

**Časopis za psihologijo in filozofijo
ter za sodelovanje humanističnih ved**

Racionalnost in relativizem

Uršič, Švajncer, Šinigoj, Ule

Filozofija

Muhovič, Šter, Kalan, Rus, Kolenc, Ošljaj

Družboslovje

Justin, Kobe, I. Jerman, Lukšič, Novak

Psihologija

Lamovec, V. S. Rus, Rutar, Zupančič
Šugman Bohinc, Cubi, Norcio, Sedmak, Trovarelli

Portreti

Čarni, Motaln

Aktualnosti

Rus

Prevod

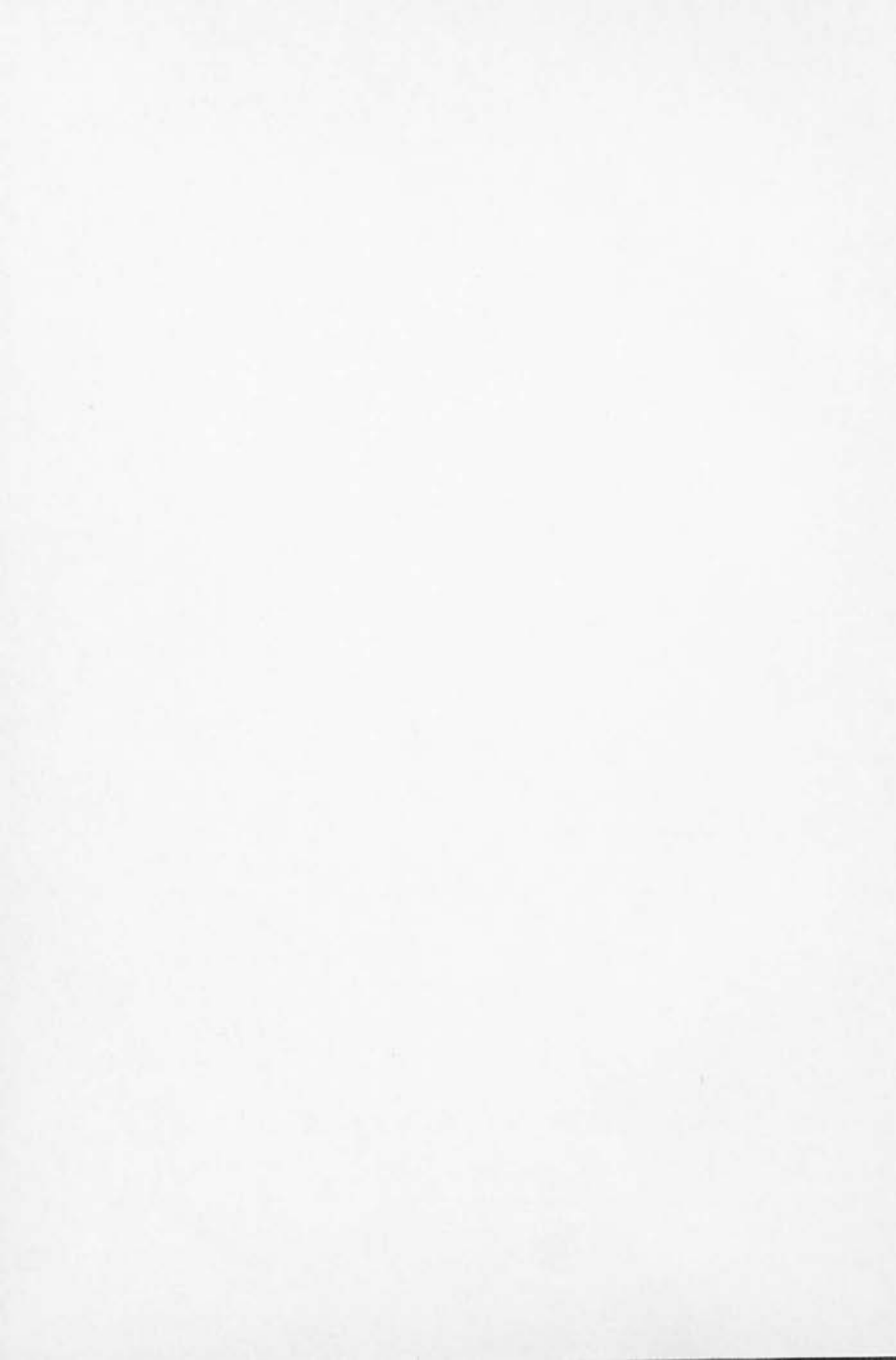
Dretske

Anthro **pos**

UDK 3 Leto 1992, letnik 24, številka I - II



898300732



Anthropos

leto 1992

letnik 24

številka 1-2

Racionalnost in relativizem

Filozofija

Družboslovje

Psihologija

Portreti

Aktualnosti

Prevod

Povzetki

ČASOPIS ZA PSIHOLIGIJO 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. Ludvik Čarni (sociologija), dr. France Černe (ekonomija), dr. Frane Jerman (filozofija), dr. Stane Južnič (politologija), dr. Valentin Kalan (filozofija), dr. Boris Majer (filozofija), dr. Vid Pečjak (psihologija), dr. Vojan Rus (filozofija), Stane Saksida (sociologija).

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

Tehnični urednik in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastja

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

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12; telefon 150-001

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

Cena te številke je 300 tolarjev.

Tisk: SKUŠEK

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

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

VSEBINA
(Anthropos, št. 1-2/92)

I. RACIONALNOST IN RELATIVIZEM

- 5 - 16 Marko Uršič: "Porazdelitev variabel" kot algoritem relevance
17 - 20 Marija Švajncer: Racionalizem in iracionalizem v etiki
21 - 25 Boris Šinigoj: Prvi in edini možni način filozofove biti
26 - 31 Andrej Ule: Meje relativizma

II. FILOZOFIJA

- 32 - 51 Jožef Muhovič: Likovno mišljenje in likovna pojmovnost
52 - 67 Jože Šter: Najvrednejše
68 - 82 Valentin Kalan: Mito kot način prisotnosti forme v pesniški umetnosti
83 - 109 Vojan Rus: Umetniško delo - I. del
110 - 129 Janez Kolenc: Komunikacijska teorija Jürgena Habermasa
130 - 142 Borut Ošljaj: O nekaterih predpostavkah nastanka filozofije - II. del

III. DRUŽBOSLOVJE

- 143 - 150 Janez Justin: Informacija - spoznavna in pragmatična enota
151 - 161 Miloš Kobe: Tehnološko znanje in kapital postindustrijske družbe
162 - 172 Igor Jerman: O možnosti smotrnostnega vzroka v biologiji
173 - 181 Igor Lukšič: Politična stranka - hegemonška sila
182 - 188 Bogomir Novak: Etimologija, razvoj in pomen pojma vzgoje

IV. PSIHOLOGIJA

- 189 - 201 Tanja Lamovec: Trening odločnosti
202 - 212 Velko S. Rus: Konflikti in (funkcionalno) reševanje konfliktov - I. del
213 - 222 Dušan Rutar: Psihologija skozi psihoanalizo - II. del Psihoanaliza kot sintom
223 - 234 Maja Zupančič: Moralno presojanje mladih v Sloveniji
235 - 251 Lea Šugman Bohinc: Psihobiologija psihofizične povezanosti in zdravljenja
252 - 265 Dinatorah Cubi, Bruno Norcio, Danilo Sedmak, Mario Trovarelli:
Družbeno-kulturni in psihopatološki aspekt medetničnih zakonov

V. PORTRETI

- 266 - 271 Ludvik Čarni: Prispevek k zgodovini sociološke misli na Slovenskem
- Ferdo Kočevar (1833-1878)
272 - 274 Valter Motaln: Henri Poincaré (1854-1912)
275 - 278 Valter Motaln: Albert Einstein (1879-1955)

VI: AKTUALNOSTI

- 279 - 287 Vojan Rus: Morala in politika

VII: PREVOD

- 288 - 300 Fred Dretske: Videti, biti prepričan in vedeti
(prevedla: Zdenka Erbežnik)

VIII. POVZETKI

**PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI
Z UBESANO PODJETJA AMEBIS**

Teksti, ki so zbrani v tem sklopu, so referati iz posvetovanja "Racionalnost in relativizem", ki ga je novembra 1990 (ob pomoči tedanje "Republiškega komiteja za raziskovalno dejavnost in tehnologijo") organiziralo Slovensko filozofsko društvo v Cankarjevem domu v Ljubljani. Poleg slovenskih udeležencev je sodelovalo tudi več filozofov iz Hrvaške, tako da je bil to pravi medrepubliški simpozij. Zaradi velikega števila referatov in omejenosti s prostorom v Anthroposu, v tej številki objavljamo le prvi del sestavkov, drugi del pa bo izšel v naslednji številki. Avtorjem referatov se obenem opravičujemo zaradi velike zamude pri objavi gradiva s posveta, a temu so vzrok materialne težave Anthroposa in SFD-ja.

"Porazdelitev variabel" kot algoritem relevance

MARKO URŠIČ

Glavni historični motiv za nastanek logike relevance kot nadgradnje modalne logike so bili t. i. paradoksi striktno implikacije. C. I. Lewis (1918 in 1932, skupaj z Langfordom), utemeljitelj modalne logike, je uvedel striktno implikacijo kot "necesitirano" materialno implikacijo med drugim tudi zato, da bi se izognil t. i. paradoksom materialne implikacije, tj. formulam:

- (1) $A \supset (B \supset A)$ "Resničen stavek je impliciran od kateregakoli stavka."
 (2) $\sim A \supset (A \supset B)$ "Neresničen stavek implicira katerikoli stavek."

V Lewisovih sistemih striktno implikacije (modalne logike) formuli (1) in (2), "prevedeni" v striktno implikacijo ' $A \rightarrow B$ ', nista več teorema, tako kot v standardnih ekstenzionalnih (resničnostno-funkcijskih) sistemih. Nastane pa nova težava, ki so jo kritiki Lewisovih sistemov imenovali paradoksi striktno implikacije (npr. že Nelson 1930, Duncan-Jones 1935, Ackermann 1956, predvsem pa Anderson & Belnap 1975). Formulii:

- (1_s) $\Box A \rightarrow (B \rightarrow A)$ "Nujen stavek je striktno impliciran od kateregakoli stavka."
 (2_s) $\sim \Diamond A \rightarrow (A \rightarrow B)$ "Nemožen stavek striktno implicira katerikoli stavek."

ostajata teorema Lewisovih modalnih sistemov, čeprav jima *per analogiam* prav tako lahko očitamo paradoksnost, kot formulama (1) in (2). Za relevantiste, Lewisove kritike, je še posebej sporna in paradokсна varianta teze (2_s), namreč teza *ex contradictione sequitur quodlibet*:

- (2'_s) $(A \& \sim A) \rightarrow B$.

Paradokсна naj bi bila ta teza predvsem zato, ker iz poljubnega protislovja sledi (implicira) poljubni stavek, pri čemer konsekvens ni v nobeni relevantni ("pomenski") zvezi z antecedensom. Lewis in njegovi somišljeniki (npr. Bennett 1954, Prior 1948, Hughes & Cresswell 1968 idr. privrženci modalnih sistemov lewisovskega tipa) trdijo, da teza (2'_s) izraža enega temeljnih principov formalne logike sploh, ki da je neposredno povezan z načelom neprotislovnosti sistema. Relevantisti to zanikajo in pravijo, da formula:

- (2_r) $(A \& \sim A) \rightarrow B$,

pri čemer znak ' \rightarrow ' pomeni "sledenje" (*entailment*) ni teorem v sistemih relevantne logike oz. sistemih logike relevance, enako pa velja tudi za paradokse striktno implikacije, če implikacijski veznik ' \rightarrow ' beremo kot sledenje ' \rightarrow '.

Relevantna implikacija (= sledenje) naj bi torej zagotavljala "pomensko zvezo" med antecedensom in konsekvensom in tako formalno ustrezala intuitivnemu pomenu besede 'implicirati' kot obratu odnosa 'slediti iz ...'. Zgodnji relevantisti (Nelson, Duncan-Jones, Baylis, Parry idr.) so upali, da bo "pomensko zvezo" možno zajeti (*capture*) v formalno-sistemske mreže; ta optimizem se je pozneje kljub nedvomnemu razvoju sistemov (in algoritmov) relevance precej zmanjšal, kajti zveza pomenov se je izkazala za zelo zmuzljiv pojem (*elusive notion*), tako da glavna protagonistka sodobne logike relevance, Belnap v Ameriki in Routley v Avstraliji, svojo programsko nalogo vidita predvsem v precizaciji relevantne implikacijske zveze (sledenja), ki se pogosto prekriva z analizo deduktivnega postopka.

Temeljno relevantistično delo Andersona in Belnapa *Entailment* (1975) je glede optimizma "zajetja" relevance nekje na sredi med Nelsonom in sodobnimi relevantisti. Gre seveda za zelo široko in kompleksno problematiko, ki jo v pričujoči razpravi - pravzaprav le segmentu širše študije - omenjam zgolj uvodoma, več o tem gl. Uršič (1990). Na tem mestu bom skušal na nekaterih primerih algoritmov (upoštevanja) relevance, predvsem s t. i. "porazdelitvijo variabel" v stavčni logiki, pokazati, da ideja relevance vendarle je dostopna formalni obravnavi, namreč na podoben in analogen način, kot so npr. modalnosti - še posebej nujnost - dostopne formalni obravnavi. Logike relevance po mojem mnenju nudijo "preciznejša orodja" za analizo jezikovno-logične forme kot standardni sistemi. Z modalnimi sistemi pa se sistemi relevance ne izključujejo, temveč jih "nadgrajujejo".

Najprej si bomo ogledali Ackermannov teorem (1956), s katerim Ackermann skuša iz formalnega sistema izločiti vse tiste formule, ki bi jim *per analogiam* s paradoksi materialne in striktno implikacije lahko pripisovali paradoksnost. Dokaz bom predstavil v Andersonovi & Belnapovi verziji iz *Entailment* (1975), in sicer za "minimalni implikacijski račun", ki kot logični veznik vsebuje samo implikacijo, namreč "sledenje" ' \rightarrow ', kot variable pa stavčne variable nad elementarnimi stavki 'p', 'q', 'r', ... in variable nad formulami, sestavljenimi z veznikom ' \rightarrow ' iz elementarnih stavkov, pri čemer so slednje tudi formule 'A', 'B', 'C', ... (ne pa nujno obratno, kakor bomo videli spodaj); sistem \mathbf{E}_{\rightarrow} , sestavljen iz navedenih jezikovnih elementov, Anderson & Belnap definirata z naslednjimi aksiomi:

- | | |
|---|---------------------------|
| (\mathbf{E}_{\rightarrow} 1) $A \rightarrow A$ | (identiteta) |
| (\mathbf{E}_{\rightarrow} 2) $(A \rightarrow B) \rightarrow ((B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C))$ | (tranzitivnost) |
| (\mathbf{E}_{\rightarrow} 3) $(A \rightarrow B) \rightarrow (((A \rightarrow B) \rightarrow C) \rightarrow C)$ | ("restriktivna" asercija) |
| (\mathbf{E}_{\rightarrow} 4) $(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))$ | (sámo-distribucija) |

in s pravilom izpeljave modus ponens (gl. *Entailment*, str. 24) ter z običajnimi pravili substitucije, razen A // p. Ackermannov teorem se za sistem \mathbf{E}_{\rightarrow} skupaj z dokazom glasi takole:

"TEOREM. $p \rightarrow (B \rightarrow C)$ ni dokazljiv v \mathbf{E}_{\rightarrow} , kadar je p /elementarna/ stavčna variabla (Ackermann 1956).

DOKAZ. Pogledjmo si matrico (prirejeno po Ackermannu):

→	0	1	2
0	2	2	2
1	0	2	0
+2	0	0	2

Za to matrico teoremi sistema \mathbf{E}_{\rightarrow} vedno dobijo (označeno) vrednost 2; toda za katerokoli formulo $p \rightarrow (B \rightarrow C)$, v kateri je p stavčna variabla, lahko variabli p podelimo vrednost 1, kar da formuli $p \rightarrow (B \rightarrow C)$ vrednost 0 ne glede na vrednosti B in C . Torej ni nobena takšna formula $p \rightarrow (B \rightarrow C)$ dokazljiva. (*Entailment*, str. 40).

Navedeni dokaz je eden izmed mnogih izjemno elegantnih dokazov s pomočjo (skonstruiranih) matric, kakršne je prvi začel uporabljati Lukasiewicz (1929) za dokazovanje neodvisnosti aksiomov in so se potem razširili kot metoda za dokazovanje najrazličnejših teoremov v formalnih sistemih. Bistvena zamisel takšnega dokaza je, da s pomočjo skonstruirane matrice z eno ali več "označenimi vrednostmi" (*designated value*; tukaj jo označujemo s križcem '+') definiramo neko - običajno povsem abstraktno (neinterpretirano) - lastnost P , ki jo imajo tiste formule, ki "zadovoljujejo" oz. "izpolnjujejo" (*satisfy* v smislu Tarskega 1933) to matrico, medtem ko je druge, ki lastnosti P nimajo, ne "izpolnjujejo". V našem zgornjem dokazu "izpolnjujejo" matrico vsi štirje aksiomi sistema \mathbf{E}_{\rightarrow} namreč ($\mathbf{E}_{\rightarrow} 1$) - ($\mathbf{E}_{\rightarrow} 4$), prav tako jo "izpolnjuje" (s tem da "ohranja" lastnost P) pravilo modus ponens, zato jo "izpolnjujejo" vsi teoremi sistema \mathbf{E}_{\rightarrow} ; med teoremi pa ne najdemo nobene formule v obliki $p \rightarrow (B \rightarrow C)$, saj takšne formule nimajo lastnosti P , torej ne "izpolnjujejo" matrice. Med slednjimi so tudi t. i. paradoksi implikacije, tako materialne kot striktno, kakor tudi vse formule implikacije, ki so pradokсне v smislu Sugihare (1955).

Anderson & Belnap se v svojem epohalnem delu *Entailment - the Logic of Relevance and Necessity* (1975) ne zadovoljita zgolj z Ackermannovim kriterijem relevance (oziroma, natančneje, kriterijem zavrnitve nerelevance), saj se jima kaže kot še vedno premalo restriktiven, ker npr. ne izključuje formule $(A \rightarrow A) \rightarrow (B \rightarrow B)$, za katero smatrata, da ni relevantna, torej ne sodi v sistem logike sledenja \mathbf{E}_{\rightarrow} . Zato Anderson & Belnap formulirata dodatne kriterije (ne)relevance in s tem tudi nove tehnike zavrnitve nerelevantnih formul, med katerimi je posebej zanimiv kriterij "porazdelitve variabel", ki ga bom predstavil v pričujočem tekstu.

Kriterij "porazdelitve variabel" (*sharing of variables*) in z njim povezan algoritem izločanja nerelevantnih formul iz sistema logike sledenja je vsekakor zanimiv formalno-logični postopek za poskus vsaj delnega zajetja "pomenske zveze", čeprav je treba priznati, da algoritmu oz. metodi "porazdelitve" manjka nekaj tiste splošnosti, ki jo pričakujemo od vsakega tovrstnega kriterija. Algoritem namreč določa, katere formule niso relevantne, ne določa pa v splošnem, katere so. Za pozitivno opredelitev relevance morata Anderson & Belnap, kakor tudi drugi relevantisti, poseči v analizo dokaza (npr. naravne dedukcije), kjer pride v poštev metoda indeksiranja ("podpisovanja", *subscripting*) hipotez in vrstic v dokazu; vendar slednje metode ne bom obravnaval v okviru tega fragmenta.

Metoda "porazdelitve variabel" temelji na dveh teoremih, ki ju bomo skupaj z dokazoma navedli spodaj. Uvodoma lahko rečemo, da je v izvajanju Andersona & Belnapa (1975) s formalno-"tehničnega" zornega kota povsem jasno in nedvoumno, kaj izraz *sharing of variables* ali *variable-sharing* pomeni. S semantičnega stališča (predvsem s stališča semantike naravnega jezika) so stvari manj jasne. V slovenščini se zatakne že pri prevodu: *sharing* namreč ne pomeni samo "porazdelitev", temveč tudi "udeleženosť", "so-udeleženosť", "skupnosť" itd. V smislu angl. *share* se deli kruh in vino pri obhajilu - namreč tako, da so vsi, ki pri tej (poraz)delitvi so-delujejo, deležni vsak po en (akcidentalno gledano) del istega (substancialno gledano) kruha in vina. Analogno naj bi se *sharing* dogajala tudi v logiki relevance: antecedens in konsekvens (ali "antecedenci del" in "konsekveni del", kakor bomo videli spodaj) implikacijske formule naj bi si "(po)razdelila" skupno variablo (ali variable). Prevod "porazdelitev" za angl. *sharing* torej v tem kontekstu ni najboljši, vendar mislim, da v slov. ni ustrežnejšega. Nekoliko hujši problem je seveda v tem, da kljub formalni preciznosti in neoporečnosti tehnike *variable-sharing* s semantičnega stališča ostaja nekako nejasno, kaj se pravzaprav "porazdeli". (To vrzel bi bržkone moral zapolniti 2. del knjige *Entailment*, ki pa je precej spremenjen glede na prvotno zamisel izšel šele pred nedavnim.) Na prvi pogled se nam pri *variable-sharing* vsiljuje analogija s "porazdelitvijo" *terminus medius* v silogizmu, vendar ta analogija drži zgolj na neki najsplošnejši ravni, sicer pa je med *variable-sharing* in *terminus medius* bistvena razlika, tako sintaktična kot semantična, saj se prvo nanaša na (elementarne in sestavljene) stavke, drugo pa na pojme oz. termine kot pomenske enote. Razumevanje stavkov kot osnovnih pomenskih enot skoraj gotovo ni Andersonova & Belnapova intenca, saj bi takšno razumevanje vodilo v fregejevsko redukcijo pomena stavkov na binarni *Bedeutung* in nadalje v standardni sodobni logični kanon.

Čeprav lahko torej zavrremo neposredno analogijo "porazdelitve" variabel s *terminus medius*, pa gre pri relevantistih s semantičnega stališča vendarle za "skupno pomensko vsebino" (izraz je seveda okoren) med antecedensom in konsekvensom v implikaciji (sledenju). S tem se relevantisti nedvomno uvrščajo v tradicijo Lewisa, Nelsona in drugih "alternativcev" v logiki našega stoletja, o čemer Anderson in Belnap govorita na začetku paragrafa o *variable-sharing*:

"... relevance A v odnosu do B kot nujni pogoj za resničnosť A \rightarrow B je tukaj mišljena tako, da zahteva neko 'pomensko vsebino' skupno obojemu, A in B. Ta klic k skupni pomenski vsebini prihaja z različnih vetrov. Nelson 1930 pravi, da je implikacija 'nujna zveza med pomeni'; Duncan-Jones 1935 meni, da A implicira B samo takrat, ko B 'vznikne iz pomena' A; Baylis 1931 trdi, da če A implicira B, potem je 'intenzionalni pomen B identičen z delom intenzionalnega pomena A'; in Blanshard 1939 pravi, da tisto, 'iz česar izvira zdravorazumski ugovor /proti striktni implikaciji/, je kljubovalen občutek, da ima implikacija nekaj opraviti s pomenom stavkov in da vsakršen način njihove povezave, ki ne upošteva tega pomena in jih združuje njemu navkljub /kar naj bi s stališča relevantistov veljalo tudi za Lewisovo striktno implikacijo in njene "paradokse", op.M.U./, ostaja preveč umeten, da bi izpolnil zahtevo misli'. " (*Entailment*, str. 32-33)

In zdaj že končno preidimo k sami formalni zastavitvi "porazdelitve" variabel. Anderson & Belnap jo izvajata neposredno iz splošne zahteve po "skupni pomenski vsebini":

"Formalni pogoj za 'skupno pomensko vsebino' ('*common meaning content*') se ponuja skoraj na dlani, brž ko ugotovimo, da se skupnosť pomena v stavčni logiki

dosega s skupnostjo (*commonality*) stavčnih variabel. Zato predlagamo kot nujni, nikakor pa ne kot zadostni pogoj za relevantno A v odnosu do B v čistem računu sledenja, da si morata A in B porazdeliti variabla (*that A and B must share a variable*, tj. da morata imeti skupno vsaj eno variabla, op. M. U.). (*Entailment*, str. 33)

Ta zahteva je izražena s Teoremom₁ takole:

"TEOREM. Če je $A \rightarrow B$ dokazljiv v E_{\rightarrow} , potem je med A in B porazdeljena vsaj ena variabla (tj. vsaj eno variabla imata skupno)." (*Entailment*, ibid.)

Znaka 'A' in 'B' sta seveda variabli nad formulami, ki vsebujejo variable za (elementarne) stavke p, q, r, itd. in prav le-te oziroma vsaj ena izmed njih naj bi bila skupna A in B, tj. "porazdeljena" med A in B. Če Teorem₁ s kontrapozicijo "obrnemo", dobimo neposreden korolarij:

KOROLARIJ. Če med A in B ni porazdeljena nobena variabla (tj. če A in B nimata niti ene variable skupne), potem $A \rightarrow B$ ni dokazljiv v E_{\rightarrow} .

Iz Teorema₁ torej dobimo prvi Andersonov & Belnapov kriterij za zavrnitev nerelevantnih implikacijskih formul sistema E_{\rightarrow} . Še preden pa ta kriterij lahko apliciramo, moramo seveda Teorem₁ dokazati. Anderson in Belnap ga s pomočjo matrice dokažeta takole:

"DOKAZ. Poglejmo si naslednjo matrico (finitno priredbo matrice, ki jo je formuliral Sugihara 1955; s križcem '+' so označene *designated values*):

\rightarrow	-2	-1	+1	+2
-2	+2	+2	+2	+2
-1	-2	+1	+1	+2
+1	-2	-1	+1	+2
+2	-2	-2	-2	+2

("pozitivne" vrednosti so obenem tudi "označene" vrednosti)
op. M.U.

Aksiomi sistema E_{\rightarrow} dobijo označene vrednosti (*designated values*) za vse podelitve vrednosti variablam, pa tudi pravilo (\rightarrow Izl) ohranja svoj značaj. Toda v primeru, če A in B nimata nobenih skupnih variabel, lahko podelimo vrednost +2 vsem variablam v A (in dobimo $A = +2$) in vrednost +1 vsem variablam v B (in dobimo $B = +1$), pri čemer $+2 \rightarrow +1$ dobi neoznačeno vrednost -2. Torej, če A in B nimata skupne variable, potem je $A \rightarrow B$ nedokazljiv." (*Entailment*, str.33)

Dokaz uporablja isto metodo kot dokaz Ackermannovega teorema, ki smo ga navedli in komentirali zgoraj, zato tukaj komentarja o samem dokazu ne bomo ponavljali, čeprav gre za drugačno matrico z dvema označenima vrednostima. Brez težav je seveda mogoče preveriti, da vsi aksiomi sistema E_{\rightarrow} torej ($E_{\rightarrow}1$) - ($E_{\rightarrow}4$) ali katerikoli drugi ekvivalentni niz aksiomov "zadovoljujejo" navedeno matrico. Lahko pa rečemo še nekaj besed o samem Teoremu₁. (Indeksikacija je naša, gre seveda za citirani TEOREM iz *Entailment*, str. 33). Teorem₁ Andersona & Belnapa se kot kriterij (ne)relevance razlikuje od svojih predhodnikov predvsem po tem, da ne temelji na "analitičnem" pojmu relevance, ki nastopa npr. pri Parry 1933 et al.:

"Če je $A \rightarrow B$ dokazljiv v PAI, tedaj, vse variable v B nastopajo tudi v A." (Parry 1933, cit. po *Entailment* 1975, str. 431.)

Očitno je torej sistem **PAI**, "analitični" implikacijski sistem, restriktivnejši od **E**, saj postavlja ostrejšje zahteve za relevantno oziroma eliminira več "nerelevantnih" formul, med drugimi tudi formuli $p \rightarrow (p \vee q)$ in $(p \wedge q) \rightarrow p$, ki ju Anderson & Belnap sprejemata kot resnični implikaciji (sledenja). Prva izmed teh dveh formul namreč očitno krši Parryjev teorem, druga pa je s prvo neločljivo povezana z De Morganovim zakonom oziroma s simetrijo konjunkcije in disjunkcije. Andersonov & Belnapov Teorem₁ ti dve formuli ne izključuje iz sistema **E** kot nerelevantni, bolje rečeno, nista že na samem začetku (kot pri Parryju) zavrjnjeni, saj imata njuna antecedensa in konsekvensa vsaj eno variabla skupno, namreč p , kar seveda še ni zadosten, je pa nujen pogoj za relevantno.

Obstaja pa seveda vrsta stavčnih formul, ki po kriteriju na osnovi Teorema₁ nimajo "kvalifikacij" za vstop v klub relevantistov. Med njimi je tudi formula $(A \rightarrow A) \rightarrow (B \rightarrow B)$, katere Ackermannov kriterij, izražen z njegovim Teoremom, ni "ujel v svojo mrežo", čeprav je z intuitivnega stališča očitno nerelevantna; - predvsem pa Teorem₁ izloči formule, ki pri Lewisu nastopajo kot teoremi striktno implikacije in so pri Lewisovih kritikih (med katerimi sta tudi Anderson & Belnap) dobili naziv "paradoksi striktno implikacije". Arhetipska oblika teh paradoksov je formula:

$$(*) \quad B \rightarrow (A \rightarrow A),$$

ki je pri Andersonu & Belnapu v sistemu **E**_→ zavrjnena (zato smo jo označili z zvezdico), ker je možno, da antecedens B in konsekvens $(A \rightarrow A)$ nimata nobene skupne variable - namreč takrat, ko v A nastopajo povsem druge (elementarne) variable kot v B , recimo: v A nastopajo p, q, r , v B pa s, t, u . Torej, čeprav je konsekvens formule (*) nujen, saj izraža princip identitete, ta konsekvens **ne sledi** iz (poljubnega) antecedensa B , ker nista v relevantnem odnosu. Zanimivo pa je, da Teorem₁ ne zavrne kot nerelevantno tisto formulo, ki izraža paradoks materialne implikacije (nedvomno očitnejši od paradoksa striktno implikacije), ki pa jo je zavrnil že Ackermannov kriterij in pred njim seveda Lewis in drugi. V formuli

$$A \rightarrow (B \rightarrow A)$$

namreč antecedens A in konsekvens $(B \rightarrow A)$ morata imeti vsaj eno skupno variabla, recimo p v A , oziroma, če poenostavimo (kakor bomo tudi v nadaljevanju): antecedensu in konsekvensu navedene formule $A \rightarrow (B \rightarrow A)$ je skupna variabla A , torej formula zadovoljuje kriterij relevance, izražen v Teoremu₁, čeprav je prav ta formula, kot pravita Anderson & Belnap, "arhetip napak relevance" (*Entailment*, str. 30), zato morata v sistemu **E**_→ poleg Teorema₁ formulirati še en teorem, imenovali ga bomo Teorem₂ za zavrnitev nerelevantnih implikacijskih formul. Preden si ogledamo Teorem₂, njegov dokaz in selektivno "delovanje", pa moramo definirati dva nova pojma: "antecedenci del" in "konsekvenčni del" (neke poljubne) implikacijske formule v **E**_→.

Najprej bomo citirali Andersovo in Belnapovo definicijo:

"Antecedenci del /implikacijske formule/ A in konsekvenčni del /te iste formule/ A definiramo induktivno takole:

(a) A je konsekvenčni del A -ja /tj. samega sebe/;

primeru implikacije, zanjo bomo tukaj kar ohranili znak ' \rightarrow ' namesto Lukasiewiczzevega ' \supset ') pred variablami, dobimo:

$\rightarrow \rightarrow A B \rightarrow \rightarrow \rightarrow A B C C$
 k a k a k a k a k a k

Kot vidimo, je implikacijska formula v Lukasiewiczovem zapisu zapisana vedno (kot je pokazal John Bacon) tako, da se v njej **konsekvenčni in antecedenčni deli (enakomerno) izmenjavajo**, alternirajo, kar nam seveda - ob predpostavki (iz definicije), da je sama formula (svoj lastni) konsekvenčni del, tj. da je prva črka v L. nizu 'k' - nudi zelo enostavno metodo za ločevanje 'k' od 'a', če le formulo zapišemo v L. zapisu.

In zdaj navedimo že napovedani Andersonov & Belnapov Teorem₂ za zavračanje nerelevantnih implikacijskih formul:

"TEOREM. Če je A teorem E_{\rightarrow} , potem vsaka variabla, ki nastopa v A, nastopa najmanj enkrat kot antecedenčni in najmanj enkrat kot konsekvenčni del A-ja." (Entailment, str. 34)

Dokaz tega teorema, ki ga imenujemo Teorem₂, je zgrajen na osnovi uporabe iste štirivalentne matrice, ki smo jo uporabili za dokaz Teorema₁ (glej zgoraj). Takole gre: "DOKAZ: Če variabla p nastopa samo kot antecedenčni del A-ja, pripišemo p-ju vrednost +2, in če nastopa samo kot konsekvenčni del, ji pripišemo vrednost -2; vsem drugim variablam A-ja pripišemo vrednost +1. Potem je možno dokazati z indukcijo vzdolž A-ja, da ima vsak pravilno formuliran del B formule A naslednjo lastnost:

- (1) Če B ne vsebuje p, je vrednost B = +1;
- (2) če B vsebuje p in je antecedenčni del A-ja, potem je vrednost B = +2; in
- (3) če B vsebuje p in je konsekvenčni del A-ja, potem je vrednost B = -2.

Iz (3), skupaj z dejstvom, da je A konsekvenčni del samega sebe, sledi, da A dobi vrednost -2 in je torej nedokazljiv." (Entailment, ibid.)

Iz Teorema₂ na osnovi kontrapozicije sledi neposreden korolarij:

KOROLARIJ. Če vsaka variabla, ki nastopa v A, ne nastopa niti enkrat kot oboje, tj. kot antecedenčni in konsekvenčni del A-ja, potem A ni teorem E_{\rightarrow} .

Tako torej dobimo iz Teorema₂ drugi "AB" kriterij za zavrnitev nerelevantnih implikacijskih formul. Tudi ta kriterij opredeljuje relevantno zgolj *per negationem*, izpolni pa tisto vrzel ("zgošči sito"), ki je ostala odprta po Teoremu₁. Iz zgoraj navedenih dveh primerov je očitno, da $A \rightarrow (B \rightarrow A)$ ni relevantna formula v E_{\rightarrow} , kajti ne ustreza kriteriju iz Teorema₂ (variabla B ne nastopa kot oboje, tj. kot 'k' in 'a', temveč samo kot 'a'), čeprav to formulo "spusti skozi" Teorem₁ (saj antecedens in konsekvens imata skupno vsaj eno variabla, namreč A). Po drugi strani je očitno, da aksiom (E_{\rightarrow} 3), ki nastopa v zgornjem primeru, je relevanten po kriteriju Teorema₂ - oziroma, natančneje rečeno, da po kriteriju Teorema₂ (in tudi po kriteriju Teorema₁) ni izločen kot nerelevanten. (Njegovo relevantno, kakor tudi relevantno drugih formul v E_{\rightarrow} , palahko dokažemo zgolj "po ovinku", kot bomo videli pozneje: naprej z metodo naravne dedukcije v sistemu FE_{\rightarrow} , dokažemo, da je (recimo) teorem X relevanten - namreč dokažemo v pozitivnem smislu, ne zgolj *per negationem* ne zavrne, - potem dokažemo ekvivalen-

co sistemov FE_{\rightarrow} in E_{\rightarrow} , ter formuliramo aksiomatski dokaz za X iz aksiomov sistema E_{\rightarrow} . Q. E. D. Pot do pozitivnega dokaza relevance neke formule X je torej precej dolga. Tukaj lahko navedemo še primer, ko neka formula pri testu relevance "pade skozi sito" Teorema₂, vendar pa jo "zadrži" kot nerelevantno Teorem₁; gre npr. za formulo $(A \rightarrow A) \rightarrow (B \rightarrow B)$, v kateri obe variabli A in B nastopata kot 'k' in kot 'a', vendar pa je formula zavrnjena preprosto zaradi enostavnega kriterija Teorema₁, ker nimata antecedens $(A \rightarrow A)$ in konsekvens $(B \rightarrow B)$ nobene skupne variable. S tem v zvezi je zanimivo ugotoviti, da Teorem₂ pravzaprav zagotavlja neke vrste **enakomerno porazdelitev ali medsebojno prepletенost variabel v implikacijski formuli**, kar je najbolj jasno razvidno iz alternacije 'k' in 'a' v Lukasiewiczovem zapisu. V relevantni formuli ($E_{\rightarrow 3}$) so variable porazdeljene in prepletene, v formuli $(A \rightarrow A) \rightarrow (B \rightarrow B)$ sicer so "porazdeljene", niso pa prepletene, kar pa ugotovimo s Teoremom₁, v formuli $A \rightarrow (B \rightarrow A)$ pa variabla B ni "porazdeljena", kar pa ugotovimo s Teoremom₂. Iz tega sledi, da sta Teorem₁ in Teorem₂ sicer medsebojno povezana, nista si pa podrejena ne v eni ne v drugi smeri, tj. T₂ ni podteorem T₁ in tudi T₁ ni podteorem T₂. Sta relativno neodvisna kriterija za zavrnitev nerelevantnih formul v E_{\rightarrow} .

Iz Teorema₂ pa neposredno sledi še en korolarij:

"Nobena variabla ne more nastopati zgolj enkrat v teoremu sistema E_{\rightarrow} ."

(*Entailment*, str. 35)

Vse variable morajo biti namreč "porazdeljene" in "prepletene" po antecedenci in konsekvenci delih relevantne formule, kar pa ni možno, če vsaka variabla v formuli ne nastopa vsaj dvakrat.

Za konec pričujočega razdelka o metodi "porazdelitve variabel" bomo navedli nekaj takšnih implikacijskih formul, ki so relevantne (in hkrati teoremi sistema E_{\rightarrow}), in nekaj takšnih, ki niso relevantne, torej so zavrnjene (kar označujemo z zvezdico):

$A \rightarrow A$	(identiteta)
$(A \rightarrow B) \rightarrow ((B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C))$	(tranzitivnost - konsekvens)
$(A \rightarrow B) \rightarrow ((C \rightarrow A) \rightarrow (C \rightarrow B))$	(tranzitivnost - antecedens)
$(A \rightarrow (A \rightarrow B)) \rightarrow (A \rightarrow B)$	(kontrakcija)
$(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))$	(samodistribucija - 1)
$(A \rightarrow B) \rightarrow ((A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow (A \rightarrow C))$	(samodistribucija - 2)
$(A \rightarrow B) \rightarrow (((A \rightarrow B) \rightarrow C) \rightarrow C)$	(restriktivna asercija)
$((A \rightarrow A) \rightarrow B) \rightarrow B$	(specializirana asercija)
$(B \rightarrow A) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (B \rightarrow A))$	(cikličnost)
itd.	

Navedene in še druge teoreme sistema E_{\rightarrow} najdemo v *Entailment*, str. 26, 77, 78 idr. In še nekaj zavrjenih (gl. str. 18, 35 idr.) formul:

- (*) $A \rightarrow (B \rightarrow A)$
 - (*) $B \rightarrow (A \rightarrow A)$
 - (*) $(A \rightarrow A) \rightarrow (B \rightarrow B)$
 - (*) $(A \rightarrow B) \rightarrow (B \rightarrow B)$
 - (*) $(A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow A)$
 - (*) $((A \rightarrow B) \rightarrow A) \rightarrow A$
- itd.

Vidimo torej, da kriteriji oziroma algoritmi relevance delujejo selektivno v formalnem sistemu, tako da iz njega izločijo vse tiste formule, ki so v logiki sledenja kot

implikacije nerelevantne, tj. ne nastopajo kot teoremi. Za "pozitivno" opredelitev relevance pa je potrebna analiza dokaza. Sistemi logike relevance prav gotovo predstavljajo nove "modele racionalnosti" na področju logike.

CITIRANA LITERATURA

1. Ackermann, Wilhelm: "Begründung einer strenger Implikation", *The journal of symbolic logic*, zv. 21. št. 2 (1956).
2. Anderson, A.R. & Belnap, N.D.: "Entailment - the logic of relevance and necessity", zv. I. (Princeton Univ. Press, 1975); zv. II.: Anderson & Belnap & Dunn J. Michael et al., je pred nedavnim (1990) izšel pri isti založbi.
3. Baylis, Charles A.: "Implication and subsumption", *Monist*, 1933.
4. Bennett, Jonathan: "Meaning and implication", *Mind* št. 63, 1954.
5. Duncan-Jones, A.E.: "Is strict implication the same as entailment?", *Analysis*, 1935.
6. Hughes, G.E. & Cresswell, M.J.: "An introduction to modal logic", Methuen, London, 1968; druga izdaja 1972.
7. Lewis, Clarence Irving: "A survey of symbolic logic", 1918; druga, skrajšana izd.: Dover Publ., New York, 1959.
8. Lewis, C.I. & Langford, C.H.: "Symbolic logic", 1932; druga izd.: Dover Publ., New York, 1959.
9. Łukasiewicz, Jan: "Elementy logiki matematycznej", predavanja 1928-1929, v knjigi prvič izšlo: Warszawa, 1939, polj. ponatis 1958; tukaj cit. po angl. prev. "Elements of mathematical logic", Pergamon Press, Oxford, 1963.
10. Meyer, Robert: "A farewell to entailment", v zborniku "Foundations of logic and linguistics", uredn. Dorn & Weingartner, Plenum Press, New York, London, 1985.
11. Nelson, Everett J.: "Intensional relations", *Mind*, zv. 39, 1930.
12. Norman, Jean & Sylvan, Richard (ur.): "Directions in relevant logic", Kluwer Academic Publ., Amsterdam, 1989.
13. Prior, Arthur N.: "Facts, propositions and entailment", *Mind*, 1948.
14. Routley, Richard et al.: "Relevant logics and their rivals", zv. I., Ridgeview Publ. Comp., Atascadero, USA., 1982.
15. Sugihara, Takeo: "Strict implication free from implicational paradoxes", 1955; cit. po Anderson & Belnap (1975).
16. Tarski, Alfred: "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen" (1933), angl. prev. v izbranem delu Tarskega "Logics, semantics, metamathematics", Oxford Univ. Press, 1956.
17. Uršič, Marko: "Matrice logosa", DZS, Ljubljana, 1987.
18. Uršič, Marko: "Implikacija in logična nujnost", doktorska disertacija, Ljubljana, 1990.

Racionalizem in iracionalizem v etiki

MARIJA ŠVAJNCER

ESEJISTIČNA REFLEKSIJA

Etika je mejna filozofska disciplina. V sodobni filozofiji racionalizem ni več pojem, ki bi ga bilo mogoče uporabljati ali izenačevati z mejno panogo. Mejnost, obrobnost ali marginalnost imajo lahko prizvok pejorativnosti. Racionalizem, ki se pogosto približuje matematizaciji, simbolizaciji ali formalizaciji nasploh, ne želi biti pejorativen. Ali to pomeni, da je sporna že sama zastavitev problema - racionalizem in iracionalizem v etiki? Kako bi bilo mogoče vsem trem pojmom pripisati samoumevnost in objektivnost? Morebiti so elementi iracionalizma že v tem, da se ves čas zavedamo, kako problematični sta teoretična in konceptualna natančnost na tem področju.

Pri Francetu Vebru je bil racionalizem problematiziran že na samem začetku, ko je zapisal: "Moja etika, podana v pričujočem spisu, pa noče biti nič več in nič manj, nego prav takšna posebna in doslej vsaj v tej sistematičnosti neznana logika, namreč logika čustvovanja in stremljenja, logika srca."¹⁾

Prepričan je bil, da so aksiomi tudi na področju etike - vsakdo jim mora slediti. Dokopati se je hotel do načelne veljavnosti aksiomov, torej do načelne neodvisnosti od vprašanja, ali jih kdo s svojim čustvovanjem in s svojimi težnjami tudi dejansko upošteva. Logika srca nikomur ne predpisuje, kakšno naj bo njegovo emocionalno ravnanje, ampak s pomočjo aksiomov le dokazuje, da mora tako in ne drugače čustvovati in težiti, če hoče to početi pravilno in pametno. Za Veبرا je etika že v osnovi racionalizirana. Ko se je spraševal o njenem znanstvenem statusu in predmetu, je postavil v ospredje pojavne oblike vsakodnevnega življenja. Kar ima za človekovo življenje vrednost, lahko postane predmet znanosti. Vedel je, da glede na eksaktnost drugih znanosti etika pogosto zavzema poslednje mesto, kar pa ne pomeni, da znanost o dobrem in slabem, o npravnosti in nenpravnosti ne bi imela razloga za obstoj. Prepričan je bil, da imajo izjemen pomen tisočletne izkušnje človeškega rodu; vanje je uvrstil: poklic, ljubezen, resnicoljubnost, npravnost, družino, narod, državo, kazen in vest.²⁾

Stephen Edelston Toulmin se je spraševal, kako bi se bilo sploh mogoče lotiti problema o vlogi razuma v etiki, saj imamo opraviti z disciplino, s katero se lahko ukvarja

1 France Veber: *Etika, Prvi poizkus eksaktne logike nagnonske pameti*, Ljubljana, Znanstveno društvo za humanistične vede, 1923, str.

2 Prav tam, str. 12.

vsakdo. Problem racionalizma se po njegovem mnenju nanaša na možnost, da najdemo oziroma zagotovimo zanesljive argumente za določeno moralno sodbo.³⁾

Ko se odločamo, kaj bi morali storiti, izbiramo med različnimi usmeritvami in različnimi dokazi. Gre za to, v kolikšni meri se človek lahko naslanja in zanaša na razum v moralnem odločanju. Ena možnih rešitev je v tem, da najdemo kriterije, s pomočjo katerih prepoznavamo zadostne razloge. Za tradicionalno rešitev problema velja, da je osrednji problem moralne filozofije analiza in določitev pojma dobro, vendar pa so lahko sodobne rešitve tudi drugačne. Toulmin se je najprej vprašal, kaj je sploh etika, in nato - kakšna je njena funkcija.

Funkcija etičnih sodb je v tem, da spremenijo človekove občutke in njegovo obnašanje. Etika naj usklajuje in pomirja neodvisne cilje in voljo različnih pripadnikov človeške skupnosti. Njena osnovna funkcija je, da povezuje naše občutke in obnašanje tako, da uresničitev ciljev in želja usklajuje v največji možni meri. Etika in etični jezik sta za Toulmina del procesa, s katerim člani določene skupnosti omejujejo svoje pobude in prilagajajo svoje zahteve tako, da jih usklajujejo z zahtevami bližnjih. V ospredje postavlja moralni kodeks družbene skupnosti; prvi kriterij je, da naj bi bilo posameznikovo ravnanje usklajeno s kodeksom, drugi pa, da preprečujemo neprijetnosti, neugodje, trpljenje, kratka zlo drugih članov skupnosti.

Izhajajoč iz filozofske tradicije, vemo, da je etika praktična filozofija, vendar ne bomo vztrajali pri Aristotelovem opredeljevanju praktičnega, prav tako se ne bomo vračali k Marxovi vsebinski določitvi; v obeh primerih bi bilo treba temeljito premisliti, katere sestavine kategorialnega aparata ohranjajo validnost in katere so postale povsem anahronistične.

Pričujoča esejistična refleksija pojmovno sfero povsem načrtno približuje ideologizaciji in politizaciji. Nezmožnost natančnega definiranja, mejnost, problematičnost pojmov in discipline na specifičen način odslikavajo družbeno situacijo. Hipotetično bi bilo mogoče govoriti o svojevrstnem kolektivnem iracionalizmu. Eden poglavitnih problemov je, da gre za odsotnost prosvetljenske pobude. Ne gre za nevednost in problematična dejanja, ki jih izvajajo tisti, ki še niso spregledali, ostaja pa upanje, da se jim bo to slej ali prej primerilo, vendar je več kot očitni načrtni iracionalizem. Vedenje, kako bi bilo ravnati smotrno, logično in smiselno, je vztrajno zatajevano, potisnjeno v ozadje, z javnimi sredstvi pa naj bodo utemeljevana in opravičevana absurdna in iracionalna dejanja. Obrat in paradoks sta postala inherentni meri tega kolektivnega iracionalizma, pravzaprav kolektivno proklamiranega iracionalizma.

Zavezanost zgodovini, zgodovinskemu spominu in tradiciji (tradicija je že v Etiki Franceta Vebrata kotirala zelo visoko) je prekinjena. Sodobna družba je z novimi vsebinskimi opredelitvami družbenih dejavnikov povsem inovativna - prekinja molk in ustoličuje tradicionalno zavržene kategorije. Spodbuja absolutni relativizem dobrega in zla, deklarativno razglašča nedotakljivost življenja in sočasno praktično proizvaja armado brezposelnih in s tem povsem brezpravnih ljudi. Pavperizacija postaja na videz povsem normalna in običajna sestavina procesov demokratizacije.

V vsem tem so etična vprašanja več kot očitna. V etiki se vedno povezujeta dejansko in najstvo. Zdaj se je primerilo, da je dejansko skrajno brezupno in iz njega ni mogoče teoretično iztisniti upanja za prihodnost. Razglašanje etičnih vrednot, ki se nanašajo zgolj na transcendenco, nima temelja, ker je pač treba preživeti tudi svoj zemeljski čas

3 Stephen Edelston Toulmin: Istraživanje o mestu razuma u etici, Beograd, Nolit, 1970, str. 46.

- ne glede na to, kako dolg bo. Življenje pač ni sveto, če nimaš kruha in če nimaš besede. Zmeraj znova dobiva veljavo tisto, kar je zapisano - družba si vedno piše programe in zakonska določila. Gre za to, koliko idealizacije je dopustno vnesti v temeljno listino. Če bi bila lista te vrste prepis obstoječega kriznega položaja, ne bi mogla učinkovati kot besedilo, ki naj bi se ga držali, ideali in tisto, kar je potencialno najboljše, pa ne bi bili prepričljivi, saj bi se obstoječe kazalo še v toliko večji bedi.

V parlamentarnem demokratičnem odločanju oblikujejo tisto, kar naj ima lastnosti kolektivnosti, individualni dejavniki. Uveljavlja se bolj ali manj strpno ali tudi konfliktno križanje različnih volj - iz njih naj rezultira za javnost in skupnost sprejemljiva rešitev. Prehod iz individualnega v kolektivno se sčasoma porazgubi, kmalu pa dobi nove razsežnosti, ko ljudje, ki jih uradno določeno kolektivno determinira in morebiti celo omejuje, začno vse to doživljati kot del svoje individualnosti oziroma čutiti na lastni koži. Prehod iz teoretično premišljene in načrtovane abstraktnosti, primerne za čim večji krog ljudi, v konkretno uporabljivost ni brez težav in zapletov. V konkretnosti se začno kazati enostranosti in nedomišljenosti. Iz posameznih volj oblikovana abstraktnost je imela namen zapopasti bistvo in s tem univerzalnost, vendar človeškega življenja ni mogoče preživljati oziroma uveljavljati njegove kakovosti samo z esencialnim - vanj namreč vdirajo marginalnosti, elementarnosti in akcidentalnosti. Problem je v tem, da lahko abstraktne rešitve funkcionirajo na posebni, pogosto nerealni ravni - predvidene so za nekakšen prazen ali enodimenzionalen prostor, za svojevrstno linearnost, nikakor pa ne za paradoksalnost in akcidentalnost sodobnega časa.

Problemi se ne omejujejo na izolirano in nacionalno miniaturno družbo, ki hoče hlastno vstopiti v Evropo, pa poleg kulture nima nič takega, kar bi bilo za Evropo, ki je veliko bolj utrujena, kot si to upamo in hočemo priznati, sploh zanimivo, ampak so lastnost utrujenega, iztekajočega se stoletja. To je čas, ko se je toliko vsega že dogodilo in s tem tudi obrabilo in izpraznilo, čas postmodernističnega subjekta, ki na novo kombinira že znano in preverjeno, kaos individuov, ki se vedno znova znajdejo v vrtincu patološkega, čeprav so jim deklarirano vsiljevali normalno in racionalno. Poraja se občutek breztemeljnosti, negotovosti, brezizhodnosti in brezupnosti. Nikakor ne bi bilo problematično, če bi se vse to dogajalo v tistih, ki jih je čas pač povozil in utrudil, starost pa je zaznamovala miselno svežino. Takšna pozicija je vsiljena mladim ljudem, tistim, ki bi vendarle morali imeti perspektivo. Njihov prostor je pripravil nekdo drug, toda videti je, kot da je skoraj vse, kar sestavlja in oblikuje ta prostor, takšno, da kar kliče po razrušitvi. Koliko časa je mogoče takšno pobudo dušiti s storilnostno pobudo, s spreminjanjem mladih v računalnike, iz katerih je mogoče vsak trenutek dobiti zaželene podatke?

Treba je premisliti, kakšen je položaj racionalizma in iracionalizma v razmerju splošnega in posameznega - države oziroma civilne družbe in družine oziroma intimne. Oziroma ne pomeni istovetenja, ampak apriorno relativizacijo. Država je pojmovana kot anahronistični ostanek preteklosti, ki s svojo deklarirano legitimnostjo uravnava kolektivno življenje individuov in velikokrat v imenu kolektivnosti zavira individualno, civilna družba pa je predvidena kot veliko bolj odprta oblika skupnosti, ki z liberalistično zasnovo omogoča in dopušča drugačnost, marginalnost, polivalentnost in kakovost življenja. Anahronizem države se torej meša z vizijo civilne družbe. V deklarirani racionalizem državnosti prav zaradi absolutizacije občega vdirajo momenti iracionalizma, nasprotno pa civilna družba, ki s predvideno svobodo človekove intimne nakazuje iracionalizem, kljub vsemu ravna racionalno in preudarno. Zloraba intimne oziroma

družine (ne pojmujejo je več kot najmanjšo celico, ker mora civilna družba razvijati tudi druge oblike skupnosti, ne samo zveze otrok in odraslih, zveze, ki pomeni družino) se torej odvija na državni ravni. Država je tista, ki za svoje utemeljevanje absolutira racionalno in s tem povzroča zaprtost skupnosti, absolutizacija nacionalnega pa pomeni težnjo po ohranitvi in nadaljevanju čistega naroda. Zloraba intimne se manifestira v apelu, da je treba narodu naroditi otroke ter s tem ohraniti in nadaljevati državo. Civilna družba naj bi pomenila kakršnokoli in katerokoli obliko človekovega zasebnega življenja, obliko tiste vrste, ki si postavlja meje le toliko, da ne zlorablja in ogroža tuje izbire. Te meje so pravno določene in sankcionirane. Na ravni normativnega je človekovo življenje nedotakljivo, tako kot naj bi bilo nedotakljivo tudi vse, kar ima lastnosti živega. Nikakor ne gre za to, da civilno družbo pojmujejo kot morebitno idealno rešitev, ampak za predvidevanje, da je zveza med javnim in zasebnim vsak kolikor toliko v ravnovesju.

Zastavlja se vprašanje, kakšno je razmerje med racionalizmom in iracionalizmom v etiki. Dokopati se bo treba do odgovora, kakšno veljavo ima znotraj te relacije relativizem. Koliko je relativizem sploh oddaljen od nevtalizma. Prejšnje vrednote so se sčasoma izpraznile in obvisle v praznem prostoru. Potem ko niso več učinkovale, so se sprevrle v svojo skrajnost in začele zbujati odpor. Tudi nove vrednote bodo učinkovale samo začasno in relativno. Utemeljujejo jih z zagotavljanjem, da so prejšnje postale povsem izpraznjene, zastarele, preživele in neučinkovite. Tine Hribar ugotavlja, da prevrednotenje vseh vrednot ne pomeni konca, temveč začetek ideologij - temu pravi računanje z idejami in na ideje. Filozof pravi, da ni ene same ideologije, pisane z veliko začetnico, ampak so le posamezne ideologije, ki se bojujejo med seboj, saj skušajo druga drugo spodriniti in uničiti.⁴⁾

Tudi relativizem in nevtalizem imata svoje meje, kadar sta ujeta v pedagogizacijo. Možnosti je več - ali govoriti o množici enako veljavnih resnic ali pa se sklicevati na eno samo. Ali lahko področje, kjer se uveljavljajo izključujoče se resnice, kratko malo odstranijo iz procesa pedagogizacije? Zgolj zamenjava ene ideologije z drugo je zelo poceni in problematična rešitev. Absolutna odstranitev ideologije in politizacije v konkretni družbi sodi v utopistično in idealizirano perspektivo. Vsaj delni rešitvi bi se bilo vendarle mogoče približati s predvidevanjem zanesljive argumentacije. Na področju etike imajo dokazni razlogi lahko različno moč, prepričljivost in gotovost - to pa seveda ni isto kot znanstvena validnost. Čeprav se etika v osnovi izmika redu in gotovosti, jo zdaj osmišljamo prav s toulminsko logiko argumentov, dopolnjeno z vsakokratno družbeno situacijo, subjektivnostjo, relativnostjo, začasnostjo, variabilnostjo, emocionalnostjo in pervertiranostjo.

4 Tine Hribar: Sveta igra sveta, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1990, str.10.

Prvi in edini možni način filozofove biti¹⁾

BORIS ŠINIGOJ

ἤθος ἀνθρώπων δαίμων

Heraklit (DK22B119)

V pričujočem motrenju te, za vsakega filozofa prav gotovo neogibne, iz njega samega vznikajoče in njemu samemu prvenstveno zadane teme, izhajam iz nujnosti korenitega, resnični koren (ῥίζα) zadevajočega prevpraševanja lastnega mišljenja in s tem tudi lastne biti. Nujnosti, ki se mi, filozofu (če naj bom filozof) postavlja kot osnovno bivanjsko vprašanje.

Gre mi namreč za filozofsko iskrenost, ki je v prvi meri etične narave in izvora ter kot taka odločujoče stopa že pred samo filozofijo in ki jo razumem kot neprestano samopreiskovanje in samoprsluškovanje, kot nenehno prebujanje lastne zavesti. Ko pravim neprestano, hočem predvsem poudariti nujnost tega in takega početja. Nočem se slepiti, da filozof more neprestano, to je prav vsak trenutek izrekat svoj "cogito, ergo sum", se pravi samega sebe kot filozofa, pač pa se ravno iz tega nenehnega samoprevpraševalnega nemira šele lahko porodi temeljni filozofski samopremislek.

Prvi bližnji filozof, ki se docela zave prave nuje takega samopremisleka (a ne še morda tudi njenega zadnjega dna) je Descartes. Njegove Meditacije nosijo v sebi vzor filozofskega samopremisleka; z njimi poskuša izreči principično nujen začetek ne le samemu sebi kot filozofu, temveč tudi filozofiji kot uni- verzalni, k-resničnemu-enemu (principu principov)-zaobračajoči-se znanosti.

1.) Pričujoči spis je prvi in uvodni del širše zasnovanega dela z naslovom "Temeljnost in breztemeljnost mišljenja", ki izhaja predvsem iz filozofskega prevpraševanja prvih vprašanj mišljenja s posebnim oziranjem na starogrško filozofsko misel. Pri tem nima pretenzije po strogem historično-filološkem pristopu k starogrški filozofiji, temveč poskuša prej porajati današnji filozofski odgovor in razmejevanje tega odgovora v smeri izoblikovanja lastne filozofske drže ob soočanju s prvimi izkustvi mišljenja, kolikor želi v tem dotikanju razpreti nove poti mišljenja in občutenja ter na ta način povrniti digniteto sami spekulativni strasti mišljenja.

Že od Hegla naprej namreč zgodovina filozofije ne pomeni navadne historiografije, marveč filozofijo samo, to je dajanje filozofskega odgovora na temeljna filozofska vprašanja in zavzemanje lastnih stališč in njihovih razmejevanj v odnosu do filozofske tradicije.

Začetki filozofskega samoprevpraševanja pa se razvijejo že znotraj antične filozofije. Sem spada že delfski γῶδι σεαυτὸν, kot morda začetni impulz sploh zahodni filozofiji, ali pa Heraklitova izjava:

"Ἐδιζήσάμην ἑμωυτὸν Preiskoval sem sam sebe" (DK22B101). Prav poseben način filozofskega samoprevpraševanja pa razvije Platon v svojih dialogih. Skozi svojega Sokrata, po katerem je nošen tudi sam, nastopa kot neutrudni spodbujevalec samopreiskovalnega nemira, prebujevalec tako svoje, kot tudi druge zavesti, pravzaprav duše (ψυχῆ), pa čeprav s kancem ironije.

Vendar pa vse to zgodnje samoprevpraševanje predvsem teži k spoznanju temeljnega reda oziroma konstitucije sveta (κόσμος), k njegovi zadnji resnični biti, se pravi k nekemu objektivnemu, občemu, pravzaprav skupnemu oziroma tega skupnega (ξυνόν) védenju, ki se šele posredno (pri Platonu na primer prek udeležnosti duše na svetu Idej) porajajoče dotika védenja o nas samih (o meni samem). Velja pa nam že zdaj slediti zgledu Platonove dialektike, kot regresivne in sokratsko ironijo spoštljivo oživljajoče, v razgovoru previdno se prepričujoče metode, v smislu iskanja tega, kar nima predpostavk, tega, kar najpoprej resnično biva.

Če se zopet ozrem k Descartesu, lahko rečem, da v Meditacijah v dobri meri ponovno razvije neposrednost in demonstrativnost Platonovega sloga, ko uspešno zedini razlagalno in raziskovalno metodo, vendar pa v epohalno novem načinu filozofiranja. S tem, ko naperjenost svoje misli prvenstveno usmeri vase, namreč izvede izrazit preobrat v subjektivno naravnano filozofijo (center spoznanja je zdaj samozavest, ki je samokriterij). Tako si mora filozof po-iskati začetek, to je temeljno filozofsko gotovost, najprej v sebi samem, kar je pravzaprav neke vrste metodični solipsizem, in šele nato lahko prodira k spoznanju zunanjega sveta.

A ne iščimo še zdaj bistva filozofskega samoprevpraševanja tam, kjer se more ustaliti, ampak tam, kjer se mora razviti. Razvoj samopreiskovalnega nemira je namreč smiseln šele, ako korenini v temeljni odločitvi, ako izhaja iz bivanjske nuje filozofa. In že tu Descartesu v sodobni filozofiji še zaostreno sledi Husserl, ko postavi pod vprašaj svojo eksistenco kot eksistenco filozofa. Iz Husserlove beležke (nastale leta 1906) je moč razbrati pravo bivanjsko krizo in iskanje tega strogega misleca: "Na prvem mestu imenujem splošno nalogo, ki jo moram rešiti zase, če naj se sploh imenujem filozofa. Mislim na neko kritiko uma, na kritiko logičnega in praktičnega, sploh vrednotujočega uma. Ne da bi si prišel v splošnih potezah na jasno o pomenu, bistvu, metodah, poglobitvenih vidikih kritike uma, ne da bi domislil, zasnoval, utrdil in utemeljil obči zasnutek zanjo, prav zares ne morem živeti (kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben). Muk nejasnosti, sem in tja blodečega dvoma sem se zadosti naužil. Moram priti do notranje trdnosti. Vem, da gre pri tem za veliko in največje, vem, da so na tem propadli veliki geniji; in če bi se hotel primerjati z njimi, bi moral že vnaprej obupati..." (cit. po Urbančič: Uvodna študija v Husserl; 1975, str. 14-15).

Ta krčevito izražena misel, izbruh, ki nosi v sebi pristno filozofsko stisko, nam govori, da pot, na katero je poklican filozof, ni gotova; gotovost si je treba šele izboriti ali pa propasti. Zato pa se kaže ta borba kot prvi in edini možni način filozofove biti.

Toda kaj resnično je ta borba? Ali res nahaja svoj pravi smisel šele in zgolj iz stroge zahteve po kritiki uma, to je po sistematičnem razmejevanju njegovih spoznavnih moči v horizontu resničnosti in neresničnosti, točnosti in netočnosti, temeljitosti in netemeljitosti sodbe in njene utemeljitve v evidenci, kot možnem načinu vzpostavitve skladnosti te sodbe s stanjem same stvari, ali pa ta smisel vedno že zadobiva iz nekega okrožja, ki

mu pripada izvirnejši pojem razdvajanja, razsojanja in odločanja (κρίσις), katerega usodno zaznamuje skrajni horizont mišljenja in bivajočega v njuni temeljnosti in breztemeljnosti, biti in nebity, v tem poslednjem j e ali n i (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν - Parmenid; DK 28B8,16)?

To je tu vprašanje. In v vpraševanju tega vprašanja ne gre le za vprašanje filozofove resnice, temveč za resnico sploh, čeprav morda v prvi meri zadeva prav osnovne principe vsake temeljne filozofske refleksije, kolikor ne poskuša ostati zgolj abstraktno diskurzivna, ali kar na ravni vsakdanje neobvezne govornice, pač pa teži postati ne le kontemplativna, temveč tudi porajajoče spekulativna in dejavno zrcaliti (speculum)"večne vsebine uma".

Dopustiti temu vpraševanju, da spregovori v nas in skozi nas (v meni in skozi mene), pomeni, obenem dejavno in brezpogojno stopiti mu naproti in se naposled zanujati v stanje tega vpraševanja. Tu nam je iskati ne le pravi smisel živega nemira mišljenja in občutenja, marveč tudi izvorni ogenj duha, ki danes že v sami filozofiji pozabljen zamira in se zamolklo duši pod "kepo pepela". (Ali se tedaj današnja filozofija sploh še more imenovati s tem imenom?)

Potemtakem je tudi Husserlova osebna filozofska stiska pravzaprav individualna zgodovinska izkušnja neke globoke obče duhovne krize človeštva (Evrope), ki pa se vendarle ne izčrpa zgolj v neki zapadlosti pristnega racionalizma v kak naivni pozitivizem ("naturalizem ali objektivizem"), ampak korenini drugje in globlje. Zato na primer samega delovanja znanosti še ne prizadene ali kar ovira, čeprav še kako lahko zadeva, neka stroga (četudi transcendentalna) spoznavnoteoretska kritika, ki vprašuje ne le po prvih pogojih spoznanja sploh, ampak tudi po teh pogojih spoznavanj posameznih znanosti, pač pa jo more tembolj prizadeti in pretresti vprašanje njene lastne biti (obstoja), kolikor se ji konkretno zastavi iz življenja samega; kajti tudi znanost potrebuje najpoprej svoj obstoj za svoj (ne vedno neplodni) pozitivizem.

Vendar pa se v zahtevi po pristnem racionalizmu že tudi sovprašuje naše vprašanje, ko on sam, recimo temu tako, po biti in bistvu (eksistenci in esenci) bivajočega vprašujoč, nehote že išče problem globlje, namreč v smeri izgubljenega, pravzaprav pozabljenega duha in občutenja misleče (in v čudenju sluteče) filozofske samoodgovornosti (prim.Husserl;1975,str.56).

Ta namreč sama izhaja iz prve volje, da nekaj je, iz volje, katere "življenje je vedno najprej vera, zaupanje(πίστις); v to, da nekaj je, a ne da ni "(Barbarić 1980,str.88). Kajti samo čisto izkustvo razdvajajočega vprašanja je ali ni (ne več je neko tole ali ni), to "najstrožje kritično vprašanje ostaja človeku smrtniku, po vsem, za vedno nedosegljivo. Samo z demoni voden, pognavši krilate konje duše, vzdignivši se visoko nad prebivališča ljudi in običajne poti smrtnikov, dospevši z boginjo nagovorjen do samega razpotja, do vrat Noči in Dneva, zmora morda človek, zapustivši sebe, kolikor mu srčnost dopušča, do te čistine." (Ibidem,str.89; zjedrena parafraza Parmenidove poeme.)

No, samo misleče vztrajanje začetnega vpraševanja v smeri tega temeljnega, čeprav za nas smrtnike v poslednji resnici nedostopnega izkustva in obenem tudi že borbenega razločevanja ne le resnične biti v odprtem, marveč tudi tistega nad oziroma onkraj biti, ali z drugimi besedami, misleče motrenje (θεωρία) resnice v smeri odgovora na vprašanje, ki ga vselej premalo poznamo, in vse to najpoprej na primeru lastnega živega samoosbstva, to je vsega tistega, po čemer je moja oseba živa oseba, more in mora biti tisti neusahljivi živi vir mišljenja, ki vdahne ogenj, skozi katerega se prečisti in doživi

očiščenje (ἄνθρωπος) ljubezen do modrosti. In v tem je tudi jedro našega, v izvorno odprti okoliš (ἦθος), v katerem prebiva človek (ἄνθρωπος) vedno že v bližini Boga (δαίμων), vprašujočega samoprevpraševanja²). S tem stoji in s tem pade.

A česa se mora filozof na tej skrajni točki samorefleksije najbolj varovati? Bržkone golega potrjevanja lastne biti, saj bi to samopotrjevanje ostalo zgolj prazna ontološka tautologija, četudi bi potekalo pod najstrožjimi kriteriji samopreciskovanja. Filozofova bit namreč ni le bit kakor bit (Sein als Sein), niti se je ne da zvesti na človekovo vsakokratno tu-bivanje (Dasein), marveč je to bogočloveška, osebna in osebna bit, bolje rečeno bitje (Wesen), katerega smisel vendar ne more ostati zgolj pri samem sebi, to je v poziciji golega samopotrjevanja: solus ipse. Pravi smisel, ne le filozofu, temveč vsakemu človeku, nam je, kaže, danes iskati prav v "prekinitvi ontološkega egoizma" (Levinas), v preseganju tega egoizma (ki je oziroma si zame Ti); v odgovornosti za ne več le naravno vero, da je, a ne da ni, marveč za pravo zaupanje (tudi strokovno) in vero, ki po vsem, kar se je še človeku odprlo s krščanstvom, že vsi ti novi prostori notranjosti (Innerlichkeit, Gadamer), nikakor ne more biti več osebno zaupanje in vera v kakega brezosebnega boga.

Na ta način pa se obenem že odtegujemo premnogim pastem današnjega neodgovornega individualizma in iz njega izvirajočega vsesplošnega relativizma (paradoksalno obelodanjujočega se v nenasitni težnji po brezmerosti), katerega proizvodja prav operacionalizirana racionalnost prvega, ki drseča v naraščajočo in vedno bolj nepregledno razdrobljenost ter parcialnost tudi znanosti in znanja, v grobem že docela obvladuje vsakdan zahodnega človeka in ga, z nepriznavanjem bogočloveškosti njegove žive osebe, neizprosno potiska ali na rob tihega osebnega brezupa ali v nedorečenost nekakšnega sredinskega (med nebom in zemljo lebdečega) humanizma.

Zatorej je pozicija v izvorno etičnem temelju (ki se nam v zadnjem podvprašanju vsaj v prvi slutnji razkriva kot čvrsto ontoteološko dno vsega človekovega življenja, mišljenja in občutenja) nereflektirane in neprevprašane teorije, pozicija slepega teoretičnega samodržstva in duhovne puščobe. Potemtakem filozof nikakor ne sme pristati na udobje lastne misli, ko se le-ta ustali, saj se lahko ustali napačno ali pa le na videz, bodisi kot zavestno napačen sklep (sofizem) bodisi kot nevedno napačen sklep (paralogizem), pač pa mora biti v sebi korenito (πίζα) kritičen (κρίσις) do samega

2 Tu navezujem na Heideggrovo tolmačenje Heraklitovega fragmenta: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (DK22B119), kolikor uvideva, da v njem ne gre za nikakršen etos kot neko čud, posebnost, ki bi bila človeku njegov demon oziroma usoda, kakor to rada razume novodobna filološka znanost (prim. že DK;S.177), marveč nahaja zgodnji oziroma izvorni pomen, ki ga nosi ἦθος prej v smislu bivališča (Aufenthalt), kraju prebivanja (Wohnen) oziroma odprtega okoliša, v katerem prebiva človek vedno že v bližini Boga. To bivališče vsebuje in varuje prihod tistega, kateremu človek po svojem bistvu pripada in to je δαίμων (Bog), ki je tu še brez negativne konotacije padlega boga, katero zadobi šele mnogo kasneje s krščanstvom, in tudi še brez platonskega pomena srednjega boga (eros), poosebljena posredovalne moči med bogovi in ljudmi. Izrek po Heideggrovi pravi: "Človek prebiva, kolikor je človek, v bližini Boga". (Glej Heidegger, 1954, S.106-111, slov. prev. str. 224-228.)

Ta in taka razlaga se opira predvsem na mesto iz Aristotelovega dela "De Partibus Animalum" (PA, A5, 645a17), kjer je podana anekdota o Heraklitu, ki ga je nekoč presenetil obisk, ko se je ravno grel ob krušni peči. Tedaj je namreč obiskovalce spričo njihovega obotavljanja, ki ga je povzročilo razočaranje nad prav nič filozofskim prizorom, povabil naj le vstopijo: "εἰνάα γάρ καὶ ἐνταυθα θεοῦ ἡδὲ tu bivajo bogovi"

sebe v iskanju poslednje gotovosti, bolje rečeno, poslednjega dna, svojih, v svetlem žaru resnicoljubnosti kalečih se, spoznanj. Naperjenost mojega začenjajočega izvajanja tako ni zgolj protizdravorazumska; usmerjena je predvsem proti zdravorazumarstvu znotraj vsake teorije, kolikor pozablja na svojo lastno neprevprašano poslednjo bit, ki torej more nazadnje biti utemeljena le v pristni filozofiji.

Navajana literatura

Barbarić, D. (1980), Vježbe u filozofiji, Zagreb.

DK = Diels, H., Kranz, W., Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, Berlin 1934⁵.

Heidegger, M. (1954), Platons Lehre von der Wahrheit (Mit einem Brief über den "Humanismus", slov. prev.:

O humanizmu, prev. Urbančič, I. in Izbrane razprave, CZ, Lj. 1967), Francke Verl., Bern.

Husserl, E. (1975), Kartezijanske meditacije, prev. Urbančič, I. in Hribar, M., Ljubljana.

Relativizem in življenjske forme

ANDREJ ULE

V tem sestavku se bom omejil na določene vrste relativizma, na t. i. vrednotni relativizem, ki vključuje etični, estetski, religiozni relativizem. Seveda poznamo še več vrst relativizmov: spoznavni, znanstveni, kulturni itd. relativizem. Nekateri so "nedolžni", saj imajo le empiričen značaj, so preprosto zapis različnih vrednotnih sistemov, različnih pravil, kot dejstev, ki jih je treba upoštevati.

Če se ugotavlja obstoj različnih vrednotnih in moralnih predstav v različnih kulturah, potem to ni vznemirljivo, vse dokler ostaja golo dejstvo. Tudi spoznanje o tem, da so naše lastne vrednote pač del naše kulture in niso nujno univerzalne, nas ne vznemirja, dokler ne skušamo sklepati od tod, da so naše vrednote "manj vredne" ali celo "brez veljave", ali da so brez veljave vse vrednote sploh. Podobne sklepe je mogoče postaviti tudi o dejanjih in o produktih, ki ustrezajo ali ne ustrezajo posameznim vrednotam ali normam v določeni kulturi.

Vendar sklep o manjši veljavi oz. o neveljavi naših vrednot, dejanj in produktov izhaja iz vsaj dveh dodatnih premis: iz zahteve, da morajo biti vrednote faktično univerzalno veljavne, če sploh so vrednote, in iz ugotovitve, da gre pri presoji različnih vrednot, dejanj ali produktov v različnih kulturnih sistemih za "enake" ali vsaj "podobne" vrednote, dejanja in produkte. Za presojo enakosti ali podobnosti dejanj ali produktov pa ni dovolj le njihova zunanja skladnost ali zunanji potek, temveč njihov kulturni pomen.

Če npr. v določeni kulturi spremljajo smrt človeka žalovanje, solze, občutek izgube, v drugi kulturi pa radost, veselje in občutek prihoda na zaželeni cilj, ne moremo brez nadaljnega sklepati, da je odnos do smrti nekaj relativnega, torej nobena vrednota in je zato le faktična norma, ne pa objektivno veljavna norma. Pred tem bi morali najprej ugotoviti, kaj sploh pomeni smrt v obeh kulturah, ali sploh gre za "enako dogajanje" v očeh pripadnikov teh dveh kultur.

Seveda ni enako dogajanje, če npr. v prvi kulturi smrt pomeni izgubo življenja (sebe) in še morebiti (redko) usojenost večnega življenja ali (bolj pogosto) usojenost večne kazni, v drugi kulturi pa pomeni smrt razbremenitev od teže telesnosti, ki nas oddaljuje od pravega življenja, in zato korak k pravemu življenju, ki je cilj človeka. Razprava bi morala zajeti tedaj te razlike v pojmih smrti, v predstavah o življenju in smislu življenja in ne zgolj sam odnos do smrti in vedenje ob smrti soljudi.

Vprašljiva je tudi premisa o dejanski univerzalni veljavnosti (pravih) vrednot. Med vrednotami in njihovim uresničevanjem je še velik prepad. V dveh kulturah npr. lahko gojijo enake splošne vrednote (npr. spoštovanje življenja, težnja k znanju, pravičnost,

resnicoljubnost ipd.), vendar se zelo razlikujejo situacije, ki jih ocenjujejo kot "skladne" ali "neskladne" s temi vrednotami.

Tako npr. v zahodnih kulturah "velja" zapoved "ne ubijaj", vendar je od tega največkrat izvzeto izvrševanje smrtne kazni po sodni zapovedi, danes celo evtanazija, da ne govorimo o vojni. V eskimski kulturi so prav tako spoštovali to zapoved, a vendar so izpostavljali obnemogle starce mrazu, da so umrli. To zanje ni bil uboj, nasprotno, bilo je izraz spoštovanja do njih, saj bi podaljšano življenje starcev v surovih pogojih eskimskega življenja le to naredilo za neznosno (npr. nemožnost uživanja mesne hrane pri ljudeh, ki izgubijo zobe).

Ti primeri se seveda povezujejo s prejšnjim ugovorom o potrebnosti ugotovitve "enakosti" pomena dejanj in proizvodov v različnih kulturah, preden lahko sodimo o različnem vrednotenju istih stvari. Brez ugotovitve, da se določene vrednote uresničujejo v enakih ali podobnih razmerah in da se ne-uresničujejo v enakih ali podobnih vrednotah, pač ni mogoče govoriti o različnem vrednotenju enakih dejanj ali proizvodov. To pa je največkrat cirkularno početje, saj prav ugotovitev enakosti (pomena) kakega dejanja v dveh kulturah terja prav priznanje enakosti vrednot, s katerimi ga ocenjujemo, to priznanje pa zopet s svoje strani terja priznanje enakosti v ocenjevanju določenih situacij v dveh kulturah.

Opozarjam, da je ta primer precej skrajn, in ga v čisti obliki najbrž ne srečamo nikjer, saj se večina človekovih vrednot nanaša na realno družbeno življenje, ki je omejeno in omogočeno s podobnimi naravnimi pogoji (npr. nujnost zadovoljevanja osnovnih bioloških potreb, spolno razmnoževanje ljudi) in omejitvami ter z določenimi socialnimi zahtevami (npr. potreba po razumljivi jezikovni komunikaciji). Zato vsaj za del kulturnih in moralnih vrednot in norm lahko najdemo delne stvarne reference v tem, da morajo ustrezati omenjenim naravnim in socialnim pogojem človeškega življenja.

V tem so kulturni sistemi različni od čisto znakovnih sistemov, ki jih dovoljuje igra z jezikom ali intelektualna svojevolja. V primeru "čistih iger" namreč res ni treba nobene zunanje reference, da bi določili pomen določenih dejanj ali situacij, povsem jih določa le kontekst igre. Pa tudi pri igrah ni čiste svojevolje, velikokrat so podrejene določenim smotrom ali vsaj poudarkom. Lahko bi v marsičem spreminjali šahovska pravila in dobili različne vrste "šaha" (takšnih šahov poznamo veliko), vendar bi bilo npr. nesmiselno uvesti spremembe, ki bi omogočale, da npr. zagotovo zmaga "beli", če le pravilno igra. To bi namreč izničilo "tekmovalni" značaj igre, kjer imata oba tekmece enake načelne možnosti za zmago ali poraz.

Predpostavka o tem, da morajo biti objektivno veljavne vrednote in norme tudi dejansko univerzalne, je napačna tudi zato, ker izenačuje faktično in objektivno veljavnost. Za celo vrsto vrednot in norm bi lahko dejali, da niso večinsko reprezentirane v nobeni kulturi, pa vendarle veljajo za intrinzično veljavne. Npr. norma "govoriti resnico", spoznanje kot vrednota, občudovanje lepote, moralni zakon "ne stori drugemu tistega, kar ne želiš, da se zgodi tebi" ipd. Kdor razume vsebino teh norm oz. vrednot, mora priznati, da so to dejanske norme in vrednote. Vendar ne zato, ker bi bile tako močno prisotne v naši ali v katerikoli drugi kulturi, temveč zato, ker imajo svojo notranjo moč. Zdi se, da pripadajo ljudem kot generični odnosi do lastnega ali tujega govora, do spoznanja, do lepote, do medsebojne izravnave dejanj. Je pa tudi res, da se te vrednote (norme) uresničujejo le v majhni meri in to je veljalo in velja za skoraj vse družbe in kulture do danes.

Lahko je temu ugovarjati s trditvijo, da so uresničevanja teh vrednot tako različna, da ostane od njih gola forma, oz. subjektivno gledano, občutek brez vsebine. Mislim, da temu ni tako, da nasprotno prav zato, ker obstaja neko skupno "generično" pokrivanje občutka veljavnosti in načinov (ne)uresničevanja določenih vrednot, te dobijo značaj intrinzičnih vrednot.

Če upoštevamo te omejitve pri ugotavljanju kulturnega, vrednotnega ipd. relativizma, potem je verjetno malo pravih primerov različnega vrednotenja enakih dejanj ali produktov, prej gre za križanja različnih vidikov vrednotnega sveta v različnih kulturah.

V nasprotni smeri kot kulturni relativizem, vodi kulturni (vrednotni, moralni, estetski ipd.) absolutizem, prepričanje, da vsaj ena od kultur vendarle ima "absolutne" vrednote, ki morajo biti (postati) tudi dejansko univerzalne. To so največkrat kar vrednote lastne kulture. Takšno prepričanje jasno izdaja kulturni imperializem kot ideološko oporo političnega in ekonomskega imperializma. Bolj elaborirana verzija absolutizma je iskanje absolutnih vrednot na osnovi filozofskih raziskav, iskanja absolutno gotovih točk. Vendar se v praksi takšni poizkusi tudi zvedejo na končno potrditev lastne kulture (ali kakšnega njenega segmenta) kot univerzalno veljavne. Nam zahodnjakom najbližji je tip sklicevanja na znanstvene ugotovitve kot univerzalno in objektivno veljavne norme za presojo o različnih kulturah, vrednotah, ideologijah ipd.

Teza, ki jo zastopam, je, da obstajajo intrinzične vrednote, ki jih sprejema vsakdo, ki razume njihovo vsebino in da obstaja tudi podobnost v ravnanju ljudi, ko so soočeni s temi vrednotami. Te podobnosti sestavljajo "skupno jedro" intrinzičnih vrednot. Vendar pa pri tem ne domnevam, da obstaja kak algoritem, uniformno pravilo, ki bi določalo to "skupno jedro" uresničevanj intrinzičnih vrednot v vseh situacijah, kulturah, obdobjih ipd.

Vrednote, norme ipd. koncepti omogočajo le t.i. "družinske definicije" in se konkretizirajo ob pomoči nekaterih izbranih vzorcev (ne)uresničevanja ter mreže podobnosti z vzorci. Pri družinskih definicijah pojmov lahko navedemo posamezna delna območja podobnosti, ki spadajo pod iste vzorce, vendar je lahko več različnih vzorcev, ki reprezentirajo dani koncept. Ti vzorci imajo lahko med seboj le malo skupnega, vendar pa pripadajo isti "družini".

L. Wittgenstein, ki je uvedel pojem družinskih definicij pojmov, je to pojasnil na primerih, kot so pojmi jezika, igre, števila (Wittgenstein, PU par. 65, 66, 67).

Če hočemo definirati pojem igre, vidimo, da je toliko različnih vrst iger, da ne najdemo takorekoč ničesar, kar bi povezovalo vse igre in kar bi zadoščalo za definicijo pojma igre. Poznamo npr. igre za mizo, igre s kartami, z žogo, tekmovalne igre itd. Če pogledamo vse skupaj, najdemo komajda nekaj skupnih potez, ki pa ne zadoščajo za definicijo pojma igre. Toda namesto tega vidimo medsebojne sorodnosti posameznih iger. Tako npr. vidimo več sorodnosti med igrami s kartami in igrami za mizo, a povsem druge sorodnosti med igrami s kartami in igrami z žogo. Končno nam preostane "komplicirano mrežo podobnosti, ki se medsebojno prežemajo in križajo. Podobnosti v velikem in malem" (par. 66).

Seveda ne moremo natančno povleči meja med tem, kaj je igra in kaj ni. Lahko pa navedemo nekatere vzorce posameznih vrst iger in rečemo, igra je, kar je "podobno" enemu od teh vzorcev (par. 71, 75).

"Ali moje znanje, moj pojem igre, ni povsem izražen v pojasnitvah, ki bi jih lahko dal? Namreč, v tem, ko opisujem primere iger različnih vrst; ker kažem, kako po

analogiji s temi lahko na vse načine konstruiram druge igre; ko rečem, da bi to in to komajda še poimenoval igro ipd." (par. 75)

Wittgenstein tudi izrecno navaja, da se v podobnem položaju znajde vsakdo, ki bi poizkusil najti definicije v etiki in estetiki, ki ustrezajo našim pojmom. Tedaj se moramo vprašati, v kakšnih primerih, v kakšnih jezikovnih igrah se naučimo uporabe besed, npr. besede "dober". Besede morajo imeti neko pomensko družino. Tu gre za posebno vrsto "znanja", ki ne potrebuje natančen opis tega, kar vemo (npr. vedeti, kako se igra klarinet, kako se uporablja beseda "igra") (par. 77).

Na ta način lahko govorimo o tem, da določenim vrednotam ali normam ustrezajo družinske podobnosti njihovih realizacij v posameznih kulturah, ne da bi bilo mogoče navesti "trdno" definicijo. Pa vendar je mogoče povedati, da nekaj pomeni ali ne pomeni realizacijo te vrednote, norme ipd. Prav tako ni nujno preiti v vrednostni relativizem, kajti družinska skupnost teh realizacij ni poljubna, niti zamenljiva brez trdne utemeljitve. Vsaka od posebnih realizacij "dobrega" ustreza določenim pogojem v tisti življenjski formi, kjer se najbolj tipično uteleša, oz. tam, kjer ima svoj tipični vzor, paradigmo.

To ne preprečuje primerjave med življenjskimi formami, tudi ne medsebojne kritike (npr. primerjavo, koliko se v posameznih življenjskih formah lahko sploh realizirajo tisti vzorci "dobrega", ki so zanje tipični).

Tako razumljena "wittgensteinska" rešitev dileme absolutizem - relativizem (skeptizem) pokaže, da kljub temu, da zavračamo postavko o uniformni realizaciji vrednot, da bi te lahko bile objektivne, ne sledimo relativizmu in skepticizmu (v omenjenem strogem pomenu besede). Med absolutizmom in relativizmom je torej še celo polje možnih objektivnih komparacij. To ni alternativa, temveč soočenje ekstremov.

Delna ponovitev razprave o kulturnem relativizmu je v teoriji in v filozofiji znanosti sami, namreč postkuhnovska razprava o znanstvenih paradigmah, o nesorazmernosti znanstvenih teorij in o neobjektivnosti znanstvenega spoznanja samega. Te razprave nas prizadevajo toliko bolj, ker je v zahodnih kulturah ravno znanost postavljena na mesto vrhunskega dosežka in je garant racionalnosti. Zato se morebitne potrditve spoznavnega relativizma v znanostih lahko takoj generalizirajo do dvoma v pojem racionalnosti sploh in v splošni relativizem in skepticizem.

Vendar mislim, da takšna sklepanja, kot tudi nasprotne scientistične teze o absolutni vrednosti znanstvenih spoznanj izhajajo iz podobnih napačnih domnev kot pri kulturnem relativizmu. Izhaja iz predpostavke, da mora v znanosti obstajati splošno sprejet in po sebi objektivni mehanizem za oceno in odločanje o znanstvenih teorijah oz. o znanstvenih hipotezah, sicer preostane le "anything goes" in spoznavni relativizem oz. skepticizem.

Toda tudi v znanostih je na voljo le "družinski pojem" znanstvenih paradigem, ali pa, govoreč z Lakatosom, znanstvenoraziskovalnih programov. Paradigme ne poznajo definicij, poznajo več skupnih točk, npr. simbolne konstrukcije (teorije v ožjem pomenu besede), raziskovalne metode, heuristike, ki vodijo raziskovalce k "potencialnim primerom aplikacije" teorije ali pa jih branijo pred prehitro sprejetimi kontraprimeri. Še zlasti pa (po Kuhnu) potrebujejo mrežo vzorcev uporabe teorije, ki ima podobno vlogo, kot jo imajo pri Wittgensteinu vzorci iger pri opredeljevanju, katera dejavnost je igra (Kuhn, 1984). Kuhn dodaja še skupne "vrednote" znanstvenikov (točnost, neprotislavnost, plodnost, enostavnost, širok domet). Vendar vse to ne omogoča algoritma izbire med teorijami ali paradigmi, ne pušča pa znanstvenikov v poljubni izbiri, v konvencionalizmu ali celo v iracionalizmu. Tu ne morem razlagati, kako je ta Kuhnovski

koncept dobil svojo logično utemeljitev in formulacijo v sodobni teoriji znanosti, važno je poudariti, da se da strogo logično zasnovati "tretjo pot" med relativizmom in absolutizmom v teoriji in metodologiji znanosti.

Wittgensteina velikokrat povezujejo prav z vsakovrstnim relativizmom, tudi s kulturnim, saj je pisal tudi o etnoloških problemih. Vendar se tu strinjam s tistimi interpreti Wittgensteina, ki zavračajo splošno prepričanje o Wittgensteinu relativistu. Steve Gerard je na lanskem simpoziju v Kirchbergu predstavil obširen referat, kjer je zavrnil argumente o Wittgensteinu kot relativistu. Glavna njegova ugotovitev je, da je Wittgenstein v svoji pozni filozofiji prešel od teze o jezikovnih igrah kot kalkilih k tezi o jezikovnih igrah kot intrinzičnih sestavinah ustreznih življenjskih form.

Faza kalkilizma je trajala razmeroma malo časa, v glavnem tedaj, ko je bil Wittgenstein v stikih z Dunajskim krogom. Tedaj je zagovarjal strogi konstruktivizem, prepričanje, da so vsi simbolni sistemi svobodne konstrukcije človeka, in da imajo znaki v teh sistemih svoj pomen določen le s kalkilom, (z operacijami kalkila). Ne moremo torej zunanje primerjati ali kritizirati kalkilov. Zato so po njegovem smiselni tudi protislovni kalkili (kjer bi npr. lahko izpeljali "p in ne-p") (Wittgenstein, 1967, str. 38, 119, 121-2, 130-136, 142-145).

V kasnejšem obdobju je tezo o kalkilih zamenjal s tezo, da morajo biti jezikovne igre sestavni del t.i. življenjskih form ljudi, da morajo imeti svoj "point" oz. svoj smisel v teh formah (Wittgenstein, PU, par. 565, 557). Zato tedaj niso več vsi kalkili enakovredni, možna je njihova kritika, zavračanje itd. (Gerard, 1989, str. 17-23). Če ugotovimo obstoj protislovja v neki jezikovni igri, tako pravi Wittgenstein sedaj, gre za odsotnost soglasja in ne za drugačno soglasje! (Wittgenstein, 1978, par. 26, PU, II, par. 226).

Če se vrnem k problemu intrinzičnih vrednot in skupnega jedra uresničevanj teh vrednot, potem lahko postavim tezo, da so sicer temeljni vzorci tolmačenja in uresničevanja neke intrinzične vrednote, npr. "dobrega", lahko močno različni v posameznih življenjskih formah (kulturah), vendar:

- sestavljajo družinsko skupnost, pri kateri se posamezni pari ali "podmnožice" teh vzorcev povezujejo med seboj glede na podobnost življenjskih form;
- prisotnost določenega vzorca tolmačenja in uresničevanja vrednote v dani življenjski formi je objektivno utemeljena s smislom te vrednote v življenjski formi;
- pri tem moramo ločiti med notranjimi merili za presojo, ki pripadajo določenemu vzorcu vrednote, in med "razlogi" za vsajenost tega vzorca v določeno kulturo. Notranja merila so "gramatične meje" za uporabo vrednotenja, so "kategorialna", kot bi dejal Wittgenstein (npr. ocena, da je zlati rez estetsko gledano - lepo), razlogi za vsajenost določenega vzorca vrednote v življenjsko obliko pa so zopet notranji z višjega stališča, namreč s stališča obstoja celotne življenjske forme. Tu lahko zgodovinski, socialni, psihološki vzroki igrajo vlogo pobudnika tega vzorca, ne pa vlogo razloga.

Tako pri kriterijih za uporabo vrednote, npr. estetske ocene "to je lepo", kot pri razlogih za obstoj določenega vzorca tolmačenja in uporabe vrednote v življenjski formi moramo ločiti med vzroki in razlogi. Prvi se lahko razvelečejo v potencialno neskončno verigo vedno novih vzrokov, drugi pa se enkrat končajo v navidezno faktičnem ugotavljanju "Tako je". To je rob življenjske forme, zunaj njega nam ne dovoljujejo iti sintaktična pravila, ki konstituirajo dano življenjsko formo (Wittgenstein, 1968, str. 37, 42, 46-49, Ule, 1990).

Pri razlagi, zakaj npr. tradicionalni evropski koncept lepote zajema harmonijo, ne pa kontrast, zakaj preferira kot vzorce lepote človeški lik, barvitost, geometrijsko

urejenost, zakaj pa npr. islamski estetski kod skorajda ne pozna človeka, pač pa geometrijsko skladnost, vkomponirano v rastlinske vzorce (kar je pri nas skorajda neznano), zakaj vzhodnoazijski kod npr. preferira kontrast črno-belo, manj barve, ne poudarja človeka, pač pa naravo ipd., ne gre samo za vzročne, npr. zgodovinske razlage.

Te razlage lahko navajajo povode za nastanek kodov, ne razlogov. Razlogi pa bi bili podani tedaj, če bi omenjene vzorce lepote znali logično povezati z drugimi vrednotami in normami v dani kulturi in pokazali, kako se medsebojno povezujejo. Morda se da na ta način pojasniti razlika med hermenevtskim razumevanjem in vzročno razlago umetnin.

Pri spoznavanju neke druge življenjske oblike se moramo zato opreti na nekatere skupne poteze vseh življenjskih form ljudi, ali kot to pove Wittgenstein za primer učenja tujega jezika:

"Zamisli si, da prideš kot raziskovalec v neko deželo, kjer govorijo tebi povsem tuj jezik. Pod katerimi pogoji bi dejal, da ljudje tam izdajajo zapovedi, jih razumejo, jim nasprotujejo itd.? Skupni človeški način ravnanja je sistem odnosov, s pomočjo katerega si tolmačimo nek tuj jezik" (PU, par. 206).

Če pri tem ne bi mogli zaslediti dovolj pravilnosti v vedenju teh ljudi, se ne bi mogli naučiti njihovega jezika. Zato ni gotovosti, da bomo vselej znali oceniti, kdaj se v tuji kulturi spoštuje ali ne spoštuje neka vrednota, da bomo znali razpoznati njene vzorce. Lahko da nikakor ne bomo sposobni najti dovolj pravilnosti v vedenju ljudi.

Vendar tudi ta omejitev ne zahteva končnega pristajanja v relativizmu, pač pa iskanje povezav, dokler nam je le mogoče, prisvajanje "tujih" pravil, kolikor se da. Dokler to počnemo, smo obvezani tudi na medsebojno komparacijo, na novo učenje in tudi na možnost spreminjanja lastnih vzorcev vrednot, če vidimo v tuji kulturi pomembno inovacijo in dopolnitev lastne življenjske oblike. To komparacijo omogoča mreža podobnosti med človeškimi življenjskimi formami, ki jih diktirajo sorodni življenjski pogoji ljudi.

Šele če smo storili vse, kar je mogoče, in si ne znamo pojasniti vedenja ljudi v neki kulturi, lahko sklenemo "tako je tam" in "tako je tu".

LITERATURA:

- Gerrard, S.: Is Wittgenstein a Relativist?, Ref. v Kirchbergu, avgust 1989
 Kuhn, T.: Objektivnost, vrednostna sodba in izbor teorije. Časopis za kritiko znanosti, 64/65 1984.
 Ule, A.: Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Ljubljana, 1990.
 Wittgenstein, L.: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, Göttingen, 1968.
 Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt, 1969.
 Wittgenstein, L.: Remarks on the Foundations of Mathematics (izd. G.H. v. Wright idr.), Cambridge, 1978.

Likovno mišljenje in likovna pojmovnost

JOŽEF MUHOVIČ

POVZETEK

Govoriti ob umetnosti odprto o mišljenju, in s tem o logiki in pojmi, ni prav nič popularno početje. Umetnostim pač že skoraj po definiciji bolj pristojata toplota in hedonizem čutnosti ter vžigajoči plamen čustev, kot pa domnevni hlad razuma in misli. Vendar če se strinjamo, da likovna umetnost kot umetnost ni zgolj preprosto rokodelstvo, tehnična virtuoznost ali neprečiščena ilustrativnost, pač pa kompleksna refleksija in videnje sveta, upredmeteno na likovni način, potem moramo hkrati priznati, da mora biti praktično likovno delovanje nujno duhovno vzpodbujeno. Likovno oblikovanje je kot umetnost v svojem polnem teku bistveno povezano s formuliranjem relevantnih in uporabnih vsebin, ki naj bodo predmet likovne obdelave, in hkrati s projektiranjem nekonvencionalnih oblikotvornih strategij, ki naj tem vsebinam utrejo pot v objektivne prostorske odnose likovne forme. Za kaj takega pa ne zadostujejo več zgolj fizična likovna orodja, praktična rutina neposrednega delovanja in tehnične spretnosti (*scientia activa et operativa*), pač pa so potrebne tudi posebne duhovne aktivnosti (*scientia contemplativa*), ki neposrednemu prakticiranju in tehničnim spretnostim določajo cilje in smeri delovanja. Te aktivnosti, so s stališča likovnega oblikovanja duhovna orodja, ki skupaj s fizičnimi omogočajo transformacijo za-mišljene vsebine v likovno formo.

Avtor v razpravi pokaže in dokaže, da je izvir in operacionalna matrica teh duhovnih orodij specifično likovno mišljenje in da je to mišljenje *spiritus movens* likovne produkcije. In to toliko bolj, kolikor globlje v dimenzije umetnosti je ta produkcija sposobna seči.

Mišljenje sicer ni faktor, ki bi ga ob likovni umetnosti pogosto omenjali, to pa še ne pomeni, da je v likovni umetniški produkciji nepomembno. Nasprotno. Avtor pokaže, da je v pogojih likovne artikulacije naravnost ključen dejavnik, katerega bistvena odlika je v tem, da je vse v umetnosti sodelujoče komponente sposoben kanalizirati v produktivne postopke, brez katerih bi umetniške produkcije in produktov kljub najbolj vžigajočim čustvom in doživetjem sploh ne bilo.

ABSTRACT

COGNITIVE PROCESSES AND CONCEPTUALITY IN FINE ARTS

To talk openly about cognitive processes, i.e., about logic and concepts, in the context of art is not a very popular preoccupation. By definition, the arts are much more conducive to the hedonistic sensualness and emotional conflagrations than to the

supposed frostiness of the rational mind and its cognitive activities. However, if we agree that the fine arts as a form of arts are not mere craftsmanship, virtuosity of technique, or unrefined illustrativeness, but rather, a complex reflection and vision of the universe reified and in an artistically visual manner, then we must also admit that the practice of art must necessarily be motivated by the human mind. Fine arts production as a full-fledged genre of art essentially involves the formulation of relevant and applicable contents as the subjects of artistic treatment, and at the same time the design of unconventional, form-generating strategies, which are intended to lead these contents into objective spatial relations of artistic form. The physical tools of art, the routine practice of art and technical skills alone no longer suffice (scientia activa et operativa). What is needed is the special spiritual activity (scientia contemplativa) which determines the objective and direction of this direct artistic practice of technical skill. These activities are, from the viewpoint of artistic activity, the spiritual tools, which, in concert with physical tools, enable the transformation of the mental (conceptualized) content into an artistic form.

In his discussion, the author demonstrates and proves that the source and the operational matrix of these spiritual tools are a specific artistic cognitive process and that this cognition is the spiritus movens of artistic production, and the deeper into the dimensions of art this production is capable of reaching, the more valid the above statement is.

Cognition, however, is not a factor which is often mentioned when addressing fine art, which does not mean that it is superfluous to the production of fine arts. On the contrary, the author demonstrates that it is a key factor of artistic articulation, whose prime feature lies in its capability of channeling all components involved in art into productive processes, without which there would be no artistic production of works of art, despite the most passionate human emotions and experiences.

1. UVODNA OPAZKA

Govoriti ob umetnosti odprto o mišljenju, in s tem o logiki in pojmi, ni prav nič popularno početje. Umetnostim pač že skoraj po definiciji, da o prepričanjih ne govorim, bolj pristojata toplota in hedonizem čutnosti ter vžigajoči plamen čustev, kot pa domnevni hlad razuma in misli. V resnici to pomeni, da sta čutnost in čustvovanje doživljajska procesa, ki sta ob umetniških delih najhitreje nagovorjena, tako da se celotno prizorišče neredko obarva le z njuno prevladujočo tonaliteto. Vendar: ali je v tem tudi že vse?

Čutnost. Z izkustvenega gledišča je vsakomur več kot jasno, da likovno delo kot učinek "stoji in pade" s čutnim učinkom fizične materije, ki ga konstituira. Prav tako, če ne še bolj, jasno pa je z druge strani tudi to, da se likovni učinek ne meri po intenziteti čutnega apela, ki je vanj vložen. *Glede na moč čutnosti je torej likovna povednost ali vsebina, hkrati odvisna in neodvisna.* Samo po sebi se torej postavlja vprašanje, v čem je razlog, da velik čutni apel (npr. velika čistost oz. intenziteta barv, izraziti kontrasti ipd.) ni avtomatično tudi garant likovne kvalitete? - Da bi mislil, je treba najprej jesti in da bi realiziral neko likovno delo, je treba uporabljati čutne učinke fizične materije. A za en in isti košček kruha - kakšen snop najrazličnejših misli; in z eno in isto barvo - kakšna

paleta najrazličnejših ob-likovnih možnosti. Kot se iz črk abecede lahko izcimi nesmisel ali pa se rodi lepa pesem, tako so čutne kvalitete, ki jih uporablja likovni umetnik pri svojem delu, sicer potreben, a povsem brezbrizen dejavnik v zgradbi likovne forme, ki so ji material in hrana (primerjaj Chardin, 1965: 60- 62). Nujno je torej reči, da je čutnost sicer *conditio sine qua non* likovne produkcije, da pa njen učinek v pogojih likovne prakse ni odvisen samo od nje same. Čutnost je psihofiziološka sila, se pravi naravna sila, kot sta to npr. sila vetra ali sila vodnega padca. In kot je silo vetra in silo vodnega padca, da bi se entropično ne izčrpavali le v svojem naravnem teku, ampak služili še kakemu drugemu namenu, potrebno kanalizirati in usmeriti, je to isto v likovni produkciji potrebno storiti tudi s čutnimi danostmi prostora, s katerimi gradi likovnik svoje forme. Kot naravna sila je čutnost predpostavka, ne pa dosežek in poplačan zaključek likovne ustvarjalnosti in po-ustvarjalnosti. Na to pogosto ne mislimo.

Čustva. O čustvih v umetnosti ponavadi govorimo in jih obravnavamo le z afektivne plati, se pravi, glede na ugodje oz. neugodje in strasti, ki jih v nas vzbujajo umetniška izrazna sredstva in forme. Na tem mestu jih bom poizkušal gledati drugače in proučiti njihov naravni dinamizem ter operativni domet v (likovni) umetniški produkciji. - Kot ena osnovnih modalitet psihičnega doživljanja so čustva pomemben del našega življenja. Predstavljajo zelo intenziven, celovit in praviloma impulziven psihofiziološki vidik reakcij na situacije v okolju. Ker so zelo tesno povezana s čutno-nazornimi vsebinami in ker so kot reakcije tako hitra in burna, pa se pogosto zgodi, da se čustva sprožijo že po zelo elementarni oceni dražljajske oz. doživljajske situacije, ki se ponuja. Ta hitra ocena situacije in celovita psihofiziološka reakcija nanjo daje čustvom velik doživljajski pomen in težo, hkrati pa ima pogosto za posledico tudi hitro bledenje notranje napetosti in nestalnost čustev, ko globlja analiza razmer ovrže prvotno oceno situacije. Prav s tega stališča čustva sama po sebi tudi niso zadosten faktor za doživetje in, še posebej ne, za oceno kvalitete umetniških form, pa naj se še tako zdi drugače. Na kratko lahko rečem, da je močna stran čustev celovit psihofiziološki angažma, s katerim obdarjajo umetniško produkcijo in ji dajejo intimno barvo ugodja ali neugodja, dopadenja ali odbojnosti, njihova šibka stran pa je hitra in zato neredko površna ocena situacije, glede na katero se sprožijo, kar v umetniški produkciji povzroča bodisi nekritična preценjevanja bodisi minimalizirajoča podcenjevanja pojavov in situacij, s katerimi imamo opravka. Da bi torej čustvom v umetniški produkciji ohranili njihovo dobro in kompenzirali njihovo šibko stran, je z moje strani ni druge poti, kot da z neko globljo in kompleksnejšo analizo izboljšamo oceno situacije, ki ji čustva sledijo in jo intimno oživljajo.

S tega stališča je torej jasno, da tako čutnost kot čustva niso niti edini niti (samo)zadosten faktor likovne ustvarjalnosti in po-ustvarjalnosti, kot se je to utegnilo zdeti na začetku. Čutnost zahteva nekaj, kar jo bo ustvarjalno kanaliziralo in prekvasilo, čustva pa potrebujejo instanco, ki jim bo dala zeleno luč za njihov celoviti in blagodejni razliv.

Katera pa je tista sila, ki v likovni umetniški produkciji prekvša in kreativno kanalizira uporabljano čutnost oz. njene materialne nosilce, in katera je tista instanca, ki naj nadzoruje doživljajski promet med stvarnostjo in psiho?

Da bi lahko odgovoril na to vprašanje, bo dovolj, da na kratko orišem sile, ob katerih se hrani likovna ustvarjalnost, in temeljne okoliščine, ki ji omogočajo uspeh.

2. SPIRITUS MOVENS

Francoski filozof Jean-Paul Sartre je nekoč navidez tavitološko zapisal, da je sleherni praksa, torej tudi likovna, prehod od objektivnega k objektivnemu skozi ponotranjenje oziroma interiorizacijo (*interiorisation*). S stališča te hipoteze, bi torej likovna praksa zaobsegala vse vrste dogajanj, ki omogočajo prehod od objektivnosti (O_1) likovnikovega doživljanja in pojmovanja sveta, k objektivnosti (O_2) likovnega produkta, v strukturi katerega se to doživljanje in pojmovanje na likovni način kaže. Pri tem je seveda vsakomur takoj jasno, da ta prehod ni mogoč brez neke realne aktivnosti in brez pomoči določenih fizičnih orodij in posebnih tehnično-tehnoloških znanj in spretnosti, ki omogočajo prostorsko urejanje in pre-oblikovanje likovne materije. Še več. Ta že na zunaj opazna dejavnost razmeščanja, preurejanja in preoblikovanja likovnih materialov in prostora je za mnoge kratkoma tudi že vsa likovna praksa.

A poglejmo natančneje.

Če se strinjamo, da likovna umetnost kot umetnost ni zgolj preprosto rokodelstvo, tehnična virtuoznost ali neprečiščena ilustrativnost, pač pa *kompleksna refleksija in videnje sveta, upredmeteno na likovni način* (Butina, 1984: 343), potem moramo hkrati priznati, da mora biti praktično likovno delovanje na nek razviden in usoden način duhovno vzpodbujeno, da mu mora biti nadstavljeno neko izrazito nerutinsko načelo akcije, neka globlja usmeritev, ki ga -ne da bi mu obenem odvzela trohico njegove konkretности in neposrednosti- naravnava k ciljem, ki daleč presegajo njegov običajni, vsakodnevni domet. Dovolj je pri tem pomisliti na veliko razliko med navadnim barvanjem in slikanjem, ki sicer temelji na prvem in ga predpostavlja, je pa, kvalitativno, vendarle neprimerljivo z njim. Skratka: v okviru likovne umetnosti je praktično likovno delovanje nujno in neogibno zraščeno z določenim *ponotranjenjem ali interiorizacijo*, ki ima en sam cilj - osmišljanje vsebin, ki naj bodo likovno izražene, in osmišljanje poti, po katerih naj te vsebine dosežejo status materializirane in učinkovite likovne stvarnosti.

Naj razložim. Likovno oblikovanje je kot umetnost v svojem polnem teku bistveno povezano s formuliranjem relevantnih in uporabnih vsebin, ki naj bodo predmet likovne obdelave, in hkrati s projektiranjem nekonvencionalnih oblikotvornih strategij, ki naj tem vsebinam utrejo pot v objektivne prostorske odnose likovne forme. Za kaj takega pa ne zadostujejo več zgolj fizična likovna orodja, praktična rutina neposrednega delovanja in tehnične spretnosti (*scientia activa et operativa*), pač pa so potrebne tudi posebne duhovne aktivnosti (*scientia contemplativa*), ki neposrednemu prakticiranju in tehničnim spretnostim določajo cilje in smeri delovanja. Te aktivnosti so s stališča likovnega oblikovanja duhovna orodja, ki skupaj s fizičnimi omogočajo transformacijo *za-mišljene* vsebine v likovno formo.

Če torej likovni ustvarjalni proces pazljivo razčlenimo, odkrijemo v njem posebnost procesa zamišljanja, ki kibernetizira urejanje in povezovanje čutnih vtisov oz. njihovih materialnih nosilcev v nove aranžmaje, in svojskost procesa praktičnega formuliranja. Vedno pa je najprej za-misel, četudi ji še tako tesno sledi formulacija. To nenazadnje dokazuje dejstvo, da so prvi poizkusi formulacije še nejasni in nezreli, da so šele prva objektivacija vsebine, ki omogoči, da se zamisel artikulira v skladu z njenimi duhovnimi zahtevami in hkrati v skladu z možnostmi likovnega medija. V likovnem oblikovanju je torej mogoče delovati samo tako, da se s pomočjo posebnih duhovnih orodij, rekel bom celo, s pomočjo specifičnega mišljenja psihične vsebine potrjujejo v čutni materiji, kajti

izrazna vsebina in medij likovnosti sta povezana na tak način, da vsebina artikulira izrazno materijo, izrazna materija pa s svojimi možnostmi členitve artikulira vsebino, pri čemer morata v tem vzajemnem artikuliranju obe spoštovati zakonitosti druga druge.

Vendar, ali je ob tem prav izpostaviti ravno mišljenje?

Splošno znano in pogosto poudarjano dejstvo je, da v umetniški produkciji, in to prav kolikor bolj je umetniška, sodeluje celotna človekova psiha z vsemi individualnimi posebnostmi in z vso generično podporo, da o njenih bazičnih funkcijah, kot so čutnost, čustva, mišljenje, intuicija, imaginacija, refleksija..., sploh ne govorim. Psiha ustvarjalca kot celota uravnava njegovo obnašanje. V tem smislu je mišljenje samo ena od komponent v umetniški produkciji in to niti ne ena tistih, ki jih v zvezi z njo pogosto omenjajo. Vendar pa mišljenje v tej kreativni psihološki celovitosti opravlja neko posebno pomembno in celo ključno funkcijo. Je namreč edini faktor, ki je v produkciji sodelujoče komponente sposoben prevesti oz. kanalizirati v produktivne postopke, brez katerih bi produkcije in s tem produktov kratkomalo ne bilo. Kaj to pomeni? "V likovni produkciji sodeluje celotna človekova psiha!", naj ponovim še enkrat. V njej se, na podzavestni in zavestni ravni povezujejo raznovrstne izkušnje in se med seboj dopolnjujejo v izkustva, pojmovanja in nazore, ki se jih ustvarjalec *miselno zave*, čeprav se ne zave tudi vseh povezav, ki so se vzpostavile na podzavestni ravni. Le-te se namreč vključijo v to ali ono obliko miselnega izkustva, se v njej skrijejo in zastrejo svoje potencialne afektivne in čustvene vsebine, kar pa ne pomeni, da se izgubijo. Tako se v procesih zaznavanja in mišljenja različni impulzi iz zunanjega in notranjega sveta *zgotijo v zavestna izkustva*, katerih bistvena odlika oz. funkcija je v tem, da jih s produktivnim mišljenjem lahko izrazimo v produktivnih postopkih in njihovih rezultatih (Butina, 1984: 334-335). Posebna oblika teh rezultatov, na kateri temeljijo vse umetniške prakse, pa so (jezikovni) znaki, ki s strukturo svoje oblike kažejo na usmerjenost misli in na način (re)organizacije v njih zajete stvarnosti. Ti znaki oz. simboli delujejo kot *umetne stimulacije*, ki lahko s svojo čutno-nazorno obliko in organizacijo znova sprožajo v njih zgoščene izkušnje in vsebine, ki niso samo miselne, racionalne in celo zavestne ne. In v tem je jedro vse likovne povednosti in vsebine.

Lahko torej rečem, da je likovno mišljenje faktor, ki čutnim, čustvenim, imaginacijskim, intuitivnim idr. duhovnim vsebinam oz. doživetjem kratkomalo daje likovno učinkovito obliko. Njegova funkcija ni prvenstveno v tem, da bi dajalo ton likovnim vsebinam, je pa nepogrešljivo povsod tam, ko gre za likovno artikulacijo teh vsebin. V tem smislu se je tudi odveč bati, da bi bil žar likovnih vsebin in doživljajev usodno oviran, ko jih z likovnim mišljenjem postavimo med formalne horizonte.

Od tu dalje bi gotovo zgolj potvarjali dejstva, če bi ne priznali, da je -in mora biti- likovna produkcija za svoj normalni potek, pa naj se še tako zdi drugače, nujno podstavljena s specifičnim mišljenjem in da je to mišljenje nič več in nič manj kot *spiritus movens* likovne artikulacije. Še več. Rečem lahko, da je prav likovno mišljenje tista *sila*, ki jo je koncem prvega paragrafa zahtevala čutnost, da bi jo prekvasila in pognala k novim, produktivnim horizontom, in tudi tista *instanca*, ki so jo pričakovala čustva, da bi jim priskrbela teren, na katerem bi lahko upravičeno v vsem sijaju zagorela.

Likovno mišljenje po eni strani načrtuje in nadzoruje preoblikovanje čutnih danosti prostora, kot so barve, svetlostne vrednosti, teksture itn., v novo, humano in kulturno možnost eksistence teh danosti in prostora. Dovaja jih v medsebojne zveze oz. odnose,

v katerih jih običajno ne srečujemo, in jih izkorišča za namene, ki daleč presegajo njihov vsakodnevni pomen. V tem smislu animira, prečiščuje in armira likovno čutnost.

Po drugi strani pa likovno mišljenje kultivira in na njej ustrezen način artikulira tudi likovno emocionalnost, ki bi brez učinkovite oblikovne podlage sicer ostala zaprta v eni sami doživljajoči psihi, zlasti bi pa ne imela tiste jasnosti, nazornosti in prečiščенosti, s katerimi nas nagovarja z likovnih form. Čisto mogoče se je torej strinjati z Milanom Butino, ki pravi, da sta v likovni ustvarjalnosti emocionalno doživetje sveta in racionalno spoznanje sveta, kreativno gledano, enakovredni in dopolnjujoči se kategoriji. Emocionalno doživetje stvarnosti je mogoče preoblikovati v umetniško likovno formo samo s skrajno racionalnim pristopom v analizi emocionalnega doživetja in v analizi izraznih možnosti, ki jih omogočajo likovna izrazna sredstva. Sam proces formuliranja in oblikovanja je v likovni umetnosti konceptualno, tj. miselno vodeni proces (prim. Butina 1985: 140).

Celo še več. Likovno mišljenje tudi osmišlja, je bilo poudarjeno zgoraj. Osmišlja vsebine, ki naj bodo likovno formulirane, zlasti pa poti, po katerih naj se to zgodi. Sicer se nam pogosto zdi, da je *reflektiranemu spoznanju* dopuščena le ta naloga, da nam v spekulativno radost osvetljuje dogodke in pojave okrog nas. V najboljšem primeru vidimo v njem priročno sredstvo za bolj ali manj učinkovito discipliniranje včerajšnjega in predvčerajšnjega. Vendar pa danes, ko smo s pomočjo filozofije in psihoanalize, ki sta našemu poželenju po vsedomišljenosti (*tout penser*) dali še poseben smisel in veljavo, nikakor ne moremo mimo spoznanja, pravzaprav slutnje, da tiči v nezavedanju neke vrste podrejenost ali ontološko zlo in da se svet dopolnjuje le toliko, kolikor se jasno izraža skozi osmišljeno zaznavo (primerjaj Chardin, 1965: 276-278). Mar ni na vseh področjih človekovega delovanja, do čisto vsakdanjih opravil, preskok iz rutine v ustvarjalnost neogibno povezan prav s posebno obliko *osmišljanja oz. refleksije*, se pravi, s posebej usmerjeno pozornostjo, s posebnim, drzno nekonvencionalnim ozaveščanjem navidez povsem znanega in neproblematičnega. Koliko milijonov rok in oči je vsak dan srečevalo in uporabljalo sedež in balanco navadnega kolesa, dokler ni teh uporabnih vsakdanjih danosti nekdo pogledal na nov, nevsakdanji način, jima posvetil pozornost, ju prebudil v nov smisel in iz njiju izvalil učinek enkratne poetične situacije. Pogosto hodimo mimo stvari in pojavov *ne da bi se zavedali* potenc in možnosti, ki jih v sebi skrivajo. Reflektirano mišljenje, ki s svežo pozornostjo razširja prostor, znotraj katerega razmišljamo o sebi in o svetu z vsaj enim novim principom, ki presega naš privajeni in okoreli odnos do sebe in sveta, pa lahko te potence prikljče na dan in jih aktivira na nov in presenetljiv način. Če gledamo s tega stališča, potem miselna refleksija vsebin, ciljev in poti, ki jo omogoča likovno mišljenje, ni več le neko hladno intelektualistično inženirstvo, marveč pravo in polnokrvno ustvarjanje. *Qui habet aures audiendi, audiat!*

Kanaliziranje duhovnih vsebin v produktivne postopke, ki so temelj produkcije (operacionalnosti), osmišljanje izraznih možnosti, po katerih doživetje in emocija lahko zadobita status učinkovite likovne forme (refleksija), anticipacija stvari, ki lahko pridejo (projektivnost) - kdo bi v teh treh produktivnih cvetovih, ki jih likovno mišljenje družno zanaša v likovno produkcijo, ne prepoznal dejavnega jedra, okrog katerega se v likovni praksi pravzaprav vse šele dogaja.

Poglejmo kako?

3. VIZUALNO ZAZNAVANJE IN MIŠLJENJE

V osnovi in od zunaj gledano ne pričanja likovna produkcija s prav nič posebnimi stvarmi. Njen material, če lahko tako rečem, so čisto običajne čutne danosti prostora in pogosto tudi čisto običajne snovi. Posebnost likovne produkcije pa je v tem, da te običajne čutne danosti, kot so barve, svetlosti, teksture, položaji... in snovi, izkorišča, kot je bilo že rečeno, na neobičajen način in jih dovaja v medsebojne odnose in odvisnosti, ki jih sicer v prostoru ne srečujemo. Zakaj pa lahko to počne? Preprost odgovor bi bil, da zato, ker je likovni ustvarjalec sposoben razdreti tj. analizirati naravni kontekst vizualne in prostorske realnosti. To razdiranje oz. analiza, ki je v temelju reflektivno početje, mu namreč omogoči dve bistveni stvari. Najprej to, da mu v procesu analize posamični aspekti vidnega sveta in prostora jasno razkrijejo svoje posebnosti, ki so sicer vtopljene v celovitosti doživljanja, s tem pa tudi nove uporabne možnosti. In nato še spoznanje, da mu z analizo izluščenih aspektov oz. elementov realnosti v likovni praksi ni vedno nujno združevati na enak način, na kakršnega so bili ti elementi povezani v naravi, pač pa da lahko svobodno odkriva še nove možnosti in si s tem širi svoje razglede in prostor delovanja.

Kako pa poteka človekova povezava z vizualno in prostorsko realnostjo, ki je izhodišče in *conditio sine qua non* ne samo likovne ustvarjalnosti, pač pa v veliki meri človeškega življenja nasploh?

Če skušam človekovo povezavo z vizualnim in prostorskim okoljem opisati na zelo enostaven in splošno znan način, potem lahko rečem, da je njen najbolj opazni rezultat zaznava predmetov in pojavov v njej. Vidim hišo, drevo, človeka, pokrajino... In to se mi zdi nekaj samoumevnega, nekaj, na kar običajno sploh ne mislim, ker je preprosto tu, samo po sebi dano. Kako pa se moj "jaz" oz. moji možgani lahko dokopljejo do te samoumevne danosti, brez katere si življenja že kar ne znam predstavljati? In še posebej: kaj se tako posebnega skriva v njej, da sem tako zelo navezan nanjo?

Na začetku vsega občutenja, pravi biolog Hoimar von Ditfurth (1976: 108), stojijo dražljaji, ki jih oblikujejo določene lastnosti sveta. Ti dražljaji so energije, ki jih sprejemajo čutila in njihove modalitete oz. intenzitete posredujejo možganskim centrom, kjer se čutni podatki o stanju okolja na poseben, računalniški obdelavi podatkov podoben način obdelajo in povežejo v smiselno predstavo zaznanega. Naši možgani, piše kemik in biolog Carsten Bresch (1979: 171-172), nenehno analizirajo čutne podatke okolja in iz njih destilirajo značilne lastnosti sveta in to sortirajo. Informacija o zunanjem svetu se pri tem zreducira na tisto, kar je zares pomembno. Čutni organi delujejo kot filtri, ki iz obilja zunanjega dogajanja izberejo zelo malo in to spravijo v možgane. Možganom pošiljajo vzorce dražljajev, ki zunanji svet opisujejo zelo poenostavljeno. Predelava dražljajev pa se ne omejuje samo na dražljaje iz zunanjega sveta, marveč upošteva tudi druge, v možganih že shranjene informacije, saj je možganska skorja z možnostjo spomina premagala oviro časa in povezala sedanost s preteklostjo in celo prihodnostjo. Njena temeljna lastnost je namreč v tem, da lahko v njej nastajajo področja, ki jih je mogoče urediti v vzorce povezane živčne aktivnosti. Ta področja živčne mreže so do določene mere plastična in jih je mogoče urediti "v formo" - jih, skratka, informirati (Bresch, 1979: 178).

Na čem pa temelji možnost teh možganskih vzorcev in povezav? Odgovor na to vprašanje še ni v celoti znan, vendar večina psihofiziologov meni, da poteka odločilni proces v *sinapsah*, tj. v povezavah med posameznimi nevroni. Menijo, da sinapse, ki so

velikokrat vzdražene, pridobijo vedno večjo sposobnost prenašanja živčnih signalov. Tako nastanejo izhrojene poti v živčni mreži možganov, ki tvorijo posebne dražljajske vzorce. Tak dražljajski vzorec nevronov je odlikava zunanjega sveta. Seveda pa ta "slika" -npr. hiše, drevesa itn. - ni tej stvari prav nič podobna. Živčni vzorec nima podobe hiše ali drevesa, ampak je posebna povezava nevronov, ki nastane zaradi vedno istega vzorca, ki ga razodeva struktura hiš in dreves v okolju (Bresch, 1979: 181-182). V vsakdanjem življenju vedno doživljamo podobne prizore, pravi Bresch (1979: 209-210). Dojenček doživlja npr. svojo mater, vedno znova vidi njen obraz, sliši njen glas, občuti toploto njene kože itn. Vse to vodi k spremljanju oz. razstavljanju (analizi) prizorov, ki se pogosto pojavljajo. Ta analiza je sicer vedno obložena z motnjami, ker so zaznave od primera do primera nekoliko drugačne, vendar pa se določene sestavine analiziranega vzorca stalno ponavljajo. Te stalno ponavljajoče se, *invariantne* sestavine so tisto bistveno za določen predmet oz. vrsto predmetov. Možgani si sčasoma vtisnejo to bistveno kombinacijo sestavin. Nastane vzorec, ki je vtirjena in trdno povezana mreža živčne dejavnosti. Kadarkoli se vzdraži en del mreže, je nagovorjena vsa mreža.

Ta poenostavljeni opis nam pove, da zaznavanje predmetov in pojavov nikakor ni le pasivno sprejemanje dražljajev, pač pa kongenitalno tudi abstrahiranje in selekcija bistvenega. Ali, kot pravi Rudolf Arnheim (1972: 37): zaznavanje oblik vsebuje začetke oblikovanja pojmov, saj so njegov rezultat, kot je bilo pravkar pokazano, zaznavne posplošitve, ali z drugo besedo zaznavne kategorije. V tem smislu se (vizualno) zaznavanje naravno pretaka v mišljenje, če to hočemo ali ne, in ustvarja most med stvarnostjo in abstraktnim mišljenjem. Pravzaprav so ta most prav te zaznavne kategorije same, ki jih Arnheim imenuje tudi nazorne pojme (*Anschauungsbegriffe*).

Kaj pa je nazorni pojem?

Če slišim ali pomislim na besedo "drevo", pravi Milan Butina (1984: 303), se mi v zavest dvigne miselna podoba, ki vsebuje posplošeno vizualno strukturo vseh dreves, ki sem jih kdaj videl. To ni vizualna predstava, kajti predstava je vedno pred našimi notranjimi očmi lebdeča podoba nekega posamičnega predmeta ali pojava. Predstava bi nastala, če bi slišal besedno zvezo drevo-pred-domačo-hišo. Beseda kot jezikovni znak priključuje predstave, če je usmerjena na nek določen predmet misli, sicer pa priključuje tisto, kar imenujemo nazorni pojem, se pravi neko splošno vizualno strukturo, ki jo vsebujejo vsi nam že znani predmeti ali pojavi iste vrste. V našem primeru torej beseda "drevo" priključuje v spomin invariantni strukturni vzorec, ki se izraža v *strukturnem modelu* drevo = deblo + veje + listi. Strukturni modeli oz. nazorni pojmi so torej posplošitev tistega, kar je skupno odnosom med deli in celoto določenega razreda pojavov (npr. obrazom, stolom, drevesom, kockam itn.).

V tem smislu so nazorni pojmi po eni strani tesno povezani z določenimi lastnostmi čutnih zaznav, po drugi strani pa so iz njih abstrahirani tako, da ohranjajo njihovo čutno (npr. vizualno) strukturo. Nazorni pojem je torej uklešččen med čutno-nazornostjo vidne in tipne stvarnosti in med miselno abstraktnostjo pojmovnosti. Ta osrednji položaj mu omogoča, da po eni strani čutno nazornost dviga na miselni (konceptualni) nivo, po drugi strani pa ustvarja pogoje za sestop čisto abstraktnih misli v čutno-nazorno obliko.

Zadržimo se najprej pri poti navzgor.

S pomočjo nazornih vizualnih pojmov se torej vizualni kontekst realnosti pretaka v miselne strukture, ki jih lahko razumemo in ki nam služijo bodisi za orientacijo v stvarnosti bodisi za (mentalno) manipulacijo z njo. Pri tem pa se to pretakanje vizualnega konteksta realnosti v miselni svet dogaja po dveh poteh, ali natančneje, s pos-

redovanjem dveh vrst nazornih pojmov, ki ju je teoretično prvi konceptualiziral slovenski likovni teoretik Milan Butina (1984: 302-316) in ju poimenoval kot podobotvorne in oblikotvorne nazorne pojme (slika 1).



Slika 1

Podobotvorni nazorni pojmi. V vizualnem zaznavanju in doživljanju nam stvari in pojavi stopijo naproti najprej s svojo čutno podobo oz. s svojim videzom. Torej je logično, da se naši možgani, v katere se stekajo čutni podatki, najprej ukvarjajo z njima. Rezultat tega ukvarjanja, ki je, kot sem povedal že zgoraj, usmerjeno k abstrahiranju in ekstrakciji bistvenega, je strukturalni model podobe oz. videza nekega razreda predmetov ali pojavov (npr. obrazov, dreves, hiš itn.). Tak strukturalni model, ki je nastal kot posplošitev strukturalnih relacij videza, imenuje Butina (1984: 308) podobotvorni nazorni pojem. Podobotvorni nazorni pojem je torej posplošena vizualna struktura, ki jo vsebujejo podobe oz. videzi vseh nam že znanih predmetov ali pojavov iste vrste. Tako lahko govorimo o podobotvornem nazornem pojmu tipa "obraz" (strukturalni model "obraz", ki vsebuje bistvene prostorske odnose obrisne in notranje vizualne strukture vseh obrazov), "drevo", "hiša", "miza", skratka, o podobotvornih nazornih pojmi vseh prostorskih predmetov in pojavov, ki jih v verbalnem jeziku označuje samostalnik. V čem pa je njihova funkcija?

Ker so podobotvorni nazorni pojmi dejansko invariante zaznavnih situacij, po eni strani bistveno olajšujejo njihovo zaznavanje in razumevanje, saj je, kot piše Rudolf Arnhem (1972: 37), neki predmet mogoče zaznati le, če lahko njegovo zaznavno podobo priredimo neki organizirani obliki.¹ Hkrati pa, ker imajo status abstrahiranih miselnih modelov, po drugi strani prav tako služijo kot osnove za konkretizacijo teh modelov oz. podob. A o tem kasneje.

Oblikotvorni nazorni pojmi. Z analizo videza vidne stvarnosti, ki jo prinašajo podobotvorni pojmi, pa se -še posebej tedaj, ko ti pojmi služijo kot modeli za (likovno)

1 "... Die Wahrnehmung passt ihrem Rohmaterial Schablonen von relativ einfacher Form an, und diese nenne ich Anschauungsbegriffe oder Wahrnehmungskategorien. (...) Worauf es hier ankommt, ist, dass ein Gegenstand nur insofern wahrgenommen wird, als sein Wahrnehmungsbild einer organisierten Form einpassbar ist." (Rudolf Arnhem: Anschauliches Denken. Zur Einheit von Bild und Begriff, Köln 1972, Verlag M. du Mont Schauberg)

realizacijo podob postopoma krči pot ne le do strukture videzov vidne stvarnosti, pač pa tudi do strukture vidne stvarnosti same na sebi, tj. do elementov in modalitet vidnega. Človek postopoma opaža in spoznava, da predmetov in pojavov ne veže med seboj samo *podobnost* zgradbe njihovih videzov, marveč tudi dejstvo, da jih konstituira iste vizualne in taktilne prvine, kot so: oblike, barve, linije, teksture, volumni ipd. Avtomobil in svinčnik, s katerim pišem, nimata kot predmeta in po videzu nič skupnega, kljub temu pa lahko imata neko medsebojno povezavo, če sta na primer oba enake rdeče barve. Tukaj pa nimamo opraviti več z vsebinsko analogijo (primerjanje po podobnosti), marveč s formalnim ekvivalentom. Ko se tega zave, postane človek sposoben razstaviti celoviti kontekst vizualne realnosti na njegove konstitutivne prvine oz. sestavine in jih opazovati in proučevati ločeno od podob in videzov, iz katerih jih je izločil. Zavest o teh konstitutivnih elementih oz. modalitetah prostorske realnosti imenuje Butina (1984: 308-309) obliko-tvorne nazorne pojme in jih razume kot strukturalne kategorije. Možno je torej govoriti o oblikotvornih nazornih pojmih *barve* (vsi možni barvni toni in odtenki, utemeljeni na eni strani v čutnem izkustvu s stvarmi in predmeti, na drugi strani pa posplošeni in sistematizirani v barvnih skupinah, ki jih je mogoče poimenovati z besedami, v delitvi na tople in hladne barve ipd.), *svetlosti, točke, linije, položaja, smeri* itn. Poimenovanje teh nazornih pojmov jasno kaže, za kaj pri njih gre. Pove nam, da so oblikotvorni nazorni pojmi po eni strani zavest o tem, kar dejansko konstituira vidne oblike, po drugi strani pa istočasno tudi zavest o tem, kar lahko konstituira in artikulira še nove oblike. So skratka oblikotvorni. Oblikotvorni nazorni pojmi se torej bistveno razlikujejo od podobotvornih nazornih pojmov, saj niso usmerjeni k podobam predmetov in pojavov, pač pa k pogojem in okoliščinam, ki zadevajo obliko teh podob. Njihovo področje ni področje podob in videzov (imaginacija), pač pa področje *forme* in *formalnosti*. S pomočjo oblikotvornih nazornih pojmov torej vidna in prostorska stvarnost človekovemu duhu v kategorialni obliki odkrije tudi svojo formalno podstat.

V miselni in pojmovni svet se torej (vidna) prostorska stvarnost stecka po dveh poteh, od katerih ena privede do *strukturnih modelov podob predmetov in pojavov* in po nadaljnjem abstrahiranju do abstraktnih pojmov predmetov in pojavov, druga pa do nazornih *oblikovno-prostorskih kategorij* in prek njih do abstraktnih pojmov forme in formalnosti.

Oglejmo si поблиže še to pojmovno podaljšavo.

4. NAZORNO IN ABSTRAKTNO MIŠLJENJE

Iz doslej povedanega lahko izluščimo dve ugotovitvi, ki nam bosta pomagali naprej.

Najprej večkrat omenjeno spoznanje o tem, da se nazorni pojmi po svojem statusu nahajajo z eno nogo v čisti čutni nazornosti, z drugo pa v čisti pojmovnosti, kar jim omogoča posredniško vlogo med zaznavami in mislimi - in to avtomatično v obeh smereh. Če obstajajo tiri, da se z vlakom prepeljem iz enega kraja v drugi, to avtomatično lahko storim tudi v obratni smeri. Se pravi, da so nazorni pojmi priročna pomagala tako takrat, ko je treba nek čutni vtis dojeti kot smiselno in zato organizirano celoto, kot takrat, ko je treba abstraktni misli poiskati ustrezni čutni ekvivalent.

In nato še spoznanje o tem, da se z nazornimi pojmi nepovratno razprejo perspektive doživljanja iz *nezavednega* in *nerazumljenega* k *osmišljenemu*. Nerazumljeno piše psiholog Lev Vigotski, nikakor ni deloma zavedno in deloma nezavedno. Nerazumljeno

ne pomeni stopnje zavedanja, ampak drugače usmerjeno dejavnost zavesti. Zavezujem voz. To delam zavestno, vendar ne morem povedati, kako sem pravzaprav to napravil. Moja zavestna dejavnost je nerazumljena, ker je moja pozornost usmerjena na samo dejanje vezanja, ne pa tudi na to, kako to delam. Zavest vedno obseže nek del stvarnosti. Predmet moje zavesti je vezanje vozla, voz in tisto, kar se z njim dogaja, ne pa opravila, ki jih opravljam pri vezanju, ne način, kako to delam. Toda predmet zavesti lahko postane ravno to - potem je to razumevanje. Razumevanje je dejanje zavesti, ki je usmerjeno na samo dejavnost zavesti (Vigotski, 1977: 221). V tem smislu so vizualne zaznave nerazumljene, čeprav se jih zavedamo in jih spontano uporabljamo. Celo več. Vigotski trdi, da so (vizualne) zaznave že po svoji naravi nujno nerazumljene, ker je pozornost, ki jo vsebujejo, vedno usmerjena k predmetu ali pojavu, ki je v njih predstavljen, ne pa k samemu dejanju, s katerim se pridobivajo. Vlogo nazornih pojmov lahko torej v zvezi s pravkar povedanim vidimo v tem, da 1. *zahtevajo* in 2. *omogočajo* preusmeritev pozornosti na posebne aspekte in dimenzije realnosti. Zlasti takrat, ko nazorne pojme uporabljamo, npr. v likovnem oblikovanju, kot modele za preoblikovanje stvarnosti. Ker v likovnem oblikovanju zaznava, ali natančneje oblika, ki jo lahko zaznavamo, ni dano dejstvo, marveč nekaj, kar je treba šele proizvesti, v njej najvažnejše ni to, kar je treba predstaviti, marveč način, na katerega je to mogoče storiti. Predmet zavesti torej ni zgolj predmetna vsebina zaznave (drevo, roža, pokrajina itn.), pač pa *način organizacije* zaznanega in zaznavanja samega. Lahko rečem, da se pod pritiskom materialne (= čutne in prostorske) produkcije, ki jo zahtevajo likovna izrazila, tisti stik s svetom, ki ga označuje grški término *òratón* (vse, kar je mogoče dojeti /zgolj/ z gledanjem), postopoma, a zanesljivo prebija na stopnjo, ki jo označuje drug grški término *noetón* (opažati, videti, spoznati) in ima reflektivno naravo. Razvija se *smiselno zaznavanje oz. osmišljanje* parametrov (smer, proporcionalnost, položaj itn.) zaznavanja. Smiselno zaznavanje, tako zunanje kot notranje, pa po *Vigotskem* v bistvu ni nič drugega kakor *posplošeno* in generalizirano spoznanje.

Ti dve ugotovitvi pa je nekoliko težko vzporediti, saj se zdi, kot da ne govorita o isti stvarnosti. Prva, ki nam nazorne pojme slika kot posrednike med čisto čutno nazornostjo in čisto mislijo, prav nič ne taji, da nazorni pojmi ne pripadajo docela niti zaznavanju niti mišljenju in da zato niso več niti gole zaznave (kvečjemu *meta-zaznave*) niti še ne pravi pojmi (kvečjemu pred-pojmi). Druga ugotovitev pa nam v istem hipu pove, da se z nazornimi pojmi pomenljivo razprejo *dimenzije posploševanja oziroma generalizacije*, ki brez preloma vodijo v abstraktno mišljenje in čisto pojmovnost. Na eni strani torej neka vmesna in pripravljalna stopnja, na drugi potence, ki neizogibno silijo v smeri duha. Kako je mogoče logično uskladiti ta dva videza? In še zlasti: ali je v skladu s povedanim ob (likovni) umetnosti prav govoriti o pravem pojmovnem mišljenju?

Ko sem v prejšnjem razdelku opisoval nastanek, funkcijo in modalitete nazornih pojmov, sem jasno poudaril, da je njihov pojav neogibno povezan s procesi abstrahiranja in selekcije bistvenega. Ti procesi so sicer uporabljeni na čutnem materialu, vendar z redom in strukturalno hierarhijo, ki jo v njem vzpostavljajo, njihovi rezultati niso več čutne, pač pa abstraktne duhovne stvarnosti. Torej si je prav lahko predstavljati, da je 1. stopnja te duhovne predelave čutnega materiala lahko večja ali manjša, in 2. da pojmi, čeprav so po svoji naravi nujno abstraktni, nečutni in zgolj miselni, od čutov niso čisto neodvisni, saj teh abstrahiranih vidikov stvarnosti nimamo od nikoder drugod kot iz resničnega (čutnega) sveta.

Prva pripomba pri tem pomeni, da je stopnja abstraktnosti, ali natančneje, stopnja refleksivnega odmika od konkretne čutne danosti, ki se kaže v stvarnosti nazornih pojmov, lahko bolj ali manj radikalna, kar je implicitno pokazala že razlika med podobotvornimi in oblikotvornimi nazornimi pojmi. Saj se prvi v obdelavi čutnega gradiva zadovoljijo s posplošitvijo oz. razumevanjem aspektov, ki so bolj na površini, tj. zasidrani v njegovem videzu, medtem ko sežejo drugi neprimerno globlje, v formalno strukturo tega videza. Dokaz za to pojmovno stratifikacijo je nenazadnje dejstvo, da so podobotvorni nazorni pojmi običajni rezultat naravne vizualne prakse in so dostopni vsakemu normalno razvitemu individuumu, medtem ko so oblikotvorni nazorni pojmi rezultat posebej usmerjene pozornosti in razumevanja, ki ju omogoča posebna produktivna (likovna) praksa. To pa obenem pomeni, da nazornih pojmov v smeri pravega pojmovnega mišljenja nič ne ovira in lahko, kadar njihova artikulacija stremi k posebno abstraktnim in posplošenim vidikom v njih zajete stvarnosti, neovirano napredujejo k čisto abstraktnim pojmom.

Druga pripomba pa samo jasno izpostavi dejstvo, ki zna ob pojmih marsikoga zbegati. Namreč dejstvo, da pojmovno mišljenje ni prav nič manj pojmovno in abstraktno, čeprav si za svoj predmet izbere čutno stvarnost, in da je po drugi strani pojmovnost s svojimi najglobljimi koreninami naravno vrasla v čutnosti, pa naj se od nje še tako oddalji. To v polnosti velja celo za matematične in filozofske pojme, čeprav jih imamo za najbolj abstraktno med abstraktnimi. Likovna umetnost pa je zavoljo narave svojih izraznih sredstev sploh načrtno ohranjala visoko stopnjo enovitosti mišljenja, čutenja in delovanja.

V tem smislu pa odpadejo tudi vsi pomisleki, da bi bilo v zvezi z likovno umetnostjo napačno govoriti o pravem pojmovnem mišljenju, čeprav likovna umetnost deluje v čutni prostorski stvarnosti in čeprav njene manipulacije z njo v dobršni meri temeljijo na nazornih pojmih.

Tako se torej kažejo stvari, ko jih skušamo gledati od znotraj.

Zgoraj je že bilo povedano, da *podobotvorni nazorni pojmi* tipa "drevo", "obraz" itn. predstavljajo osnovo za oblikovanje abstraktnih pojmov stvari in predmetov, ker omogočajo dovolj posplošene podobe, ki dovoljujejo jasno primerjanje in klasifikacijo stvari in predmetov, s tem pa tudi njihovo nadaljnjo pojmovno generalizacijo. V tem primeru pridemo do abstraktnih pojmov stvari in predmetov, ki jih v verbalnem jeziku označujejo samostalniki.

Po drugi strani pa *oblikotvorni nazorni pojmi*, ki se ukvarjajo z generalizacijo formalnih aspektov vidnega prostorskega sveta, privedejo do abstraktnih pojmov konstitutivnih prvin in lastnosti tega sveta, ki niso predmeti, pač pa pojavi, ki te predmete čutno in prostorsko omogočajo. V tem primeru pridemo do abstraktnih pojmov, kakršni so npr. *svetlo-temno, barva točka, linija* ipd. - Poglejmo na primer abstraktni pojem linija. Poznano, vendar z našega stališča še vedno nekoliko šokantno dejstvo je, da linije v prostoru narave ni. V prostoru narave obstajajo samo oblike s poudarjeno linearno karakteristiko, samo mesta, kjer se srečujejo različne svetlostne in barvne vrednosti, figure in ozadja, različno prostorsko usmerjene ploskve ipd. Vse te oblike in taka mesta srečanj običajno zarišemo kot linearne tvorbe. V tem smislu je linija abstrakcija že kot nazorni pojem, saj z njo iz vidnega sveta izvlečemo zgolj mesta velikih vizualnih in prostorskih menjav, kar pomeni, da smo zavoljo njene oblikotvorne narave prisiljeni selekcionirati neštete čutne podatke in v tem ogromnem prepletu zaznavnih danosti izločiti bistveno. Vsaka zarisana linija je, čeprav je sicer povsem čutna in konkretna, v

bistvu (pojmovna) abstrakcija. Na to običajno ne mislimo. Obstaja pa seveda možnost, da območje abstrahiranja, ki ga je razprla narava linije, še razširimo, in sicer tako, da ga iz območja konkretne akcije povzdignemo na raven operacionalnosti. V tem primeru ne posplošujemo zgolj neke konkretne zaznavne situacije v njen linearni model, marveč generaliziramo oblikotvorne modalitete in možnosti linearnih tvorb nasploh. Pričenjamo govoriti o aktivnih, pasivnih in medialnih linijah (Paul Klee), o linearnih ritmih, linearni perspektivi itn. Skratka: pridemo do abstraktnega pojma linije kot *likovne izrazne prvine* ali *elementa*, v katerem so konceptualno povzete vse odkrite oblikotvorne možnosti linearnih tvorb. - Vzemimo zdaj še pojem barva in si ga поблиže oglejmo. V vsakdanjem življenju se nam barve kažejo bodisi kot lastnosti stvari bodisi kot snovi, ki jih lahko naneseemo na neko površino in jo s tem obarvamo. Ob teh lastnostih in snoveh smo vsakokrat znova očarani z njihovo čutnostjo in konkretnostjo. Ščasoma pa se vendarle zavemo, da so barvne snovi, ki jih uporabljamo, takšne, da jih karakterizira velika spektralna čistost odbite svetlobe. Zavemo se, da so barve, da bi jih lahko podvrgli svojim lastnim namenom, reducirane na same sebe, da so barvne abstrakcije, saj v naravi prevladujejo predvsem barve, ki imajo predmetne pomene. Barvne snovi, katerih prototip so slikarske barve, so torej kar se le da nevsebinske, abstrahirane iz naravnih okoliščin tako, da predstavljajo čiste barvne vtise in pomene. O tem nam lepo pričajo prizadevanja tehnologov, ki si prizadevajo pridobiti snovi, ki jih v naravi ni na vsakem koraku. Ko torej slikar naloži na svojo paleto takšne čiste barvne snovi, začne delo s čistimi miselnimi abstrakcijami na najvišjem nivoju splošnosti. Samo zato, ker so barve na tako visokem nivoju splošnosti in imajo samo minimalne pomene, lahko izrazijo vse posebne in subjektivne misli, ki si jih je slikarjev duh sposoben zamisliti. V tem smislu nas tudi oblikotvorni nazorni pojem barva brez preloma vodi k abstraktnemu pojmu barve kot likovne izrazne prvine ali elementa, v katerem so *na sistematičen način* povzete oblikotvorne možnosti in zakonitosti barvnih senzacij (Butina 1984: 94-95).

V vidni prostorski resničnosti so barve, svetlostne vrednosti, linije itn. neločljivo povezane z drugimi vizualnimi lastnostmi v zaznavno celoto. V procesu oblikotvorne oz. likovne analize pa lahko te aspekte ločimo od drugih vizualnih vrednosti, jih izoliramo in samostojno pojmujeemo in uporabljamo. Ko pa jih izoliramo, ko jih torej dvignemo iz povezav v stvarnosti, dobijo možnost lastnega življenja in se začnejo obnašati po sebi lastnih zakonitostih, skratka, kot likovna izrazna sredstva.

V tem smislu lahko najprej rečem, da nas nadaljnja konceptualizacija in generalizacija oblikotvornih nazornih pojmov vodi do pojmov temeljnih likovnih izraznih prvin, kot so: oblika, svetlo-temno, barva, točka in linija. Temu pa je treba dodati, da so likovne izrazne prvine, kot je pokazala analiza, kompleksne stvarnosti. Ker so izpeljane iz čutne resničnosti in namenjene produktivnemu vračanju vanjo, se njihovi pomeni nanašajo na vse dele stvarnosti, iz katerih so bile izpeljane. Ker jih nujno nosi nek materialni nosilec, so podrejene zakonitostim materije. Hkrati so kot zaznavne stvarnosti podrejene zakonitostim čutnega zaznavanja in emocionalnega doživljanja. Kot likovni pojmi pa so podrejene tudi zakonitostim mišljenja. Zato združujejo vse tri osnovne nivoje človekove eksistence: materialnega, čutnega in duhovnega. To pa ima dve posledici. Prva je ta, da se nam likovne izrazne prvine dozdevajo nekako enigmatične, ker se nam kažejo bodisi kot snovi bodisi kot čutni občutki bodisi kot emocije ali pojmi, zaradi česar jih težko enoznačno lokaliziramo. Druga pa je v tem, da v posledicah, ki jih povzročajo te prvine, kar preradi pozabimo na njihovo materialno, čutno, čustveno in miselno celovitost.

5. LIKOVNO POJMOVNO MIŠLJENJE V AKCII

Z abstraktnimi pojmi predmetov, v katerih so povzete informacije o dogajanjih v okolju na ta način, da so kombinirane z notranjimi stanji in intervencijami organizma, dobiva človeška psiha tisto povezano in individualno obarvano gradivo, katerega rezultat je notranja miselna podoba sveta. S pojmi likovnih izraznih sredstev pa dobi možnost, da to individualizirano podobo sveta tudi izrazi na produktivni, v našem primeru likovni, način. Kadar spoznava in analizira stvarnost, se človek prebija od materialnosti, prek čutnosti do emocije in misli, kadar pa svoje doživetje in spoznanje izraža s pomočjo likovnih izraznih sredstev, sestopa iz miselnega sveta prek čutnosti v likovno materialnost.

Ta sestop si bomo sedaj ogledali.

Pomagajmo si s konkretnim primerom. Leta 1937 je slikar Pablo Picasso od španske vlade v izgnanstvu dobil naročilo, da za svetovno razstavo v Parizu, naslika veliko stensko sliko² (glej sliki 2, 3), na kateri naj upodobi "dramo svoje domovine pod navalom fašistov" (Arnheim 1964: 22). Vsebinska zahteva, ki jo je postavil naročnik, je bila torej izjemno abstraktna. Celotakšna, da je imela več zveze z aktualnimi političnimi, zgodovinskimi in sociološkimi okoliščinami, kot pa z likovnimi izraznimi sredstvi, v katerih naj bi bila nazorno realizirana. Vsebovala je čiste pojmovne opredelitve na visokem nivoju splošnosti. Za pogoje likovnega oblikovanja je bilo to precej neprikladno, saj ne morete naslikati niti "drame" niti "domovine" niti "navala fašistov", ker so te pojmovne opredelitve tako posplošene, da je njihova zveza z vizualno oz. prostorsko konkretnostjo kratkomalo preveč oslABLJENA in preohlapna. Kako si je pri tem pomagal slikar? Preprosto tako, da je to pojmovno in abstraktno gradivo najprej pripravil za to, da je lahko vstopilo v pogoje likovne produkcije. S pomočjo podobotvornih nazornih pojmov, ki omogočajo, da čisto abstraktna spoznanja po poti imaginacije postanejo dostopna na tisti enkratni poetični način, ki ga razodevajo umetniške *metafore* in *metonimije*, je abstraktno gradivo preoblikoval v vrsto pomenljivih simboličnih figur, kot so npr.: bik kot simbol "brutalnosti in mraka" (Picasso), konj v smrtnem boju, žena, ki nosi luč, mati z mrtvim otrokom, bojevnik, žena, ki pada itn. Prednost teh figur je najprej v tem, da jih je v nasprotju z abstraktno pojmovno vsebino mogoče naslikati, saj so naravnost obrnjene v vidni svet. Obenem pa je pri njih dobrodošlo tudi to, da so po poti asociacij sposobne aktivirati oz. zanihati veliko bogastvo najrazličnejših doživljajskih odtenkov, ki so jih življenjske okoliščine navezale na njihove podobe.

Te simbolne figure, v katerih so se konkretizirala in obenem poetizirala začetna abstraktna vsebinska izhodišča, so metafore, ki povezujejo čisto abstraktne miselne pojme z njihovimi čutnimi ekvivalenti na vsebinski ravni, tj. *na ravni vsebinskih analogij*. Te vsebinske analogije pa potrebujejo še učinkovito prostorsko obliko, da bi lahko likovno delovale. To pa lahko priskrbi oblikotvorni sloj mišljenja, katerega naloga je, da *daje vsebinam obliko*. Oblikotvorni nazorni pojmi, podobno kot oblikotvorni, povezujejo čisto abstraktne miselne pojme z njihovimi čutnimi ekvivalenti, vendar pa tu nimamo opravka z vsebinskimi analogijami, marveč s formalnimi ekvivalenti odnosov. V likovnem oblikovanju so ti odnosi predvsem prostorske narave. Picasso je torej moral

² Gre za eno najbolj znanih slik tega stoletja, za sliko *Guernica* (tempera na platnu, 351 X 782,5 cm), ki je bila dolga leta v Museum of Modern Art v New Yorku, sedaj pa se nahaja v muzeju Prado v Madridu.



Slika 2

Pablo PICASSO: GUERNICA, 1937, 351 X 782,5 cm, tempera na platnu
(tretja faza dela)



Slika 3

Pablo PICASSO: GUERNICA, 1937, 351 X 782,5 cm, tempera na platnu
(končna verzija)

nazornim podobam, ki so jih nudile simbolične figure, poiskati še ustrezne prostorske oz. formalne ekvivalente. Moral se je odločiti o načinu upodobitve simboličnih figur,³ tj. o izraznih sredstvih, ki naj jih izbere, da bi v teh figurah izpostavljeni vsebini kar najbolj podčrtal njen posebni značaj, in o strategijah, ki mu bodo omogočile vzpostavitev takih formalnih odnosov, v katerih načrtovana vsebina ne bo le podčrtana oz. ilustrirana, marveč artikulirana na način spoznanja o povsem originalni formi bivanja te vsebine.

Da bi torej vsebini ohranil in podčrtal njeno dramatičnost, grozljivost, razbitost in da bi obenem poudaril imanentno nasprotovanje med agresijo in uporom, med smrtjo in življenjem, ki ga implicitno narekuje naročilo, se je Picasso oblikotvorno odrekel vsem pisanim bogatijam barv in izbral zgolj diskretne obarvane sivine, ki se srečujejo v dinamičnih svetlostnih kontrastih. Prav tako in iz istega razloga se je na morfološkem planu zatekel k pretežno ostrim in močno členjenim oblikam (glej sliko 3), ki vrejo pred našimi očmi kot neugnan in nepregleden vrtnec, ki ga šele na globinskostrukturnem kompozicijskem nivoju disciplinira in soukladi diskretna strukturna povezava. Vsebinske analogije torej v teku ustvarjalnega procesa postopoma pridobivajo tudi vedno bolj ustrezne in učinkovite formalne ekvivalente, ki omogočajo ne le nazornejše doživetje vsebine, pač pa tudi novo spoznanje o artikulaciji vsebin.

Abstraktni pojmi, kot so drama, domovina, agresija, vojna, tragičnost, smrt itn. preidejo prek podobotvornega sloja (simbolične figure) v oblikotvorne prvine oblik, svetlosti, tekstur, ritmov itn. V tem premiku določene telesne lastnosti figur s poudarjanjem in deformiranjem (abstrahiranjem in posplošenjem) oblik, barv in njihovih odnosov tvorijo (dobijo) pomen, ki ga sicer v podobah in odnosih teh figur ni. Oblikovno močno razčlenjena, mestoma že kar razpadajoča, pretežno iz ostrih trikotniških oblik zgrajena, dramatično vzpenjajoča se in groteskno transformirana figura konja postane metafora propada, zaostrenega smrtnega boja in poslednjega življenjskega napora, čeprav bi figura konja v drugačnih morfoloških okoliščinah lahko simbolizirala tudi marsikaj drugega, npr. moč, vitalnost, eleganco ipd. Podobno se z likovno artikulacijo pomensko razpirajo tudi druge upodobljene figure in njihovi odnosi v celovit in kompleksen sistem likovnih izjav oz. sodb. V tem smislu oblikotvorni sloj ustvarjalnega mišljenja precizira in daje dokončni pomen vsebini, ki jo podobotvorni sloj v temelju nastavi. Razkrije se kot sloj oblikovne in prostorske gramatike, na katerem orisne likovne prvine (svetlo-temno, barva, točka, linija) s svojimi odnosi orisujejo oblike in prostor dogajanja. Ta oblikovna in prostorska sintaksa temelji na minimalnih semantičnih vrednostih orisnih prvin - trikotne oblike delujejo ostro, glede na postavitev pa

3 V svoji monografiji o Guernici predstavlja Arnheim (1964: 33) korelacije med simboličnimi figurami (imagnacij), njihovim (formalnim) položajem v slikovnem prostoru (formalnost) in čustvi, ki jih te figure s svojimi asociativnimi in likovnimi vsebinami vzbujajo v gledalcu (semantična intencionalnost),

Personen	Haltungen	Gefühle
Stier	aufrecht, linksgerichtet und vorwärts	Mut, Stolz, Festigkeit
Mutter	aufrecht, aufwärts	Wehklage, Flehen
Kind	abwärts	Tod
Krieger	waagerecht, aufwärtsgerichtet	Zusammenbruch
Vogel	aufwärtsgerichtet	Wehklage? Aufstieg?
Pferd	aufwärts- und linksgerichtet	Todeskampf
Lichtträgerin	linksgerichtet	Teilnahme, Suche
Fliehende	diagonal, links-aufwärts-gerichtet	Angst, Suche
Fallende	aufwärts, abwärts, diagonal	panischer Schreck, Flehen

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

Na temelju tega konkretnega primera pa lahko izpeljemo tudi bolj posplošeno strukturo odnosov med abstraktnim, podobotvornim in oblikotvornim slojem mišljenja v likovni produkciji.

Človekove najbolj odmevne, tj. abstrahirane in posplošene duhovne vsebine oz. spoznanja, ki po definiciji nimajo čutnih sestavin, se lahko, ko jih želi človek izraziti in s tem v stabilni in preverljivi obliki predstaviti sebi in drugim, s pomočjo oblikotvornih nazornih pojmov oprimejo podob, ki omogočajo, da se abstraktna vsebina prevede v nekaj, kar je sposobno privzeti čutno obliko. To nalogo prevajanja abstraktnih pojmov v podobe opravi podobotvorni sloj mišljenja s podobotvornimi nazornimi pojmi, in sicer s tem, da omogoči nastajanje podob ali imaginacijo. Ustvarjalna metoda tega sloja mišljenja je *analogija*, kakor se javlja v metafori in metonimiji, kjer z že pridobljenimi izkustvi izražamo nova, še neizražena (npr. močan kot konj, bik kot simbol brutalnosti ipd.) in sicer tako, da upoštevamo vsebinsko sorodnost, ne pa dejanske oblikovne oz. formalne sorodnosti (človek ni konj, le moč je skupni vsebinski imenovalac človeka in konja; bik ni brutalnost, le njegova močno izražena divjost je vsebinska analogija brutalnosti na sebi).

Podobe, v katere se je naselila abstraktna vsebina, pa je mogoče izraziti na različne formalne načine. To opravi oblikotvorni sloj mišljenja z oblikotvornimi nazornimi pojmi, katerih naloga je, da dajejo vsebinam obliko. In sicer tako, da jim priskrbijo ustrezne formalne ekvivalente in artikulirajo njim lastne formalne odnose (npr. agresivnost je mogoče izraziti z ostrimi oblikami, nežnost in ženskost z oblimi oz. organskimi). Oblikotvorni likovni pojmi so po eni strani zavest o konstitutivnih prvinah prostorskih oblik, po drugi strani pa imajo tudi svoje lastne doživljajske vsebine oz. pomene, ki izvirajo iz posplošitve doživljajskih odzivov nanje. To jim omogoča, da po eni strani praktično konkretizirajo oblike podob, po drugi strani pa tudi, da tem konkretiziranim podobam dajo pomenski in doživljajski pečat, ki ne izvira samo iz njihovih vsebinskih analogij, marveč tudi iz njihovega formalnega ustroja samega. Npr.: neka rdeča barva ne le da oriše obliko, pač pa ji istočasno dâ tudi določeno doživljajsko aktivnost, ki je drugačna od tiste, ki bi jo oblika imela, če bi bila orisana, denimo, s črno ali modro barvo. Pravimo, da so oblikotvorni likovni pojmi sposobni istočasno proizvesti informacijo (tj. orisati neko obliko in njene odnose) in izraz (se pravi, učinkovito sprožiti doživljanje in mu implicitno dati čustveno barvo ugodja ali neugodja, vznurjenja ali pomirjenja, ostrine ali blagosti ipd.). V tem smislu je v njihovi moči tako *objektivacija* sporočila, kot njegova doživljajska *personalizacija*. Ali drugače: oblikotvorni likovni pojmi po eni strani

zamišljene abstraktne vsebine ali podobe čutno konkretizirajo in jih s tem iz abstrakcije in posplošenosti prevedejo v čutno nazorno obliko, po drugi strani pa tej isti čutno nazorni obliki dajejo doživljajske resonance, ki jo povezujejo z duhovnim svetom, iz katerega je izšla, in jih celo vzpodbujajo in amplificirajo.

Smem torej reči, da je oblikotvorni sloj mišljenja temeljni sloj likovnega pojmovnega mišljenja, ker daje vsebinam mišljenja njihovo formo. Pri tem pa so, piše Milan Butina (1984: 309), vsebine in forme povezane na tak način, da vsaka vsebina zahteva svojemu ustroju primerno formo, ne pa katere koli forme. Vsaka vsebina oz. vsako pojmovanje sveta, iz katerega vsebina izhaja, torej določa izbiro likovnih izraznih sredstev. In narobe, izbira in uporaba likovnih izraznih sredstev izraža določeno pojmovanje stvarnosti.

Opisane odnose je mogoče prikazati v naslednji shemi:



Slika 4 (po Butina 1984: 309)

Abstraktne vsebine se v procesu svoje (jezikovne) konkretizacije lahko oprimejo nazornih podob, ki so posplošene vsebine zaznav in jih je mogoče izraziti na različne formalne načine. To opravi oblikotvorni sloj mišljenja, ki je v tem smislu pravi jezikovni sloj likovne produkcije, in privede do realizacije v snovi. Oblikotvorni pojmi imajo samo minimalne semantične vrednosti in so se zato sposobni prilagoditi sleherni podobotvorni vsebini in jo izraziti na likovni način. Ta pot je sicer najbolj pogosta, ne pa edina. Možna je tudi pot, ki izpušča oblikotvorni sloj, tako da se v njej abstraktna miselna spoznanja neposredno pretakajo v oblikovne nazorne pojme, kakor je to primer v moderni nepredmetni umetnosti (npr. Mondrian v poznem obdobju, abstraktni ekspresionizem, nova geometrija itn.). Za likovno izražanje je, piše Butina (1984: 309-310), pomembno dejstvo, da prehajanje abstraktnih vsebin v izraz zgolj prek podobotvornega sloja mišljenja ne privede do likovnega preoblikovanja stvarnosti, tj. do polnokrvne likovne forme in novih oblikovnih rešitev. V tem primeru dobimo zgolj ilustracijo brez likovne vrednosti, ki ne preoblikuje čutnih zaznav abstraktnemu spoznanju primerno, ampak je le bolj ali manj popolna analogija po vizualni podobnosti. Enačba "vsebina = forma", ugotavlja Butina (1984: 310), se izteče samo takrat, ko

vsebina dobi sebi ustrezne oblikovne ekvivalente, ki pa niso več preprosto vizualni, ker so organizirani v skladu z diktatom ustvarjalčeve kreativne volje in predstave.

6. ZAKLJUČEK

Splošno znano dejstvo je, da mišljenje ni faktor, ki bi ga ob umetnosti pogosto omenjali, saj umetnost po mnenju mnogih raste (le) iz emocije, inspiracije in intuicije. Vendar pa natančnejša analiza stanja stvari kmalu pokaže, da igra mišljenje -seveda specifično mišljenje- s svojimi storitvami pomembno vlogo tudi v umetniški ustvarjalnosti, saj po eni strani omogoča transcendenco (čutno) danega, ki vodi v posplošene in za umetnost tako značilne arhe-tipične dimenzije doživetega oz. dojetega (*univerzalnost*), po drugi strani pa tudi produktivno konkretizacijo (*partikularnost*) in formalno artikulacijo te pretanjene duhovne stvarnosti, s pomočjo katere duhovne vsebine postanejo čutno dostopne na tisti enkratni in neponovljivi poetični način, ki je razpoznavni znak vse umetnosti. Da bi likovno mišljenje lahko opravljalo to, kreativno gledano, odločilno vlogo posredovanja med čutnostjo in duhom in duhom ter čutnostjo, je po eni strani tesno povezano z določenimi lastnostmi čutnih zaznav (*partikularnost*), po drugi strani pa je abstrahirano iz čutnih zaznav tako, da ohranja njihove generalizirane lastnosti in zakonitosti (*univerzalnost*), ki jih je mogoče natančno in široko uporabljati. Lahko torej rečem, da je likovno mišljenje sinkretično (Butina 1985), ker ne more ločiti svojih univerzalij od partikularij⁴ in da so takšni tudi njegovi pojmi. Oznaka sinkretičen pri tem pove, da likovno mišljenje s svojimi pojmi ni abstraktno na način znanstvenega mišljenja in njegovih pojmov, saj je po eni strani čutno-konkretno, po drugi pa istočasno tudi miselno- abstraktno, ker je spričo funkcije, ki jo opravlja, takšna njegova narava. V tem pa je tudi razlog, da ga v likovni stvarnosti tako težko opazimo. Zgodi se namreč, da se nam takrat, ko v konkretnem likovnem delovanju (slikanju, kiparjenju) neposredno kibernetizira in organizira formalne komponente likovne forme in bi ga najlaže opazovali, sploh ne zdi mišljenje. Ko pa si ga onstran te konkretosti skušamo predstavljati bodisi v projektivnih dimenzijah zamišljanja bodisi povzetega v členjenih sosedstvih oblik, barv, tekstur, položajev, smeri in ritmov, ga spet zgrešimo, ker bi v prvem primeru morali najprej uvideti njegov (formalni) razcvet v prihodnosti, da bi ga lahko prav opazili na začetku, v drugem primeru pa bi morali biti sposobni analizirati formalne odnose likovne forme in izluščiti njeno strukturo, v kateri se je produktivno povzelo.

Pričujoča razprava je torej pokazala in dokazala, da sta v likovnem umetniškem ustvarjalnem procesu emocionalno doživetje sveta in njegovo smiselno (racionalno) spoznanje enakovredni in sodelujoči komponenti. Likovni umetnik mora, da bi lahko

4 Nekaj zelo podobnega trdi za glasbo tudi skladatelj Igor Strawinsky, ko na vprašanje Roberta Crafta (Strawinsky & Craft 1959), da naj pojasni svojo trditev, da sta "glasba in matematika slični", takole odgovarja: "Zares, ni moj posel, da bi trdil takšne stvari, ker z matematiko nisem v dobrih odnosih, in ker ne znam definirati besede 'slično'. Vse, kar rečem o tem, je popolno ugibanje. Kljub temu pa vendarle 'vem', da tako glasbeniki kot matematiki delujejo v skladu s slutnjami, ugibanji in na temelju konkretnih primerov, od odkritja enih in drugih nikoli niso docela *logična* (...) in da soobojna abstraktna na podoben način. Prav tako 'vem', da glasba in matematika 'slično' ne moreta dokazati svoje lastne konsistentnosti, da sta 'slično' nesposobni razlikovati lastne univerzalijske in partikularijske in da sta 'slično' odvisni bolj od estetskih kriterijev kot pa od kriterija koristnosti. In končno 'se zavedam' tega, da sta obe bolj predpostavki kot resnici - sporna trditev, ki je pogosto napačno razumljena kot samovoljnost."

ustvarjal, svet in svoje delo čustveno doživeti in ga racionalno dojeti. Šele takrat, ko reflektirano dojame sebe in svoje doživetje sveta in na podlagi tega iznajde ustrezne izrazne možnosti, lahko to doživetje adekvatno izrazi v umetniški formi. Emocionalno doživetje sveta, racionalno dojetje tega doživetja in racionalna likovna analiza in izvedba se morajo zlit v enovit proces, če naj le-ta privede do kompleksnega umetniškega izraza in tudi povzroči kompleksno estetsko doživetje gledalca. "Genij" likovnega umetnika ima vedno vsaj dve komponenti, piše Milan Butina (1985: 138-139): veliko senzibilnost v odnosu do stvarnosti in tej senzibilnosti ustrezno sposobnost realizacije v likovni materiji. Obe sestavini mora biti likovni umetnik sposoben analizirati in rezultate te analize sintetizirati v likovni formulaciji. Razprava je pokazala nekatere težave, na katere naleti likovni umetnik, ko želi v svoji zamisli koncipirani vsebini priskrbeti ustrezno in učinkovito likovno obliko, obenem pa je razkrila in konceptualizirala tudi temeljne vzvode in načelne operacionalne strategije, ki mu lahko omogočijo uspeh.

VIRI

- Arnheim, Rudolf (1964), *Picassos Guernica*, München, Rütten & Loening.
- Arnheim, Rudolf (1972), *Anschauliches Denken. Zur Einheit von Bild und Begriff*, Köln, Verlag M. Du Mont Schauberg.
- Bresch, Carsten (1979), *Zwischenstufe Leben*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Butina, Milan (1984), *Slikarsko mišljenje. Od vizualnega k likovnemu*, Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Butina, Milan (1985), *Likovna teorija kao unutrašnja okosnica teorije likovnog odgoja*, revija *Umjetnost i dijete*, št. 2-3, str. 135-145.
- Chardin, Pierre Teilhard de (1965), *Le phénomène humain*, Paris, Éditions du Seuil.
- Chomsky, Noam (1973), *Über Erkenntniss und Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Cocula, Bernard, Peyrouet, Claude (1986), *Sémantique de l'image. Pour une approche methodique des messages visuels*, Paris, Librairie Delgrave.
- De Bono, Edward (1975), *Der Denkprozess. Was unser Gehirn leistet und was er leisten kann*, Reinbeck, Rowohlt.
- Ditfurth, Hoimar von (1976), *Der Geist fiel nicht vom Himmel*, Hamburg, Hoffmann und Campe.
- Lhote, Andre (1967), *Les invariants plastiques*, Paris, Hermann (Collection Miroirs de l'Art).
- Piaget, Jean (1961), *La psychologie de l'intelligence*, Paris, Librairie Armand Colin.
- Strawinsky, Igor & Craft, Robert (1959), *Conversations with Igor Strawinsky*, New York, Doubleday Company.
- Strawson, P. F. 1985, *Analyse et Metaphisique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Vigotski, Lev (1977), *Mišljenje i govor*, Beograd, Nolit.

Kaj je najvrednejše

JOŽE ŠTER

POVZETEK

Če so vrednote določene s človekovimi objektivnimi potrebami, potem je vprašanje o najvišji vrednoti vprašanje o najvažnejši potrebi. Katerokoli vrednoto izberemo kot najvišjo, slejkoprej se po določenem času ali prek določene količine spremeni v protivrednoto. Iz tega izhaja, da ni ene same najvišje vrednote, ampak je v vsaki situaciji najvišja druga vrednota.

Absolutizirati je mogoče katerokoli vrednoto. Absolutizacij pa je še več, ker je moč absolutizirati ne samo vsebino, ampak tudi količino, trajanje ali intenzivnost. Najbolj značilne absolutizacije so biologizmi, psihologizmi, individualizmi, totalitarizmi in mitologizacija dela. Vsaka absolutizacija vodi do samonegacije absolutizirane vrednote, ker človeka uničuje in ubija, ne pa gradi.

Izvori absolutizacij so:

*sociološki,
psihološki,
teoretični.*

ABSTRACT

THE MOST VALUABLE THING

If values are specified by a human's objective needs, than the question of the highest value is the question of the most important need. Whatever values we choose to be the highest, after a certain period of time or through certain quantities they change into anti-values. We can conclude that no such thing as the single highest value exists, but in different situations different values are the highest. Any value can be made absolute. But many absolutes exist, because it is possible to make absolute not only the contents but also the quantity, duration or intensity. The most significant absolutes are biologism, psychologism, totalitarianism, individualism and mythology of labour. Every absolute leads to self negation of the absolute value made, because it ruins and kills, rather than builds up a human being. The origins of absolutes are: - sociological, - psychological, - theoretical.

Poznamo eudajmonizem, utilitarizem, asketizem, humanizem, pa etike, ki kot najvišje dobro postavljajo dolžnost, sveto in dandanes ekologizem itn. Če hočemo najti tisto najvrednejše, bi morali pregledati vse te teorije, oziroma sploh vse vrednote, saj bi le tako vedeli, med čem sploh lahko izbiramo. Toda v tem primeru se pojavi težava oziroma vprašanje, ali je sploh mogoče naštetati vse vrednote.

POMEMBNE DOBRINE IN VREDNOTE

Če so eno temeljnih določil vrednot človekove objektivne potrebe, potem je jasno, da je vrednot veliko, ker je tudi človekovih potreb ogromno. Poleg tega ustvarjamo še nove in nove izdelke in s tem nove potrebe. Še številnejše so reči, ki te potrebe lahko zadovoljujejo, saj isto potrebo (npr. po hrani) lahko zadovolji mnogo različnih stvari.

Že zaradi tega bi vsak poizkus izčrpnega naštevanja dobrin¹ in vrednot propadel, četudi jih je vsaj teoretično možno naštetati. Vendar to ni edini in verjetno tudi ne poglaviti razlog te zadrege. Človek se zgodovinsko spreminja (točneje rečeno, človek sam sebe spreminja), zato se spreminjajo tudi njegove potrebe ter s tem dobrine in vrednote. Spreminjajo pa se tudi realne možnosti (bodisi naravno bodisi zaradi človekove dejavnosti) ali pa vsaj človekova spoznanja o realnih možnostih; zato se spreminjajo tudi dobrine in vrednote, saj je realna možnost drugo temeljno določilo vrednega. Človek ustvarja nova zdravila, naprave itn., človek odkriva nove bolezni (npr. raka, aids) in nove zakonitosti (npr. o tem, kaj je zdrava hrana) ter s tem nove dobrine in vrednote, ali pa spoznava, da je bilo tisto, kar je imel za vrednoto, dejansko protivednota (npr. z odkritjem zakonov termodinamike in s tem nujnosti entropije se ekonomija rasti pokaže kot pogubna, torej kot nevedna²).

Klasifikacij potreb je veliko.³ Kriteriji teh - večinoma psiholoških klasifikacij - pa največkrat niso jasno postavljeni, zato te klasifikacije največkrat niso logično konsistentne. Pri tem je zanimivo, da v nasprotju s pričakovani klasifikacija potreb nima (pri istih avtorjih) skoraj nobene zveze z njihovimi klasifikacijami vrednot.

Ne glede na vse rečeno pa je jasno, da mora vsak poizkus pregleda vrednot izhajati iz človekovega bivanja (oziroma potreb). Tudi ta postopek pa ni brez nevšečnosti, ker ista stvar lahko zadovoljuje več potreb hkrati, ali pa eno potrebo zadovoljuje, poraja pa drugo, torej ista stvar istočasno učinkuje kot dobrina in kot slabina.

Če je človek **biološko bitje**, potem so dobrine in vrednote tudi:

- zrak
- hrana
- zdravila in medicinski ukrepi
- spolnost
- spanje in počitek
- nasilje
- telesno gibanje in spretnost
- itn.

1. Dobrina mi pomeni nekaj, kar je objektivno dobro, ne glede na to, ali človek to ve ali ne, oziroma ali to sprejema kot vrednoto. Vrednota pa mi pomeni dobrino, ki je tudi subjektivno sprejeta kot dobro.

2. Glej zbornik Ekologija, ekonomija, entropija.

3. Enega od pregledov klasifikacij glej v: J. Musek. Psihologija osebnosti, str. 293-299.

Ker je človek **družbeno bitje**, so dobrine in vrednote tudi:

- sodelovanje
- vzgoja in izobraževanje
- prijateljstvo, ljubezen in sovraštvo
- soodločanje (dogovarjanje)
- demokracija
- enakost družbenih možnosti
- uveljavljanje
- organiziranost
- solidarnost
- odgovornost
- itn.

Ker je vsakdo bolj ali manj **individualnost**, ima seveda specifične potrebe, katerih zadovoljitev je vredna:

- možnosti za razvitje individualnosti,
- uveljavljanje specifičnih sposobnosti,
- posebnosti zadovoljevanja potreb,
- specifični način dela,
- spoštovanje drugačnosti,
- itn.

Element bistva človeka je tudi **duševnost**, zato so dobrine in vrednote tudi:

- svoboda mišljenja
- načrtovanje, zamišljanje, fantaziranje in zvitost
- svoboda hotenja
- čustvovanje
- resnica, zmota, laž
- odgovornost
- uživanje
- spomin
- itn.

Predvsem pa je človek **delovno (ustvarjalno) bitje**, zato so dobrine in vrednote tudi:

- svoboda
- samooblikovanje
- možnosti ustvarjanja
- materialno proizvajanje
- tehnično ustvarjanje
- znanost
- umetnost
- morala
- racionalnost, učinkovitost itn.

V tem naštevanju vsakdo zlahka ugotovi, da manjka ta ali ona dobrina ali vrednota. Pa ne samo to, marsikdo se bo tudi vprašal, kako je mogoče med vrednote šteti recimo nasilje, laž, sovraštvo ipd., kdo pa tudi kako, se je tu znašla morda spolnost ipd. Nič manj problemov se ne pojavi, če se vprašamo po najvrednejši vrednoti, nasprotno, težav je več in hujše so.

NAJVIŠJA VREDNOTA

Stališča o najvišji vrednoti so zelo različna ne le med laiki, ampak tudi med teoretiki. Zakaj?

Ali ni morda razlog v tem, da je vprašanje sploh napačno? Če pa ni napačno, zakaj se to ne dogaja tudi drugim znanostim?

Bistvene človekove potrebe morajo biti zadovoljene, če naj bo to bitje zares človek. Ali niso potem kar vse našete vrednote najvišje, če brez nobene ni človeka?

To se zdi logično, vendar je vredno določeno tudi z realnimi možnostmi. Neutemeljeno je zato predpostavljati, da je mogoče vse človekove potrebe zadovoljiti, in to še hkrati. Če bi bilo to mogoče, bi seveda bile vse vrednote najvišje, oziroma vprašanja o najvišji vrednoti sploh ne bo bilo. Vprašanje o najvišji vrednoti se zastavlja prav zaradi omejenosti možnosti zadovoljitve potreb. Večinoma smo dejansko v situaciji, ko moramo izbirati med več možnostmi, pri čemer pa lahko realiziramo le eno ali dve. Ne morem na križišču hkrati izbrati levo in desno cesto, lahko grem le po eni. Delo (zaslužek) in počitnice (trošenje) ne morem izbrati istočasno. Itn. Če sem pred izbiro ali-ali, potem ocenjujem, katera možnost, katera alternativa je boljša, vrednejša. Zdaj lahko ta postopek nadaljujemo (primerjamo več vrednejših možnosti), dokler ne pridemo do najvrednejšega. Če gremo po tej poti, bomo izhajali iz vrednot, ki se najpogosteje (vsaj danes) navajajo kot najvišje.

Teoretične in empirične raziskave nas vodijo tedaj k temle vrednotam:

- življenje
- mir
- svoboda
- učinkovitost
- demokracija
- delo
- enakost
- solidarnost
- ljubezen.

Zdi se, da tu odločitev ni težka, najvrednejše je življenje, kaj nam bo vse drugo, če nismo živi. Toda potrebo po življenju zadovoljujejo zrak, hrana ipd. Je potemtakem hrana najvišja vrednota? Ali ni vendarle preveč banalno postavljati hrano kot najvišjo vrednoto in s tem kot smisel življenja? Ali s tem ne porivamo človeka na raven živali?!

Res je, brez življenja ni nobene vrednote. Ali obratno, kaj mi bo še tako pomembna vrednota, če sem mrtev. Vse bogastvo bi dal za zdravje. Kakršnakoli vrednota obstaja šele za živega človeka. Ali ni bolje biti živ, kot "svoboden mrtev"! Hrana je pomembnejša od ljubezni, kajti od ljubezni ni mogoče živeti.

Vse to drži, toda, ali ne gre pri tem za napako zamenjave **prvega z najpomembnejšim**? Nedvomno ni življenja brez hrane in torej tudi ne človeka. Ampak tudi brez seksa ni človeka. Je potem seks najvišja vrednota? Tudi delo je pogoj človeka, že za življenje. Je možen človek brez družbe, torej tudi solidarnosti? Je bitje, ki ni svobodno, človek? Torej človeka ni ne le brez hrane, ampak tudi ne brez zadovoljitve **katerekoli** druge potrebe. Človek brez svobode ni več človek, ampak suženj, človek brez zavesti ni več človek, ampak le še živo bitje, človek brez čustev ni človek, ampak robot, človek brez.... Je potemtakem res vse najvišja vrednota?

Problem lahko postavimo tudi obratno in se vprašamo, je tisti, ki je živ, že človek? Življenje je le en element bistva človeka in zato še ni zadosten pogoj obstoja človeka. Samo življenje odpira možnosti **vrednega in nevrednega delovanja**; s tem, ko sem živ, še ni zagotovljena človečnost. Konec koncev, če bi bilo življenje najpomembnejše, potem bi bil tudi uboj najbolj krvoločnega tirana nevreden; še več, za vsako ceno bi ga morali ohraniti pri življenju. In kaj bi bil v tem primeru vsak abortus? Ali nas tako stališče ne vodi logično k svetosti (torej nedotakljivosti) življenja? In kaj nam tedaj pomeni samoobramba, oziroma uboj v samoobrambi? Lahko se reče, da je pač tudi uboj včasih nujen, izsiljen, ampak zato še ne moralen, ampak le izsiljena nemorala, torej še zmeraj nemorala. To pomeni: tem slabše za dejanskost, če se ne sklada z našimi načeli! Niso krivi naši principi, ampak svet sam s svojimi neprimernimi zakonitostmi.

Z druge strani praksa, oziroma zgodovina dokazuje, da so se vsi sodelavci odpor- niških in osvobodilnih gibanj odločili, da je **svoboda vrednejša od življenja** in to celo svoboda drugih. Hkrati je bila v tej situaciji najvišja vrednota celo **ubijanje**, ubijanje sovražnika, okupatorja. Toda ali naj bo neka subjektivna odločitev merilo vrednega? Taka vrednotna odločitev ni bila le neka subjektivna odločitev posameznika, temveč tudi objektivno točna izbira; to potrjuje tudi primer Slovencev leta 1941, ko se je začel načrtni fašistični eksodus slovenskega prebivalstva (podobno kot Židov, Ciganov idr.). Ko se ves narod ali samo en njegov del znajde v tako bednem položaju, da življenje skoraj nima nobene vrednosti več, je logično, da posamezniki postanejo tempirne bombe (npr. samomorilski teroristični napadi Palestinev idr.). /Seveda se v enaki zunanji podobi samožrtvovanja pojavljajo tudi zmanipulirani fanatiki najrazličnejših "ver"./

Ali iz rečenega izhaja, da je **najvišja vrednota svoboda**? Gotovo je bilo v vseh zgodovinskih obdobjih vedno dovolj ljudi, ki so bili za svobodo pripravljeni žrtvovati prav vse. Nedvomno je tudi točno, da je prav svoboda tista, ki človeški osebek šele naredi za človeka.

Če je svoboda najvrednejša, potem gre največ priznanja klošarjem in anarhistom! Če je svoboda najvrednejša, potem je vse, kar ovira ali onemogoča mojo svobodo nevredno; k vragu torej vsi urniki, vozni redi, prometni predpisi, pravne norme in konec koncev morala in drugi, če so zapreka moji svobodi. Seveda se bo to izteklo v anarhijo in samovoljo. In kje je potem svoboda? Je samovolja svoboda ali pa je za svobodo potrebno znanje, delo ter spoštovanje zakonitosti sveta!? Je brez znanja (učenja) in dela sploh možno življenje in s tem svoboda?

Mar ni bolj utemeljeno za najvišjo vrednoto postaviti **delo**, ki vsebuje tako življenje, kot tudi svobodo? Še več, delo (ustvarjalnost) vsebuje vse bistvene fizične in psihične elemente človeka, je nekakšno **mini bistvo človeka** (saj vključuje fizičnost, mišljenje, hotenje, čustva, družbenost in individualnost). Drugi vsaj tako pomemben argument za delo kot najvišjo vrednoto je v dejstvu, da je ravno delo tisto, ki **ustvarja večino (vsaj najpomembnejših) vrednot**. Brez dela torej ne le da ni življenja, ampak tudi ne vrednega.

Če je delo torej tisto najvrednejše za človeka, potem je pač najbolje delati, delati in še enkrat delati, skratka kar naprej in brez prestanka garati. In kaj bo temu sledilo? Po nekaj dneh neprestanega dela, brez počitka, spanja in hrane, bo vsakogar vzel vrag. S tem je seveda konec tudi dela. To pa ni edini dokaz proti absolutizaciji dela. Mar niso tudi vsa strahotna in manj strahotna orožja in vojne tudi rezultat dela? Delo ne ustvarja le vrednote, temveč prav tako najhujše protivrednote.

Kaj pa resnica? Ali ni to absolutna vrednota, absolutna vsaj za znanost? Znanosti ja ne more biti vrednota laž, zmeta, polresnica ipd. Pa tudi sicer odkrivanje novih zakonitosti (torej iskanje resnice) ne more biti nevredno, in to ne samo v znanosti. Spoznanje resnice ne more biti nevredno, saj je cilj le ugotavljanje dejanskega stanja, ne pa ocenjevanje tega stanja, skratka je brez vrednotnega stališča. Seveda zloraba znanosti in resnice ne more omadeževati same resnice in znanosti. Skratka, ni nobenega razloga, da resnica ne bi bila absolutna vrednota (torej vedno in povsod nekaj vrednega).

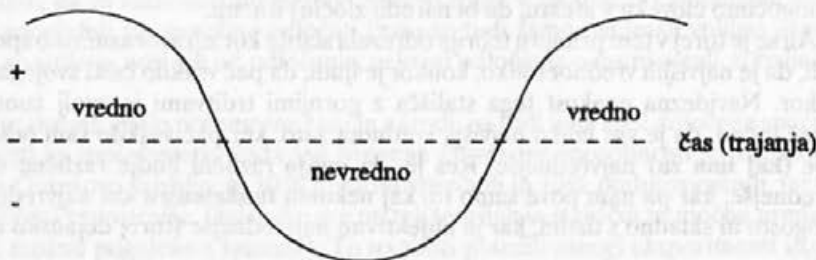
Tako se je morda zdelo še včeraj. Pa danes? V ZDA so že sredi osemdesetih let sprejeli enoletni moratorij za raziskave s področja genetskega inženiringa.⁴ Nevarnost možnih nepredvidljivih posledic svobodnega genetskega eksperimentiranja je bila prevelika. **Neodkritost je bila torej vrednejša od spoznanja, od odkritja nove zakonitosti, torej od resnice.**

Še več, marsikdaj je vrednejša od resnice laž (npr. nasproti sovražniku, za nekatere bolnike ipd.).

Lahko se takole ukvarjamo še z vsemi ostalimi pomembnimi vrednotami, vendar bi pri vseh poskusih ugotovili isto: **absolutizacija katerekoli vrednote vodi v svoje nasprotje, spremeni se v protivrednoto, torej v nekaj, kar človeka dejansko uničuje, ubija, ne pa gradi.** Če se vrnemo k primeru dela (ustvarjalnosti), bomo prozorno videli ta proces.

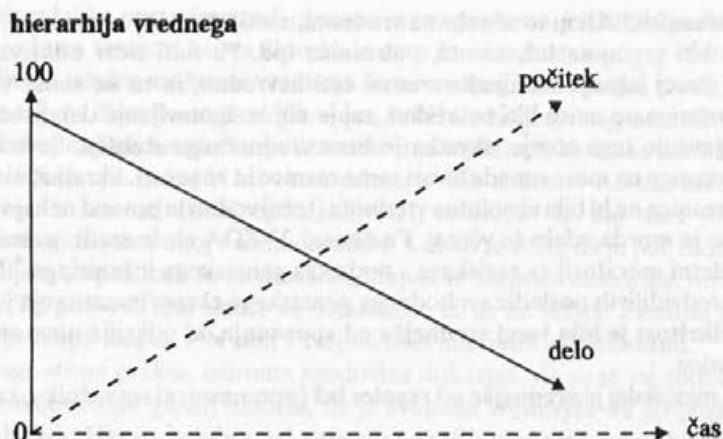


Če je delo najvrednejše, je treba stalno delati, to pa nas bo hitro uničilo. Prav zato po določenem času postaneta najvrednejša počitek in spanje, ker v tej situaciji zadovoljujeta najpomembnejšo potrebo človeka, potrebo, ki bo, če ne bo zadovoljena, povzročila smrt. Po določenem počitku bo situacija drugačna in tedaj bo delo spet lahko najvišja vrednota.



Če bi bilo delo vedno najvišja vrednota, potem bi bilo lenarjenje (počitek), kot nasprotje dela, vedno protivrednota. Dejansko pa ni le vrednota, ampak je lahko tudi **najvišja vrednota.** Na nekakšnem vrednotnem koordinatnem sistemu se torej vsaka stvar giblje kot krivulja, ki niha od najvrednejšega k najnevrednejšemu in spet nazaj k najvrednejšemu, in tako nenehno naprej ali nazaj. To lahko ponazorimo tudi takole:

4. A. Kim, v: Znanost v družbenovrednotnem svetu, str. XXV.



Torej, bolj ko na vrednotni lestvici pada vrednost enega, bolj raste vrednost nasprotnega; na določeni točki postane tako počitek vrednejši od dela in nato postaja vse vrednejši, delo pa vse bolj ne vredno.

Če torej vrednost iste stvari oscilira od najvrednejšega do najnevrednejšega, potem to pomeni, da ni ene same stvari, ki bi bila vedno najvrednejša, ampak da v vsaki situaciji obstaja drugačna vrednota kot najvišja. Vsaka situacija ima svojo najvišjo vrednoto. Ker imamo množstvo različnih situacij pomeni, da je vse lahko najvišja vrednota. Navišja vrednota je lahko delo (če gre za preživetje), lahko je lenarjenje (če smo "povsem" izčrpani), lahko ubijanje (če nekdo izvaja genocid), lahko seks (če naj se človeštvo ali nek narod ohrani), lahko hrana (če nekdo umira od lakote), lahko je le požirek vode (za dehidriranega v puščavi), lahko je dober udarec (če z njim onemogočimo človeku v afektu, da bi naredil zločin) itn. itn.

Ali se je torej v tem primeru teorija odrezala slabše kot zdravorazumsko spoznanje, ki trdi, da je najvišjih vrednot toliko, kolikor je ljudi, da pač vsakdo časti svojega bogca? Nikakor. Navidezna enakost tega stališča z gornjimi trditvami je zgolj zunanja. Ni namreč točno, da je vse lahko najvišja vrednota zato, ker pač vsakdo sam odloča, kaj mu je (kaj ima za) najvrednejše. Res je, da imajo različni ljudje različne stvari za najvrednejše, kar pa nam pove samo to, kaj nekomu funkcionira kot najvrednejše; to pa pogosto ni skladno s tistim, kar je objektivno najvrednejše (torej dejansko najvrednejše).

Nekaj bistveno drugega je spoznanje, da je najvrednejše karkoli zato, ker so različne situacije. V tem primeru je torej najvrednejše določeno z objektivno situacijo, ne pa zgolj s subjektivnim prepričanjem posameznika. Smisel teh dveh ("vse je lahko najvišja vrednota") je torej bistveno drugačen.

Ali potem posameznik ni pomemben za določitev najvrednejšega? Nikakor, saj če je vredno to, kar zadovoljuje človekove potrebe, seveda potrebe konkretnega človeka (ker le ta realno obstaja), potem je prav on bistveno določilo vrednega.

Posameznik je vedno del vrednotne situacije, in to bistven del, saj so prav potrebe konkretnega posameznika bistveno določilo vrednega. Najvrednejše je prav tisto, kar v dani situaciji največ prispeva k graditvi celovitosti (tega konkretnega posameznika

ali skupine). To pa seveda pogosto ni skladno s predstavami konkretnega subjekta o najvrednejšem.

Posameznik je določilo najvrednejšega, toda ne s svojimi stališči, ampak s svojo **objektivno strukturo potreb**. Za nekoga je penicilin zdravilo, za drugega strup, vendar ne zaradi tega, ker bi tako eden kot drugi sodila o penicilinu, ampak zaradi fizioloških različnosti enega in drugega.

Relativnost najvišje vrednote je točna, toda ta relativnost ni pogojena s **subjektivnostjo** stališč posameznikov, ampak z **objektivnostjo** potreb posameznika, ne z različnostjo **mnenj**, ampak z različnostjo **situacij** (potreb in možnosti njihove zadovoljitve).

ABSOLUTIZACIJE

Absolutizacij je več vrst, ker lahko absolutiziramo katerokoli dimenzijo vrednote (**količino, trajanje, intenzivnost**). Delo se z dolžino trajanja spreminja v garanje, mučenje in ubijanje. Božanje, nežen dotik se s povečevanjem intenzivnosti spreminja v udarjanje (bolečino), mučenje in ubijanje. Določena količina snovi je hrana ali zdravilo, preko te količine pa strup.

Kakor je lahko katerakoli vrednota najvišja, tako je tudi mogoče absolutizirati katerokoli vrednoto. Mnogo je vrednot, ki jih absolutizirajo le redki posamezniki, manjše število vrednot (ali skupin vrednot) pa se pogosto absolutizira.

Biologizmi

Te teorije absolutizirajo biološke lastnosti, oziroma potrebe človeka. Rasizem absolutizira barvo kože; fašizem in šovinizem določen narod; lahko se absolutizira določen spol ali sloj. Že od suženjstva je očitna delitev ljudi na svobodnjake in sužnje, ki da se med seboj ločijo po naravnih sposobnostih; enako delitev poznamo iz fevdalizma s to razliko, da se različnost utemeljuje z božjo voljo; v zgodnjem kapitalizmu so se le lastniki proglašali za sposobne odločati (zato so tudi samo oni imeli volilno pravico). Ženske so stoletja odpravili od odločanja, celo od odločanja o lastni usodi, o življenju in smrti.

Brez dvoma imajo posamezne rase in narodi, pa tudi vsak spol določene specifične značilnosti in sposobnosti. Toda vse bistvene človekove sposobnosti so razdeljene v skladu z Gaussovo krivuljo, tj. 10% je nadpovprečnih in 10% podpovprečnih, vsi ostali so razvrščeni v povprečje. Dejansko gre pri teh teorijah in stališčih za močne **predsodke** (seveda močno pogojene z interesi). To so zlasti potrdili mnogi eksperimenti in raziskave v zvezi z rasizmom v ZDA, ki so pokazali, da so belci prenehali biti rasisti, če so živeli skupaj s črnci (v stanovanjskih blokih, v vojaških enotah, v šolah idr.). Rezultati raziskav so tudi pokazali, da se črnci, ki so živeli v mešanih okoljih niso razlikovali od belcev, medtem, ko so npr. testi inteligentnosti pokazali razliko pri črncih, ki so živeli v svojih getih. Novejše raziskave so tudi odkrile, da so bili rezultati raziskav enojajčnih dvojčkov, ki so dokazovale predvsem biološko (dedno) določenost sposobnosti, potvorjeni. Končno pa je danes splošno znano, da cela stoletja ni bilo nobene ženske med znanstveniki, umetniki, športniki ipd., pa vendar nihče danes ne more zanikati njihovih sposobnosti za te dejavnosti. Če kaj, potem to dokazuje, da kadar nekdo nima možnosti za razvitje svojih potenc, potem jih tudi ne bo razvil; da pride do tega, zadostujejo že

močni predsodki (npr. o ženskah), in že nihče sploh ne poizkuša razviti teh nepriznanih sposobnosti.

Za trditve, da ženske nimajo sposobnosti za politiko, znanost ipd., za trditve, da je človek po naravi egoist, da je po naravi len in ga je zato mogoče le z denarnimi nagradami in kaznimi prisiliti (motivirati) za delo ipd., je mogoče najti obilico empiričnih dokazov. Toda vsem je skupna ista pomanjkljivost: vsi ti dokazi so zgrajeni **le na določenih vrstah situacij**. Za ženske je to znano. Biologizme zanikajo tudi nekoč "slavni" narodi, kot so Grki, Kitajci, Egipčani, Arabci, Turki, Japonci, Portugalci itn. Kaj so v ZDA pokazali črnici danes, recimo v glasbi, športu, pa tudi že v politiki itn.! Gotovo je bil denar, nagrada in kazen, nekoč poglavitni motiv za delo. Toda ko si človek zadovolji temeljne fiziološke potrebe - kot je to danes v razvitem svetu - potem denar ni več poglavitni motiv za večjo produktivnost in sploh za doseganje ciljev, ampak so to: zadovoljstvo z delom, možnost samorealizacije, možnost samoiniciative, soodločanja, samostojnosti ipd.⁵ Torej, **drugačne razmere** nudijo drugačne dokaze in vrednote.

Drugi vidik absolutizacije bioloških vrednot je tisti, ki prepotencira vrednote, ki zadovoljujejo fiziološke potrebe, torej **materialne, čutne užitke** (lahko je to hrana, lahko pijača, seks, lenoba ali pa tudi gola fizična moč).

Jasno je, da so v določenih situacijah najvrednejše fiziološke potrebe in človek samodejno tako tudi ravna, kot so pokazali poizkusi. Prostovoljci so stradali; več dni ko so stradali, bolj jim je upadal interes za druženje, razgovor, ljubezen in spolnost - skoraj do ničle.⁶ V taki situaciji je seveda največja vrednota hrana (toda v takih primerih in v teh še posebej je nevarno pretiravanje s hrano.)

Kam vodi požrešnost in žretje, je znano. Tudi glede pijače in mamil je znano. Sicer pa se vsako pretirano čutno uživanje konča v razvratu in uničevanju (bodisi posameznika, bodisi družbe). Najbrž so kar utemeljene trditve mnogih raziskovalcev, ki med vzroki propada nekaterih visokih kultur v preteklosti naštevajo tudi razvratnost. "Pijmo dokler živimo, potem ga ne bomo niti kaplce več!" To drži, drži pa tudi, da bolj ko se bomo nacejali, prej ga bomo nehali piti, ker nas bo to fiziološko uničilo.

Z vrednotnega vidika pa je odločilno dejstvo, da absolutizacija fizioloških potreb kot najvrednejših pomeni človeka reducirati na raven zgolj živega bitja, torej na **raven živali**.

Psihologizem

Znano je, da idealizem in religija absolutizirata duševnost in zato logično tiste vrednote, ki zadovoljujejo te potrebe. Pogoste pa so tudi absolutizacije le posamezne duševne potrebe.

Eno teh pojmovanj vrednote sploh omejuje le na duhovno sfero. Odtod govor o vrednotah in dobrinah, pri čemer se pod dobrinami razume materialne vrednote; oznaka dobrine in vrednote naj bi že na zunaj kazala, da so **prave vrednote le duhovne vrednote**. Tudi če se govori o materialnih in duhovnih vrednotah, se takorekoč samo po sebi razume, da so duhovne vrednote v celoti višje od materialnih. Poleg tega se o materialnih vrednotah govori kar nekam prezirljivo, na človeka, ki visoko ceni te vrednote, pa se gleda kot na človeka nižje vrste, kot na nekakšnega polčloveka. Zlasti umetniki radi ljudi, ki niso potrošniki umetniških dobrin (ali jim te sploh niso vrednote),

5. To kažejo vse sodobne raziskave. Primerjaj N. Rot, Psihologija grupa.

6. Pojedinac i društvo, str. 77.

vidijo kot nekakšne divjake. Pri tem se pozablja, da ljudje, ki so v materialni stiski in se bore za preživetje, ne morejo visoko ceniti duhovnih vrednot, še manj da bi jih uporabljali. Če ima nekdo trajne probleme z zadovoljevanjem bioloških potreb, mu tudi potrebe za duhovne vrednote zakrnijo. To so ugotovili tudi antropologi. Polnomadsko indijansko plemo Siriono v Boliviji ima velike težave s prehranjevanjem zaradi tropskega podnebja. Zato ima - v primerjavi z drugimi podobnimi plemeni - zelo slabo razvito umetnost in mitologijo.

Ob tem se pri nas srečujemo s paradoksalnostjo, da tisti, ki očitajo ali celo vidijo vse zlo marksizma in socializma v tem, da bojda absolutizira materialne vrednote, istočasno prisegajo na kapitalizem, oziroma blagovno-tržno gospodarstvo, ki pa, kot je dobro znano, zares absolutizira eno samo materialno vrednoto, denar. Zato je mogoče vse vrednote menjati (kupiti) za denar, tudi vse duhovne vrednote (od ljubezni, do znanja in poštenja). Prav ta najbolj groba absolutizacija materialnih vrednot (oziroma samo ene) predstavlja grobo degradacijo človeka. Ne samo zaradi absolutizacije denarja kot edine vrednote, ampak predvsem zato, ker je človek tu, tako kot vse drugo, le **sredstvo** za to vrednoto.

Številne so oblike absolutizacije razuma.

Več kot nekdo zna, več problemov se mu odpira: vem le to, da nič ne vem! To pa se logično izteče v nedelovanje.

Šola naj **samo izobražuje**, ne pa vzgaja. In ker naj cilj ne bi bil predmet znanosti, ampak ideologije (politike, morale), naj torej šola oblikuje le dobre navigatorje, kam in zakaj (naj) plujemo, pa bodo odločali že drugi!

Logično je, da absolutizacija racionalnosti konča v **elitizmu in tehnokratizmu**. Odločajo naj le strokovnjaki, saj so konec koncev vsi problemi (od ljubezni do denarja) le strokovni problemi. In še najbolje je, da odločajo le najbolj modri (kot že v Platonovi idealni državi). Ker pa je znanja vse več in več, se vse skupaj logično konča v "**fahidiotizmu**". In potem znanstveniki odkrivajo nove in nove zakonitosti, nova in nova sredstva, o njihovi uporabi pa naj bi odločali politiki (atomska bomba ipd.).

Bolj ko je kdo enostransko razvit, bolj je nebogljjen in nesamostojen na vseh drugih področjih, bolj je odvisen od drugih (enostrancev). Je potem tak človek še svobodno bitje, torej subjekt?! Vsaka enostranost je odlična priložnost za **manipulacijo**. Zato ni naključje, da so prav vrhunski znanstveniki, umetniki, športniki ipd. tako pogosto sredstvo politične manipulacije.

Medtem ko eni prisegajo na **hladen razum** in so jim vsi odnosi le trgovina, mnogi psihologi trdijo, da je, na primer dober družinski prepir za zdravje boljši kot devet dohtarjev. Še bolj kot hladen razum je nevarna **slepa čustvenost**. Verniki, ja, fanatiki vseh vrst so zelo nevarni in so na svetu ustvarili mnogo zla, pa naj gre za religiozne vernike (npr. islamski fundamentalisti) ali vernike ljubezni (zate bi naredil/a karkoli na svetu) ali za športnonavijaške (zmaga za vsako ceno) ali nacionalistične ali politične in številne druge. **Slepa ljubezen** do nekega ideala (pa naj bo ta dejanska vrednota ali samo umišljena) logično ustvarja na drugi strani **slepo sovraštvo**; vse drugačno, vsi drugače misleči, vsi drugi verniki so avtomatično zli, nevredni. Bolj ko je fanatikov ideal vrednotno povzdignjen, večji je seveda greh tistih, ki ne verujejo v tega boga. Pa ne samo to, tudi vse druge vrednote so povsem neznatne (in zato zanemarljive) v primerjavi s tem absolutiziranim idealom; naj bo kdo tat, kriminallec, morilec, lenuh, izprijenec, posiljevalec itn., to ni nič, važno je, da si **naš** - vernik. Dober si, če si naš, slab, če nisi naš, vse ostale vrline niso važne.

Vse te absolutizacije najbolje izraža aforizem: **Za mir, proti vojni in vsem oblikam nasilja se bomo borili z vsemi sredstvi, do zadnje kaplje krvi!**

Tako kot slepa čustvenost, tako tudi **brezumna volja** logično konča v golem nasilju. Sicer pa se slepa volja hrani prav na slepi čustvenosti in pomanjkljivem znanju. A prav znanje je tisto, ki šele omogoča svobodo in s tem človeka. Slepa volja ni nič drugega kot "slepa" naravna energija.

Toda nekatere institucije prav to slepo voljo povzdigujejo kot najvišjo vrednoto. Dril je zato njihova poglavitna metoda. Poslušnost in slepo voljo še zlasti absolutizirajo vse hierahično organizirane skupnosti (npr. vojska, cerkev); bolj ko so strogo hierarhične, bolj absolutizirajo golo hotenje.

Ko ta slepa volja (slepo hotenje, slepa poslušnost, slepa samopokornost ipd.) začne funkcionirati kot vrlina, seveda tak osebek postane le sredstvo, **sredstvo za kakršenkoli cilj**, postane teledelegiran robot.

Posebna oblika tega slepega hotenja, te absolutizacije volje je **samovolja** (ali kot se nam bolj domače sliši: voluntarizem). To ignoriranje zakonitosti in znanja je še zlasti nevarno v politiki in v gospodarstvu, kajti za tem voluntarizmom vedno stoji institucionaliziran aparat nasilja - država.

Tragično je tudi **slepo posnemanje** idolov ali mode (torej samopokornost). **Diktatura mode** (in tudi pri idolah obstaja moda) je ena najtemeljitejših, čeprav je tako prefinjena, da je večina sploh ne doživlja kot diktaturo. Nasprotno, z največjim veseljem in žarom ji slede v najbolj nore pustolovščine v trdnem prepričanju, da to počno po svoji svobodni odločitvi. Noben tiran ne obvladuje svojih podložnikov tako temeljito kot moda obvladuje svoje podanike. Na prvi namig milijoni začno zaničevati rdečo barvo in oboževati črno, ozka ramena zamenjajo za široka, podkolensko za nadkolensko, rock za pop, aerobiko za tenis itn. itn. Pri vsem tem so ti verniki trdno prepričani, da to ne počno zaradi mode, ampak ker je to lepo, zdravo, koristno ipd. Pri tem jih čisto nič ne moti, da je tisto, kar je bilo še včeraj lepo ali najlepše, danes grdo ter da bo jutri najlepše spet nekaj čisto tretjega ali pa prvo. Ne samo pamet, tudi individualnost (individualne potrebe) se samonegira. Eno in drugo seveda pomeni nesvobodo.⁷

Totalitarizem

Odgovor na preprosto vprašanje, kaj je vrednejše, celota ali del, se zdi enostaven in nedvoumen, celota. Logičnost in samoumevnost tega odgovora pa je lahko zelo nevarna in tragična hkrati. Če to samoumevnost prenesemo na družbo, pomeni, da je družba (celota) vedno pomembnejša od posameznika (dela). Interesi, potrebe, spoznanja, čustva itn. družbe so v principu vrednejši od interesov, potreb, spoznanj, čustev itn. posameznika. Končno je zato žrtvovanje posameznika povsem vredno in utemeljeno. Totalitarizem je torej vrednotno utemeljen.⁸

Družba je bistven pogoj človeka in družbenost bistvena potreba vsakega posameznika. Toda **totalitarizem** dela iz družbe boga; zanj je vredna le celota (total), družbeni interesi in koristi so pred vsakim posamičnim interesom. Posameznik je podrejen skupnosti, še več, zanj se mora - če hoče biti vreden - žrtvovati.

7. Absolutizacija posameznih duševnih moči je odlično prikazal (seveda na temelju tehnologije tridesetih let) v negativni utopiji *Krasni novi svet* pisatelj A. Huxley.

8. Glej tudi literarni (na osebni izkušnji prikazani) upodobitvi totalitarizma v delu A. Londona *Priznanje*.

Enotnost, enakost, enoumje, enoravnanje, enost so zato logično najpomembnejše vrednote totalitarizma. S to absolutizacijo enakosti in s tem zatiranjem posameznega in specifičnega pa totalitarizem nezavedno siromaši prav družbenost, saj bogastvo novega priteka prav iz individualnosti. Enakost vedno reproducira le enako, torej že znano in doseženo - to pa je tek v krogu.

Sicer pa, ali je enakost sploh vrednota? Še več, ali je enakost sploh možna? Ljudje smo pač moški in ženske, stari ali mladi, otroci ali starši, zdravi ali bolni itn., ne pa enaki. Enakost kratkomalo ni možna. In kar ni možno, se skuša uveljaviti z nasiljem. Tega pa totalitarizem tudi obilno uporablja, a kljub temu seveda svojega cilja ne more doseči, ker je pač neuresničljiv.

Individualizem

Če totalitarizem absolutizira družbo, potem **individualizem (in njegova skrajnost egoizem)** absolutizira nasprotni pol, individualnost. Njegova poza je: Vsakdo naj se briga zase! Nihče se nima pravice vtikati v moje (notranje) zadeve, torej v mojo osebnost, družino, državo itn., tako se jaz ne v druge. Jaz sem torej absolut. Če ta individualist ni absolutni gospodar, se čuti ogroženega. To zapiranje vase je seveda zapiranje pred bogastvom vrednot, ki lahko pritekajo iz družbe, od soljudi. Zatiranje potreb za sočlovekom temelji na strahu, da bi se razkrila moja pomanjkljivost, da se bo izkazalo, da nisem popolnost, torej samozadostnost. Je pa v tem tudi vidna egoistična nota, kajti vse, kar sočlovek naredi zame, me obvezuje; že prijaznost, prijateljstvo me zavezuje.

V imenu individualnosti je mogoče zanikati vse skupno, enako, vsakršno normo, ja celo resnico. Vse to naj bi bilo v nasprotju z bistvom človeka, z njegovo svobodo in individualnostjo. **Pravi humanizem naj bi torej bil anarhizem.** Ali pa anarhija omogoča individualnost in svobodo (vsaj večini)?

Če individualizem siromaši zgolj sebe, pa njegova skrajnost, egoizem, siromaši tudi druge, saj v imenu lastnih koristi tepta interese in potrebe sočloveka.

Teorije, da je človek človeku volk, torej po naravi egoist, zanikajo tako plemena, ki še ne poznajo privatne lastnine, kot tudi vsi kasnejši rodovi, saj to ne negirajo le starši kot starši, ampak tudi premnogi, ki so se žrtvovali za svobodo, mir, prijateljstvo, pravičnost, vero in številne druge prave ali umišljene ideale.

Kakor je t. i. realni socializem (najbolj stalinizem) absolutiziral družbo, tako je zlasti t. i. zgodnji kapitalizem absolutiziral individualnost. Vendar to ne pomeni, da tudi znotraj kapitalizma ne poznamo izrazite totalitarizme, kakršen je bil recimo fašizem.

Mitologiziranje dela

Kakor je delo tisto, ki je v znatni meri ustvarilo človeka in svet vrednot, tako je delo lahko tudi tisto, ki bo vse to uničilo. Ne gre samo za obdobja kapitalizma in realsocializma (oziroma začetna obdobja industrializacije družbe), ko je absolutizacija dela delavce dobesedno ubijala, ampak še bolj za sodobno ustvarjalnost znanstvenikov (npr. atomsko orožje, ekološke katastrofe, genetske raziskave, možna nehotena ustvaritev novega virusa neznanih lastnosti, ki bi uničil življenje itn.). Sicer pa je znano, da se kar okoli 20% znanstvenikov ukvarja samo z raziskavami v vojaške namene, torej za uničevalne potrebe. Prav tako je sicer res, da so mnoga pomembna odkritja, ki jih danes uporabljamo v vsakdanjem življenju (od atomske energije do računalnikov) nastala v okviru vojaških raziskav.

Delo kot vrednota se začne absolutizirati s pojavom tržnega gospodarstva; konkurenca je izsilila nenehno podaljševanje delavnika in nato (ker ima dan pač le 24 ur) intenzivnost dela. Sploh je delo postajalo vse bolj le sredstvo in ne cilj (vsaj za večino ljudi). Tudi cilj proizvodnje ni več zadovoljevanje objektivnih potreb človeka, temveč je njegov cilj dobiček. Zato je seveda povsem nepomembno, kaj se proizvaja, važen je le dobiček. Prav zato delo postaja vse bolj enostransko delo ter s tem pohabljujoče in ubijajoče. Skratka človeka delo ne gradi, ampak uničuje; iz vrednote se je spremenilo v protivrednoto.

Žal v takih pogojih tudi v znanosti, umetnosti, športu ipd ustvarjalnost vse bolj dobiva značilnosti dela, ki jih je pred tem dobilo v industriji. Garanje je dandanes v industriji zamenjala enoličnost in brezumnost, uveljavljati pa se je začelo v negospodarstvu. Bo tudi tu naslednja faza enaka kot v gospodarstvu? Ali niso vrhunski športniki že danes le še dirkalni konji, ali niso nekateri izdelki umetnikov že čisto brezumni in farsa umetnosti?!

Japonci nam ne morejo biti vzor - ne glede na visok standard - kajti delo ni edina človekova potreba. To ni poziv k lenarjenju, ampak le opozarjanje, da je tudi absolutizacija dela nehumana. Gospodarstvo je temelj družbe, toda ne tudi edini vidik človeka in vrednega.

POSLEDICE ABSOLUTIZACIJ

Ljudje visoko cenijo iskrenost, resnicoljubnost, odkritosrčnost, poštenost. Gotovo so to pomembne vrednote, saj si kaj težko zamislimo družbeno življenje (torej medčloveške odnose), če bi vladali laž, prevara, nepoštenost, neiskrenost ipd. A hkrati vendar nismo vedno iskreni, odkriti, pošteni, ne zato, ker ne bi zmogli, ampak ker se zavedamo, da bi absolutizacija te vrednote pripeljala do nevrednih posledic. Zato ve vsak dober vzgojitelj, da je včasih dobra laž, dober zdravnik ve, da je za kakšnega bolnika boljša neiskrenost, dobri gospodarstveniki, politiki, tehnologi, vojaki ipd. vedo, da brez skrivnosti (tajnosti) ni uspeha. Skratka, tudi laž, prikrivanje, neiskrenost so v določenih situacijah vrednote.

Tudi iz vseh prej navedenih obravnav absolutizacij je dovolj razvidno, da **vsaka absolutizacija neke vrednote pripelje do nevrednega, torej do samonegacije**. Vsako pretiravanje se konča v istem, v **samouničenju** tako vrednote, kot tudi samega človeka, oziroma človeštva. Ljudsko bi se temu reklo, preveč dobrega škoduje.

Dosledne absolutizacije posamezne vrednote (ali skupine vrednot) so sicer zelo redke - vsaj v praksi - ker bi s samouničenjem preveč očitno razkrile svojo neutemeljenost in samonegacijo, zato pa niso redke številne manj absolutistične enostranosti, ki pa zato niso veliko manj nevarne, ali pa prav zaradi svoje neprozornosti še toliko bolj.

Človek svojih potreb ne more preprosto odstraniti. Če ostajajo trajneje nezadovoljene, povzročajo **različne bolezni (telesne in psihične)**. Nekatero pozna vsak človek sodobnega sveta, recimo živčnost, stres, debelost, čir, utrujenost, nespečnost ipd. Frustracije, ki se pojavljajo ob nezadovoljitvi potreb, lahko pripeljejo tudi do **agresivnosti, alkoholizma in podobnih pojavov**. Tako bolezen kot agresivnost pa razumljivo negativno vplivata nazaj na človekove sposobnosti in zato nastane novo nezadovoljenje potreb ali zmanjšanje zadovoljitve. Krog je tako sklenjen in iz tega obroča, ki se vedno bolj stiska, se je enako težko prebiti "živ", kot iz vojaškega obroča.

To dokazujejo tudi številne empirične raziskave, zlasti delovnega procesa. Organiziranost proizvodnje, ki je imela za edini cilj čim večjo produktivnost, je pripeljala do zmanjševanja le-te. Človek v podjetju nima le potrebe delati (in zaslužiti); če ne more razviti prijateljskih odnosov, samoorganiziranja, soodločanja, torej zadovoljevati tudi čustvenih in intelektualnih potreb ter družbenosti, pada tudi produktivnost. Zato se tudi odsotnost z dela in fluktuacija - kot posledici te nezadovoljivte - pri velikih skupinah zelo povečujeta.⁹ Zato sta fluktuacija in izostajanje z dela pri delavcih ob tekočem traku dvakrat večji kot pri drugih vrstah dela;¹⁰ pri tekočem traku je kljub drugačnemu videzu družbena izolacija od sodelavcev zelo izrazita, pa tudi mišljenje je skoraj povsem izločeno iz delovnega akta. Obratno pa velja, da produktivnost naraste, če delavci sodelujejo pri odločanju.¹¹ Enako velja pri demokratičnem vodji.¹²

Bolezen, beg, agresija so le tri različne, bolj ali manj avtomatične ali zavestne reakcije na isto stanje, na izrazito **enostrano** življenje. In če to bolj ali manj velja za vse posameznike (ali vsaj za večino), potem ta enostranost postane zelo nevarna za samo človeštvo. Enostranost za svoje dopolnilo nujno potrebuje **drugo enostranost**. Vsaka enostranost na široko odpira vrata za vsakršne vrste **podrejenosti, odvisnosti, nesamosojnosti**, skratka neke vrste hlapčevanja. Kjer so hlapci, morajo biti tudi **gospodarji**. Gospodovanje ni nujno povezano z nasiljem, kakršnega poznamo iz zgodovine; dovolj je že, če imate v rokah medije množičnega obveščanja in z njimi oblikujete vrednotna stališča ljudi.

IZVORI ABSOLUTIZACIJ

Izvori absolutizacij vrednot so tovrstni:

- sociološki
- psihološki
- teoretični.

Kogar je pičila kača, se boji zvite vrvi. Kdor je bil hudo bolan, bo verjetno nagnjen k absolutizaciji zdravja. Kdor je doživel strahote vojne, bo gotovo visoko cenil mir ali celo postal pacifist. Kdor je občutil lakoto, mu bo kruh gotovo več kot samo hrana. Itn. Iz takih **izrednih razmer in doživetij** je **psihološko** razumljiva absolutizacija te ali one vrednote.

Drugi psihološki vir absolutizacij je **privlačnost novega**. Novo je bilo v zgodovini pogosto pričakano z velikim nasprotovanjem in ogorčenjem. A prav to je na drugi strani povečevalo strastno privrženost drugih za to novo. Ne samo novo samo po sebi (privlačno že zato, ker je pač novo, drugačno), ampak tudi odklonilni odnos večine do novega je dvigoval vrednost v očeh njegovih pristašev. Vsakokratni pristaši novega zato njegovo vrednost pogosto absolutizirajo ali vsaj močno precenjujejo.

Težave porajanja novih vrednot so po drugi strani hkrati izvor **teoretičnih** absolutizacij. Novo se mora spopasti z obstoječim sistemom vrednot in z vsem aparatom, ki ga varuje. To logično vodi k prepotenciranju novega in njegove vrednosti. Drugačnost

9. Odsotnost z dela v skupinah s štirimi člani je le tretjina odsotnosti v skupini s 36 člani in le četrtnina odsotnosti v skupini s 128 člani. (Pojedinaec i društvo, str. 466-7.)

10. Prav tam, str. 491.

11. Prav tam, str. 492, 133. N. Rot, Psihologija grupa, str. 347.

12. N. Rot, Psihologija grupa, str. 91, 92.

s starimi vrednotami se mora izrazito poudarjati, da bi se jasno pokazala radikalnost novega in njegova večvrednost od starega. Istočasno to pomeni podcenjevanje starega in zanikanje njegove vrednosti. To se je dogajalo v meščanskih teorijah z vrednotami enakosti, bratstva in svobode, to se je nadaljevalo v utopičnem socializmu, ter znatnem delu marksizma, to se je v drugi Jugoslaviji dogajalo s samoupravljanjem, to se je dogajalo z ekološkimi vrednotami itn. Sploh je značilno za spore, konflikte - tudi teoretične - da vsaka stran pač precenjuje svoje, da v svojem vidi vse pozitivno in vse negativno v nasprotnikovem. Konflikti, tudi teoretični (in vse teoretično novo se spopada z obstoječim, torej je nujno v konfliktu), nikoli niso zgolj racionalni odnosi.

Teorija s prepotenciranjem novega sicer lahko pomembno prispeva k praktičnemu dozorevanju novega, toda to zato ni nič manj slabo za teorijo kot kritično spoznanje.

Drugi vir teoretičnih absolutizacij posameznih vrednot je (nezavedno) **abstrahiranje konkretnih razmer**. To je pogojeno s samo naravo znanstvenega dela, kjer je abstrahiranje teoretična forma eksperimenta. Abstrahiranje konkretnega stanja se najpogosteje kaže v tem, da se kot določilo vrednega jemlje le človek. To se logično izteče v **abstraktni humanizem**. Poleg človeka so določilo vrednega tudi realne možnosti. Kaj je realno možno, pa določajo prav okoliščine. Brez njihovega upoštevanja bomo logično končali v utopizmu. Del teh okoliščin so vedno tudi konkretni posamezniki, s svojimi egoističnimi, nasilnimi, izkoriščevalskimi itn. nagnenji in postopki, skratka nemoralni ljudje in ljudje v afektu ali drugih podobnih stanjih. V takih razmerah pa mora vsak "čisti" humanizem propasti (tako kot vsak moralni utopizem). Pa ne samo okoliščine, tudi del človekovih potreb odmišlja tak humanizem; vse človekove potrebe niso vredne. Obstajajo tudi umetno ustvarjene potrebe. Ljudje smo (in bomo) tudi različno moralno razviti. Vse to v svetu omejenosti večine dobrin določa drugačno hierarhijo vrednot, hierarhijo, ki pač mora upoštevati umazano vsakdanjost. Ta "umazana" vsakdanjost ni nikakršna napaka, ampak zakonitost, ki je prav zato ni mogoče preprosto odmisлити. Nasilje in vse vrste nesvobode seveda lahko označimo kot nehumane, ampak le pod predpostavko absolutne svobode. (ki pa je zgolj predpostavka in nič več). Nesvoboda je nehumana, toda brez prisile objektivnih zakonitosti sveta, družbenih norm in drugih oblik nesvobode bi bilo svobode še manj ali sploh nič. Svoboda je pač vedno le omejena svoboda.

Delitev dela, oziroma specializacija je pglavitni **sociološki** vir absolutizacije posameznih vrednot. Vsak poklic, oziroma področje dejavnosti, absolutizira vrednote svojega področja, ker ima pač s tega področja največ znanja in se zato zaveda pomena te dejavnosti. Zato tudi ve, da brez te dejavnosti ni možno normalno družbeno življenje, toda pri tem pozablja, da isto velja za vse druge dejavnosti. Specializacija povzroča, da so določene potrebe izraziteje razvite, bolj zavestne, zato pride do absolutizacije potreb, ki zadovoljujejo te potrebe.¹³ Človek je tudi ekonomsko bitje, zato mu je dobiček pri tej dejavnosti najvažnejša vrednota. Človek je nedvomno tudi estetsko bitje, zato mu je na tem področju lepota najvišja vrednota. Človek je politično bitje in tu mu je demokracija najvrednejša. Človek je praktično bitje in zato mu je ustvarjalnost pri tem najvažnejša. Učinkovitost je za človeka kot tehničnega bitja odločilna itn. Vsaka od teh vrednot je utemeljena v samem bistvu človeka, toda le v **enem delu**.

13. Na nekem izobraževalnem seminarju so udeležencem dali podatke o neki firmi in njenem finančnem stanju. Potem so jih vprašali, kaj bi bilo treba po njihovem mnenju narediti za izboljšanje uspeha podjetja. Več kot 80% udeležencev je videlo glavni problem (ki bi ga bilo treba rešiti) tam (finance, tehnologija, marketing itn.), kjer sicer poklicno delajo. (Pojedinec i društvo, str. 84.)

Meščanske revolucije, pa potem socialistično gibanje in še kasneje ekološko so samo trije izraziti primeri, ki so kazali na enostranost obstoječih sistemov in jim nasproti postavljali celovitejšega človeka. Seveda so ti "popravki" sledili po bolj ali manj očitnih pogubnih posledicah absolutizacij posameznih vrednot.

Kakor je s psihološkimi viri mogoče pojasniti individualne absolutizacije, tako je s sociološkimi mogoče razložiti skupinske absolutizacije, če pa se vse tri združijo, se to izrazi v določenem tipu družbene ureditve. Takrat so take absolutizacije tudi precej stabilne in zato toliko bolj nevarne. Večja ko je taka absolutizacija, radikalnejše so tudi negacije takega sistema; pa socializem ni edini dokaz tega.

Seveda so možne številne kombinacije teh treh virov absolutizacij, zato pa tudi njihovih posledic. Vse razredne družbe so sistemi absolutizacije neke vrednote in naslednji sistem njena negacija z neko drugo absolutizacijo. Posledice teh absolutizacij so bile lahko istosmerne za vse razrede in sloje (npr. pri absolutizaciji dela zaradi profita, oziroma denarja) ali raznosmerne (v suženjstvu svobodnjaki in sužnji).

CITIRANA LITERATURA:

- Ekologija, ekonomija, entropija. Agram, Maribor 1991.
 Musek, J., Psihologija osebnosti. DDU Univerzum, Ljubljana 1982.
 Znanost v družbenovrednotnem svetu. DE, Ljubljana 1988.
 Rot, N., Psihologija grupa. Kultura, Beograd 1983.
 Pojedinac i društvo. Kultura, Beograd 1972.

Mitos kot način prisotnosti forme v pesniški umetnosti*

VALENTIN KALAN

sophía dè kléptei parágoisa mythois

(Pind. N. 7. 22)

"L'art nous trompe en séduisant par des fables."¹⁾

POVZETEK

R. Zimmerman je v svoji *Geschichte der Aesthetik* (1858) zapisal, da je "forma princip antične umetnosti", medtem ko M. Fuhrmann začneja svojo interpretacijo Aristotelove teorije literature s stavkom: "Die aristotelische Poetik ist eine Gattungspoetik". Izhodišče te razprave, v kateri bomo skušali pomiriti ti dve disparatni tezi, je razumevanje koncepta mimesis kot predstavljanje forme, občega, ideala (morphe, katholou), v njegovi lepoti in sublimnosti (epieikeia, paradeigma). Obče, univerzalno v besedni umetnosti pa je mitos, ki je po Aristotelovih besedah duša, tj. formalni in s tem notranji urejevalni princip umetniškega dela. Skozi teorijo ustvarjalnosti kot produkcije in oblikovanja dobi pojem forme nov pomen: forma pesniških zvrsti, ki jih obravnava Poetika, ni nič več transcendentna lepota kot ideja (Platon), temveč je forma zdaj notranja organizacija oz. struktura umetnine. Univerzalnost, občečloveška veljavnost pesniške reprezentacije se ustvari s pesniškimi postopki naracije. Ker je mitos pesniška reprezentacija človeške dejavnosti (praxis), ki je človekovo bistvo, ima vzpostavljanje pravil za kompozicijo zgodbe tudi svojo etično razsežnost. S teorijo mitosa pa Aristotelova filozofija umetnosti postane tudi teorija umetniške fikcije in umetniške iluzije kot modusa bivanja pesniške resnice.

ABSTRACT

MYTHOS AS MODE OF THE PRESENCE OF FORM IN LITERATURE

R. Zimmermann wrote in his *History of Aesthetics* (1858), that "form is the principle of ancient art", whereas M. Fuhrmann begins his interpretation of Aristotle's theory of

* Ta članek, ki je bil v angleški verziji že objavljen v Filozofskem vestniku (XII/1991 št.1, str. 80-108), je drugi del obsežnejše analize Aristotelove *Poetike* z naslovom *Aristotelova apologija resnice v umetnosti*, katere prvi del "Aristotelova teorija umetnostnega predstavljanja - mimesis" je bil objavljen v reviji *Primerjalna književnost* (14/1991 št. 2, str. 1-22).

1) Cit. po H. Fournier, *Les verbes "dire" en grec ancien* (Paris 1946), str.216; "Art beguiles and cheats with its tales" (prev. Bowra).

literature with the statement: "Aristotelian poetics is "eine Gattungspoetik"". The presupposition of this article, in which we shall try to reconcile these two disparate assumptions, is an understanding of the concept of mimesis as representation of form, the universal and ideal (*morphe, katholou*) in their beauty and sublimity (*epieikeia, paradeigma*). The universality of the literary art is *mythos*, which is "like the soul" i. e. the formal and in such way the inner organising principle of a work of art. Through the theory of creativity as production and fashioning, the concept of form gains a new meaning: the form of the poetical genres, treated in *Poetics*, is thus no longer the transcendent beauty as *idea* (Plato), but rather the disposition, the inner organisation and structure of the very works of art. The universality and validity of the poetical representation is established through the style of literary narrative. As the poetical *mythos* is a representation of human activity (*praxis*), which is an essential characteristic of human being, therefore the exposition of rules for the composition of story assumes a genuine ethical dimension. Through the theory of *mythos* the Aristotelian philosophy of art becomes a theory of artistic fiction and illusion as a mode of existence of the poetical truth.

To razpravljanje o mimesis pa ne sme zakriti dejstva, da je po Aristotelu bistvo pesništva *mythos* in ne mimesis. Kakor bomo videli, je mitos v literaturi besedna prezentacija občega, forme, enosti, enotnosti. Da bi prišli do obravnave mitosa, je treba vprašanje resnice umetnosti začeti pri sami Aristotelovi obravnavi besedne umetnosti ne pa ostajati pri likovnih analogijah. Razprava o mitosu v literaturi bo imela tri dele:

- 1) mitos kot eksplikacije pesniških univerzalij, občosti;
- 2) mitos kot iluzija oz. fikcija ("laž");
- 3) mitos kot naracija (pripoved) ter Aristotelova teorija metafore.

Vprašanje o bistvu pesniške umetnosti bomo tako zastavili ob proučevanju jezikovnih, literarnih umetnin, tj. epa in drame, se pravi komedije in tragedije. V analizi bomo zanemarili dejstvo, da *trago(i)dia* (kozlovska pesem, žaloigra) ni samo besedna umetnina, kar velja tudi za *komo(i)dia* (vesela igra, šaloigra) in *epopoia* (epsko pesništvo). Prav tako bomo dali v oklepaj dejstvo, da klasična grščina ni poznala izraza za jezik, čeprav ima cel niz izrazov za besedne oz. jezikovne fenomene: *glôtta, phoné, lógos, diálektos, hermeneía, phéme, mythos, phásis, phátis, léxis, épos, rhéma, rhêsis, idfoma, ónoma, grámma, aínos, aínigma, phrásis*; pa še *audé, akoé, boé, prosegoría, kategoría, euangelía, kérygma, tónos, gêrys, phthóngos, psóphos*.²⁾

Izhajajmo ponovno od 4. poglavja Poetike, kjer je človek določen kot bitje, ki je *mimetikótaton* (1448b 7):³⁾ najbolj mimetično smo rekli zgoraj, sedaj bomo rekli tudi najbolj sposobno izražanja in predstavljanja. Toda človeka zmožnost za izražanje, predočevanje in predstavljanje ne zadeva samo gibov in kretnj (plesa) in pesmi, temveč tudi jezik oz. govor: to presenetljivo tezo najdemo v Aristotelovi "Retoriki": *he phoné pánton mimetikótaton tón moríon hemín ...* "Izmed vseh naših organov in zmožnosti je glas oz. govor najbolj primeren za izražanje in predstavljanje" (Rh. III 1, 1404a 21-22).

2) Prim. še H. Fournier (1946), 4ème partie: "Noms de la parole", ib. str. 211-227.

3) Ta določitev človeka spada med idiografska določila človeka, kakršna so še npr. človek je "živo bitje, ki se smeje", človek je "pokončno živo bitje" ipd., medtem ko je za aristotelizem stroga ontološka definicija človeka ta, da je človek *zôon lógon échon* (animal rationale) oz. *zôon politikón* (animal sociale).

Da pa bi videli vlogo jezika v besedni umetnosti, je treba izpostaviti nekatere aspekte Aristotelove teorije tragedije, in sicer tiste, ki bodo poleg jezikovnega aspekta dali videti tudi "formalne" komponente besedne umetnosti. V aristotelški optiki forma, ki jo predstavlja umetniško delo, ni z dialektiko vzpostavljena transcendentna forma, temveč je umetniško delo in umetniška dejavnost, opazovana glede na njen avtonomen proces produkcije. Namesto teorije idej dobimo teorijo žanrov oz. umetnostnih zvrsti. Splošno znana je in communis opinio je postala Aristotelova določitev tragedije kot "*mimesis práxeos spoudálas kai teleías mégethos echoúses...*", "predstavitel resnobe in v sebi dovršenega dejanja, ki ima primeren obseg..." (c. 6, 1449b 24-5). V tej definiciji tragedije, ki je nismo citirali v celoti, mitos ni omenjen, ker je predpostavljen in celo definiran. Ob naštevanju šestih delov tragedije Aristotel ponovno reče, da je tragedija "*práxeos mimesis*", "izvedba nekega dejanja", "predstavitel nekega delovanja" (ib. 1449b 36)4). Nato razlaga posamezne "dele", komponente tragedije, ki jih je šest: mitos, značaji, misel, jezik, uglasbitev, mizanscena (c. 6, 1450a 9-10), ter ob tem prvič definira mitos kot "predstavitel delovanja: *éstin dè tês mèn práxeos ho mythos he mimesis* - "mitos pa je prikaz dejanja" (ib. 1450a 3-4). Razlika med definicijo tragedije in določitvijo mitosa je samo v tem, da je v definiciji tragedije beseda *praxis* rabljena brez člena, v definiciji mita pa je *praxis* rabljen s členom, kar pomeni, da je mitos vedno pripoved o določenem dejanju, prikaz nekega določenega poteka dogodkov - mitos je konkretna življenjska zgodba. S tega aspekta bi tedaj definicijo tragedije lahko brali tudi takole: tragedija je mitos, resnoben in v sebi dovršen, s primernim obsegom... Iz te osnovne definicije so nato tako rekoč deducirani osnovni "nujni" deli tragedije: mitos, značaji, govor ali jezik ali "libretto"⁵⁾, mišljenje oz. miselnost, glasba ali uglasbitev ali melodija⁶⁾, gledališka mizanscena (*ho tês ópseos kósmos* oz. *opsis*, 1449b 32-33)⁷⁾ (c. 6, 1450a 8-11). Komponente tragedije so vzpostavljene na eni strani po kriteriju, ki ga terja koncept predstavljanja, *mimesis*, na drugi strani pa z vidika bistva pesništva. Po kriterijih razvrščanja mimetičnih produktov, ki so bili predloženi v poglavjih 1 do 3, je mogoče ta seznam delov ali elementov takole razporediti:

a) dva dela, ki sta "sredstvi" ali rajši medij predstavljanja (*hois* oz. *en hois*, 1448a 25): govor in skladanje glasbe;

b) en del, ki pomeni "način" (*hós*) predstavljanja: to je gledališka uprizoritev;

c) trije deli, ki zadevajo "predmet" oz. "predmete" predstavljanja (*há*): mit, značaji in misel.⁸⁾ To ponavljanje še preveč znane klasifikacije delov tragedije lahko služi temu,

4) V tem prevodu sledimo predlogu A. Neschke-Hentschke (1979), str. 86sl., ki govori o "Aufführung einer Handlung", "Darstellung einer Handlung".

5) H. Fournier (1946), str. 227

6) Za glasbo v besedni umetnosti Aristotel uporablja tri izraze: *harmonía* (soglasje, blagoglasje, skladba, pesem harmonija), *mélōs* (lirična pesem, napev, melodija, žalostinka) in *melopoía* (skladanje, uglasbitev pesmi, glasba). Ne uporablja pa Aristotel v Poetiki gr. besede *melo(i)diá* (pesem, petje, uspavanka, petje ob spremljavi, lirično pesništvo). Zanimivo je, da se je ravno "melodija" vsilila kot termin v "Poetiki".

7) Pri Dupont-Rocovi in Lallotu (1980) prevedeno kot "l'organisation du spectacle"; Prevod s "spektakel" se mi zdi neumesten, ker je "spektakel" specifična določenega pogleda na rimsko gledališče. Pri Aristotelu *opsis* meri ravno na uprizoritev kot komponento tragiške predstave.

8) Prim. o teh delih še R. Ingarden (1978), str.36 in B. Kante (1980), str. 44. Strukturo tragedije lahko ponazorimo z naslednjo tabelo, ki jo povzemamo po Dupont-Rocovi in Lallotu (1980), str. 200:

<i>Crîtères</i>	OBJETS (<i>há</i>)	MOYENS (<i>en hois</i>)	MODE (<i>hós</i>)
<i>Parties</i>	histoire caractères pensée	expression composition du chant	spectacle

da v teh opredelitvah ne moremo uporabljati izraz "posnemanje", če nočemo "pogoltniti" naslednjega absurda: tragedija je posnetek dejanja (1), predmet, ki ga tragedija posnema, je mit (2), mit je posnetek dejanja (3). Če ne sprejmemo preproste ugotovitve, da je tragedija mitos kot ubeseditev dejanja, pridemo do teze, da je tragedija posnetek nekega objekta, ki je sam spet posnetek nekega drugega objekta. Drugače rečeno: ta nesmisel je razrešen, brž ko mimesis razumemo kot predstavljanja, uprizarjanje.

Rekli smo, da je mitos definiran z istimi elementi kakor tragedija. Toda to ni edina ekvokacija v definiciji tragedije. Mit je opredeljen še kot "*synthesis tôn pragmatôn*", "povezava dogodkov" (c. 6, 50a 4-5⁹⁾) ali *systasis tôn pragmatôn*, "skladanje, zlaganje, sestavljanje dogodkov" (c. 7, 1450b 22 in 1450a 32).¹⁰⁾ Aristotel govori tudi o *systasis tou mythou*, "sestavljanje pripovedi, spletnje zgodbe, sestav zgodbe" (c. 10, 1452a 19).¹¹⁾ Nastopa torej svojstven paralelizem zgodbe, mita in dogodkov oziroma dejanja, paralelizem, v katerem pa mora analiza preprečiti mešanje ravni. Tragiška predstavitve dovršene praxis se z vidika pesniške umetnosti prikazuje kot zmožnost sestavljati zgodbe, ki bodo prepričljive etc. Mit je ubeseditev dejanja¹²⁾ in sistematična ureditev dogodkov. Ta homologija med termini mitos in praxis pa ima svojo etično razsežnost.

S tem da njen mitos prikazuje človeško praxis, tragedija posega v samo žarišče človekove etične problematike, tako da gledališče ni bilo slučajno v ospredju razprav o "moralni" problematiki lepe književnosti. Človeško praxis je pri tem treba vzeti v strogem antropološkem smislu: praxis je človekova specifika, saj je izmed vseh živih bitij samo človek izvor, začetek oz. princip dejanj določene vrste (archè práxeón tinón) (Ethica Eudemia B 6, 1222b 18-22), medtem ko za otroke in za druga živa bitja po Aristotelu ne moremo reči, da delujejo (práttein) (Ibid., B (II) 7, 1224a 28-9).

Ne da bi se spuščali v izredno razvejano diskusijo o človeškem ravnanju, naj na kratko pogledamo, kakšna je razlika v optiki etike in poetike, kadar gre za človeško praxis. Razliko med teoretskim, "realističnim" ter estetskim, "umetniškim" pristopom k vprašanju prakse ustvarja posredniški medij, ki je mimesis. Etika proučuje ljudi z določenimi značaji in vrlinami, ki izvršujejo takšna ali drugačna dejanja. Pesniška mimesis vztraja pri prikazovanju dejanj in dogodkov, medtem ko značaji, vrline in misli pridejo zraven tako rekoč sekundarno. Etična teorija je "moraliziranje", poetika ravno ne sme biti "moraliziranje". Paralelizem etike in poetike je obrnjen, med etiko in poetiko je glede odnosa do človeške prakse takšno razmerje kakor med analizo in sintezo, s tem da ni nujno etika zastopnik analize poetika pa sinteze. Ne da bi skušali podati vse implikacije tega problemskega stanja, naj opozorimo le še na to, da v Aristotelovi optiki poetika dobiva status če ne določene antropologije, pa vsaj humanizma.¹³⁾ Zato je razumljivo, zakaj je v ospredju Aristotelove poetike teorija mitosa oz. teorija pesniške naracije. Mitos je bistvo tragedije, ker je prikazovanje "ne človeka, temveč delovanja in življenja" (*práxeos kai btou*) (c. 6, 1450a 17-8). Seveda pa pri tem ne gre za prakso kar

9) Gantar: "zgradba dogodkov".

10) Gantar: "zaplet dejanja", Bywater: "combination of incidents"; "le système des faits" (Dupont-Roc - Lallot).

11) Za ta mesta prim. H. Bonitz, Index Aristotelicus, s. v. mythos, col. 475b 47 do 476a 28; systasis je na tem mestu pri Gantarju prevedena perifrazično kot "zgradba dejanja" (?).

12) Dupont-Roc - Lallot (1980), str. 219: mit je "la mise en texte de l'action".

13) O tem, kako si v modernih humanističnih vedah vprašanje o človeku zastavljata biologija in beletristika, prim. O. Marquard, Apologie des Zufälligen (Stuttgart: Reclam 1986), str. 66 Paralelizem etike in poetike Dupont-Rocova in Lallot ponazorita z naslednjo skico (o. c. str. 199):

idmen) (fr. 165), kajti človek brez duše se tako imenuje le po ekvivokaciji¹⁶): bitje brez duše je kakor okamnena Nioba.

Na analogijo med umetnino in živim bitjem se bomo še povrnili: že sedaj pa lahko rečemo, da umetniško delo pač ni konkretna celota, synolon, kakor živo bitje, vendar pa je neka celota, *hólon*.

Preden nadaljujemo z obravnavo Aristotelove teorije mita v optiki vprašanja o bistvu umetnosti, naj dodamo še kratko terminološko pojasnilo besede *mythos*. Ta beseda po Chantrainu nima jasne etimologije: "Po Ficku, Curtiusu, Walde-Pokornjuju ... Frisk misli, da je *mythos* ljudski in ekspresiven izraz, dobljen z onomatopoijo *my* s pripono *-thos*, ki ne bi presenečala... Toda pomen besede, od najstarejših besedil, ni v prid te hipoteze"¹⁷). F. Bezljaj omenja besedo *mythos* ob razlagi besede "misel", ki je sorodna z litavskim glagolom *mausti* "želeti", gotskim *maudjan* "spominjati" itd.¹⁸), Doklerjev slovar pa navaja naslednje pomene: beseda, govor, izrek, pripoved, zgodba, poročilo; pogovor, razgovor, razmišljanje, misel, sklep, naklep, svet, zapoved, ukaz; izmišljena povest, govorica, vest, basen, pravljica, bajka; pri-, dogodek, zgodovina, predmet govora, stvar.

Pomeni v Liddell-Scott-Jonesu, *A Greek-English Lexicon*: I. l. word, speech; 2. public speech, plea; 3. conversation, 4. thing said, fact, matter, threat, command, counsel, advice, 5. thing thought, unspoken word, purpose, design; 6. saying, 7. talk, rumour, report, message, II. l. tale, story, narrative (without distinction of true or false), 2. fiction, 3. legend, myth, 4. professed work of fiction, children's story, fable, 5. plot.

Za razliko od *epos*-a, ki pomeni besedo v njenem abstraktnem in materialnem aspektu, pomeni *mythos* govor v njegovem nedoločenem aspektu kot misel, ki se izraža, kot "notranji govor".¹⁹ V Aristotelovi poetiki ima predvsem naslednje štiri pomene: story, plot, intrigue, narrative.

Če smo že na ravni analize mimesis ugotavljali, da je umetniško predstavljanje ponazarjanje forme, predstavitev paradigme, ki je nekaj enotnega in univerzalnega, tedaj je ta aspekt umetnosti še bolj opazen v besedni umetnosti.

16) V tem razmišljanju samo parafraziramo Aristotelove ideje iz I. knjige njegovega spisa "O delih živih bitij": "Če bi govorili o postelji in neki drugi stvari takšne vrste, bi rajši poskušali določiti obliko (*eidos*) postelje kakor pa njeno materijo (npr. bron ali les) ... Narava po svoji formi (*he kata tèn morphèn physin*) je bolj pomembna kakor snovna narava. Če pa tedaj izmed živih bitij in njihovih organov vsako posamezno biva s pomočjo svoje oblike ali barve (*tò schématai kai tò chrómatai*), bi mogel Demokrit imeti prav, saj se zdi, da je takole mislil. Vsekakor trdi, da je vsakomur jasno, kaj je človek po svoji formi (*hoión ti ten morphèn éinai ánthropos*), saj je razpoznaven po svoji obliki in svoji barvi. Vendar pa ima tudi mrtvo telo taisti izgled svoje oblike (*tèn autèn toú schématos morphén*), a vendarle ni človek. Prav tako je nemogoče, da bi bila kakorkoli že izoblikovana roka, recimo bronasta ali lesena, res roka, razen po imenu, kakor npr. naslikan zdravnik, saj ne bo mogla opravljati svoje dejavnosti... Če pa je forma živega bitja duša ali del duše ali nekaj, kar ne biva brez duše - saj z odhodom duše živo bitje ne obstaja več, a tudi noben izmed delov živega bitja ne ostaja več isti, izvzemši seveda čisto obliko, prav kakor mitična bitja, ki so okamnena (*ià mytheuómena líthoústhai*) - če je torej to tako, tedaj bi bila naloga prirodnega filozofa, da razpravlja o duši in jo razpoznava..." (PA, A 1, 640b 23-25, 28 do 41a2 in 641a 17-21).

17) P. Chantraine, *Dictionnaire étymol. ...* (1968), str. 719a.

18) Fr. Bezljaj, *Etimološki slovar sloven. jez. II* (1982), s. v. misel. Tudi po M. Vasmerjevem slovarju *Etimologičeskij slovar ruskogo jazyka* (1971), III, str. 25, so slovanske besede misliti in misel sorodne z grškim *mythos* in *mytheomai*. Če vzamemo hipotezo onomatopoiije "reči *my* (*mu*)", "delati *mm* (*my*)", tedaj ima beseda *mythos* ekspresivno moč v smislu Kollerjeve mimesis kot ekspresije. Zato se Friskova etimologija lahko zagovarja tudi na ravni smisla, čeravno so takšne razlage bolj na ravni glotogeneze kakor pa etimologije.

19) Prim. H. Fournier, *Les verbes "dire" ...* (1946), str. 211-5.

Ker je tragedija oz. ker je mitos predstavitev človeškega delovanja, zato se poetika srečuje z etiko, pa tudi s politiko in retoriko. Toda človeška dejanja in dela so tudi predmet zgodovinopisja. Zato se Aristoteles na dveh mestih "Poetike" loteva vprašanja razmerja med lepo književnostjo (poiesis) in zgodovinopisjem (historía) (c. 9 init. in c. 23. init.). Ne da bi se spuščali v precej kompleksno vprašanje Aristotelove teorije zgodovine,²⁰⁾ naj opomnimo, da Aristotelova tematizacija zgodovinopisja v "Poetiki" ni nekaj slučajnega, temveč je motivirana s tem, da je človeška *praxis* skupna tema obeh pristopov. Poznana teza Aristotelove diskusije je, da pesništvo opisuje in razlaga prej občeečloveške resnice (*tà kathólou*),²¹⁾ medtem ko pa zgodovinopisje, recimo "kronika", prikazuje "pripetljaje in dogodke, ki zadevajo človeka kot posameznika (*tà kath'hékaston*),²²⁾ npr. kaj je Alkibiades storil ali kaj je pretrpel (c. 9, 1451b 7-11). Zato je pesništvo ob primerjavi z zgodovinopisjem ne le nekaj bolj filozofskega in teoretsko več vrednega (*philosophóteron*), temveč tudi nekaj resnejšega (*spoudaióteron*) (ib. 51b 5-6). Ta vrednota pesništva je ravno v njegovi univerzalnosti. Tako ob obravnavi mitosa Aristotel postavi daljnosežno tezo o univerzalnosti v umetnosti. Pesništvo je blizu "filozofije" s tem, da izpostavlja, eksponira, prezentira "umetniške občosti", "pesniške univerzalije".²³⁾

Kako Aristotel definira pesniške univerzalije? Obče oz. univerzalno v umetnosti je to, da se človeku določenih lastnosti (*poios*) dogaja, da "neke določene stvari" (*poia átta*) govori ali dela v skladu z verjetnostjo ali v skladu z nujnostjo (*éstin dè kathólou mèn, tói poioi tà poia átta symbalnei légein è práttein katà tò eikòs è tò anankaion*) (c. 9, 1451b 8-9).²⁴⁾ V pesništvu je torej odločilna kvalitativna in s tem bistvena opredeljenost dogajanja, saj je kategorija kvalitete (*tò poion*) na ravni forme. Ta aspekt daje Aristotelovi apologiji umetnosti novo razsežnost: umetnost ima opraviti z bistvom človekovega bivanja, s "formalno" določenostjo njegovega življenja. Kategorije nujnosti in verjetnosti pa dajejo poetičnim stvaritvam status, ki sicer pripada znanstvenim izjavam: *eikos* je to, kar se dogaja večinoma (*hos epì tò poly*) (Analitica priora B 27, 70a 5sl.), medtem ko je *anankaion* tisto, kar se ne more dogajati drugače, kar se vedno dogaja na isti način (De generatione et corruptione, B 11, 337a 35) in kar je prikazano po nujnosti, ki je značilna za znanstveno dokazovanje (Metaph. Delta (V) 5).²⁵⁾ Toda za razliko od znanstvene oz. "filozofske" občosti pesniško obče nima statusa realne eksistence, temveč je "realni" domet občega v pesništvu nekako nevtraliziran, suspendiran, s tem da je odločilna interpelacijska funkcija umetnine, njena prepričljivost za recipienta - bralca, gledalca, poslušalca, ali kakor pravi Aristotel: "pesnikov posel ni v tem, da opisuje pretekle dogodke, temveč dogodke takšne vrste, kakršni bi se v določenih razmerah mogli zgoditi ali glede na verjetnost ali po nujnosti" (c. 9, 1451a 36-38). Pesnik je torej pesnik kot "kreator" mitov (*poietès tòn mython*, c. 9, 1451b 27). S

20) Cf. K. v. Fritz (1962) in R. Weil (1965); nekaj o tem V. Kalan (1974) Tukididovo zgodovinsko mišljenje (1974), str. 182-189 (diss., tipkopis).

21) Liddell-Scott-Jones, s. v. *kathólou* - "universal truths".

22) Možno bi bilo razpravljati o razliki med *tà kath'hékaston* in *tà kath'hé kasta* - slednji izraz E. de Strycker prevaja kot "les choses prises une à une", v: Aristotle on Dialectics, The Topics, ed. G. E. L. Owen, (Oxford 1986) str.150sl.

23) Ta izraz uveljavlja N. Gulley (1979), str. 171: "literary universals": prim. tudi Beardsley, History of Aesthetics (1969), str. 21.

24) Butcherjev prevod: "By the universal I mean how a person of given character will on occasion speak or act, according to the law of probability or necessity..."

25) Prim. H. Bonitz, Index Aristotelicus, s. v. *anankaion*, kjer govori o nujnem kot *concludendi necessitas*.

tem je odprta pot k razumevanju pesništva kot "fikcije".²⁶⁾ Tudi kadar pesnik "obdeluje" (poieîn) pretekle dogodke, bo njegovo prikazovanje na ravni umetnosti samo tedaj, kadar bo te dogodke prikazal po "zakonitosti" verjetnosti (c. 9, 1451b 30-32).²⁷⁾

Z mitosom dosegamo bistvo besedne umetnine. Prevod besede mythos s "fabula" je detraktiven, saj je mitos treba razumeti predvsem kot smiselno enotnost delovanja in s tem poteka dogodkov.²⁸⁾ Če je bistvo pesništva v občosti, kaj je tedaj občost v najvišji pesniški zvrsti, v tragediji, kaj je tedaj občost tragiškega mitosa? Kakor je obče ali univerzalno vedno neka enota (hen), tako se bo občost mita kazala skozi enotnost mita: kakor je vsaka enotnost neka celota, tako se bo univerzalnost mita kazala skozi določitev celovitosti mitosa, saj je enotnost neka celovitost (*henótes holótes*) (Metaph. Delta (V) 26, 1023b 36).²⁹⁾

Pesništvo se dvigne na nivo univerzalij s tem, da pesniški mitos prikazuje nujne ali verjetne odnose med dejanji in značaji. Pesniško prikazano dejanje ni "senca sence", temveč tako rekoč paradigma, vzorec in eidos človeškega delovanja. Na prvi pogled pa je presenetljivo, da razsežnost univerzalnosti prej dosega komedija kakor tragedija: komik Krates je prvi začel ustvarjati splošne mite, "mite splošnega značaja" (Gantar) (*kathólou poieîn ... mythous*) (c. 5, 1449b 7-8). Tisto, čemur z obrabljenim toposom pravimo "občečloveški" značaj komedije, je v tem, da komedija prikazuje človeško delovanje in ravnanje, ne da bi "osebam" dajala imena in jih s tem individualizirala oz. identificirala: identifikacijski mehanizmi se ne razpršijo, dasiravno komične osebe nimajo lastnih imen. Skratka, za Aristotela je komedija bolj jasen zgled za občost, univerzalnost pesništva kakor pa tragedija (Po. c. 9, 1451b 12sl.).³⁰⁾

Drugi moment občosti pesništva je v miselnosti, misli oz. mišljenju (*diánoia*), ki vključuje dokazovanje nečesa, izražanje sentenc ali gnom (Po. c. 6, 1450a 6-7): v "Retoriki" je gnoma definirana kot splošna maksima o človeškem delovanju. Maksima je izjava, ki ima za človekovo praktično mišljenje taisto mesto, kakršnega v silogistiki oz. apodiktiki zavzemata ali sklep ali prvi principi. Skratka: gnoma je "univerzalna izjava na področju delovanja" (*apóphansis ... kathólou ...peri hóson hai práxeis ...*) (Rh. B (II) 21, 1394a 21-25).³¹⁾

Pesniška misel se manifestira v govoru, ki v svojem praktičnem aspektu vedno pomeni dokazovanje, da je nekaj tako ali da ni tako, ali pa je pesniški govor izrekanje nekega "občega uvida", "univerzalnega spoznanja" (*kathólou ti*) (c. 6, 1450b 12- 14). Te vrste splošnosti v besedni umetnosti tematizirata politična znanosti in retorična umetnost (ib. 50b 6). Jezik kot govornica (*léksis*, c. 6, 1450b 13-4) je izražanje misli v besedah. Ker pa se misel v vseh teh treh aspektih, kot gnoma, kot predmet retorike in politike ter kot neke vrste občost, manifestira z govorjenjem, je obče tudi na delu v govoru, logosu, v dejavnosti govorcev; še več: funkcija govora je ravno v tem, da obče, idejo napravi dojemljivo oz. opazno. Od tod znamenit Aristotelov vzklik: "Kaj bi sploh moglo biti delo

26) O tem vidiku pesništva prim. zlasti R. Ingarden (1978), str. 41sl. ter N. Gulley (1979), str. 169.

27) *genómena poieîn* - je pravzaprav oksimoron: kako naj "ustvarjamo" to, kar se je že zgodilo; prim. o tem R. Ingarden, *ibid.*, str. 41 in 46.

28) Prim. E. Grassi (1962), str. 135sl.

29) O tem M. Kuzmić (1912), str. 146sl.

30) Presenetljivo je, da to dobro vidi in opiše že M. Kuzmić (1912), str. 125sl in 149. D. W. Lucas je tudi opazil, da je za Aristotela komedija boljša ilustracija za katarzični učinek literature kakor tragedija: prim. D. W. Lucas (1990), str. 288-9.

31) Prim. V. Kalan, Tukididovo zgodovinsko mišljenje (1974), str. 184-5 (diss., tipkopis).

govorca, če bi se določena forma manifestirala tudi brez posredovanja njegove besede" (*el phainoito he idéa kai mè dià tòu lógou*) (c. 19, 1456b 7-8).³²⁾ Teoretski element v govoru pa je metafora.

V celoti vzeto je pesništvo neko vzpostavljaje občega, univerzalnega: pri oblikovanju mitosa mora pesnik najprej izpostaviti univerzalno formo (*ektíthesthai kathólou*, c. 17, 1455b 1), občo idejo. Ustvarjanje mitosa je tako oblikovanje občega. Formalno gledano je občost "splošen očrt" mitosa,³³⁾ ki dobi razvito literarno obliko z dodajanjem epizod. Z vsebinskega vidika pa je ta prvotna "občost" tista ideja, po kateri razpoznamo določeno umetniško delo. Pesniško ustvarjanje je tako nekakšno opazovanje, spoznavanje splošnega, *theoreísthai tò kathólou* (c. 17, 1455b 1): občost, pesniška univerzalija je npr. vsebina mita o Ojdipu, vsebina mita o Prometeju, o Ifigeniji itd.

Ker je mit primarni nosilec literarne univerzalije, si oglejmo elemente Aristotelove teorije mitosa. Rekli smo že, da je mitos prikaz, predstavitev človeškega delovanja glede na to, kako se dogaja preobrat, sprememba "preobračanje" (*metabállein*) "v srečo iz nesreče ali pa iz sreče v nesrečo" (c. 7, 1451a 12-5). Brez tega prehajanja, obrata med nasprotnimi stanji srečnosti in nesreče ni tragiškega mitosa (prim. še 1450a 2-3). Ravno zato, ker sta sreča in nesreča skrajni možnosti človekovega praktičnega, moralno pertinentnega bivanja, mitos pri Aristotelu nikoli ni nevtralna pripoved, temveč življenjska zgodba kat'exochen, ki nujno vključuje naslednje tri komponente: *peripéteia*, *agnórisis* in *páthos* (c. 11).

Preden pa si oglejmo to polimorfno strukturo mitosa in s tem človeške narave, kakor jo reprezentira mitos, si oglejmo Aristotelovo tezo o enotnosti in celovitosti tragiške zgodbe (Po., c. 7-9), ki je teza o enotnosti dejanja oz. enotnosti mitosa. Že v tej oznaki problematike je določena ekvivokacija, saj brez opozorila prehajamo s področja "realnosti" (dejanja, dogajanja) na raven umetniškega ustvarjanja, kompozicije, fikcije, mitosa. Ali ni to že svojevrsten paralogizem: o tem bomo govorili v poglavju o apologiji pesniške resnice.

V čem je tedaj enotnost in celovitost, celostnost mitosa, če pa smo v terminološki opombi o mitosu govorili, da mitos pomeni prav "nedoločeno" besedo. Kakor je tragedija definirana kot predstavitev "dovršenega" (telefa) dejanja (c. 6, 1449b 25 in c. 7, 50b 24) s primerno velikostjo (*mégethos*) dejanja, ki je celovito (1450b 24), tako je zdaj potrebno, da je mitos sestavljen tako, da ustreza takšnim kriterijem samega dejanja. Osnovna določila za mitos so torej: dovršenost, celovitost, velikost, enotnost oz. enovitost (c. 8). Kakšen pomen imajo ta določila (*idéai*, 1450b 33) v obzorju Aristotelove filozofije?³⁴⁾

32) Prim. o tem zlasti Dupont-Roc - Lallot (1980), str. 305-11, ki vidi v izražanju (*léxis*) in mišljenju (*diánoia*) dva aspekta, dva modusa, formalnega in vsebinskega, enega logosa, govornice. Teksta na tem mestu nikakor ni mogoče z vso gotovostjo vzpostaviti. Dupont-Rocova in Lallot sprejemata Maggijev (Madius) konjekturo *he idéa* namesto rokopisne *hedéa*, kar je sprejel tudi že Gudeman v svoji izdaji. Bywater je prevajal po Vahlenovi konjekturi *hei déoi*: "if things appeared in the required light". Gantarjev prevod: "ko bi misel prišla do izraza kar sama od sebe", bi ustrezal Spenglovi konjekturi *he diánoia*, ki jo je sprejel že Butcher, ki je prevedel: "... if the thought were revealed quite apart from what he says?"

33) "le schéma générale", Dupont-Roc - Lallot (1980), str. 93.

34) Za elementarno osvetlitev zadoščajo gesla v filozofskem slovarju "Metafizike": o dovršenosti (*téléion*) v c. 16, o celoti (*hólon*) c. 26, o enotnosti (*hèn*) c. 6 in o velikosti (*mégethos*) - kategorija kvantitete v c.13. O teh kategorijah je govor v vsaki izčrpnější interpretaciji Aristotelove filozofije. Prim. V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu* (1981), str. 201 (o dovršenosti), str. 53-54 in 101-2, 105. Enost v odločilnem in primarnem smislu označuje neko "enotno bitnost" ali substanco (*ousía mfa*) ((*Metaph. Delta* (V) 6, 1016b 9).

Pojem enotnosti naj ilustrira naslednja Aristotelova definicija: "V celoti vzeto pa so najbolj eno tiste < stvari >, pri katerih je misel, ki misli njihovo kajstveno bit, nerazdeljena ter jih ne more razločevati niti časovno niti prostorsko niti diskurzivno, izmed takšnih stvari pa zlasti tiste, ki so substance" (Metaph. Delta (V) 6, 1016b 2-3). Celota (hólón) je tisto, kar ima enotno formo (eídos hèn) (ibid., 1016b 13). Enotnost in celovitost pesniškega mitosa Aristotel primerja s celovitostjo lepega živega bitja (kalón zô(i)on, c. 7, 1450b 38). Pri tem v tej prisposodbi zoion obravnava skoraj z njeno homonimno konotacije, tj. "slika, podoba, kip".³⁵⁾ To živo bitje mora imeti določeno velikost ali obseg (mégethos), mora imeti določeno kvantitativno mero: velikost je ravno takšna "merljiva količina" (Metaph. Delta (V) 13, 1020a 9-10). Vprašanje poetike zdaj je, kakšna naj bo določitev velikosti mitosa, kakršna bo mogla imeti status definicije glede na naravo stvari (kat' autèn tèn physin toú prágmatos, c. 7, 1451a 9-10). To merilo je naša lastna zmožnost opazovanja in predstavljanja. Odločilen Aristotelov tekst se glasi: "Saj je lepo v velikosti in v redu, zato ne bi moglo biti lepo niti čisto majhno živo bitje, saj se opazovanje zamegli in izbriše, kadar pride tik do nezaznavnega časa, niti silno veliko živo bitje, saj pogled ne nastane istočasno, temveč se enota in celota izmikata predstavljanju ali pogledu opazovalcev < gledalcev >" (tò gàr kalón en megéthei kai táxei estín, diò ouíte pámmikron án ti génoito kalón zôion (syncheítai gar he theoría engys tou anaisthétou < chrónou > hronoi³⁶⁾ ginoméne) ouíte pámmégethes (ou gàr háma he theoría gínetai all' oíchetai toú s theoroúsi tò hèn kai tò hólón ek tes theorías)... (Po. c. 7, 1450b 36 - 1451a 2) Kakor mora biti živo bitje ali slika primerno velika, da bi bila pregledna, eu-syn-opton (ib. 51a 4), tako mora imeti mitos primerno dolžino, da bi bil spominsko obvladljiv (eumnémoneuton, ib. 51a 5-6). Zadostna velikost je takšna, v kakršni je mogoče predstaviti razvoj in "obračanje", pravzaprav "spreminjanje" (metabállcin) človeške situacije.

Vprašanje o celovitosti mitosa je tako neposredno povezano z vprašanjem enotnosti. Preden potemtakem moremo preiti k interpretaciji zgornjega citata, pogledjmo Aristotelovo določitev enotnosti mitosa (c. 8 in 9). Osmo poglavje "Poetike" se začne z ekvivokacijo pojma "eden" (heís), ki pomeni (1) eno kot posamezno v nasprotju z množico, množino in (2) eno kot enotnost, kar v primeru človeškega delovanja pomeni dejanje, kjer je prisotna notranja kohezija komponent. Mitos ni enoten že kar s tem, da govori o eni osebi, npr. o Heraklu. Mitos je enoten, kadar prikazuje enovitost delovanja, enotnost dejanja (mía práxis, c. 1451a 31-32). Takšno dejanje mora imeti karakteristike urejene celote (tò hólón). Ta celostnost mitosa bo v 9. poglavju določena kot občost (kathólou), s čimer se kompozicija mitosa razlikuje od historiografskega prikazovanje človeške prakse. Vprašanje enotnosti in celote mitosa je tako razvito na ravni pesniške občosti, s čimer je bilo Aristotelu mogoče, da je vzpostavil še razlikovanje med enostavnim in zapletenim mitosom (c. 10); to slednje razlikovanje zadeva način, kako je izvedeno napredovanje (metábasis)³⁷⁾ dogodkov in njihov eventualni preobrat (metabolí) (c. 11).

35) Toda prim. opombo D. W. Lucasa (1990), str. 112-3, kjer je pojem organske enotnosti pojasnjen z izrazom somatocidés (Rh. Al. 1436 a 29, 1438 b 24), ki je tehnični termin retorike za "structurally coherent".

36) chrónou - del. Bonitz, sprejelo sprejel npr. Kuzmič (1912) (I); Gudeman je sprejel Tkatschovo konjekturo chronoi (dativ) (II): "dass die Ausschliessung des pámmikron oder des "minimum visibile" nicht von der übermässigen Kürze der Betrachtungsdauer abhängig gemacht werden kann" (Gudeman, str. 195); (III) D. W. Lucas ohranja rokopisno verzijo z genitivom chrónou. Po Aristotelu obstaja povezava med velikostjo objekta in časom, ki je potreben, da ga vidimo (Fizika, IV 13, 222b 15).

37) Kuzmičev prevod: "razvoj".

Aristotelova teorija o velikosti, celovitosti in enotnosti mitosa je imela daljnosežne recidive v kasnejši poetiki in estetiki.³⁸⁾ Za Aristotelovo pozicijo je pomembno, da sta enotnost in celota mitosa doseženi s pesniškim postopkom, ki prikazuje dogodke v takšnem njihovem zaporedju, ki upošteva pravila verjetnosti oziroma nujnosti (c. 7, 1451b 12-14 in c. 9). Toda takšne ureditve dogajanja ni lahko doseči: svet človeške prakse, ki ga obravnava praktična filozofija, tj. etična in politična teorija, je namreč svet kontingence, ki ne dopušča enake stopnje eksaktnosti spoznanja kakor npr. matematika, še več, o človeškem svetu velja takšna "tavanje in razhajanje" (pláne kai diaphora), da ni soglasja niti o tem, ali so "kalà kai díkaia", "lepe in pravične stvari" stvar konvencije ali narave (EN A (I) I, 1094b 14-19).³⁹⁾ Tako se dogaja, da pesniki ne morejo doseči primerne nujnosti ali verjetnosti v kompoziciji dogodkov, tj. mitosa, kakor imajo filozofi tako rekoč nepremostljive težave pri opisu strukture človeškega delovanja. Zato se nadalje dogaja, da pesniki mitosa ne zmorejo graditi po immanentnih pravilih pesništva, temveč se zatekajo k božjim posegom, ko razpletajo mitos s pomočjo "stroja", deus ex machina (theòs apò mechanês, prim. c. 15, 1454b 1-3). Aristotel dopušča takšen kompozicijski poseg z obrazložitvijo, da človek ne more vsega vedeti, medtem ko "seveda bogovom pripisujemo, da vidijo prav vse" (*hápanta gàr apodídomen tois theois horán*) (ibid., 1454b 5-6).⁴⁰⁾ Vprašanje kompozicije postane tako vprašanje vednosti, poetika pa postane "sophía". Ker človek ne more imeti božanskega, univerzalnega oz. totalnega pogleda, absolutnega vedenja, se dogaja, da mora pesnik zaplet oz. intrige (mechané) človeške prakse razreševati z božjim posegom.⁴¹⁾ Teoretski ideal mitosa kot "neke organske enote in celote" (*hósper zóon hèn hólon*, c. 23, 1459a 20)⁴²⁾ je nekaj, kar presega človeške možnosti, oziroma nekaj, kar je na skrajni meji človeških zmožnosti. Znotraj pesniške techne pa nastopajo pravila kompozicije mitosa na ta način, da bo dosegal enotnost in celovitost, s tem pa postulirano "lepoto". Vprašanje kompozicije mitosa vsekakor ostaja prvenstvena tema Aristotelove filozofije besedne umetnosti. Zato ni slučajno, da Aristotel že v uvodnem stavku poetike napoveduje razpravo o tem, "kako je treba oblikovati mite, če naj bo pesnitev lepa" (c. 1, 1447a 19-10).

Mitos je pri Aristotelu zelo polimorfna zadeva, saj je predstavitev človekovega bistva, se pravi zgodba ali pripoved o njegovem delovanju. Dokončna razrešitev vprašanja zgradbe tragiškega mitosa bi pomenila odgovor na vprašanje o človekovi eksistenci. Kakorkoli pa je že fragmentarna določena teorija mitosa, vedno mora oblikovanje mitosa slediti vpraševanju o strukturi človeške prakse, človekove usode. Tragiški mitos je "dramski" ali "dramatičen", ker mora biti vanj vkomponirano napredovanje in razvoj (metabásis, c. 10, 1452a 16) dejanja ter njegova spremenljivost (metabolé, c. 11, 1452a 23), njegov prehod iz sreče v nesrečo. Vsak tragiški mitos ima po Aristotelu naslednje (znane) tri elemente:

38) Prim. M. Fuhrmann (1973), str. 185sl.

39) O tem še N. Gulley (1979), str. 168.

40) Uporabo *mechané* Aristoteles nakazuje tudi v 9. pogl., kjer govori o dogodkih, ki so bolj presenetljivi kakor dogodki, ki se pripetijo samodejno (apò toú automátou) ali po naključju (apó tyches) (c. 9, 1452a 4-6).

41) To Aristotelovo teorijo pesniške kompozicije je uporabil tudi Porfirij v svoji kritiki Homerja, ko obravnava odhod ladjevja v 2. spevu Iliade (II. 2, 73): "L'art poétique interdit (apoieton) de dénouer l'intrigue (to mechanema lyein) autrement que par l'histoire elle-même (ex autou tou mythou); Aristote dit bien que ce qui est poétique (poietikon), c'est de représenter (mimeisthai) ce qui arrive habituellement...", cit. po Dupont-Roc - Lallot (1980), str. 264-5.

42) Bywater: "a single and coherent picture of a living being"; Dupont-Roc - Lallot: "semblable à un être vivant un et qui forme un tout".

- 1) peripetija (peripéteia, c. 11, 1452a 22);
- 2) prepoznanje ali razpoznanje (anagnórisis ali anagnorismós, 52a 29-30);
- 3) trpljenje (páthos, 1452b10).

Pri tem je, prvič, peripetija "obrat učinkov dejanj (prattómēna) v njihovo nasprotje" (52a 22-23), je (2) anagnorizem "(pre)obrat iz nevednosti k spoznanju" na področju osebne identitete ali na področju medosebnih razmerij, je spoznanje, da je neka oseba vezana z drugo na podlagi družbenega odnosa "prijateljstva" ali "sovraštva", in je naposled *páthos*,⁴³⁾ "dejanje, ki povzroča uničenje ali bolečino" (1452b 10). Ti trije sestavni deli mitosa so vgrajeni v vsak tragiški mitos in ne pomenijo "dodatkov" k mitosu. Tako se peripetija ne sme razumeti le kot sprememba v procesu dogajanja, temveč kot "preobrat", ki nastopi nepričakovano, "proti pričakovanju" (parà tēn dóxan, c. 9, 52a 4) in s tem vnese učinek presenečenja in čudenja, saj je celotno dogajanje oblikovano po pravilih verjetnosti in nujnosti: peripetija je nekaj, kar se dogaja "mimo verjetnosti" (parà tò eikós, c. 18, 56a 25). R. Dupont-Rocova in R. Lalot zato prevajata peripetijo kot "le coup de théâtre", ki povzroči nek "choc de la surprise".⁴⁴⁾ Anagnorizem in peripetija dajeta verjetni skladbi mitosa notranjo dinamiko, ki je potrebna, da bi bil mitos predstavitev človeškega delovanja. Mitos brez peripetije bi bil kakor drama "brez dogodka", drama brez "duše".

Tako peripetija kakor anagnorizem označujeta določeno nevednost značajev o pomembni zadevi: tako je predpostavka anagnorizma nevednost npr. o lastni identiteti, medtem ko peripetija vključuje delovanje ali trpljenje ob nepoznavanju rezultata.⁴⁵⁾ Sprememba dogajanja iz sreče v nesrečo pa ima svoj specifičen vzrok, ki ga Aristotel imenuje *hamartía*, "napaka". Na tem mestu se ne bomo lotevali analize tega silno pomembnega vprašanja, omenimo naj le, da je v optiki Aristotelove teorije *hamartia* prvenstveno zadeva tragiškega mitosa⁴⁶⁾ in ne lastnost tragiškega značaja. *Hamartia* pomeni napako in nevednost ob odsotnosti zlega namena, ali kakor jo opredeli D. W. Lucas je "pomanjkljiva vednost nekoga, ki misli, da ve" (str. 149). Ob upoštevanju logike vzrokov in učinkov je ravno odločitev storjena od nepoznavanju, ob *hamartia* takšna, da vodi do pogubnih posledic ali do peripetije.⁴⁷⁾ Seveda pa je sama možnost za "napako" podana s kontingentnim, celo "naključnim", "tihim" statusom človekove eksistence, o čemer govori Aristotel zlasti v II. knjigi Fizike (Ph. II, zlasti c. 5-8). Ker se človekovo življenje odvija v svetu kontingence, je človek podložen napaki in zmoti - človek je *hamartetično* bitje (*hamartetikós*, *Nikomahova etika* II 2, 1104b 33).

Način postavitve peripetije, anagnorizma in *hamartije* v tragiški mitos je stvar zapletanja in razpletanja (*déxis* in *lysis*, c. 18) uganke, problema oz. konflikta,⁴⁸⁾ ki ga reprezentira tragiški mitos, ki ga zato lahko imenujemo tudi spletko ali intriga. Kakor Aristotelova etična teorija opisuje človeško delovanje v njegovem povprečnem uspevanju, tako pesniški mitos uprizarja človeško prakso v njeni konfliktnosti,⁴⁹⁾ pri čemer je

43) Dupont-Roc in Lalot prevajata kot "l'effet violent".

44) *Ibid.*, str. 231-2.

45) Prim. o tem razpravo D. W. Lucasa "Simple and complex tragedy", v: Aristotle: Poetics (1990), Appendix III, str. 291sl.

46) Prim. D. W. Lucas, Poetics (1990), str. 143-4.

47) Prim. D. W. Lucas, o. c. str. 303 in celotno njegovo razpravo *Hamartia*, Appendix IV, str. 299-307.

48) D. W. Lucas je pripomnil, da Aristotel nima izraza ne za tragiški konflikt ne za tragiškega "junaka"; Lucas, o. c. str. 129.

49) Prim. O. Marquard, *Das Über-Wir* (1984), str. 312: Aristotel je "die Konflikte den Tragödiendichtern überliessen".

pomembno, da Aristotel zelo dobro razlikuje ravnini etike in poetike, kar pa prevodi, ki mitos prevajajo z "dejanje", zamegljivo.

Za tragiški mitos, ne glede na njegovo notranje pletivo in tkivo, ima Aristotel cel niz izrazov:

1) *synthesis* (c. 23, 519a 22) in *systasis* (c. 24, 1459b 21) pomenita mitos kot kompozicijo, pripoved, "sestavek", "sestav";

2) *drâma* (c. 15, 54b 3) je mitos kot opis tragičnega dejanja in mitos kot "uprizorjen na odru";⁵⁰⁾ Aristotel govori o tem, da se sme *deus ex machina* uporabiti samo "izven igre" (*éxo toû drâmato*), kar pomeni, da skozi pripoved ni dopustno vpeljati takšnih dogodkov. Tragično dejanje samo pa izhaja iz velike napake storilca, ki zato prevzema odgovornost za to dejanje oz. nosi krivdo za svoj "delikt".⁵¹⁾

3) tragiški mitos kot naracija: *lógos, mythos, mytheuma*⁵²⁾ (c. 24, 1460a 27-33):

a) o logosu smo že govorili (prim. zgoraj str. 153-154): *logos* je argument tragiškega mitosa, njegova tema, obči oris razvoja dogodkov. Takšen *logos* postane *hypóthesis*, "glavna misel" alexandrijskih kritikov, ko bo dobil konkretizacijo z epizodami, imeni oseb itd.,⁵³⁾ medtem ko ta *logos* postane mitos šele ob artikulaciji tragiškega zapleta in razpleta.

b) Mitos - to je zgodba v vsej svoji pestrosti, tudi nenavadnosti (*átupon*, c. 24, 1460b 2), celo nerazumnosti, iracionalnosti (*álogon*), kadar je prikazana po pravilih pesniške kompozicije.

c) *Mytheuma*; to je pripoved v svoji konkretni obliki, je tako rekoč narativna prezentacija celotne zgodbe.⁵⁴⁾

Kadar tragiški pesnik uspe oblikovati tragiški mitos tako, da upošteva tako formalne (*lógos, mytheuma, désis* in *lysis*) kakor vsebinske (*peripéteia, anagnórisis, páthos*) komponente, kadar poleg tega prikaz dejanja upošteva tako pravila verjetnosti in nujnosti kot tudi paradoksalnost, tedaj bo pesnitev enovita celota, bo kakor lepa podoba ali slika, ki zbujajo začudenje oz. dosega svoj namen in učinek (*telos* in *ergon*). Poetiška *mimesis* je tedaj prav umetnost ustvarjanja takšnega kvazi-realnega in avtonomnega ali - če uporabimo Ingardnov izraz - "avtomatskega sveta",⁵⁵⁾ sveta umetniške iluzije. Teorija pesništva postaja tako teorija mitosa, teorija mita pa teorija pesniške kompozicije, "philosophy of composition", kakor jo bo imenoval E. A. Poe. A teorija pesništva s tem postane teorija umetniške "fikcije", teorija umetniške iluzije kot modusa bivanja pesniške resnice. Aristotelovi filozofiji umetnosti je zato imanentna apologija t. i. pesniške resnice oz. resnice v umetnosti, kar bo eksplicitna tema 24. in 25. poglavja *Poetike*.

50) Gantar na tem mestu izraza *drâma* ne prevaja; Dupont-Roc - Lallot: "*drâma*" pomeni "mettre en acte sur la scène" (str. 266) ali "réalisation sur la scène" (str. 385).

51) O pojmu *drama* prim. razpravo "Aristotelova teorija umetnostnega predstavljanja", l. c. str. 7, op. 47 in K. H. Volkman-Schluck (1979), str. 62.

52) Gantar *mytheuma* prevaja kot "dramsko dejanje".

53) Prim. M. Kuzmić (1912), str. 179-80.

54) Dupont-Roc - Lallot (1980), str. 383-4.

55) R. Ingarden (1978), str. 47

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA

I. Izdaje, komentariji, prevodi:

1. Aristoteles

- Bekker, I. (1831, 1960) *ARISTOTELIS OPERA*, ex recensione Immanuelis Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, ed. altera quam curavit Olof Gigon, *Peri poietikes* (Berolini: apud W. de Gruyter et socios), vol. II, p. 1447-1462.
- Butcher, S. H. (1954) *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art* (London 1894, reprint).
- Gudeman, Alfred (1934) *Aristoteles, Peri poietikes, Einleitung, Text und Adnotatio critica, exegetischem Kommentar, kritischem Anhang und Indices Nominum, rerum, locorum* (Berlin und Leipzig) W. de Gruyter).
- Barnes, Jonathan (1985) *The Complete Works of ARISTOTLE*, the revised Oxford Translation, Bollingen Series LXXI 2 (New Jersey: Princeton University Press).
- Kuzmić, Martin (1912) *Aristotelova Poetika*, s prijevodom i komentarom izdao Martin Kuzmić, (reprint Zagreb 1977).
- Dupont-Roc, Roselyne et Lallot, Jean (1980) *Aristote, La Poétique, le texte grec avec une traduction et des notes de lecture* par R. Dupont-Roc et J. Lallot, préface de Tzvetan Todorov (Paris: Ed. du Seuil).
- Lucas, D. W. (1968, 1990) *Aristotle: Poetics, Introduction, Commentary and Appendices* (Oxford: Clarendon).
- Gantar, K. (1982) *Aristoteles, Poetika*, 2. dopolnjena izdaja, prevedel, uvod in opombe napisal Kajetan Gantar (Ljubljana: Cankarjeva založba).
- Durić, Miloš N. (1955) *Aristotel: O pesničkoj umetnosti*, preveo s grčkog i sastavio registar imena dr. M. N. Durić (Beograd: Kultura).
- Janko, Richard (1984) *Aristotle on comedy, Toward a reconstruction of Poetics II* (London: Duckworth).
2. Hegel, G. W. F. (1989) *Vorlesungen über die Ästhetik*, hg. v. R. Bubner, Reclam 7976 (6), 7985 (4) (Stuttgart: Philipp Reclam Jun.).
3. Nahm, C. Milton (1975) *Readings in Philosophy of Art and Aesthetics* (New Jersey: Prentice-Hall).

II. Študije in razprave

- Adorno, Francesco (1965) *Storia della filosofia I, La filosofia antica (I)* (Milano: Feltrinelli Editore).
- Barbarič, D. (1979) "Prilog tumačenju porijekla i biti umjetnosti", *Ideje* nr. 8, 29-36.
- Barthes, Roland (1970) *L'ancienne rhétorique, Aide-mémoire*, *Communications* 16, pp. 172-223.
- Beardsley, M. C. (1968) *Aesthetics, History of*, v: Edwards, P. (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. I, p. 18-35.
- Dale, A. M. (1978) "Etos i dijanoja: "karakter" i "misao" u Aristotelovoj Poetici", *Književna smotra* X, nr. 31-33, 103-108.
- Detienne, Marcel (1990) *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, "Textes à l'appui"* (Paris: F. Maspero).
- Fritz, Kurt von (1962) "Entstehung und Inhalt des neunten Kapitels von Aristoteles Poetik", v: *Antike und moderne Tragödie* (Berlin), pp. 430-457.
- Fuhrmann, Manfred (1973) *Einführung in die antike Dichtungstheorie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Gantar, Kajetan (1985) *Antična poetika, Literatni leksikon, Študije*, 26. zv. (Ljubljana: DZS).
- Georgiades, Thrasybulos (1958) *Musik und Rhythmus bei den Griechen*, *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie* 61 (Reinbek bei Hamburg).
- Gilbert, Katharine Everett - Kuhn, Gilbert (1967) *Zgodovina estetike* (Ljubljana: Državna založba Slovenije).
- Gombrich, E.H. (1989) "From Representation to Expression", v: *Art and Illusion, A study in the psychology of pictorial representation* (Oxford: Phaidon Press).
- Gomme, A. W. (1954) *The Greek Attitude to Poetry and History* (Los Angeles-Berkeley).
- Grassi, Ernesto (1962) *Die Theorie des Schoenen in der Antike* (Köln: Du Mont).
- Grič, Danko (1983) *Estetika, Povijest filozofskih problema*, 2. izdaja (Zagreb: Naprijed).
- Gulley, Norman (1971) *Aristotle on the Purposes of Literature*, v: *Articles on Aristotle IV*, London 1979, pp. 166-176.
- Ingarden, Roman (1978) "Opaske na marginama Aristotelove Poetike", *Književna smotra* X, nr. 31-33, 33-48.

- Jolles, Andre (1974) *Einfache Formen, Legende - Sage - Mythe - Rätsel - Spruch - Kasus - Memorabile - Märchen - Witz* (Tübingen: Niemeyer).
- Kante, Božidar (1980) "Dve interpretaciji Aristotelove poetike (Ingarden - Grassi)", *Problemi XVIII*, st. 1-2, pp. 41-54.
- Koller, H. (1954) *Die Mimesis in der Antike, Nachahmung - Darstellung - Ausdruck*, Dissertationes Bernenses, ser. I, fasc. 5 (Bern: A. Francke).
- Koller, H. (1980) "Mimesis", v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6, col. 1366-69.
- Lesky, Albin (1971) "Poetik", v: *Geschichte der griechischen Literatur* (Bern und München: Francke), pp. 639-642.
- Martineau, Emmanuel (1976) "Mimesis dans la 'Poétique': pour une solution phénoménologique (A propos d'un livre récent)" *Revue de métaphysique et de morale* 81, nr. 4, pp. 438-466.
- Neschke-Hentschke, Ada Babette (1979) "Aristoteles und Aristotelismus oder Der Fall der Poetik", *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 15/16: Aktualität der Antike, pp. 70-101.
- Pabst Battin M. (1978) "Aristotelova definicija tragedije u Poetici", *Književna smotra X*, nr. 31-33, 65-85.
- Pfeiffer, Rudolf (1968) *History of Classical Scholarship* (Oxford).
- Rosenmeyer, T. G. (1984) "Drama", v: *The Legacy of Greece*, ed. M. I. Finley (Oxford: University Press), pp. 120-154.
- Sayers, Dorothy (1935) "Aristotel o detektivski literaturi", v: *Memento umori*, ur. S. Žižek in R. Močnik, Ljubljana DZS 1982, pp. 18-35.
- Schmitt, Wolfgang (1986) "Geschichte der antiker Literaturwissenschaft", v: *Einleitung in die klassischen Altertumswissenschaften*, ed. J. Irmscher et al. (Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften), str. 321-322.
- Snell, B. (1955) "Mythos und Wirklichkeit in der griechischen Tragödie", v: *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg), p. 148-160.
- Sodnik, Alma (1928) *Zgodovinski razvoj estetskih problemov* (Ljubljana).
- Soerbomb, Göran (1966) *Mimesis and Art, Studies in the Origin and Early Development of Aesthetic Vocabulary* (Uppsala: Svenska Bokfoerlaget).
- Svoboda, Karl (1927) *L'esthétique d'Aristote* (Brno).
- Tatarkjevič, Vladislav (s. a.) *Istorija šest pojmov, Umetnost - Lepo - Forma - Stvaralaštvo - Podražavanje - Estetski doživljaj - Dodatak: O savršenstvu* (Beograd: Nolit) (poljski izvirnik - Warszawa 1975-1976).
- Vahlen, Johannes (1914) *Beiträge zu Aristoteles' Poetik*, hg. H. Schoene (Leipzig & Berlin: Teubner).
- Vernant, Jean-Pierre (1979) *Religions, histoires, raisons*, Petite collection Maspero 233 (Paris: F. Maspero).
- Vickers, Brian (1988) "Rhetoric and poetics", v: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Ch. B. Schmitt, Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 715-745.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz (1978) "Učenje o katharsis u Aristotelovoj Poetici", *Književna smotra X*, nr. 31-33, 59-64.
- Warry J. G., (1978) "Aristotel o umjetnosti i ljepoti", *Književna smotra X*, nr. 31-33, 49-53; prev. iz: J. G. Warry, *Greek aesthetic theory, A Study of callistic and aesthetic concepts in the Works of Plato and Aristotle*, London 1962.
- Weil, Raymond (1965) "Philosophie et l'histoire", v: *La "Politique" d'Aristote*, *Entretiens Hardt XI* (Vandoeuvres-Genève).
- Weitz, Monroe (1968) *Geslo "Tragedy"*, v: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. VIII, pp. 155-161 (New York: Macmillan).
- Wellek, Rene - Warren, Austin (1956) *Theory of literature* (New York: Harcourt, Brace et World).
- Zeller, E.-Mondolfo, R. (1966) *La Filosofia dei Greci*, vol. II/6: *Aristotele e i Peripatetici piu antichi, a cura di Armando Plebe* (Firenze).

Umetniško delo - I. del

VOJAN RUS

POVZETEK

Izvirna dialektična estetika začne z neposredno analizo povsem dovršenega, celovitega umetniškega dela (produkta), ker je bistvo umetnosti dosti bolj kristalizirano v tem svojem produktu kot je bistvo drugih človeških področij v njihovih produktih. Metodologija splošne estetike in izrazita posebnost umetniškega čustva, intuicije, umetniškega mišljenja, predstavljanja, vsebine, forme, izraza, komunikacije itd. je izrazito, izjemno določena že s celoto umetnine. Umetnina je prostor, plod in nosilec najvišje živosti človeškega duha. Duh umetnosti je posebna, avtonomna struktura in dinamika, ki je določena s posebnim smotrom umetniškega produkta in umetnosti: proizvajati najvišjo, najbolj večplastno živost duha, najbolj svobodno gibanje in medsebojno igro misli, fantazije, čustvovanja in predstavljanja. Misli v umetnini so specifične ideje, ki imajo le rahlo zarisan miselni nukleus, ta pa spodbuja vse duševne moči, ker ima vrednostni naboj. Duhu umetnihe daje fantazija izreden element živosti, ker ona najsvobodnejše kombinira dele predstav neodvisno od realnih predmetov. Poleg fantazije je najbolj prenten del duhovne živosti umetnine njena potencialna čustvenost, ki je obenem močna in izredno prefinjena (pretanjena) in s tem prekaša vse druge produkte. Najsplošnejši, sintetični rezultat duhovne živosti umetnine in umetnosti je najbolj živo medsebojno spodbujanje čustvovanja, želja, mišljenja, predstavljanja, fantazije in zaznavanja.

ABSTRACT ARTISTIC WORK

Original dialectical esthetics starts with direct analysis of the completed, whole work of art (product), because the essence of art has been much more crystallized in this product than has the essence of other human activities in their products. The methodology of general aesthetics and a specific particularity of the artistic feeling, intuition, artistic thought, imagination, resumes, forms, expression, communication etc. are specifically determined by the entirety of the artistic oeuvre. The work of art is a space, a fruit and a bearer of the highest vivacity of the human spirit. The spirit of art is a special, autonomous structure and dynamic, which is defined by a special meaning of the artistic product and art: to produce the highest, the most multi-layered vivacity of the spirit, the most free movement and mutual thought games, fantasy,

emotions and imagination. The thoughts in the work of art are specific ideas which have only a slightly determined thought nucleus and this nucleus encourages all the mental powers because it has a valuable charge. The fantasy gives the spirit of the artistic work the element of vivacity because it most freely combines the parts of imagination independent of the real objects. Besides fantasy the most salient part of the spiritual vivacity of the art work is its potential emotion, which is simultaneously powerful and extremely refined and exceeds all other products with it. The most general, synthetic result of the spiritual vivacity of the artistic work and art is the lively mutual encouragement of emotions, desires, thoughts, imagination, fantasy and perception.

1. UVODNE BESEDE

a) Estetika v dialektičnem filozofskem sistemu

Estetika, ki jo začenjam, je zadnji večji del izvirnega filozofskega sistema, ki sem ga gradil štirideset let (graditve niso ovirali teoretski dvomi, ampak samo zunanji vzroki).

Nekateri slovenski in jugoslovanski filozofi so si trideset let zelo prizadevali, da bi moj sistem čimbolj zagrnili z molkom in z plastjo neresnice (češ, da je "dogmatizem"). Zato naj navedem, kako so ta sistem že pred dvajsetimi leti temeljito analizirali najbolj izobraženi in najizvirnejši slovenski in jugoslovanski filozofi.

Dr. Janez Janžekovič, ki je bil v 60-tih letih največji slovenski filozofski erudit in sam izviren mislec, je moj sistem na osnovi temeljite analize pred 23 leti označil takole:

"Vojan Rus si je, izhajajoč iz dialektičnega materializma, zgradil popolnoma svoj, izviren pogled na svet. Človek se more z njegovim nazorom strinjati ali ne, toda, če je nepristranski, mu mora priznati, da je to zares modroslovje, ne vem, če ne prvo marksistično modroslovje sploh. Sodobni marksistični misleci, kakor Garaudy ali Machovec, so na izviren način obdelali in poglobili marsikatero misel svojih predhodnikov, izvirnega celotnega sestava ni podal nobeden. Vojan Rus pa je v svoji knjigi mislec, ki samostojno gradi modroslovsko zgradbo kamen za kamnom, od temeljev do vrha." (Nova pot, 1969, št. 1-3, str. 36-47)

Najbolj komponentna jugoslovanska filozofa dr. Bogdan Šešić iz Beograda in dr. Predrag Vranicki iz Zagreba sta moj sistem pred dvajsetimi leti (1971) ocenila:

"Poleg te metodološke enotnosti je avtor svoje raziskave v območju filozofije tudi sistematičiral in sicer v obliki sistematične filozofije in njenih temeljnih področij, se pravi ontologije, gnozeologije, filozofske antropologije in etike in zgradil s tem enega od prvih dialektičnih sistemov marksistične filozofije na sploh..."

V nasprotju z dogmatično verzijo marksistične filozofije v smislu dialektičnega materializma, ki obravnava samo probleme naturfilozofije, pa tudi v nasprotju z idealističnimi koncepcijami filozofije samo v obliki gnozeologije ali logične analize znanstvenega spoznanja ali samo v smislu antropologije, je tukaj v osnovi zgrajen koncept marksistične fundamentalne filozofije kot enotne kritične dialektike in enotnosti dejanske dialektične kozmologije, oziroma ontologije, gnozeologije in filozofske antropologije..."

Doslej so bili izdelani tile deli sistema:

-Ontologija-kozmologija, metodologija gnozeologija in filozofske logike ter oris antropologije v knjigi Dialektika človeka, misli in sveta.

-Etika in aksiologija v dveh izdajah knjige Etika in socializem (tudi z deli filozofske antropologije).

-Filozofska antropologija (tiskano v izdaji Filozofske fakultete).

-Uvod v estetiko v knjigi Možnost nove estetike in sedaj izdelava izvirne sistemske estetike.

-Metodologija filozofije in zgodovine filozofije v delih Hegelova i marksistička dialektika o istovetnosti i razlici, Sodobna filozofija med metafiziko in dialektiko in Izvirna marksistična dialektika.

Izvirnost mojega sistema (in tudi njegaova različnost od drugih sistemov) je že (in ne samo tu) razvidna v dveh izhodiščnih temeljih sistema:

A-IZJEMNA DIALEKTIČNA STRUKTURA DELOVNEGA AKTA - ZLASTI ZAMISLI - DOLOČA ČLOVEKA KOT V SEBI IZJEMNO NASPROTNO IN NIHAJOČO CELOTO

B-DIALEKTIČNA STRUKTURA VESOLJA-KOZMOSA DAJE ČLOVEŠKEMU USTVARJANJU IN OSEBI NESKONČEN PROSTOR IN MATERIAL

Dialektičnost mojega sistema je različna tudi od Aristotelovega in Heglovega (in seveda od vseh drugih dosedanjih sistemov) v tem, da je v centru tega sistema izjemna dialektika človeškega ustvarjanja in človeške celote, saj šele tako središče sistema najbolj organsko poveže vse filozofske discipline, vse filozofske smeri in probleme in zagotovi vsaki filozofski "disciplini" in vsakemu problemu bistveno večjo avtonomijo kot v dosedanjih sistemih.

Šele dialektična antropologija in ontologija pokažeta, zakaj rabi estetika v filozofskem sistemu izrazito avtonomijo in kako je ona organsko plodno povezana z drugimi "disciplinami". Izjemna človeška celota ima veliko več avtonomnih plasti (morala, umetnost, religija, gospodarstvo, vzgoja itd) kot vsa druga znana bitja sveta in zato mora estetika, ki izraža eno plast, umetnost, biti glede svoje predmetnosti, metodologije in strukture različna od drugih "disciplin": to bom nakazal že v naslednjem pododdelku.

Dialektika je zaradi svoje teoretske moči zlahka bolj široka in prijazna do svojih izključujočih oponentov kot oni do nje, saj je bilo na njihovi strani, v vseh njihovih slovenskih variantah (stalinizem in vsi drugi -izmi), zadnjih štirideset let dosti več argumentov moči kot moči argumentov in kvalitete.

Zaradi umevanja prepletene večplastnosti človeške in filozofske zgodovine, dialektika zlahka vključi in sintetizira vse filozofske in podobne smeri in metode (klasično logiko, heglovsko abstraktno dialektiko, kantovski apriorizem, fenomenologijo in predmetno teorijo, hermenevtiko, psihoanalizo, sistemsko teorijo, strukturalizem itd), povzemajoč njihove vredne elemente in preraščajoč njihove ozkosti in izolacionizme.

Zato lahko dialektična estetika v preraščajoči sintezi združi pozitivne elemente in estetskega formalizma in kontenutizma, estetskega subjektivizma in objektivizma, estetskega naturalizma in metafizike.

Pomen takega poskusa nove estetike pa je očitno v kontekstu filozofije 20. stoletja.

Čudna protislovnost filozofije tega stoletja - tako mnogo sposobnih filozofov, kot še nikoli prej, in tako malo izvirnih kompleksnih novosti, skoraj nobenega izvirnega filozofskega sistema. To čudo ni več čudo, če se spomnimo: 19. in 20. stoletje so filozofski abstrakcionizmi bolj obvladovali kot vseh 2500 let prejše filozofije. Kot Damoklejev meč je nad mnogimi smermi 19. in 20. stoletja visela super-teza o nadizkustveni čisti

formi in o tem, da je dosegljivi pojav-stvar samo nekaj subjektivnega, ali pa da sme filozofija samo raziskovati logiko znanstvenega jezika. Taka stališča so močno ovirala nove večje sinteze, saj so (ta stališča) z visokim zidom prekinjala dialektično zvezo med formo in vsebino, med apriori in aposteriori, med bistvom in pojavom, med subjektom in objektom, med dejstvom in najstvom, med strukturo in dinamiko itd. Taki miselni prepadi pa zlasti razbijajo, razkosajo živo večplastnost duha, ki je še posebej intenzivna v umetnosti. Zato na takih ozkih abstrakcionizmih ni mogoče razviti estetike, ki bi izrazila živo igro duševnih moči v umetnosti.

Dialektična misel o človeku kot najbolj nihajočem in razvojno- dinamičnem bitju pa šele odpira ugoden prostor estetiki, ker je sedaj izredno živost duha v umetnini možno dojeti kot zelo svojevrstno cvetenje v povezanem in vendar zelo raznolikem vrtu človeške celote.

V objavljenih študijah o antropologiji sem že dokazal, da pod vso razdrobljenostjo človeštva in filozofije teče močni, plemeniti in neuničljivi tok dialektike v mislih Talesa, Anaksimandra, Heraklita, Aristotela, Evangelijev, Kantove estetike, Marxa, Schelerja in Trstenjaka.

Zato bi zagrizenim nasprotnikom mojega skromnega prispevka dialektiki prijateljsko svetoval: ne zgublajte zaman svojih dragocenih energij, da bi jo zadušili, njene korenine v človeštvu so pregloboke (to velja tudi za estetiko). Pa zdravi ostanite!

b) Samostojnost umetnine (umetnosti) v človeški celoti in avtonomija estetike v sistemu

Siloviti vzpon slovenskega naroda v osvobodilnem boju in po njem ter smeli odpor stalinizmu sta bila leta 1948 glavni spodbudi za mojo odločitev, da naši samostojni poti in samostojni misli dam svoj prispevek. Ko sem v letih 1948-51 pregledal in pretehtal tedanjo "marksistično" in "nemarksistično" misel, sem naletel na toliko nedialektičnih abstrakcionizmov, da sem se že tedaj odločil zgraditi samostojno filozofijo.

Potem, ko sem leta 1951 objavil prvi v Vzhodni Evropi temeljiti kritiko dogmatične stalinistične filozofije, sem februarja 1953 - pred 40 leti - objavil v beograjskem časopisu "7 umetnosti" razpravo, v kateri so že glavni elementi za mojo pravkar tiskano filozofsko antropologijo ter za to estetiko in jih navajam kar dobesedno: "Pri nas ni do kraja skovanih, popolnih komunistov, marksistov in proletarcev. Ali je sploh nujno poudarjati, da tudi pri nas obstoje družbena protislovja... Take in podobne objektivne protislovnosti se križajo nujno... tudi v vsakem članu naše skupnosti in zbujaajo v njem notranji spopad... Razume se, notranji spopadi v ljudeh, ki jih netijo osrednja družbena protislovja našega časa, ne morejo biti umetnosti zapovedane teme... Kako bi bil življensko neutemeljen kogarkoli drobnjakarski monopol nad ukusom publike v imenu marksistične estetike, ki na žalost še ni vsestransko zgrajena znanost... Ustvarjalna svoboda umetnika nujno vključuje tudi zahtevo, da je umetnik oseba, da je zvest samemu sebi in da ima hrbtnico ("karakter"), da govori ljudem iz svojega lastnega doživljanja in na svoj način... Ker ima vsak človek svojo posebno "konstitucijo", svoje posebne življenske in ustvarjalne izkušnje, ima seveda samo svoj doživljaj in njegov izvorni izraz, sicer bi nastajalo nezrelo sprejemanje in pokoravanje - dogma... Kar je pristno naše, kar je res organsko dozorelo v nas, to je gotovo tudi novo, revolucionarno - pa naj bo to najbolj specifičen, najbolj nenavaden izraz, čustvo ali misel. Za tako novo se izplača boriti, da bi živelo tudi za druge."

V tej in v naslednjih razpravah bom razgrnil nekaj bolj izoblikovanih kontur nove estetike, ki sem jo nakazal v uvodu v estetiko (Možnost nove estetike, Ljubljana, 1983).

Ker obstaja skoraj brezmejno veliko možnosti nastajanja novih estetik, ki bi vse povedale kaj novega ali o sami umetnosti ali o dosedanji obči teoriji umetnosti (= estetiki), je nujno opredeliti: v čem bi bila pričakovana novost te estetike.

Njena novost bi bila v naslednjem: predpostavke izvorne sistematične antropologije osvobajajo teoretični in duhovni prostor od dušičnih miselnih ozkosti in omogočajo estetski teoriji, da neovirano zajame izjemno, lastno bistvo umetnine (umetniškega dela, umetnosti), vse sestavine umetnine ter njihove izjemne duhovne preplete, igre in učinke.

Močne abstrakcionistične težnje, zlasti v dosedanji filozofski gnoseologiji in ontologiji-kozmologiji, so najbolj dušile bujne cvetove umetnosti, saj je le-ta med vsemi višjimi človeškimi dejavnostmi - pa tudi, tistimi, ki predstavljajo najvišje duhovne sinteze - najbolj svobodna igra višjih duhovnih moči in najbolj živo pulziranje človeškega duha.

Iz te igrive pluridimenzionalnosti umetnine so posamične filozofsko-estetske teorije trgale kot edini izvor umetnosti: ali spoznanje ali čustvenost ali čutnost ali nagon ali inspiracijo ali fantazijo (imaginacijo) ali doživljanje ali intuicijo ali smoter-cilj ali posnemanje (mimesis) ali ustvarjanje (poiesis) ali spontanost ali formo ali vsebino ali lik ali figuro ali izraz ali komunikacijo ali proizvod ali stvar ali bit ali celovitost ali harmonijo ali fragmentarnost ali mero ali enotnost ali igro ali individualnost ali družbenost ali avtonomijo ali podrejenost umetnosti drugim področjem.

Filozofske estetike, ki so neposredni izvor, neposredno vsebino, bistvo in estetsko vrednoto umetnine iskale samo v enem, dveh ali treh aspektih, so izražale pogosto delne resnice o umetnosti. Tudi v prihodnje bo možno povedati vedno kakšne pomembne novosti o navedenih aspektih, bo mogoče pisati nove estetike, ki bodo temeljile le na eni ali na nekaj plasteh umetnine: spoznanje, struktura, intuicija itd.

Vendar pa posebnosti - in še več: edinstvenosti - ki jo zadobe najvišje duševne moči človeka v umetnosti in umetnini, niti v bodoče ne bodo mogle zajeti in izraziti abstrakcionistične estetike, ki so osamele eno ali dve sestavini, četudi je/sta bistveni, saj prav umetnost odlikuje najbolj bogato medsebojno delovanje duševnih moči in človeških plasti, ki je utelešeno že v "atomu" umetnosti, v umetnini (in v ustvarjalnem aktu njenega rojstva). Edinstvenost umetniškega čustva, fantazije, inspiracije, intuicije, doživljanja, mišljenja, predstavljanja, čutnosti, vsebine, forme, izraza, komunikacije, itd. je tako izrazito določena v celoti umetnine in njenega akta, da s kosanjem te celote nastanejo mrtvi razmetani udi, iz katerih je odtekla živa toplina in akcija in ki se ne razlikujejo od enakih mrtvih udov drugih bitij.

Seveda bi bilo možno duševne in komunikacijske (izrazne, formalne) sestavine umetnine naštetih na tak sumaričen način, kot duševne moči našteva splošna psihologija ali kot izrazna sredstva obdeluje splošno jezikoslovje ali fizikalna teorija zvokov, barv, in podobno. Vendar iz takih splošnih in sumaričnih dognanj ne bi zvedeli prav nič novega o edinstveni obliki, edinstveni vsebini in še zlasti edinstveni prodornosti intenzivnega naboja duha (tj. sinteze vseh višjih duševnih moči) kristaliziranega v umetnini.

Edinstvenost umetnine je določena tudi z njenim nasprotovanjem vsem drugim izrazitim človeškim družbenim plastem in vsej človeški celoti. To pa je določanje lastne bistvenosti umetnine znotraj enotnega medija te izjemne celote in izjemnega bistva te celote.

Zato so estetiki še posebno nujne zavestne filozofsko-antropološke in nezadostne samo gnoseološke in ontološke predpostavke (zadnje postanejo smiselne šele v enot-

nosti antropologija-ontologija). Mislim, da tisti izjemni človeški prostor, v katerem je vzvišena edinstvenost in intenzivnost igre duševnih moči umetnine in možna in nujno avtonomna, nakazujejo naslednje filozofsko-antropološke predpostavke:

- Struktura delovnega akta je glavni izvor bistva človeka. Umetnina je utelešenje zelo svojstvene, avtonomne, nezamenljive, pa vendar zelo izrazite oblike delovnega (ustvarjalnega) celovitega akta. Medsebojna igra bistvenih sestavin umetnine, ki jih določa kot edinstvene po kvalitetah in učinkih, je določena s celotno strukturo umetniškega ustvarjalnega akta. Enaka temeljna strukturiranost umetniških aktov in aktov drugih izrazitih, izjemnih človeških področij (vzgoja, politika, materialna proizvodnja, religija, mit) omogoča, da umetnost kot nova, transcendentna kvaliteta izraža iz drugih področij, da jih prerašča, se jim ostro zoperstavlja in deluje na njih.

Zato je glavna kategorija dialektične filozofske antropologije - struktura ustvarjalnega akta - nujna metodološka predpostavka nove estetike.

- Določena z negotovim delovanjem (ali odsotnostjo) ustvarjalnih aktov, je človeška celota s svojim bistvom povsem izjemna v (znanem) vesolju in ima v sebi izjemna nasprotja in izjemna nihanja med temi nasprotji: najbolj večplastna celota z najbolj avtonomnimi plastmi, ki so lahko bolj nevsklajene, bolj nasprotne, kot pri vseh drugih bitjih; bistveni fragmenti celote so bolj nihajoči med različnimi plastmi in bolj negotovi, kot v vsem vesolju. Ob vseh teh največjih kozmičnih nihanjih in negotovostih pa je človeška celota (in bistvo) kozmično izjemna tudi po tem, da lahko samo sebe iz lastnih moči najbolj gradi, samoutemeljuje in samoprerašča tako silovito, da je s to izjemno transcendenco samo človek lahko v privilegiranem stiku z kozmično brezkončnostjo.

Izjemno visoko antropološko-ontološko mesto umetnine v človeški in vesoljni biti je (obenem) določeno z lastno vsebino umetnine in z njenim posebnim mestom izjemnega bistvenega fragmenta, ki je sposoben z visoko in intenzivno duhovno kvaliteto nasprotovati in preraščati nižjevrstno statiko, rušilna nasprotja in odtujitve vseh drugih človeških področij in s tem spodbujati dovrševanje konkretne zgodovinske popolnosti človeške (individualne in skupnostne) celote.

Zato je druga glavna kategorija dialektične filozofske antropologije - izjemna celota človeka - tudi druga nujna in temeljna predpostavka nove estetike.

- Umetnina je izrazito in svojsko, visoko utelešenje človeškega duha, je izrazito osebna ustvaritev in izrazita družbeno kulturna komunikacija. Ker pa je duh izrazita sestavina in proizvod ustvarjalnega akta in izjemne človeške celote, iz katerih izvirata tudi svojskost človeške osebe in kulturne skupnosti, so tudi te tri temeljne kategorije dialektične antropologije - duh, osebnost, družbenost (skupnost) - nujne predpostavke nove estetike.

Zelo močno pa moram poudariti, da so te predpostavke filozofske antropologije z vso resnostjo mišljene in porabljane samo kot prepostavke, samo kot hipoteze, in nikakor ne kot kategorične/apodiktične premise. Tudi tu je globok prepad med novo estetiko in estetikami, ki so bile abstrakcionistično deducirane iz ozkih in diktatorskih gnozeoloških, ontoloških, bioloških ali socioloških premis (ali iz njihovih mešanic). Po starih definicijah sklepanja izhaja deduktivni sklep kot manj splošen iz splošnejših ali vsaj predhodnih premis na povsem nujen način. Če postavimo estetiki kot najvišjo gnozeologično premiso spoznanje ali kot ontologično premiso svetovno bit (in njeno absolutno skladnost) ali kot sociologično premiso ekonomsko bazo - potem v vseh treh primerih ne ostane prav nič za avtonomijo estetike, saj bi bil njen predmet -

umetnost - samo mrtev podaljšek spoznanja ali svetovne skladnosti ali ekonomske osnove.

Vse take in tako pojmovane gnozeologistične, ontologistične, psihologistične, sociologistične in biologistične premise kot obče in absolutno nujne poskušajo popolnoma podrediti umetnosti; če njena bogata večplastnost te ozke premise daleč prerašča, se pač delamo, da tega ne opazimo, mirno se ogibamo teh očitnih dejstev in jih skušamo stlačiti v zaželeno kletko. Premise, ki so bile vsiljevane (skoraj vedno kar od samih piscev faznih estetik) estetiki iz drugih filozofskih disciplin ali iz drugi znanosti, so bile torej dogmatične in zato neznanstvene.

Dialektično-antropološke predpostavke nove estetike pa se bistveno razlikujejo od vsiljenih premis. Dialektične predpostavke se s svojo lastno vsebino kar najbolj upirajo spremembi v absolutne dogmatične premise. Trditve teh predpostavk, da je človeška celota (in bistvo) najbolj v sebi nasprotna, nihajoča in najbolj negotova v vsem vesolju in da so vse njene plasti bistveno bolj avtonomne in nasprotne kot v katerem koli drugem vesoljnem bitju, najbolj glasno opozarjajo:

- Da umetnosti nikakor ni mogoče pojasniti deduktivno iz človeške celote, četudi bi temeljito poznali vse njene plasti in njihove odnose, ker je človeška celota tako zelo fluidna, porozna, negotova, nedokončana in odprta, da v njej ni nikoli natančno določenega mesta za nobeno plast in še zlasti ne za umetnost, ki je od vseh plasti najbolj avtonomna.

Zato nam spoznanje vse konkretne celote človeštva pove kaj malo o umetnosti in zato je treba v estetiki raziskati predvsem lastno in edinstveno notranjo vsebino umetnine in umetnosti.

- Da umetnosti nikakor nima svojega glavnega vzroka v nobeni drugi človeški plasti kot taki: niti v spoznanju ali mišljenju niti v biološki plasti človeka niti v ekonomiki niti v vzgoji niti v religiji in mitu niti v vsoti vseh duševnih pojavov, ampak v človeški potrebi po duhovni transcendenci vseh teh plasti: v potrebi po celoviti integraciji razbitega, razdrobljenega, odtujenega človeštva in njegovih posameznih plasti. Zato je povsem nemogoče estetiko plodno deducirati iz katerekoli posamične plasti človeštva in iz discipline (znanosti), ki to ozko plast izraža.

Zato mora estetika predvsem raziskati lastno notranjo in edinstveno vsebino umetnine in umetnosti.

- Tudi tiste splošne zakonitosti, ki delujejo znotraj umetnine in znotraj vseh drugih izjemnih človeških področij (morale, gospodarstva, vzgoje, itd.), ne morejo biti absolutne premise za dialektično estetiko.

Ker so te splošne človeške zakonitosti - zlasti struktura ustvarjalnega (delovnega) akta - samo del umetniškega akta in umetnine, ker te splošne zakonitosti nikakor niso vseobsegajoča celota umetnine, ker umetnina ne izhaja iz te splošne strukture po nekem absolutnem determinizmu kot njen podaljšek in ker umetniški akt to splošno strukturo prakse (dela) podreja svojemu posebnemu smotru - mora nova estetika neposredno in izvirno raziskati prav lastno vsebino umetnine in umetnosti: to je njena največja in najtežja naloga.

Ta poudarjena predpostavka - da je nujno predvsem izvirno raziskati lastno notranjost umetnine in umetnosti in ne vanje vsiljevati druge elemente - pa zahteva od nove estetike tudi izrazito znanstvenost. Seveda ne znanstvenost v tistem španskem, povečenem smislu, ki meni, da je vrhunec in bistvo znanosti v merjenju kvantitete umetniškega. Taka merjenja so možna, vendar prav pri umetnosti najmanj povedo o

bistvu umetnine, ki je spoj zelo različnih in zelo različno oblikovanih in različno intenzivnih kvalitet: smisel, čustvo, predstavljanje, fantazija, duh, duhovni naboj umetnine, učinkovitost izraza umetnine, duhovna prodornost umetnine. Kako meriti točno čustveno kvaliteto in duhovno prodornost umetnine? Od možnih in potrebnih merjenj vidikov umetniškega pa so veliko pomembnejše (prav v današnjih dneh) raziskave kvalitativnih aspektov umetnine, ker šele tako lahko začnemo premoščati vse večji prepad med umetnostjo in množico ljudi, ki jim je umetnost v sodobnem svetu vse potrebnejša.

Vendar tu ne uporabljamo kakšne samo umetnosti ustrezne definicije znanstvenosti, ampak temeljno definicijo, ki se nikakor ne zoži na sistematično kvantifikacijo. Temeljna definicija pripisuje znanstvenosti vsaj dvoje (kar je en proces): sistematično kultiviranje pojmov (s katerimi izražamo čim precizneje: objektivne kvalitete in kvantitete) in sistematično zbiranje in primerjanje izkustvenih dejstev. Ta vsebinsko-metodološka definicija znanosti pa enako ustreza znanstveno-dialektični estetiki kot vsaki resnični znanosti. Čimbolj precizno opredeljevanje v umetnino prepletenih posebnih kvalitet je nujno, ker brez te preciznosti pojmov ne moremo razložiti sinteze kvalitet v umetniško celoto in njene prebojne duhovne učinke med ljudmi. Ta pojmovna kultura estetike pa mora strogo izločiti vnašanje poljubnih pojmov iz drugih področij in se utemeljiti na čimbolj temeljitem poznavanju umetniške empirije, na povsem nedogmatičnem proučevanju umetnin, vseh njihovih dejanskih vidikov, empiričnega nastanka umetnin in njihovih učinkov. Vsak splošni estetski pojem mora biti preizkušen v soočanju s tipičnimi primeri umetnin z vseh področij umetnosti. Vsaka hipoteza - pojem, ki ne vzdrži primerjave s tipičnimi primeri vseh umetniških področij in vseh umetniških epoh - mora biti zavržena.

Nova estetika si prizadeva, da umetnost in umetniško delo raziskuje na ta način.

Nova estetika, ki jo nakazujem, ni popolna prekinitev z dosedanjo estetiko, saj se vanjo lahko vključi vsako kolikor toliko točno dosedanje parcialno spoznanje.

V preteklosti je estetika dosegla tudi visoke vrhove, ki jasno reprezentirajo isto smer, ki jo nadaljuje ta estetika. To so Kantove analize umetnosti v Kritiki presojevalne moči in zlasti njegove teze o umetnosti kot izjemni igri najvišjih duševnih moči ter o umetnosti kot ustvarjanju in Aristotelove analize v Poetiki o odnosu človeške dejavnosti in umetnosti ter o duhovnih sestavinah in učinkih umetnosti.

Še več: kljub abstrakcionizmu, ki so dušili številne estetike, se je skozi vse faze dosedanje estetike (in tudi skozi večino estetskih del) nezavedno prebijal dialektični princip, katerega nadaljevanje je tudi ta estetika.

Ta princip najde s svojim zares globokim uvidom v dosedanje estetiko njen veliki zgodovinar Mörpurgo-Tagliabue in ga takole opredeli: "V štiriindvajsetih stoletjih zahodne kulture je zgodovina zaznala spremembo številnih, zelo raznorodnih doktrin o lepem in umetnosti, vendar se je "estetski" princip, na katerega so se sklicevali, razvijal zelo počasi, prehajajoč skozi redke spremembe, še ga lahko prepoznamo v prvobitnem stanju. To je enotnost. Ne nedeljiva, ampak večslojna enotnost (podčrtal V.R.)... V tem procesu doživljaj enotnosti raznovrstnosti, aequalitas numeros, postaja vse bolj organski, postaja problem notranje skladnosti, postaja skladnost delov v končni enotnosti..."¹⁾

1) Gvido Mörpurgo Taljabue, Savremena estetika, Beograd, 1968, str. 555.

Veliko dejstvo, da niti z abstrakcionizmom aficirane estetike niso mogle zadušiti umetnine z eno samo monolitno abstrakcijo in da so estetike bolj kot vse druge filozofske discipline morale priznavati umetnost kot "enotnost konstitutivnih razlik" - že samo to triumfalno zmagoslavje umetnosti (celo enostranske filozofije ji nekako priznajo neuničljivo dialektično bogastvo različnih konstitutivnih delov) je tisti pomembni dialektični podzemni tok v dosedanji estetiki, ki ga poskuša ta estetika izoblikovati na dnevni luči. Pri tem pa ta estetika nima za cilj, da samo oživi in sistematizira misli svojih predhodnikov - pa tudi ne tistih pri katerih so dosežki antropološko-dialektične filozofije zelo vidni in neizpodbitni, kot zlasti pri Aristotelu in Kantu - ampak nadaljuje to smer z lastno izvirno in sistematično estetiko (ki pa se zaveda skromnih moči vsakega filozofa v soočanju z njegovim predmetnim carstvom in izrazite fragmentarnosti, nezaključnosti vsake sistematske estetike).

Dialektična filozofska antropologija je nujna predpostavka tudi za najbolj elementarni napredek filozofske estetike, za razčiščevanje elementarnih nejasnosti glede posebnega predmeta estetike, glede njene posebne metodologije in glede njene izrazite avtonomije (samostojnosti) proti drugim filozofskim področjem (disciplinam) in vsem drugim posebnim znanostim. Upam, da bom to v nadaljevanju podrobneje nakazal in vsaj delno dokazal.

Upam, da bom malce dregnil v teoretsko osje gnezdo z tezo, da je na današnji stopnji svetovne estetike nujno začeti estetiko z analizo celote dovršenega umetniškega dela (umetniškega proizvoda, dovršene umetnine), ker s tem najneposredneje in najceloviteje odkrijemo izrazito posebnost umetnosti in njeno posebno metodologijo.

Tak metodološki pristop ne izhaja iz splošnih zakonitosti moje dialektične ontologije in antropologije, ampak iz lastnega, avtonomnega bitja in bistva umetnosti. Ta pristop - začeti z analizo celote umetniškega dela - metodološko najbolj ustreza lastni naravi umetnosti, njeni izraziti samostojnosti, njeni izjemni biti/bistvu, izjemni strukturi in načinu bivanja umetnosti.

Začetek moje estetske teorije je torej glede predpostavk, hipotez izrazito antropološko/ontološki, je izrazita sinteza dela filozofske antropologije in dela filozofske ontologije. To pa nikakor ne pomeni, da je ta estetika kar vsota antropologije in ontologije, ampak le: da sem z "brezobzirno" avtonomno analizo celote umetniškega dela; s tem, da sem pozornost namenil samo njemu in da sem pri tem pozorno odstranjeval plasti dogmatskih filozofskih in družbenih predsodkov, ki obremenjujejo umetnino - torej izhajajoč čimbolj pristno samo iz dovršene umetnine, sem uvidel, da se elementi filozofske antropologije in ontologije prepletajo v umetnini (so njej podrejeni) bolj izrazito, bolj izkristalizirano kot v ekonomiji, spoznanju-znanosti, politiki, morali, mitu in v drugih človeških področjih (se pa prepletajo tudi v njih). Trditev, da se v umetnosti (sicer podrejeno, vendar intenzivno) prepletajo elementi antropologije in ontologije, izvira prav tako iz avtonomne, nedogmatične analize umetnine, kot trditev, da je sodobni estetiki potrebnih več elementov kvalitativne psihologije kot elementov antropologije. Vendar: umetnine ne moremo niti približno dojeti iz še tako globokih in resničnih splošnih pojmov filozofske antropologije, ontologije in psihologije; ampak je izjemna, neponovljiva, avtonomna bit in celota umetniškega dela tista, ki diktira, kateri antropološki, ontološki in psihološki elementi in v kakšnem strukturnem odnosu se sintetizirajo v umetnini.

Posebej naj poudarim, da sedanja stopnja odnosa med umetnino (njena avtonomna narava je zelo konstantna, kljub največji možnosti različnih oblik prav na področju

umetnosti) in dosedanjo estetiko zahteva, da dialeksična estetika začne z analizo dovršenega, v sebi izoblikovanega in že polno bivajočega umetniškega dela. Razčlenitev bistva dovršene umetnine namreč omogoča največji prvi korak k dialeksični sintezi tistih številnih posamičnih dognanj, ki so jih prispevale dosedanje estetike.

Vendar zahteva, da se v filozofski estetiki začne z analizo celovitega umetniškega dela, ne izvira prvenstveno iz sodobnega stanja estetike in njenih razpotij, ampak najbolj iz bistva same umetnosti in umetnine. Gre namreč za to, da v nobenem specifičnem proizvodu nobenega drugega izrazitega človeškega področja - to velja celo za področja, ki so umetnosti najbližja - ni bistvo tega področja tako izrazito zgoščeno, kot je bistvo umetnosti koncentrirano v umetnini. Nobeno drugo področje nima tako izoblikovanih, tako človeško-vsebinsko opredeljenih proizvodov ter tako široko v človeštvu in v vseh dobah delujočih proizvodov, kot so umetnine.

Vsa izrazita človeška področja (gospodarstvo, znanost, politika), tudi tista najbližja umetnosti (morala, mit, religija, vzgoja, informativna sredstva), so z umetnostjo bistveno sorodna v tem, da je njihov glavni izvor človeška izjemna produkcija in da so njihovi najvidnejši plodovi: produkti. Vendar nikjer, na nobenem področju produkti niso tako jasno izoblikovani in zlasti ne tako vsebinsko opredeljeni, kot so umetniška dela.

Filozofska antropologija je v tem trenutku najbolj potrebna estetiki, ker je delo-ustvarjanje prav njena osrednja kategorija. Zato oblikuje najneposrednejše predpostavke estetiki, ki lahko najostreje in najneposredneje uvidi svojo avtonomnost s tem, da ostro razlikuje umetniški produkt (umetnino) od drugih produktov, od drugih načinov človeških bivanj (od morale, znanosti, religije, reklame).

Ta pomen filozofske antropologije je treba še toliko bolj poudariti, kolikor manj je znan. Ivan Foht, eden od največjih jugoslovanskih poznavalcev umetnosti in estetike, v svoji zaključni opombi h klasičnemu Dessoirovem delu *Estetika* ali splošna znanost o umetnosti našteje kar enainvajset aspektov umetnosti in ob vsakem posebno znanost-disciplino, ki se bavi z vsakim aspektom (ontologija umetnosti, psihologija umetnosti, sociologija umetnosti, estetika, itd. itd.)²⁾

Vsem tem možnim znanostim o umetnosti pa lahko jasno izoblikuje skupni predmet samo filozofska antropologija z najostrejšo opredeljitvijo umetnine, ki je možna že z analizo več tipičnih umetnin raznih umetnosti. Značilno pa je, da Foht med svojimi enainvajsetimi različnimi disciplinami o umetnosti (kakšna več ali manj) ne omeni antropologije umetnosti, čeprav si je v času, ko je pisal, filozofska antropologija v drugi Jugoslaviji že povsem izborila domovinsko pravico po zaslugi drugih filozofskih smeri (predvsem neomarksizma). Verjetno gre za vpliv hajdegerjevske biti, ki v svojem krilu ni našla prostora niti za filozofsko antropologijo niti za kakšno drugo avtonomno filozofsko področje.

Neposredni začetek moje estetike v celovitem umetniškem delu je značilen za moj filozofski sistem tudi zato, ker je močno drugačen od začetka moje etike. Le-ta se začne z analizo procesa moralnega dejanja, oziroma z njegovo prvo dinamično sestavino: z analizo družbeno-moralne situacije.

Morda bo koga ta strukturna razlika med mojo etiko in mojo estetiko začudila, saj ima v obeh teh delih mojega sistema pomembno mesto ustvarjalni akt. Vendar ta metodološka razlika v raziskovanju in ekspoziciji moje etike in estetike ni "slučajna", ampak je nujna v tem sistemu prav zaradi njegovih posebnih temeljev: dialeksična

2) Max Dessoir, *Estetika i opća nauka o umjetnosti*, Sarajevo, 1963, str. 307-12.

struktura/dinamika delovnega akta; najintenzivnejša dialektičnost človeške celote/bistva zaradi notranje večplastnosti in nasprotij; dialektika sveta kot brezmejni prostor človeške ustvarjalnosti. V tem sistemu in na teh temeljih so doslej razbite filozofske discipline ponovno povezane z dialektičnim pojmovanjem človeške celote/bistva. Obenem pa isto pojmovanje (verjetno prvič v zgodovini filozofije) določa izrazito avtonomnost in izrazito posebnost vsake filozofske discipline, s teoretičnim uvidom v izrazito antropološko avtonomnost človeško-družbenih področij (umetnosti in morale itd.), ki so osnove-korelati teh disciplin (estetike in etike itd.).

Najkrajše, ilustrativno izraženo, je metodološko-ekspozicijska razlika med osnovama moje etike in estetiko tale: morala izgubi vsak človeški smisel in se spremeni v ostuden moralizem, če se moralna dejanja ne soočajo z dejanskimi, zaostrenimi družbeno-moralnimi situacijami in če jih ne razrešijo s prevratom teh situacij v realno medčloveško vrednoto - zato moja etika začne pri družbeno-moralni situaciji in sledi poteku moralnega dejanja do njegovega učinka. Tudi za umetniško delo je bistven ustvarjalni akt, ki pa ni niti najmanj vezan in določen z razreševanjem kakšne naravne ali družbene situacije (četudi ima posredno zvezo z njimi) in analize umetnosti in umetnine nikakor ni treba začeti s situacijo.

Plodno moralno dejanje mora biti nadaljevano z nizom (istovrstnih in drugovrstnih) moralnih dejanj v obliki moralne norme in moralnega sistema, sicer so plodni učinki moralnega dejanja bistveno zmanjšani - zato bi bila moja etika bistveno okrnjena, če analizi dejanja ne bi sledila še analiza moralne norme in sistema. Duhovni učinki sijajnega umetniškega dela pa so veliko bolj avtonomni od učinkov moralnega dejanja. Posamično umetniško delo lahko budi človeškega duha tudi če ni imelo nobenega neposrednega nadaljevalca in tudi v časih in prostorih, ki so daleč od prvega nastanka umetnine. Drobna ilustracija za naše slovenske prilike: drobni knjižici Prešernovih Poezij ni sledila več nobena njegova zbirka, nobena njegova "šola" in preteči je moralo skoraj dvajset let, do nastopa Levstikove generacije, da so širši krogi slovenske inteligence in ljudstva doživeli duhovno veličino Poezij; odličnost prvih dveh pesniških zbirk Gregorčiča in Aškercar niti najmanj ne zmanjšuje precejšen padec v kasnejših.

Ker vsako umetniško delo živi in deluje tako avtonomno, je utemeljeno sistematično estetiko začeti z analizo gotovega, izoblikovanega umetniškega dela, njegovih bistvenih značilnosti in njegovega mesta v človeški celoti. Upam, da bom pokazal in dokazal, da pri nobenem velikem človeškem področju - morala, gospodarstvo, politika, religija, mit, znanost, vzgoja - ni bistvo področja tako zelo izkristalizirano v posamičnem proizvodu, kot je bistvo umetnosti zgoščeno v umetniškem delu. Seveda to velja le relativno, le v primerjavi z vsemi drugimi področji, in ne absolutno. Znanstvena naloga estetike je res tudi v teoretični razlagi, zakaj različne umetnosti, različne umetniške smeri in razdobja in zakaj umetnost kot "podsistem" v človeški celoti.

Vendar bo največ uvidov v bistvo umetnosti dala že analiza umetniškega dela s treh vidikov. Ker je posamično umetniško delo tako markantno v človeškem življenju (in s svojo formalno izoblikovanostjo in s svojo živo duhovno vsebino), se bo analiza začela kar z gotovim delom (in ne z analizo ustvarjalnega akta umetnika niti doživljanja s strani recipienta). Takoj po analizi dovršenega umetniškega dela pa bo sledila (v naslednjih nadaljevanjih) analiza umetniškega ustvarjanja in potem recipientovega sodoživljanja.

Doslej rečeno pa tudi že nakazuje, zakaj je ta estetika povsem samostojna tudi v odnosih do filozofij, ki so ji najbližje, kot so: Aristotelova, Kantova, Marxova in Blochova. Stične duhovne točke so mi lahko: Aristotelova misel o vlogi dejanja v umetnosti,

Kantova misel o igri duševnih moči v nastajanju umetnine, Marxova misel o pomenu zamišljanja v ustvarjanju nasploh in Blochova misel o še-ne-nastalem, o še-ne udejanjenem. Če se pojavijo kakšni odsevi podobnih misli v tem delu, so vse njegove estetsko-umetniške zakonitosti (in njihove estetske systemske povezave, ki so ugotovljene v tej estetiki) povsem neodvisne od štirih velikih mislecev. Marx npr. ni svoje teze o pomenu zamišljanja, ki je nastala šele v njegovem kasnejšem delu (v Kapitalu), niti v najmanjši meri skušal vtakati v graditev filozofskega sistema in še manj v graditev estetike. Isto velja za Kantovo tezo o igri duševnih moči v umetniškem geniju, ki jo je izpostavil šele na koncu konca svojega sistema, šele na koncu prvega dela Kritike presojevalne moči. Lahko bi rekel, da moja estetika nadaljuje samostojno tam, kjer se konča Kantova estetika.

V tem kontekstu zopet ni niti najmanj slučajno, da je ne samo zaporedje, ampak tudi metoda analize umetnosti v tej estetiki bistveno drugačna, kot je Kantova. Upam, da so s tem premagane kakšne bistvene formalistične težave v sicer sijajni Kantovi tretji kritiki.

Kant namreč estetsko analizo začne z analizo najbolj elementarnega doživljaja lepega, ki ga ima lahko vsak človek ob kateremkoli lepem pojavu. Temu posveti največji del analize v prvem delu Kritike presojevalne moči (členi 1. - 61), ki je izrazito estetski, ker je posvečen lepemu in umetnosti (drugi del je usmerjen k problematiki smotrnosti, teleologije). Posebej umetnosti so pri Kantu namenjeni šele členi 43 - 53 v zadnji tretjini prvega dela Kritike presojevalne moči.

V uvodu bom le na kratko nakazal, da gre za vsebinsko razliko, ki je v tem, da moja estetiko omogočajo izdelana antropološka izhodišča; da je samo v okviru njih mogoče izklesati izrazito posebno mesto umetnosti v vsej zapleteni človeški celoti in da prav iz tega izhaja nujnost, da se moja estetika začne z neposredno analizo umetniškega dela. Takih izdelanih antropoloških izhodišč pa nima niti Aristotelova niti Kantova nit Blochova niti Marxova estetska misel. Ta estetika ni eklektični zbir njihovih stališč, ampak samostojna sistematika.

Zaradi odsotnosti izdelanih filozofsko-antropoloških predpostavk v Kantovi estetiki niso dovolj razlikovani kvalitetno zelo različni doživljaji lepega, niti kvalitetno zelo različne vrste lepote niti odnos med resnično in lažno lepoto. Zato tudi ni koherentno teoretsko izveden prehod od splošnih sodb okusa k umetniškemu lepemu, saj bi morali soditi, da Kant kot most mednju postavlja nekakšen "empirični interes" za lepo, ki pa ni koherentno vključen ne v okus, ne v umetnost, ampak se v težavah prehoda od okusa k umetnosti pojavlja kot nekakšen deus ex machina. Podrobnejša kritika teh Kantovih stališč bo podana v okviru analize umetnine. Tu le poudarjam, da šele dojemanje posebnega mesta umetnine v človeški nasprotni in nihajoči celoti lahko dojame kvalitetne razlike znotraj carstva lepote, njeno drugačnost od lažne lepote.

Umetnost je prav najvišja živost duha. Če ta najvišji vrh ni jasno izmerjen, niso jasne druge, malo nižje stopnje lepote, niti lažne "lepote". Zato samo analiza umetnine kot celovitega kristala visoke lepote lahko predstavlja objektivno merilo za druge vrste lepote in "lepih" grdot (odrobneje v kasnejši analizi).

V uvodu moram tudi omeniti - tako zaradi njene vrednosti kot zaradi odprte problematike - knjigo Estetika dr. Franceta Vebra, ki je njegovo najboljšo delo.

Na to knjigo smo slovenski filozofi lahko utemeljeno ponosni, saj je izrazito izvorno delo na ravni najboljših svetovnih (evropskih) filozofije. To oceno izrekam z veseljem, saj je potrditev tiste usmerjenosti, ki sem jo formuliral ob obnovi slovenske filozofije, ko sva

jo začela skupaj z Borisem Majerjem v šestdesetih letih. Takrat sem za osnovni cilj slovenske filozofije v referatu na ustanovni skupščini filozofskega društva zastavil razvoj generične filozofije, razumljene kot vsestranska kritična recepcija vseh pozitivnih pridobitev dosedanje filozofije. Mednje gotovo spadajo tudi dela takšne kvalitete, kot je Vebrova Estetika. Ker pa tudi Vebru grozi, da bo uporabljen le kot zastavica v neusmiljenem boju za politične pozicije, naj omenim, da razne prazne hvale Vebra ne povedo, v čem je kvaliteta njegove Estetike.

Ta Vebrova knjiga je izrazito nadaljevanje tiste visoke pojmovne-racionalne kulture, ki jo je v človeštvo vnesla prav filozofija, začenši od prvih grških filozofov (in od njihovega preloma s pojmom proti mitični figuri) in z nadaljevanjem te pojmovno-racionalne kulture pri Aristotelu, Descartesu, Locku, Backonu, Spinozi, Kantu, Heglu, Husserlu, Brentanu, Meinongu, Schelerju in drugih.

Delec po političnih zaslugah najslavnejše slovenske filozofije, ki tudi hvali Vebra, pa se v svojem esejizmu ob Vebru pravni nič filozofsko ne prebujata in ne poskušata po njegovem vzoru gojiti racionalno-pojmovno filozofijo, ki bi kot Veber, skrbno pazila na preciznost pojmov, na njihove sistematične logične zveze in na argumentacijo v filozofskem dokazovanju.

Še posebno vrednost pa ima Vebrova Estetika, ker to pojmovno racionalno kulturo ohranja, tudi ko se spusti na izrazita izvorna pota. Pri tem je zanimivo in indikativno, da Veber porablja poleg izrazito izvornih tudi elemente dosedanjih filozofskih usmeritev (ne samo fenomenološko predmetne filozofije, ampak tudi kantovstva, naturalizma, psihologizma - čeprav ga graja), ki pa jih, predelane, vključi v izvorno logično mrežo svoje Estetike. O kakšnih odprtih problemih Vebrove Estetike pa v kasnejših delih te študije.

2. BISTVO UMETNIŠKEGA DELA

Vsako izrazito umetniško delo (umetnina) v katerikoli zvrsti umetnosti ima te bistvene značilnosti:

- Umetnina je prostor, plod in nosilec najvišje živosti in večplastnosti človeškega duha.

- Umetnina je najvišja zbranost, najvišja intenziteta živega duha, ker s svojim izbranim predstavno-likovnim izrazom na najbolj učinkovit in najbolj ekonomičen način zajema, sintetizira in izraža duha.

- Umetnina zbrano in živo intenziteto duha s svojim specifičnim predstavno-likovnim izrazom najbolj prodorno in plodno prenaša med ljudmi najbolj (časovno, prostorno in vsebinsko) različnih kultur in družbenih skupnosti: umetnina je najbolj učinkovita duhovna komunikacija med ljudmi vseh časov in prostorov.

- Vse navedene odlike umetnine se zlivajo v lepoto posebne duhovne kvalitete.

- Umetniško delo je kot medčloveška komunikacija materializacija svojega duha in izraza.

- Umetnina je duhovni fragment človeške celote, ki ima (med vsemi duhovnimi dejavnostmi človeka in v vsem duhovnem carstvu človeštva) najsvobodnejši let in je zato (lahko) najdostopnejši duhovno-kulturni izvir oživljanja osebnega in družbeno-skupnostnega bistva.

- S svojo materializirano trajnostjo, s svojo izrazito formo-izoblikovanostjo in s svojo najbolj dostopno in živo duhovno večplastnostjo je umetnina trajni izvor verižne reakcije kreativnih duhovnih vzpodbud v vseh prejemnikih-soudeležencih umetnine in tudi na vseh kasnejših zgodovinskih stopnjah človeštva. V tem je odprtost in duhovna plastičnost umetnine.

- S svojo jasno izoblikovano duhovno kvaliteto in medčloveško duhovno prodorno komunikacijo je umetnina objektivno ostro nasprotje vsem kvalitetno nižjim plastem človeške celote in duhovni katalizator-spodbuda preraščanja vseh družbenih stagnacij, praznin, odtujenosti in vseh zaviralnih protislovij v človeški (osebni ali skupinski) celoti.

- S svojo duhovno in simbolno izrazno gibljivostjo, s sintetičnostjo in svobodnostjo je umetnina sposobna duhovno transcendirati vse nižje in razcepljene ravni človeške celote in delovati kot katalizator višje duhovne in človeške integracije in celovitosti.

- Umetnina je sama plod izrazite individualizacije in personifikacije in njun katalizator v človeški celoti in družbi.

- Glavni (ne edini) vzrok širših notranjih zakonitosti (razvoja) umetnosti in njenega mesta v razvoju človeštva so našete bistvene značilnosti umetniškega dela (umetnine), kot udeleženca bistva umetnosti par excellence.

Naj povem, da pri vseh zgoraj zapisanih besedah o bistvu umetnine, ostajam na racionalno znanstveni ravni, da niti pri eni ne gre za patetične slavospeve umetnosti, ampak za oznake dejanskega bistva umetnosti, kot sem ga kakšnih šestdeset let doživljal in kakšnih štirideset let sistematično preučeval. Razumljivo pa so zgornje bistvene značilnosti umetnine za bralca samo začetne predpostavke, samo hipoteze, ki jih bo pisec moral šele razložiti in dokazati, kar bo naredil v naslednjih oddelkih.

Omenjam načelno drugačen odnos med umetnostjo in estetiko na eni in antropološkimi in ontološkimi predpostavkami na drugi strani, kot je bil pogosto v dosedanji filozofiji.

Nekatere najznačilnejše antropološke in ontološke zakonitosti, ki sem jih razvil v ustreznih delih, so vključene samo kot deli v deset zgornjih alinej, v katerih je zajeta začetna definicija bistva umetnine. Ti antropološki in ontološki deli so podrejeni avtonomnemu bistvu umetnine in integrirani v njeno izrazito avtonomno posebnost: posebnost (umetnost) in posamičnost (umetnina) s svojim celovitim bistvom izrazito preraščata svoje obče ontološke, antropološke, psihološke in sociološke zakonitosti, ki so samo v umetninah, ne pa nad njimi.

Dialektično pojmovana ontologija in antropologija dojemata nasprotnosti in križanja svojih zakonitosti, ki nujno implicirajo elastičnosti, prekinljivosti, večvalentnosti, odprtosti in factorske zamenljivosti in teh zakonitosti in celote človeka in celote sveta. V tej porozni, fluidni in odprti celoti pa ni samo dovolj prostora za izrazito avtonomnost umetnine/umetnosti, ampak taka celota take avtonomije tudi objektivno zahteva.

V enostransko-metafizičnih filozofijah pa se ontološke, gnozeološke, psihološke, biološke in druge prepostavke vsiljujejo estetiki, umetnosti in umetnini kot nadrejen splošni zakon, ki jih vse tri popolnoma podreja. Ne gre samo za najbolj znane primere podrejanja umetnosti ontološkimi, gnozeološkimi in logičnim predpostavkam v Platonovi in Heglovi filozofiji, ampak tudi za mnoge druge metafizične Prokrustove postelje, ki so poskušale ukleniti večno mladostno telo in večno mladostno dušo umetnine/umetnosti.

Neposredni začetek estetike z neposredno analizo izrazito samostojno nastale, izoblikovane in iz lastne duhovne vsebine delujoče umetnine ni samo zaradi teh odlik umetnine, ampak je še pomembnejši, da se lahko izognemo vnaprejšnjim zunanjim utesnitvam umetnine/umetnosti.

Celotno bistvo umetnine pa izraža šele povezanost vseh v zgornjih desetih alinejah navedenih kvalit, ki pripadajo temu bistvu, (saj je bilo pozornemu bralcu očitno, da so te alineje med seboj vsebinsko povezane).

Zaradi povezanosti vseh alinej, ki so šele skupaj začetna definicija umetnine, jih v naslednjih oddelkih ne bo mogoče vedno točno razdeliti v predalčke teh oddelkov (še posebej zato, ker bo treba včasih tudi začeti dialog z drugačnimi teoretičnimi pogledi npr. na odnos umetnost - lepota).

3. DUH IN LEPOTA UMETNINE

a) Najvišja živost večplastnega duha

Posebno, izjemno in nenadomestljivo, nereducibilno mesto umetnine-v človeški celoti določa najvišja živost, ki jo duh doseže v umetnini (in vloga, ki jo ima celotna duhovnost v človeški celoti in bistvu).

Večplastna, v sebi nasprotna in nihajoča človeška celota se ne more vzpenjati k svojemu bistvu, ne more pulzirati v svojih konkretnih aktih k celovitemu bistvu in ne more graditi svojega bistva v nizu konkretnih celot (drugače pa ga sploh ne more graditi), če ne zbere svojih dispartnih in divergentnih duševnih moči v duha.

Duh je edina možna enotnost vseh duševnih moči, ki ne nastane s potlačitvijo drugih moči pod oblast ene same, ampak z njihovo komplementarnostjo: mišljenje, želje, čustvanje, volja, zaznavanje, predstavljanje, domišljija (in kombinacije, kot so vrednotenje, stališča, motivi, pozornost ter razne duševne lastnosti in njihovi kompleksi). Duh torej ni monolitnost, ni popolna zlitost vseh duševnih moči v eno samo, ampak je "samo" usmeritev vseh moči v eno smer, ki jo določa zlasti tak ali drugačen smoter človeka. V duhu zbrane in v isto usmerjene duševne moči ne zgube svoje avtonomnosti in specifičnosti, ampak v isti usmeritvi delujejo ena na drugo, se na razne načine povezujejo in prepletajo.

Duh je vedno tudi konkreten v tem smislu, da odnosi duševnih moči v nobenem duhovnem stremljenju niso povsem enaki in da sploh ni nekega njihovega splošno-uniformnega odnosa, ampak so njihovi odnosi v različnih duhovnih stremljenjih različno strukturirani in dinamizirani.

Različna notranja struktura in dinamika raznih duhovnih usmeritev je določena z različnimi človeškimi smotri in s specifičnostjo človeškega dela, ki jo zakonito narekujejo ti smotri. V določanju, oblikovanju duha je torej glavni (ne edini) dejavnik prihodnost, v prihodnost projicirani smoter, cilj, vrednota, najstvo. Glavni oblikovalec duha je torej teleološka zakonitost (Aristotelova *causa finalis*).

Če človeške smotre (tako kot Aristotel na začetku Nikomahove etike) dojamemo v velikih skupinah, ki jih povezujejo podobnosti smotrov (gospodarstvo, morala, politika, umetnost, socialno skrbstvo, itd.), dobimo v teh skupinah podobnih smotrov objektivni razlog za temeljne tipe različnih duhovnih usmeritev ter tipičnih, temeljnih duhovnih struktur/dinamik.

Samo in izključno po tej poti je mogoče dojeti; zakaj je umetnina v vsej človeški celoti edinstveno, izjemno, nenadomestljivo, privilegirano mesto najvišje živosti duha; zakaj takega izrazitega mesta, prostora za živost duha ni niti v gospodarstvu niti v politiki in niti v velikih duhovno-družbenih dejavnostih, ki so umetnosti/umetnini najbližje

(moralna, znanost, filozofija, religija, vzgoja, mit, sredstva informiranja in reklamiranja, industrijsko lepotno oblikovanje in podobno); zakaj nobena od teh dejavnosti s svojimi specifičnimi produkti ne more niti od daleč zamenjati umetnine/umetnosti in zakaj so umetnine neobhoden izvor spodbud vsakemu človeku za pulziranje njegove osebne živosti duha (kot bistvenega fragmenta pulziranja osebne konkretne celovitosti).

Živost duha v umetnini je posebna, avtonomna duhovna usmeritev, posebna in avtonomna duhovna struktura/dinamika, določena s posebnim smotrom: proizvajati najvišjo, najbolj večplastno živost duha. Ta je skoraj dobesedno sama sebi smoter, ki nima nad seboj nobenega drugega posebnega (vzgojnega, političnega, moralnega, gospodarskega itd.) cilja, razen polnega človeka. Glede na vse druge posebne smotre - tudi najbolj vzvišene, kot so moralni ali vzgojni smotri - je umetnina nujno izrazita *l'art pour l'art*, je sama sebi namen. Njen nadrejeni namen ne sme biti nobeno konkretno vzgojno, moralno in politično delovanje, pa če je še tako resnično napredno. Vsaka taka podrejenost duši živost duha umetnine in njen izjemen prispevek človeku.

Temeljne duhovne usmeritve drugih velikih človeških področij in dejavnosti so tudi antropološko nujne, saj ustrezajo sklopom dejanskih (vzgojnih, ekonomsko-bioloških itd.) potreb, ki so nujne sestavine človeške konkretne celovitosti. Toda prav s svojim obstojem in delovanjem te posebne dejavnosti in duhovne usmeritve zarisujejo obris nezamenljivega mesta/vloge umetnine, saj te druge duhovne usmeritve (skoraj nič) ne izpolnjujejo mesta umetnine: najvišja živost duha.

Tako se lastni avtonomni prostor umetnine jasno zariše, izoblikuje in zasveti samo, če ga začnemo iskati iz izhodišč in poti filozofske antropologije, ki se edina sistematično in celovito bavi s tematiko človeške dejavnosti, smotrov, večplastnosti in notranje nasprotnosti človeške celote in nujne, središčne vloge duha v taki človeški celoti/bistvu.

Preden preidem k podrobnejšemu določanju živosti duha umetnine (in njene razlike od drugih duhovno-ustvarjalnih usmeritev), je nujno omeniti še en vidik delovanja duha v celoti/bistvu človeka.

Odgovoriti moramo na vprašanje: zakaj je prav duh osrednja in prva moč vznikanja človeške konkretne celote, zakaj to ni kakšna druga sila, npr. samo mišljenje ali samo čustvovanje ali sam nagon? Samo če se povežejo vse duševne sile v enotno duhovno usmeritev, lahko zgrade največjo in osrednjo ustvarjalno moč, samo tedaj optimalno povežejo vse človeške (situaciji ustrezne) moči, vrednote in možnosti: telesne in duhovne moči/možnosti, notranje in zunanje moči/možnosti, osebne in družbene, naravne in nadnaravne možnosti.

Tako optimalno spodbudo in povezavo vseh človeških možnosti zmore samo duhovna komplementarnost vseh duševnih moči, ki so človeške možnosti višjega ranga. Se pravi, da imajo one samo kot ohlapna sinteza skupno mobilizacijsko, vzklajevalno in usmerjevalno vlogo proti vsem nižjim človeškim možnostim (podobno kot živčni sistem proti drugim telesnim organom, kar pa je samo analogija). Duh se poraja kot delitev in komplementarnost vlog posamičnih duševnih moči: mišljenje-zamišljanje najbolj uspešno idealno sintetizira sestavine, iz katerih bo nastal ali materialni ali moralni ali umetniški produkt; nagon-potreba-želja-čustvovanje je najmočnejša vrhunska energetska sila, ki spodbuja delovanje ustvarjalnega subjekta v smeri uresničitve zamišljajske sinteze; zaznavanje, predstavljanje in pozornost v toku delovnega uresničevanja dobavljajo mišljenju točne podatke o spremembah predmeta dela in s tem omogočajo pravočasne korekcije mišljenja in čustvenega vzgona.

Živost duha v umetnini pa je edinstveni in nujni izvor čustvenih, miselnih, fantazijskih, vrednostnih, dejavnostnih, predstavnih, čutnih spodbud za razvoj vsake osebe, saj vsem drugim področjem manjka prav ta najvišja stopnja živosti duha. V duhu drugih področij so bolj poudarjene take strukture/dinamike, ki duhu dajo (bolj) karakteristike doslednosti, poleta, temeljnosti in dejavnega spreminjanja (družbe, narave, tehnike): utemeljeno se govori o posebnem raziskovalno-znanstvenem duhu, o duhu pravičnosti, o duhu moderne dobe, o pionirskem duhu, o revolucionarnem duhu, o duhu humanosti, o moralnem duhu, o dobrem gospodarjenju in gospodarju.

Vse te duhovne usmeritve so pozitivne. V vseh se povezujejo razne duševne moči, vendar tako, da je v njih manj duhovne živosti kot v umetnini in več striktno premočrnosti in več striktno povezanosti raznih duševnih moči ali večjega poudarka na raznih močeh v različnih fazah določene duhovne usmerjenosti/dejavnosti. Povsem očitno je, da npr. v duhovni usmerjenosti poljedelca, znanstvenika in politika delujejo vse duševne moči, vendar ne v tako svobodni medsebojni igri kot v umetnosti. Čeprav so v njih delujoče vse duševne moči, morajo poljedelec, znanstvenik in politik veliko bolj kot umetnik in recipient umetnine paziti na skladnost svojih misli in dejstev, na medsebojno skladnost vseh svojih akcijskih misli. Ne smejo pustiti svobodnih kril svoji domišljiji, kot tvorec in recipient umetnine, ampak morajo prirezati krila domišljiji tako, da vali samo v določenem gnezdu in v določenem času; morajo bolj kot umetnik računati z diktatom zunanjih okoliščin in s tem, da bo zaradi tega nasprotovanja v velikih odsekih njihove duhovne usmerjenosti demoralizirano čustvenost in domišljijo nadomestila gola akcijska volja, smelost in trdnost.

Sedaj pa lahko zelo določno opredelimo tisto najvišjo živost duha, katere prostor, plod in nosilec je že posamična celovita, izrazita, dovršena umetnina:

1) Svobodnost gibanja vseh duševnih moči v umetnini omogoča bistveno bolj svobodno gibanje in delovanje tistih treh moči, ki so izrazito človeške in so v vseh drugih človeških dejavnostih (tako ali drugače) bistveno bolj striktno opredeljene kot v umetnosti: misel, domišljija in čustvovanje.

V znanosti, gospodarstvu, morali, pravu, politiki mora biti vsak pojem čim točneje določen z vrsto predikatov, kar zahteva, da so tudi predstave in zaznave razvrščene in striktno povezane s temi pojmi in da se morajo fantazijske konstrukcije podrediti tej striktnosti. Tudi medsebojne zveze, verige in mreže pojmov so na teh področjih striktno.

V religijah in mitih so prisotni določeni stalni pojmi in se zato predstave in fantazija navezujejo samo nanje.

V umetninah so misli nedvomno posebej živo prisotne. Toda sestavina umetnine je lahko katerakoli človeku zanimiva misel (misli) in tudi v tem je umetnina svobodnejša od drugih področij. Vendar v umetnine misli niso nikoli prisotne v obliki striktno opredeljenih, strogo razvijanih in med seboj strogo povezanih pojmov, ampak kot ideje, v katerih se spaja z le blago zarisanim miselnim nukleusom tudi določeno vrednotenje. Take odprte misli - ideje ne pokrijejo "prostora" vse umetnine s strogimi določili, ampak puščajo okrog sebe velik svoboden radius, ki ga lahko zapolnjujejo zelo različne predstave in fantazijske tvorbe. Ob isti misli v isti umetnini zapolnjuje ta prostor stalno spremenljiva predstavno-fantazijska različnost, saj ideja umetnine s svojo vrednostno komponento k temu domišljijemskemu poletu neprestano spodbuja različne recipiente. Na drugi strani pa odprte, potencialne "večne" umetniške ideje o ljubezni, sovraštvu, zvestobi, izdaji, veselju, žalosti, smešnosti, tragičnosti, prostornosti, barvitosti, itd. prav zaradi svoje osvobojenosti od striktno in podrobne določenosti omogočajo, da lahko

ustvarjalni umetniki oblikujejo okrog njih neskončno mnogo (duševnih) kombinacij predstav, fantazijskih tvorb, miselnih hipotez, ki so vse originalne in vse duhovno močne sestavine umetnine, čeprav ob podobnih idejah.

Posebna pozicija in oblika misli v umetniškem delu omogoča torej dinamično živost drugih duševnih moči, prisotnih v umetnini.

2) Čutna, predstavna živost v umetnosti in umetnini ima najvišjo možno stopnjo in obliko: domišljija, fantazija. Le-ta najživahneje deluje in v nastanku umetnine in v njenem stalnem, večnem potencialu in izžarevanju, ko je umetnina dovršena in ko duhovno deluje v kulturnem prostoru (vloga fantazije v nastanku umetniškega dela bom obravnaval v kasnejšem delu študije).

Duhu umetnine daje fantazija kot njegova sestavina izreden element živosti, ker je prav fantazija moč najsvobodnejšega povezovanja predstav in delov predstav v nove predstavno-figurativne like. Le-ti so za razliko od običajnih predstav v fantaziji povsem osvobojeni vezanosti za realne predmete in se zato svobodno kombinirajo: prav v tem je njihov lastni potencial duševne živosti in posebni prispevek fantazije živosti duha, prisotnega v umetnini. Nedvomni in neposredni dokazi te vloge fantazije in njene potencialne prisotnosti v umetnini so doživljaji, ki jih imajo recipienti umetnine. Podobe, ki nastanejo v otroški glavi ob ljudskih pravljicah, ob Grimmovih in Andersenovih pravljicah niso samo posnetki fantazije umetnika, ki je te pravljice soustvarjala, ampak liki v teh umetninah sprožijo bujno rast lastnih domišljjskih podob (ki jih vsi ljubitelji pravljic poznamo iz introspekcije). Le-te so vendar nadaljevanje duha teh likov, so torej tudi delni rezultat živih fantazijskih potencialov v umetnini. Zabavno ilustracijo (in morda celo resnično), kako deluje fantazija umetnika prek lika v lastno fantazijo recipienta, nudi anekdota o Andersenu kot ustvarjalcu in recipientu v eni in isti osebi: potem ko je Andersen napisal pravljico, se je iz strahu pred njenimi blodečimi in množičnimi se fantastičnimi figurami v lastni glavi - skril zvečer pod posteljo.

Nedvomni dokaz bogatih fantazijskih potencialov v umetninah niso samo naše introspekcije o lastnih fantazijskih tvorbah ob umetninah, ampak tudi številne variante poustvarjanja ob eni in isti umetnini: otroci na najrazličnejše načine rišejo junake in dogodke iz pravljic; režiserji gledaliških, glasbenih predstav in filmov isto književno delo podajo na zelo različne načine; sodobni umetniki umetniške motive iz antike (in iz drugih preteklih dob) zelo različno uporabljajo kot material lastnih stvaritev.

Poseben element živosti duha v umetnini je medsebojno delovanje misli in fantazije. Omenil sem že, da posebna svobodna, odprta oblika misli v umetnini daje prostor bujnemu razcvetu fantazije in spodbuja ta razcvet s svojo vrednostno komponento. Razcvet fantazije pa deluje tudi s svoje strani aktivno na živahnost mišljenja. Kant utemeljeno ugotavlja, da z umetnostjo povezana fantazija vsebuje celo vrsto klic novih pojmov in s tem spodbuja tudi samo mišljenje, saj te klice niso samo variante temeljnih misli-idej, ki so spodbudile fantazijo, ampak gre res za klice novih pojmov. Eklatantna, tipična ilustracija tega živahnega medsebojnega odnosa misel-fantazija-misel v umetnini je pravljica o Ikaru in Dedalu, (ki jo bom analiziral kasneje).

3) Bistven in (poleg fantazije) najbolj preizkušen potencialni del duhovne živosti umetnine, ki umetnino razlikuje od vseh produktov drugih področij, so njeni potenciali močnih, intenzivnih čustev in potenciali izredne prefinjenosti čustev.

Živa in visoko kvalitetna čustvenost kot potencial umetnine je rezultat posebnega živega medsebojnega delovanja duševnih moči v duhu umetnine.

Temeljne ideje umetnine s svojo vrednostno komponento in izrazno-predstavna oblika umetnine (ki jo bom analiziral kasneje) spodbujata intenzivno močno čustvenost, ki je še posebno značilna sestavina živosti duha umetnine. Mnogovrstni potenciali fantazijsko-predstavnih kombinacij, prisotni v umetnini, pa spodbujajo mnogovrstno čustveno pretanjenost.

Verjetno je prav umetnost - in to prav z veliko različnostjo oblikovanja čustvenega potenciala ljubezni v različnih umetninah - od vseh človeških dejavnosti največ prispevala h kultiviranju izbranih ljubezenskih čustev, to pa je bil veliki kulturni vzpon ene od najvažnejših čustvenih moči človeka.

Medtem ko je bila ljubezen v zgodovini človeštva v veliki meri nezavedna posesivnost in instrumentalnost do drugega človeka, so različne umetnine z zelo različnimi vsebinami in različnimi iztanjšanimi izrazno-predstavnimi liki spodbujale zelo različne oblike ljubezenskih čustev. Ta so bila v prvobitnem človeku samo kot potenciali, ki jih lahko razvije šele kultura, kot jo gojijo zlasti različne umetnine: ljubezen kot dajanje, ljubezen kot predanost, ljubezen kot žrtev, ljubezen kot sodelovanje in kot medsebojno dajanje, ljubezen kot hrepenenje, ljubezen kot upanje, ljubezen kot samotranscendenco, ljubezen kot milina, ljubezen kot nežnost, ljubezen kot lepota, ljubezen kot odločnost, starševska in otroška ljubezen, ljubezen ljubimcev, ljubezen do lastnega kraja, domovinska ljubezen, ljubezen do lastnega in drugega naroda, ljubezen do človeštva, ljubezen do narave, ljubezen do znanosti in umetnosti itd. (zaporedje naštevanja raznih "vrst ljubezni" ni prav nobeno njihovo vrednostno rangiranje).

Visoka kvaliteta duhovne živosti umetnine (ki je skoraj edini proizvod, sposoben vedno sintetizirati obenem močno in pretanjeno čustvenost) se izrazi tudi v komparativnem soočanju umetnine s proizvodi z drugih področij. Močna čustva so seveda lahko prisotna tudi v mitskih obredih, v političnem delovanju in v moralnem dejanju, vendar ta čustva skoraj nikoli niso tako razvejana kot v umetnini (kjer so istočasno močna in prefinjena).

Vzrok ni v tem, da imajo samo umetniki dostop do kultiviranih čustev, ampak v različnosti umetniške produkcije/produkta od drugih produkcij/produktov.

Tudi mnogi neumetniki imajo številna večplastna čustva in tudi vse nianse čustva ljubezni, ki sem jih naštel (in tudi druge). Toda: ko so ljudje (umetniki in neumetniki) v siloviti politični ali moralni akciji, imajo lahko močna in človeško vredna čustva, nimajo pa časa, sredstev in moči za kultiviranje zelo prefinjenih čustev, saj silovitost zunanega, objektivnega družbenega dogajanja (ki zahteva pogosto skrajno napenjanje voljne, stremiljske akcijske komponente duha) ne pušča skoraj nobenega prostora za sistematično gojenje čustvene kulture. Rezultat vseh umetnin v vsej zgodovini človeštva pa je prav tako kultiviranje čustvenosti, čeprav niti ena (verjetno) ni imela tega zavestnega namena. Umetniško delo je namreč rezultat takih ustvarjalnih prijemov in take izjemne distance do omenjenih družbenih dogajanj, ki kultiviranje čustev omogočajo, četudi umetnik veliko svojega materiala dobi prav ob tej družbeni stvarnosti (Homer, Dante, Shakespeare, Prešern, Tolstoj, Dostojevski, Cankar, Krleža, Kocbek).

4) Najspljošnejši, sintetični element živosti duha - ki doseže tako višino samo v umetnini in v nobenem drugem proizvodu - je najbolj živo medsebojno delovanje, medsebojno spodbujanje in kumuliranje (komplementarnost) vseh duševnih moči: čustvovanje - želje - mišljenje - predstavljanje - fantazija - pozornost - zaznava. Živost medsebojnega delovanja in oplajanja vseh teh duševnih moči pa je v umetnini pogojena s tem, da samo v tej produkciji in produktu duševne moči niso nikoli v odnosu nad-

rejenosti-podrejenosti, ampak da imajo vse - kot sem pokazal v zgornjih točkah 1-3 - v umetnini dovolj avtonomnega prostora. V umetnini vse duševne moči nastopajo kot živahen spodbujevalec (vseh drugih duševnih moči) in kot vzpodbujani - kar je Kant utemeljeno imenoval "igro duševnih moči", ki jo je nakazal le v nekaj fragmentih.

Za avtonomijo in živost medsebojnega oplajanja duševnih moči v duhu umetnine je tudi pomembno, da so povezane s posebnimi odnosi asociativnosti, ki so tipični samo za umetnino, ne pa za področja, kot so znanost, pravo, politika, morala, gospodarstvo, racionalna filozofija (in še kakšno drugo). Tudi na teh področjih delujejo vse duševne moči, vendar so v svojih pogojih uspešne samo, če so v odnosih veliko bolj striktno, povezane zakonitosti, kot je asociativnost duševnih moči v umetnini/umetnosti.

Na omenjenih področjih mora glede na njihove namene vladati - če hočejo biti uspešna - čimbolj precizirani pojmi, strogi odnosi med samimi pojmi, med pojmi in predstavami, fantazija mora biti strogo podrejena smotru in produkciji. Če pravni postopek ni zgrajen na preciznih pojmih in predstavah (preverjenih dejstvih, dokazih), nastane velika škoda za zainteresirane stranke. Če fantazijska podoba nebotičnika ni spremenjena v strogo pojmovno zamisel, se bo zgradba zrušila.

Prav nasprotno pa je umetnina plodna, če so ob njeni ideji in liku sprožajo različne domišljjske tvorbe z mnogimi klicami pojmov, ki pa niso niti precizno določene niti v preciznih odnosih.

Ideje, čustva, izrazni liki in predstavno fantazijske tvorbe ene in iste umetnine pa so vse medsebojno v analoško-asociacijskih odnosih; le-ti so manj strogi kot na drugih področjih, so večsmerni in večvalentni odnosi med lastnim likom in idejo umetnine in njenimi fantazijskimi potenciali. To se bo izkustveno potrdilo npr. v zelo različnih filmskih in odrskih režijah istega knjižnega teksta, ko so vse te različne režije še vedno v zadostni asociacijski zvezi z izvirnikom.

5) Predstavno likovnost, ki je najbolj izrazita končna forma umetnine in glavni celoviti izraz duha umetnine, bom analiziral kasneje. Tu pa moram omeniti, da je tudi forma (izraz umetnine) vedno taka, da omogoča in celo gradi živost duha v umetnini, ker je tako zgrajena, da vse moči duha usmerja konvergentno, obenem pa z odprtostjo omogoča njihovo avtonomno gibanje in svobodno igro.

Na drugih področjih, ki imajo lahko tudi specifične duhovne usmeritve, je odnos med vsebino in izrazom praviloma bolj strikten (morala, pravo, politika, gospodarstvo, znanost, racionalna filozofija).

6) Živost duha v umetnini in v vsaki njeni duhovni sestavini je tudi zelo specifično gibanje in povezovanje med sedanostjo in prihodnostjo, med bitjo in najstvom, med izkustvom in smotrnostjo.

Seveda nobena umetnina ne opisuje sistematično objektivnih dejstev in si ne prizadeva precizno načrtati realnih ciljev živim posameznikom in skupinam. Vendar je prav v vsaki duševno-duhovni moči umetnine skrit element sedanosti-bitja in element prihodnosti-najstva ter zveza med njima, ki je tudi svojevrsten del živosti duha umetnine: v ideji in čustvu umetnine je izrazito prisotna zavest sedanjega bivanja in stremljenje k neki vrednoti, skriti v tej ideji in čustvu; ko se razvija ob umetnini njen domišljjski potencial, je v njem tudi poziv k odkrivanju prihodnjih možnosti, skritih v sedanosti, poziv k dejavnosti.

Ta oživljavači duh umetnine, ki obrača pogled v prihodnost in poziva k dejavnosti, se izraža v doživljajih recipientov s tem, da se identificirajo z junaki in dejanji umetnine

in da žele uresničiti ideje in čustvene vrednote ter domišljajske podobe, izvirajoče iz umetnine.

7) Živost duha v umetnini soustvarja tudi vsebovana močna komunikacijska težnja, prisotna v njenem samem duhu in formi. To komunikacijsko težnjo so tradicionalno utemeljeno imenovali "izpovednost umetnine" in tako močne komunikacijske težnje niso (pred iznajdbo sodobnih sredstev za informiranje) pripisovali prav nobenemu drugemu področju.

S tem so seveda povedali, da je komunikacija žive duhovne vsebine (žgočega čustva, Prešernovo Neiztrohnjeno srce) najbolj živo prisotna v duhu umetnine in da tudi ta sodeluje pri nastanju umetnine. Tako pomembne bistvene notranje vsebine dovršene umetnine, kot je njena forma in njena specifična prestavno-likovna izraznost, ne bi mogli nikoli razumeti in razložiti, če ne bi upoštevali komunikacijske težnje, ki se izraža prav v formi. Ta pa na svoj način intenzivira zlasti dva potenciala umetnine: čustvenost in predstavno fantazijsko tvornost, in tako prispeva k živosti duha umetnine (več o tem kasneje, v oddelku o likovnosti).

Niti najmanj strahu ni, da bi sodobna komunikacijska sredstva in informativna družba lahko spodrinili izjemno izpovednost umetnine in jo zamenjali. Ta informativnost prenaša samo znanje, samo dejstva in ne duha umetnine (ki ima v sebi seveda lahko tudi določena spoznanja, vendar vedno bistveno več: povezavo vseh duševnih moči).

Kantu se je prav v prehodu od lepega nasploh k umetnosti utrnila misel o pomenu komunikacije, ki pa ni prodrla v notranjega duha umetnine, v vsebino in formo umetnine in njene lepote. Kant utemeljeno ugotavlja (v 44. členu Kritike presojevalne moči), da "lepota umetnost pospešuje kulturo duševnih moči zaradi družbenosti (druženja)" in s tem tudi on dojema, da je družbeno komuniciranje značilen aspekt umetnosti. Ostane pa enostranski, ker ne vidi, kako globoko je prav višji družbeni interes, družbeno-osebna potreba po komuniciranju prodrla v samo najintimnejšo notranjost umetnine in v njene lepote ter igre duševnih moči (o tem podrobneje kasneje). Kant namreč pravi, da "empirični interes" za lepo obstaja samo v družbi in takoj dodaja, da je "družbeni nagon naravna lastnost človeka" (41. člen). Obenem pa na začetku istega člena še enkrat poudarja, da presoja (sodba) okusa o lepem "ne sme imeti drugega interesa kot svojo določujočo osnovo", lahko pa se taka sodba o lepem poveže z takim "empiričnim" družbenim interesom kot nečim posrednim, zunanjim sami tej sodbi. Potreba, interes za izpovedovanjem drugim ljudem po tej Kantovi logiki ne bi sodila v samo notranjost lepega in "lepe umetnosti".

Prav v tem pa je moje stališče drugačno od Kantovega, ki mu manjka temeljit antropološki razmislek. Kant namreč tudi glede človeške družbenosti (kot glede genija) ostaja preveč na ravni naturalističnega materializma (deloma celo biologizma), saj človeški empirični interes za družbo kar prehitro izenači z družbenim nagonom. Kant namreč ne vidi antropološke resnice, da v konkretni celoti človeka živijo kvalitetno zelo različni interesi in da je umetniška izpovednost interes višje duhovne in višje družbene vrste, ki močno deluje v samem bistvu umetnine in njene lepote in da tega interesa ni mogoče enačiti z nižjimi interesi.

(Kantovo izražanje "empirični interesi" ne vsebuje nobene relevantne diference z vidika antropološke in umetnostne resničnosti, saj sta prav vsak človeški interes in vsaka sodba ukusa vsaj delno "empirična", zato se višji in nižji interesi in sodbe ne razlikujejo bistveno glede na absolutno alternativo empirično-nadempirično, saj je ta le Kantova konstrukcija).

Razmislek v tej točki ostaja torej pri ugotovitvi, da je tudi močna in visoka potreba po komuniciranju-izpovedovanju med ljudmi ena od pomembnih notranjih sestavin višje duhovne živosti umetnine.

Ko sklepam analizo najvišje duhovne živosti, ki je kot potencial prisotna v umetnini, moram dodati, da je v različnih umetninah ta živost lahko večja ali manjša, z malo večjim poudarkom na miselni ali čustveni komponenti in podobno. Vendar je v vsakem delu, ki še pripada umetnosti, tista struktura/dinamika duševnih moči (njihovo medsebojno komplementarno delovanje), ki sem jo analiziral v točkah 1-7 kot najvišjo duhovno živost.

Seveda so številni izdelki na meji med umetnostjo in porabniško lepoto, med umetniškimi in obrtno-industrijskim oblikovanjem, med umetnostjo, reklamo in propagando, med umetnostjo in časnikarstvom, med umetnostjo in oblikovanjem delovnega prostora in delovnega mesta, med umetnostjo in kičem in lažno lepoto, med umetnostjo, vzgojo in izobrazbo. Tudi pri takih vmesnih proizvodih ostane zanesljivo analitično merilo (koliko je v njih umetniškega in kako se v teh produktih umetniško združuje ali meša z neumetniškim) predvsem tisto, kar smo zgoraj analizirali kot potencial najvišje duhovne živosti.

Kant je dal pomembne fragmente pojmovanja te živosti, razlika pa ni samo v tem, da je izpustil dosti fragmentov, ampak da sploh ni podal temeljite analize duha in njegove strukture/dinamike v umetnini. Pravzaprav ni estetskega pisca, ki ne bi povedal vsaj nekaj besed o fragmentih strukture duha umetnosti/umetnine, gre le za pomanjkanje temeljite, sistematične analize in za enostranske sklepe. Delec strukture duha umetnine zajema misel N. Hartmanna o njenem ospredju in ozadju (o tem kasneje) ali Heglova misel, da se duh (in ideja) svetlika v čutni plasti umetnine. Toda Hegel duha zoži na pojmovno mišljenje, kateremu so druge duševne moči podrejene. Tako v Heglovem "duhu umetnosti" ni prav nobenega enakopravnega, komplementarnega medsebojnega delovanja vseh duševnih moči, ki s tem porajajo edinstveno živost duha v umetnini.

Že dosedanja analiza živosti duha v umetnini (ki se bo nadaljevala v naslednjih delih) je povsem zadostna, da strogo iz same umetnosti, iz avtonomnega predmeta estetike (in ne odzunaj, ne iz drugih filozofskih in znanstvenih vej) utemeljimo, zakaj se ta estetika začne neposredno z dovršenim umetniškim delom (in ne s kakšno njegovo sestavino, niti z začetki umetnikovega ustvarjanja dela niti z analizo elementarnih in splošnih pojavov lepote).

Kar z analizo celotnega dovršenega umetniškega produkta (umetnine) lahko začnemo zato, ker je bistvo tega dela pogosto bolj očitno in neposredno dojemljivo kot bistvo različnih produktov kateregakoli drugega človeškega področja. Zlasti to velja, ko se primerja umetnina z drugimi produkti znotraj iste kulture (npr. evropsko patriarhalno poljedelstvo, kitajska tradicionalna družba), v precejšnji meri pa celo takrat, ko gre za ljudi različnih kultur, različnih profesij, različnih starosti in različnih zgodovinskih razdobij.

S tem trdim sedaj morda nekaj nepričakovanega, saj sem doslej zatrjeval, da je v umetnini najvišja živost duha, in bi se zdelo, da se bo do takih višin lahko povzpela samo izbrana četica najboljših. To se zdi povsem protislovno s sedanjo trditvijo, da je bistvo kosa kruha ali zdravila, kot je aspirin ali bistvo moralnega dejanja ali sodne razsodbe ali politične odločitve povprečno težje dojeti, kot bistvo neke pesmi ali umetniškega filma. Takoj moram precizirati trditev, da bosta ti dve umetnini prej došla oba - "ročni"

delavec in izobraženec - kot pa druge našete pojave pod pogojem, da je delavec enako spočit in v enakem ugodnem (mirnem, toplem) prostoru (seveda ne, če mu od utrujenosti lezejo skupaj oči in če je v prostoru direndaj) in enako motiviran.

Da bi pojasnili, zakaj nam sama avtonomna narava umetnosti daje objektivno, preverljivo pravico, začeti kar z analizo dovršene umetnine, in zakaj je bistvo umetnosti (kljub nepovršnosti umetnine) kar blizu njenega dojemljivega "površja", bi morali upoštevati nekaj vidikov a - d, (ki so skoraj vsi utemeljeni antropološko-komparativno):

a) Živost duha, ki je potencialna v umetnini, obsega več sestavin človeškega splošnega bistva, ki so vsem ljudem že po svoji psihološki naravi bližje (npr. čustva veselja, žalosti, ljubezni ali pa liki, kot so Ahil, Hektor, Hamletov očim in mati ali pa gospod Kane iz filma Orsona Wellsa) kot pa strokovno znanje o kemični sestavini kosa kruha in aspirina in o njunem kemično- biološkem delovanju na človeško telo ali kot strokovno znanje o izdelavi čevlja ali letala. Brez takih strokovnih znanj pa nikakor ne poznamo bistvo kruha, četudi poznamo njegovo barvo in okus, saj imata kaj malo direktne spoznavne zveze z bistvom kruha. Čustvo in predstavno-čutni lik, ki sta bistveni sestavini vsake umetnine, veliko ljudi dojema lažje kot posamična specialistično-strokovna znanja, strokovne pojme, dejstva in izkustva (pa četudi gre za izkustva nečolanega poljedelca ali drobnega krojača z nekaj ali nič šole). Umetnost ne postavlja nikoli v center umetnine strokovno raziskovanje takih specialističnih tem, ampak splošne teme vseh ljudi: medsebojne spore, osebne drame, veselje, žalost, odnose nadrejenih in podrejenih, težnje po uveljavljanju, odnos do narave, do oblik, do zvokov in podobno. Te splošne človeške teme pa podobno doživlja velika večina bolj ali manj izobraženih ljudi v svojih (širših in ožjih okoljih) vsaj že deset tisoč let na celem globusu. Te teme bo v umetnini, ki jih vtke v lažje dojemljive predstavne like in čustva, lažje dojel neizobražen in izobražen človek, kot če so te teme zajete s strani pojmov strokovne sociologije, psihologije, ekonomije in filozofije.

b) Razvoj strukture večplastne človeške biti, celote in bistva je namenil s svojo zakonitostjo umetnini edinstveno mesto: da tukaj človek na visoki duhovni ravni najlažje spozna samega sebe (o tem kasneje). Ta vloga umetnine, ki si je ni vzela sama, ampak se je objektivno antropološko-razvojno izoblikovala, je najsplošnejši razlog, da se prav pri umetnosti lahko začne takoj z analizo celote umetnine.

c) Dolej omenjeno niti najmanj ne zanika potrebe take ali drugačne specialne in tehnične vednosti umetnika in niti najmanj ne zanika potrebe in koristi umetnostne izobrazbe množice recipientov. Prav nasprotno: izhajam iz mnenja, da je stopnja dojetanja umetnin pri številnih manj izobraženih ljudeh in visoko izobraženih specialistih približno enako nizka in kvalitetno nezadostna in da bi lahko z kvalitetnim premikom v temeljnih pojmihi (tak premik zahteva sorazmerno malo kvantitet energije in denarja) odstranili predsodke, ki številnim onemogočajo neposreden stik z umetnino. Daleč sam tudi od populistične teze o "nezmotljivem umetniškem čutu in okusu publike", trdim le, da dobi stik z duhovno živostjo umetnine (v normalnih pogojih) v povprečju več različnih ljudi, kot stik z bistvom drugih specialističnih proizvodov.

Morda je malce presenetljiva teza, da je v današnjih razvitih deželah teh normalnih pogojev manj kot nekdaj (o tem kasneje).

d) Duhovna živost umetnine je verjetno dojemljiva precej širokemu krogu ljudi, ker ima prav ona sestavine (čustven naboj in predstavno fantazijski lik), ki na visoki ravni vzpostavljajo ponovni intenzivni stik z močnimi pradavnimi koreninami vseh ljudi. Ta stik, ki daje duhu umetnine še dodatno živost, pa je dostopen vsem ljudem, saj gre za

skupne korenine, (figurativni izraz "korenine" porabljam nalašč, ker je težko določiti: ali gre za pravadne nagone ali za posebne sheme življenja - arhetipe ali za gone, ki so že del izjemne človeške narave). Gotovo pa je, da se umetnina ne "vrača nazaj" k prvobitnim nagonom ali arhetipom ali gonom (potrebam, željam, strastem), če z barvo ali zvokom izzove v recipientu čustva, ki ga sedaj na neki višji (predelani, kultivirani) ravni približajo človeškim razmerjem in dimenzijam, ki jih je specializirani "civilizirani" človek izgubil. Človek je morda precej človeško (torej ne več samo nagonsko) bitje že milijon (ali pa še veliko več) let. V vsem tem razdobju so se že lahko vzpostavljale močne zveze med močnimi človeškimi čustvi in določenimi barvami in glasovi. Umetnost verjetno bolj upošteva te, že čisto človeške zveze, kot pa tista specializacija človeškega dela, ki se je razmahnila v zadnjem drobcu zgodovine - v zadnjih deset tisoč letih. Ta specializacija (obrt, industrija, vojska, prometne zveze, trgovina) je nedvomno uporabljala glasove in barve razmetujajoč jih v ogromnih količinah na vse strani, pri tem pa se je zgubljala tista njihova pravadna zveza s čustvi, ki jo na višji ravni vzpostavljata glasba in slikarstvo (ta dejavnik živosti duha v umetnini bi moral biti pravzaprav uvrščen kot osmi k tistim sedmim, ki so kratko analizirani v točkah 1-7). Helga de la Motte-Haber: "Občutki, ki se izražajo z glasom, so torej skupni izvor glasbi in govorici, ki sta bili v začetku neločljivo povezani. Razlage o takšnih naravnih glasovih veljajo še danes..."³⁾

Max Luscher: "V začetku je bilo človekovo življenje pogojeno z dvema faktorjema, ki ju ni mogel nadzirati, z dnevom in nočjo... Noč je prinesla pasivnost, mirovanje in je zavrla metabolično in žlezno dejavnost; dan pa je spet omogočil akcijo, povečanje metabolizma... Zato je temnomodra barva mirovanja in pasivnosti, rumena pa je barva upanja in aktivnosti... "Prenešeno na področje slikarstva, pa po Milanu Butini sledi tole: "Pravilna barvna razrešitev opisovanja globine se naslanja na delitev barv na tople in hladne. Med tople barve prištevamo rumene, oranžne, med hladne pa zlasti modre, zelene in vijolične... Splošno pravilo pravi: svetli in topli barvni odtenki se dozdevno širijo in se zato dozdevno bližajo, medtem ko se temni in hladni barvni odtenki dozdevno krčijo in zato dozdevno oddaljujejo".⁴⁾

Tu pa že lahko pojasnimo terminologijo, ki sem jo uporabljal, namreč izraza "duhovna vsebina" in "potencialna duhovna vsebina" umetnine. Točnejši je seveda drugi izraz, saj barve na sliki ne vsebujejo "duha" in "čustev" (ki so sestavine duha), ampak vsebujejo potencial čustev, ki se uresniči, ko gledalec dojema sliko.

Z dosedanjimi izvajanji niti najmanj ne zanemarjam dejstva, da med recipienti umetnosti "vladajo" zelo različni okusi, ki izvirajo tudi iz razlik med ljudmi glede njihovega kulturnega okolja, starosti, izobrazbe, pripadnosti neki idejni struji ali naciji in podobno. Očitno pa je tudi, da te razlike, ki jih obravnava posebna študija o recepciji umetnine, postanejo izrazitejše tedaj, ko se veliko različnih besed, glasov, barv in oblik združuje v kompleksne umetniške like in umetnine, večja enotnost pa je glede elementov.

Dejstvo je, da številnejši ljudje "rezonirajo", "sozvočijo" podobno ali enako, ko gre za elementarne odnose: med skupno psihofizično strukturo številnih (ali vseh) ljudi, njihovimi čustvi (npr. veselje) in posamičnimi sestavinami (glasovi, barvami) likov v umetninah. Tistemu, kar je omenjeno glede barv, bi dodal še nekaj ugotovitev glasbenih

3) Helga de la Motte-Haber: Psihologija glasbe, Ljubljana, 1990, str. 23.

4) Milan Butina: Elementi likovne prakse, Ljubljana, 1982, str. 229.

strokovnjakov, s kratkim skoraj dobesednim povzetkom iz omenjenega dela de la Motte-Haber (kjer gre tudi že za nekatere podkomplekse likov).

Veselje je eno najosnovnejših in najvišjih človeških čustev. Pojavi se že v prvem letu življenja (64). Izraz veselja se v govoru uresničuje na visoki frekvenčni ravni, ob veliki variabilnosti osnovne frekvence (Fo), precej glasno in hitro. Različne empirične raziskave so izredno usklajene med seboj. Preseneča, da se vokalni indikatorji čustev skladajo z izrazom osnovnih čustev v glasbi. Veselje se tudi glasbeno izraža pretežno visoko in v velikih intervalih, aktivno in hitro. Čustveni izraz v glasbi se povezuje s preoblikovanimi strukturami, ki tičijo globoko v filogenezi. To glasbi zagotavlja razumljivost (66). Ni metaforičen opis, če občutimo scherzo kot veselo skladbo. Veselje lahko doživimo v glasbi neposredno. (38). Tempo, ritem in zvočna lega se povezujejo s čustvenimi pomeni, katerih opisi so nenavadno usklajeni tudi v časovno medseboj zelo oddaljenih razdobjih (29).

V sklepu tega dela o živosti duha v umetnini bi navedel nekaj velikih umetniških del, ki so postala v ugodni socialno-duhovno-vrednostni klimi skupni izvor duha zelo širokega kroga zelo različnih ljudi. Čeprav nimamo za to točnih empiričnih merjenj, je zbrala zgodovina umetnosti dovolj izkustvenih podatkov za zgoščene karakteristike naslednjih del.

Verdijeva dela je širok krog Italijanov vseh slojev doživljal v pogojih razdrobljenosti Italije (deloma še pod tujci) na precej enoten, miselen, čustven, vrednoten in sintetičen glasbeno-likovni način. Čeprav je ta glasba na nek način preprosta - prej neizumetničena - in čustva v njej elementarna, nihče ne zanika, da ta skupno-duhovno živeta glasba ni resnična umetnost. Ko se je v zborovskem spevu zaslužjenih Judov pridušen šepet naenkrat vzdignil kot silovit val, je bila za mnoge Italijane raznih slojev v tem glasbenem liku združeno jasna misel o svobodi s poletom kipečega čustva in z domišljajskim prenosom iz judovskega babilonskega suženjstva v neko prihodnjo italijansko nacionalno svobodo in združitev. Vse to skupaj je, upam, lep primer živosti duha, dostopnega v umetnini širokemu krogu: izobražencu in malo izobraženemu človeku.

Ko se je nepremagljivemu junaku 20. stoletja v Chaplinovih filmskih burleskah (ki mimogrede premaguje organe represije, bogataše in drugo podobno družčino in ki neuničljivo odraca s polcilindrom in paličico novim obzorjem nasproti) - smejejo od Združenih držav, prek Evrope do Kitajske, mladi in stari, inženirji, delavci in profesorji, je v tem smehu in čustvo žive simpatije in misel o vitalni moči malega človeka iz velikega sodobnega mesta.

Veliki roman 19. stoletja je bil eden najsilovitejših izvorov novega, živega duha, ki je zajel najraznovrstnejše sloje in ki je predstavljal novo, mogočno sintezo socialnega ter antropološkega vrednotenja, čustvovanja in socialno-vrednostnih spoznanj. Dajmo besedo Arnoldu Hauserju, najprej o pariških časnikih prve polovice 19. stoletja:

"Njihova največja privlačnost pa je roman v nadaljevanjih. Tega bero vsi, plemiči in meščani, svetovljanska družba in inteligenca, mladi in stari, moški in ženske, gospoda in služinčad. La Presse začne vrsto svojih "feuilletons" z objavljanjem spisov Balzaca... Roman v podlistkih pomeni demokratizacijo literature, ki ji ni primere in skoraj popolno izravnavo bralcev. Nikoli niso tako različni družbeni in kulturni sloji tako enodušno priznali kake umetnosti in jo sprejeli s tako enakimi občutki... Razširjanje socializma in rast literarnega občinstva sta vzporedna... Ni dvoma, da je bil Tolstoj nekakšna živa vest

Evrope, veliki učitelj in vzgojitelj... Jasna Poljana je postala romarska pot, kamor so romali pripadniki vseh narodov, družbenih razredov in kulturnih plasti...⁵⁾

Ker so me pred leti prijatelji nagovorili, naj napišem nekaj o svojem doživljanju umetnosti, naj mi bo dovoljeno, da objavim ta avtobiografski odlomek. Na srečo mi je od tistih otroških let prezenten živi duh umetnine.⁶⁾

"Takrat je čas na deželi tekel še čisto počasi - brez industrijskega vzgona - tako da je bila izrazita vsaka nova podoba, vsak nov doživljaj.

Eden od njih: mati mi ta večer, ko je že vse utihnilo, z zbrano in skoraj svečano pozornostjo čita Prešernov Krst pri Savici. V glasu sem čutil njeno neomajnost, da ni nikjer za nas nič bolj resničnega in nič lepšega kot Prešernova pesem. Med tem njenim branjem je v meni rasla razsvetljujoča napetost, kot da se vzpenjam in prvič gledam v samo resnico, v katero se je zbralo vse, kar sem do takrat vedel: črnosrajčniki so divje preganjali naše slovenske ljudi na Primorskem; pretepajo jih, če izgovore slovensko besedo, in drugi Slovenci skromno živimo za gorami, na podeželju, medtem ko je nekje, nedaleč, bogati in bahati svet, ki mu je in ki mu še utira pot krvavi Valjhunov meč. Preprosta, nedvoumna, v topljivo podobo izbrušena in zato svetla Prešernova in naša resnica je bila: nikoli, nikjer skozi tisočletje in več ogromna večina Slovencev ni želela drugim nič slabega: ne želimo nič drugega, kot živeti svobodni v svobodni domovini, ki nam je "čez vse draga" in ki nam jo še danes hočejo odvzeti; če bi bili s Črtomirom, se tudi mi ne bi nikoli "uklonili" preboju v svobodo. Čeprav sem bil že tedaj precej trmast in nisem rad pokazal čustev, so mi sredi materinega branja začele polzeti solze, ki se jih nisem nič sramoval in najbolj domače se mi je zdelo, ko so se enako ovlažile tudi materine oči, saj sem čutil gotovost v naju obeh: vse tisto pri Prešernu je res in ta, v pesmi zgoščena resnica je pretresljivo lepa".

Prva velika priča, kako živi duh umetnine živi v njenih recipientih, pa je Aristotel, ki pravi v svoji Poetiki: strah in sočutje nas lahko navdata ob gledanju odrske uprizoritve, lahko pa tudi že ob sami zasnovi dejanja: iz tega sledi, da morajo ta čustva biti utemeljena že v dejanju samem.⁷⁾ Tu imamo že izpred 2300 leti jasno poročilo, da je tisto bistveno v umetnini njen potencialni živi duh (ki združuje v sebi povezanost čustev, misli, predstav in fantazije) in da je bil vedno najprepričljivejši, preverljivi dokaz tega potencialnega duha v umetnini dejstvo: ob umetnini imajo številni ljudje doživetja, ki so enaka duhovnemu potencialu umetnine in ki si jih lahko medsebojno sporočajo in tako preverjajo (v tem je seveda utemeljitev, zakaj smo estetik sistematsko začeli takoj s celoto dovršene umetnine: samo ob tej celoti lahko doživimo celoto njenega potencialnega duha!). Res je težavno vprašanje (ki se ga bom lotil v naslednjih delih), kakšen je dejanski odnos potencialnega duha umetnine in doživetja recipienta. Seveda se duh umetnine ni kot povsem identičen kar preprosto preli iz umetnine v recipientov doživljaj, kot se voda prelije iz ene posode v drugo. Ne gre za popolno itentiteto, možna pa je precej visoka stopnja bistvene enakosti med duhom umetnine in sodoživetjem recipienta!

Veber vsekakor pokaže intelektualni pogum in samozavest, ko se v svoji Estetiki odprto spoprime s tako avtoriteto, kot je Aristotel, in to prav z omenjenim Aristotelovim stališčem.

5) Arnold Hauser: Socialna zgodovina umetnosti in literature II, Ljubljana, 1969, str. 278, 281 in 455.

6) Pričevanja, Ljubljana, 1983, str. 296, 297.

7) Poetika, Ljubljana, 1959, str. 60.

Ker gre za bistveno teoretično razpotje estetike, navajam Vebrovo stališče čimbolj natančno: "... naj primeroma pokaže nezadostnost tiste znane Aristotelove teorije tragedije, češ, temeljno estetsko bistvo slednje je, da vzbuja v nas 'sožalje' z junakom in 'strah' pred posledicami izvestnih dejanj... Seveda je priznati, da človek, ko motri dogodke na odru, lahko doživlja tudi omenjeno intenzivno 'sožalje' z junakom ter intenziven 'strah' pred bodočimi dogodki. Toda to sožalje in ta strah nima že načelno nič opravka z njegovim 'estetskim' umevanjem ... dočim se moratisti, ki naj tragedijo v istini estetsko ter samo estetsko uživa, naravnost truditi, da eliminira iz svoje duševnosti vsako nastopanje takega vzporednega sožalja ali strahu ... Tudi tisti, ki spričo dogodkov na odru ne doživlja nikakega sožalja ter nikakega strahu, lahko sicer dojame celo vsebino pristojne tragedije..."⁸⁾

Vebru je treba tukaj odgovoriti: kdor ob dogodkih na odru ni doživljal podobnih čustev, kot sta sočutje in strah za usodo junakov tragedije, ta nikakor ni doživel "cele vsebine pristojne tragedije", ta ni doživel celotnega duha tragedije, ta ni doživel največje estetske vrednote tragedije, ki je prav njen živi duh (združujoč misli, čustva in predstavniki lik-izraz).

Res je, kot pravi Veber, da sta to sočutje in strah naše "subjektivne reakcije" dogodkov na odru; res to ni strah ali sočutje junakov tragedije. Toda ta naša čustva in misli so v veliki meri skladni s tistimi čustvi in celotnim duhom, ki ga je avtor drame vložil vanjo. Zato se s temi našimi čustvi duhovno vživljamo v duha tragedije, ga tako duhovno sodoživljamo, rezoniramo nanj in ga s tem celovito oživljamo v našem subjektu: živi duh v nas seveda ni povsem isti (istoveten) z duhom avtorja, sta pa lahko medseboj na visoki ravni bistvene enakosti. Gledalec ali bralec doživlja zelo podobno kot pisec, saj je, zaskrbljen za usodo svojih literarnih junakov, govoril Balzac (ko mu je Jules Sandeau omenil svojo bolno sestro): "Vse zelo lepo, toda vrniva se k resničnosti: s kom bomo omožili Eugénie Grandet?"

Če bi vzeli zares Vebrov nasvet, da se kot pravi estetski uživalci moramo celo "truditi, da eliminiramo iz svoje duševnosti vsako tako vzporedno sožalje ali strah", bi se oropali najlepšega in celovitega duhovnega doživetja ob umetnini.

Celovito delujoči živi duh umetnine je Vebru razpadel na precej mrtve in preveč eden od drugega ločene sestavine: "pristojni irealni lik" in razni doživljaji "predmetnih podlag tega lika". Do tega razkosa umetnine pa je prišlo zaradi preveč formalističnega poveličevanja samih in osamljenih "irealnih likov": "Lepi ali grdi pojavi... so samo vsi faktučni irealni liki, vsi ostali pojavi sami so estetsko indiferentni... Temeljno bistvo vsakega estetičnega objekta in torej vsakega umotvora (je) iskati prav v pristojnem irealnem liku in njegovi lepoti, dočim moramo vse drugo na njem pojmovati... samo kot njegove neobhodne, sicer pa izvenestetske predmetne podlage..."⁹⁾

Zaradi estetskega formalizma Vebru ni uspela sistematična sinteza duhovnih sestavin umetnine.

Medtem, ko je Kantova estetika implicitno nakazovala možnosti izhoda iz elementov njegovega lastnega formalizma z idejo o igri vseh duševnih moči v umetnikovem ustvarjanju, je podoben formalizem pri Vebru prinesel razpad teh moči.

8) France Veber, *Estetika*, Ljubljana, 1985, str. 224-227.

9) Isto, str. 492 in 524.

Komunikacijska teorija Jürgena Habermasa

JANEZ KOLENC*

S pomočjo besede se lahko vlada množicam, celo tako, da tega ne razumejo.
Djuro Šušnjić

POVZETEK

Habermas izpostavi jezikovno delovanje - govorna dejanja - kot medij racionalne komunikacije. Jezik je sredstvo za koordiniranje družbenega delovanja in z njegovo analizo lahko razkrivamo racionalizacijski potencial družbe. Ta se kaže predvsem v smiselnem oz. nesmiselnem delovanju v okviru življenjskega sveta neke družbe. Le avtonomni akterji so zmožni smiselnega delovanja in s tem tudi proizvajanja družbenosti. Družbeno komuniciranje je torej napor posameznikov da, po eni strani, ohranjajo in razvijajo individualnost in, po drugi strani, ustvarjajo družbo. V prispevku sem predstavil le glavne poteze te teorije.

Najprej predstavljam razpravo o pojmu racionalnosti, ki v filozofiji jezika ni dokončana, nato pa prikažem Habermasovo pojmovanje racionalnosti, ki se izteče v njegovo teorijo argumentacije. Pri tem nakažem zvezo med sistemom notranje argumentacije, ki jo je razvil Piaget, in sistemom zunanje argumentacije, ki jo je razvil Max Weber glede na teorijo o družbi.

ABSTRACT

JUERGEN HABERMAS'S COMMUNICATION THEORY

Habermas establishes language function - speech acts - as a medium of rational communication. Language is a means of coordinating social function and by analysing it we can discover the rationalisation potential of a society. The latter can be seen in logical or illogical function in the framework of a society's life space. Only autonomous elements are capable of logical functioning and by this also producing sociability. Social communication is thus an effort of individuals to preserve and develop individuality on the one hand and to create a society on the other. I presented only the main threads of this theory in my article.

* Besedilo je izpopolnjen in revidiran del magistrskega dela.

First I present a discussion on the notion of rationality, which has never been completed in the philosophy of language and then I move over to Habermas's comprehension of rationality, which leads to his theory on argumentation. By this I indicate the link between the system of inner argumentation, which was developed by Piaget, and the system of external argumentation, which was developed by Max Weber in respect of the theory on society.

1. 1. POJEM RACIONALNOSTI

Habermas¹⁾ je vprašanje sodobnega pojmovanja racionalnosti in njegove posledice za sociološko teorijo in pojmovanje družbe sploh izpostavil tako zelo, da že samo pojmovanje racionalnosti bistveno določa metodologijo družboslovnega raziskovanja.

Predpostavil je neposredno zvezo med racionalnostjo in znanjem ter vsako znanje opredelil kot "propozicionalno strukturo":

"Mnenja (ang. opinion) izražamo eksplicitno v obliki izjav (sporočil), torej s stavki oz. propozicijami." (Habermas, 1985:25)

Ob tem je postavil naslednja izhodiščna vprašanja:

- a) Na kakšen način govorni in delujoči subjekti pridobivajo in uporabljajo znanje?
- b) Kaj pomeni, da se ljudje v določenih okoliščinah obnašajo racionalno?
- c) Kaj je racionalno in kaj je neracionalno?

Ta vprašanja je razreševal z logično-semantično analizo izjav (sporočil).

Conditio sine qua non "vsake racionalnosti" je, da se izražena mnenja lahko kritizirajo. Habermas je analizo opravil na osnovi dveh neodvisnih izjav A in B. A trdi nekaj, kar se v objektivnem svetu dejansko nahaja (je), B pa nekaj, kar naj bi v objektivnem svetu bilo (bi se lahko nahajalo oz. obstajalo). Povezanost obeh izjav ni nujna in je le konceptualna, kar pomeni, da A in B ne bosta trdila nečesa, česar v objektivnem svetu sploh ni. Pogoji, ki ga morata izpolniti oba subjekta izjavljanja je, da bosta trdila samo to, kar je "osnovano" (nem. begruenden) v okoliščinah izjavljanja.

PRVI PRIMER: Dve nepovezani (neodvisni) izjavi

A-trdi: Zunaj pada dež.

B-trdi: Če bo deževalo, bo dobra letina.

A-jeva izjava je teleološka, B-jeva pa komunikativna, obe pa sta racionalni, torej podvrženi kritiki in postopkom preverjanja. A-jeva izjava je teleološka zato, ker naslovnik (recipient) lahko takoj preveri, ali A govori resnico ali laže že s tem, da pogleda skozi okno in preveri, ali dežuje ali ne. Tako bo tudi preveril, ali je njegova izjava osnovana ali ne. Skratka, njegova izjava bo takoj dosegla svoj učinek, ki bo sprožil delovanje naslovnika.

B-jeva izjava je komunikativna zato, ker naslovnik ne more takoj preveriti, ali B govori resnico ali laže, ali je njegova izjava osnovana ali ne. Torej bo njegova izjava dosegla svoj učinek le, če bo pred naslovnikom uspešno obranil utemeljenost svoje izjave in s tem tudi njeno racionalnost.

1) Gre predvsem za dela: Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, Dritte, durchgesehene Auflage (Band I,II)

DRUGI PRIMER: Utemeljenost izjav

Neka izjava je racionalna samo takrat, kadar je:

- a) pomembna (primerna okoliščinam izjavljanja),
- b) veljavna (upošteva pogoje veljavnosti izjavljanja),
- c) osnovana (se lahko logično dokazuje).

A in B bosta torej lahko branila svoji izjavi kot resnični in racionalni le na:

OSNOVI 1 - da nekaj je oz. obstaja,

OSNOVI 2 - da naj bi nekaj obstajalo, če...

Njuni izjavi izpolnjujeta pogoje racionalnosti le takrat, kadar izjavljata nekaj, kar lahko "objektivno preverimo", tedaj torej, kadar pristaneta na kritično preverjanje, na postopek postavljanja kriterijev utemeljenosti njunih izjav. Kadar se izkaže, da se motita, njuni izjavi nista racionalni:

"Neka izjava izpolnjuje predpostavke racionalnosti tedaj, kadar in kolikor pristaja na to, da izhaja iz pomanjkljivega znanja, kadar se nanaša na objektivni svet, je v odnosu do dejstev ter je obenem utemeljena na objektivni presoji." (Habermas, 1985:27)

Izjave in z njimi povezana delovanja so toliko bolj racionalna, kolikor bolj ustrezajo zahtevam propozicionalne resnice (znanju), kadar so osnovana na objektivni presoji, ki predpostavlja transsubjektivne pogoje veljavnosti vsakršne izjave in mora imeti "enak pomen" tako za poljubnega opazovalca, kot za naslovnika in tudi za delujoči subjekt sam. Takšne izjave, ki izpolnjujejo pogoje dokazljive resnice, že omenjene veljavnosti in efice (učinkovitosti) imenuje Habermas "argumente".

1. 2. ARGUMENTI

Če bi pri razločevanju racionalnih od neracionalnih izjav upoštevali le metodo kritike, bi pristali na zelo ozko pojmovanje racionalnosti, ki bi ga družbena resničnost kmalu ovrgla. Preveč bi poenostavljali, če bi vsako izjavo označili za racionalno le tedaj, kadar poteka v smeri:

OSNOVA ————— IZJAVA ————— MNENJE ————— DOKAZ
 (racionalna izjava) (Argument)

Zato Habermas razlikuje:

a) komunikacijsko prakso, ki je širša od resničnih ali napačnih (neresničnih) izjav in obsega vse raznovrstne oblike dokazovanja (argumentacije), ne pa samo tistih oblik, ki so podlaga za učinkovito ali neučinkovito delovanje.

b) diskurzivno prakso, ki v komunikacijo vključuje pogoje veljavnosti in obsega logična pravila teorije dokazovanja (argumentacije).

Tako lahko ločimo:

a) resnične oz. dokazljive izjave,

b) veljavno resnične oz. dokazane izjave,

pri čemer je vsaka racionalna izjava kognitivno zasnovana. Takšna zasnovanost racionalnih izjav pa se zopet razlikuje glede na način uporabe propozicionalnega znanja, torej načina uporabe dokazljive izjave. Po Habermasu uporabljamo dokazljive izjave na naslednje načine:

a) nekomunikativen način, kjer konsensualne sile argumentiranega pogovora ne delujejo, kjer gre za ugotavljanje dejstev in njihovo neposredno preverjanje, kot je to

razvidno v primeru A-jeve izjave v prejšnjem razdelku. Tu gre za kognitivno- instrumentalen način izjavljanja.

b) komunikativen način, kjer konsensualne sile dokazovanja delujejo in se subjektivno veljavne izjave preverjajo na osnovi intersubjektivnih pogojev veljavnosti neke izjave, kot je to razvidno v primeru B-jeve izjave.

Drugače rečeno: A in B uporabljata vednost na različnih načinih. Prvi jo uporablja na nekomunikativen način in vodi v nekomunikativno delovanje. Drugi uporablja znanje na komunikativen način in vodi v komunikativno delovanje. Za boljše razumevanje si lahko to predočimo z naslednjo shemo:

SHEMA 1: Način uporabe izjav



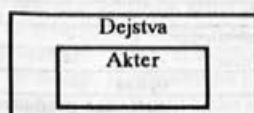
Racionalno delovanje torej poteka na komunikativen in nekomunikativen način. Kadar poteka na nekomunikativen način se napačno delovanje, ki izhaja iz napačnih izjav, lahko takoj odpravi, kadar pa poteka na komunikativen način se napačno delovanje lahko samo pojasni na osnovi preverjanja dejstev.²⁾

2) Dokazljive (propozicionalne) izjave uporabljamo torej: - na instrumentalen in - na komunikativen način. Iz različnega načina uporabe izjav nastaja dve različni gledišči (opciji) na objektivni svet (dejstva):

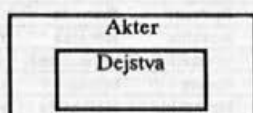
1. realistično gledišče, ki izhaja iz ontološke predpostavke, da je objektivni svet skupek dejstev (faktor); to gledišče poskuša pojasniti osnove racionalnega delovanja.
2. fenomenološko gledišče, ki izhaja iz delujočega (subjekta), ki racionalno deluje le toliko, kolikor predpostavlja obstoj objektivnega sveta; to gledišče poskuša pojasniti osnove racionalnega izjavljanja.

SHEMA: Gledišča na objektivni svet

REALIZEM:



FENOMENOLOGIJA:



Enkrat gre za ugotavljanje dejstev, drugič za predelovanje dejstev.

V postopku dokazovanja izjav lahko torej razlikujemo dva tipa racionalnosti:

- a) instrumentalno in
- b) komunikativno, obe pa sta kognitivno zasnovani.³⁾

Komunikacijska praksa pa pozna še druge tipe racionalnosti.

1.3. TIPOLOGIJA RACIONALNOSTI⁴⁾

Habermas razlikuje pet (5) tipov racionalnega delovanja:

- a) normativno racionalnost (običaji, navade, izkušnje)
- b) ekspresivno racionalnost (vrednote)
- c) emocionalno racionalnost (čustva)
- d) instrumentalno (smotri, cilji, fizično delo)
- e) komunikativno racionalnost (pojmi, intelektualno delo)

Najprej poskuša definirati pojem racionalnost z analizo značilnosti racionalnega procesa, katere so:

- normativna pravilnost izjav in dejanj, - ekspresivna verodostojnost izjav (enoznačnost), - emocionalna dobronamernost, - instrumentalna resnicoljubnost, - komunikativna razumljivost (veljavnost resnice).

Sistemski teoretik N. Luhmann velja za predstavnika realističnega gledišča, ki zanika zmožnost delujočega, da bi s svojim racionalnim delovanjem spreminjal objektivni svet: "Delovanje znotraj ali zunaj stimuliranega organizma, ki vpliva na okolje tako, da želi spremeniti samostojno delujoči sistem, lahko razumemo samo kot kvazidelovanje, v katerem se izraža le sposobnost delovanja subjekta." (Ne pa tudi sposobnost spreminjanja objektivnih dejstev op.p.) (Zweckbegriff und Systemrationalität, Tübingen, 1968.)

Po Luhmannu lahko govorimo o racionalnem delovanju le tedaj, kadar je subjekt zmožen predvideti osnove znotraj pripadajočih okoliščin samih.

Za Melvina Pollnerja kot predstavnika fenomenologov pa je objektivni svet tisto, kar je veljavno za neko skupnost govornih in delujočih subjektov; je eden in edini svet. Ključni pogoj za to, da dosežemo abstraktni koncept sveta je, da se komunikativno delujoči subjekti sporazumejo o tem, kaj v objektivni svet spada in kaj v njem učinkuje. Da bi fenomenologi lahko pojasnili pojem racionalnosti morajo raziskati pogoje za komunikativno dosegljiv konsens. Analizirati morajo tisto, kar je Alfred SCHUTZ imenoval "mundane reasoning" (svetovljansko razumevanje): "Da bi se skupnost lahko orientirala do sveta kot esencialno konstantnega, kot tistega, ki je znan in spoznat v soglasju z drugimi, je nujno, da skupnost z razpoložljivimi besedami omogoča postavljanje vprašanj posebne vrste, katerih prototipičen predstavnik je vprašanje: Kako to, da on vidi, jaz pa ne?" (Melvin Pollner, Mundane reasoning, Philosophy of Social Science, 4(1974)40.)

Tu gre za poudarjanje razlike med: - sposobnostjo decentriranega upravljanja s stvarmi in dosežki, - sposobnostjo decentriranega oz. intersubjektivnega razumevanja stvari in dosežkov

- 3) Kognitivno zasnovanost racionalnosti je utemeljila empirično usmerjena kognitivno razvojna psihologija (Piagetova tradicija):

"V družbeni kooperaciji se povezuje dve vrsti medsebojnega učinkovanja: Učinkovanje s teleološkim delovanjem 'med subjekti in objekti' in učinkovanje s komunikativnim delovanjem 'med enim in drugimi subjekti' (Jean Piaget: Die Entwicklung der Erkennens III., Stuttgart, 1973, str. 140, 190)

- 4) Tipologijo racionalnosti bi lahko predstavili z naslednjim modelom:

MODEL: Tipologija racionalnosti

racionalnost	delovanje	osnove	izjave	mnenja	vrednote	stališča	dokazi
a) emocionalna	čustveno	čustva	čustvene	čustvena	-	-	-
b) ekspresivna	moralno	doživetja	moralne	moralna	moralne/estetske	-	-
c) normativna	normativno	izkušnje	normativne	normativna	normativne	-	--
d) instrumentalna	instrumentalno	dejstva	opisne	opisna	-	opisna	-
e) komunikativna	komunikativno	dejanja	razlagalne	razlagalna	-	razlagalna	pojasnitveni

a) Normativno racionalno je tisto delovanje in izjavljanje, ki zadovoljuje obstoječe družbene norme in svoja dejanja in izjave lahko zagovarja pred kritiko ter pojasni dano situacijo v luči legitimnih pričakovanj. Obnašanje v skladu z normo je pričakovano obnašanje - konformno obnašanje.

b) Ekspresivna racionalnost pomeni delovanje in izjavljanje, ki zadovolji obstoječi družbeni način izražanja in svoja dejanja zagovarja pred kritiko z enoznačnostjo svoje samopredstavitve. To je okoliščinam ustrezno obnašanje oz. sprejemljivo obnašanje.

c) Emocionalno racionalno je delovanje in izjavljanje, ki zadovolji obstoječi družbeni način čustvovanja - je obnašanje v skladu z željo, potrebo, občutkom in počutjem - in lahko zagovarja svoja dejanja in izjave pred kritiko z dobronamernostjo svojega vedenja in reagiranja.

d) Instrumentalno racionalno je tisto delovanje in izjavljanje, ki zadovolji obstoječim objektivnim dejstvom ter svoja dejanja in izjave lahko zagovarja pred kritiko z resničnostjo svojih izjav, je obnašanje v skladu z objektivnimi dejstvi.

e) Komunikativno racionalno je delovanje in izjavljanje, ki zadovolji intersubjektivnim pogojem veljavnosti in lahko zagovarja svoja dejanja in izjave pred kritiko z veljavno resničnostjo svojih izjav - je obnašanje v skladu s pogoji veljavnosti.

Takšno tipologijo racionalnosti opravi Habermas na podlagi spodaj opisanih kriterijev.

Poleg družbenih kriterijev⁵⁾, postavlja tudi metodološke (logične) kriterije racionalnosti in jih poveže v definicijo veljavne trditve:

"Veljavna trditev je ekvivalent ugotovitve, da so izpolnjeni pogoji veljavnosti neke izjave." (Habermas, 1985:65)

Trditve so veljavne, pravi, kadar so izpolnjeni naslednji kriteriji:

- a) dokazljiva resničnost izjave
- b) pravilnost izjave
- c) verodostojnost (avtentičnost) izjave
- d) razumljivost izjave
- e) dobronamernost izjave.

Torej je racionalna izjava tista, ki je dokazano resnična, metodološko pravilna, praktično pomembna, univerzalno razumljiva in moralno upravičena.⁶⁾

Neracionalne izjave so neresnične, nepravilne, nepomembne, nerazumljive, in neupravičene. To pa ne velja v celoti za evaluativne (vrednostne) izjave.

Značilnosti vrednostnih izjav (sodb) so:

- enostavna ekspresija,
- zasebna, privatna-intimna senzibilnost (občutljivost),
- osebna prizadetost, iz katere nastaja potreba po izražanju,
- povezanost z normami,
- upoštevanje vrednostnega standarda kulture,
- so jezikovno-kulturno (nacionalno) utemeljene.

5) Bistvena družbena kriterija racionalnosti sta: - prilagodljivost posameznika (družbena adaptabilnost), - samostojnost posameznika (družbena avtonomnost) (Habermas, 1985:34)

6) Navajam: "Izjave, ki so povezane s pogoji normativne pravilnosti in subjektivne resničnosti, kot tudi tisto delovanje, ki je povezano s pogoji dokazljive resničnosti in učinkovitosti, izpolnjujejo središčne predpostavke racionalnosti: lahko se snujejo (so osnovane) in spodbijajo (kritizirajo)." (Habermas, 1985:35-36)

Razlikujemo racionalno in neracionalno uporabo vrednostnih standardov, s katerimi udeleženci izjavljanja interpretirajo kulturno in jezikovno skupnost svojih potreb. R. NORMAN pojasnjuje racionalno vrednotenje takole:

"Preprosto želeli si krožnik rečnega blata brez kakršnegakoli razloga, je neracionalno. Želeli si krožnik rečnega blata zato, da bi užival ob močnem vonju po reki, je racionalno. Nikakršna utemeljitev ni potrebna za to, da si želiš uživati rečne vonjave, kajti želja sama po sebi daje sprejemljiv razlog za njen izvor, torej je ta želja racionalna." (Norman, 1971:63)

Dokler udeleženci vrednotenja uporabljajo povedke (predikate), kot so npr. zakoreniniti, pripadati, odtujiti, bati se, gnusiti se, uživati ipd. tako, da drugi udeleženci vrednotenja vedno lahko prepoznajo svoje lastne reakcije na določene situacije pod takšnimi opisi, se obnašajo racionalno in racionalno vrednotijo.

Kadar pa vrednostni standard uporabljajo tako sebi lastno (svojevoljno), da ne moremo računati s kulturno določenim razumevanjem, se obnašajo idiosinkratično - neracionalno vrednotijo.

Takšno obnašanje je sicer lahko inovativno (inventivno), vendar ni racionalno.

PRIMER za to so estetski stili v umetnosti. Kipar se naprimer obnaša svojevoljno glede na kulturni standard neke dobe, vendar je njegovo obnašanje ustvarjalno.

Habermas poskuša definirati predvsem pojem komunikativne racionalnosti, ki je, po njegovem, osnovan na dosedaj še nepojasnenih zvezah univerzalnih pogojev veljavnosti. Ugotovimo lahko, da komunikacijska praksa obsega več oblik racionalnega delovanja in izjavljanja, pri čemer višje oblike racionalnega delovanja nastajajo v diskurzivni praksi.

1. 4. DISKURZIVNA RACIONALNOST (PRAKSA)⁷⁾

Diskurzivno delovanje pojasnjuje Habermas s teorijo dokazovanja (argumentacije), katera dviguje pojem racionalnosti na višjo raven pojasnitve.⁸⁾

Diskurzivno delovanje je sestavljeno iz: postopkov dokazovanja, univerzalnih pogojev veljavnosti izjavljanja in iz dokazov samih.⁹⁾

7) Habermas definira diskurz takole: "O 'diskurzih' bi govoril samo tedaj, kadar udeleženci razgovora konceptualno zasnujejo smiselno problematiziranje veljavnih pogojev (kriterijev) razpravljanja; da torej želijo v osnovi doseči racionalno motiviran sporazum. 'V osnovi' izraža naslednjo idealizirano pripravljenost: dokazovanje mora potekati dovolj odprto in zadositi dolgo." (Habermas, 1985:70)

8) "Kdor se pogovora udeležuje z dokazi (argumenti), kaže svojo racionalnost ali neracionalnost s svojim odnosom do zahtev razumevanja, odnosom, ki ga ima do trditve, s katerimi se strinja ali ne strinja. Če je 'odprt za dokaz', bo zaznal moč takšnega razumevanja, oziroma se mu bo skušal odzvati in bo tudi vedel povedati, zakaj se z nekom (ne) strinja v 'racionalni maniri'. Če pa je 'gluh za dokaz', bo ignoriral (preslišal op.p.) nasprotno razumevanje ali pa se bo nanj odzval z dogmatskimi izjavami in bo s tem svoje nestrinjanje z določeno trditvijo racionaliziral." (St. Toulmin, A. Riche, A. Janik, An Introduction to Reasoning, N. York, 1979, str. 13)

9) Habermas definira dokaze takole: "Dokazi so sredstva, s pomočjo katerih lahko odstranimo intersubjektivne nesporazume, ki jih povzročijo proponentove hipotetično veljavne trditve in tako mnenja transformirajo v znanje (vedenje)." (1985:48) Dokazi sestojijo iz problematičnih izjav, iz katerih dobimo veljavne trditve (sklepe), in iz osnov, na katerih se lahko takšne trditve potrdijo (ustalijo). Osnove za razpravo izvedemo iz pravil (principov, načel); ta pa se opirajo na evidence različnih vrst.

Najprej definira postopek dokazovanja:

"Postopek dokazovanja oz. procedura je tip razpravljanja v katerem udeleženci tematizirajo stroge pogoje veljavnosti in poskušajo izjave potrditi ali zavrni z dokazi." (Habermas, 1985:38)

Nato pa še dokaz:

"Dokaz je sestavljen iz osnove, ki je sistematično povezana s pogoji veljavnosti problematičnih izjav." (...) "Moč dokazov se kaže v danem kontekstu in izhaja iz globine osnov..." (Habermas, isto).

Iz lastne teorije dokazovanja razvije H. tipologijo dokazov in sicer z izhodiščem, da v vsakdanjem problematiziranju izjav in delovanj v splošnem obstajata dva modela komunikacije:

- a) model kritike ali snovanja rešitev in
 - b) model učenja na osnovi postavljenih vprašanj,
- ki upoštevatata načela diskurzivnega delovanja.

Navajam: "Logika dokazovanja ne izhaja, kot npr. formalna, iz medsebojnih zvez med semantičnimi enotami (stavki), ampak iz notranjih, tudi nededuktivnih razmerij med pragmatičnimi enotami (govornimi dejanji), iz katerih so sestavljeni dokazi. Ta logika priložnostno nastopa z imenom "neformalna logika." (1985:45)¹⁰⁾

Z upoštevanjem pravil neformalne logike omogočata oba modela diskurzivne prakse, da presežemo problematične izjave, nastale na osnovi samoprevar ali napačnega razumevanja. Habermas razlikuje naslednje tipe dokazovanj:

SHEMA 2: TIPI DOKAZOVANJ

vsebina dokazovanj	Problematične izjave	Pogoji (zahteve) veljavnosti
oblike dokazovanj		
Teoretični diskurz	kognitivno-instrumentalne	resničnost proposicij, učinkovitost teleološkega delovanja
Praktični diskurz	moralično-praktične	normativna pravilnost delovanja
Estetska kritika	evaluativne	primernost vrednostnemu standardu
Terapevtska kritika	ekspresivne	verodostojnost (avtentičnost) izraza
Eksplikativni diskurz	(neproblematične izjave op.p.)	razumljivost oz. izoblikovanost simboličnih konstruktov

Opis sheme 3:

a) Teoretični diskurz je oblika dokazovanja, s katero lahko negativne izkušnje (napake ali pomote) produktivno predelamo tako, da v razpravi tematiziramo kontroverzne zahteve veljavnosti neke izjave.

¹⁰⁾ Primerjaj tudi Wolfgang Klein: *Argumentation und Argument*, V: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 38-39/1980.

b) Praktični diskurz je oblika dokazovanja, s katero lahko napake ali pomote predelamo tako, da upoštevamo norme delovanja in vsaj intuitivno predpostavljamo, da se lahko v krogu udeležencev doseže temeljit in osnovan konsens o spornih vprašanjih.¹¹⁾

c) Estetska kritika je oblika dokazovanja, s katero lahko problematične izjave predelujemo v luči vrednostnih standardov, ki delujejo znotraj neke kulture. To dokazovanje doseže racionalno raven šele potem ko lahko udeleženci zavzemajo samostojna refleksivna stališča do vrednostnih standardov samih.

d) Terapevtska kritika je oblika dokazovanja, specializirana da izuri analizanda refleksivno predelovati lastne ekspresivne izjave (želje, nagibe, občutke, čustva, razpoloženja itd.). Takšen je diskurz psihoterapevta do pacienta.

e) Eksplikativni diskurz je oblika dokazovanja, kjer se razumevanje, izoblikovanost ali pravilnost simboličnega izražanja ne predstavlja samo kot naivno predelovanje problematičnih izjav, temveč se v njem sprožajo nasprotujoče trditve o neki temi. (Schnaedelbach 1977 : 277)

Na teh osnovah lahko povzamemo:

Višje oblike racionalnega delovanja in izjavljanja so teoretični, praktični, estetski, terapevtski in eksplikativni diskurz.

Diskurzivna praksa pa je dispozicija vsakega govorca in akterja, ki:

a) deluje tako, da izjavlja samo tisto, za kar obstajajo osnove v objektivnem, socialnem ali subjektivnem svetu;

b) poleg osnovanosti izjav upošteva tudi različne zahteve veljavnosti, če hoče biti racionalen;

c) zahteva popolno obliko komunikacije in izpolnjuje vse predpostavke dokazovanja oz. pogoje veljavnosti racionalnih izjav

Torej šele razvit postopek dokazovanja omogoča: - učenje na osnovi napak, - dvom v različne izjave, - alternativne rešitve vprašanj, - različne pristope in poti reševanja vprašanj.

Kratka, sodobna oblika racionalnosti je dosežena šele v postopku dokazovanja, njeno bistveno določilo pa je sposobnost refleksivnega predelovanja vsebin v decentrirano razumljenem in strukturiranem svetu.

1. 5. SISTEM POGOJEV VELJAVNOSTI (ang. *validity*, nem. *Gültigkeit*)¹²⁾

Logične pogoje dokazovanja, na katerih temelji pojem racionalnosti, pojasnjuje Habermas z analizo dokazovanja. Opazuje ga s treh vidikov:

a) dokazovanje kot proces,

b) dokazovanje kot procedura,

c) dokazovanje kot proizvod (dokaz oz. veljavna trditev).

a) Kadar analiziramo dokazovanje kot proces, poskušamo splošne komunikativne predpostavke dokazovanja predstaviti kot določila idealne jezikovne situacije. To sicer

11) St. Toulmin: *Human Understanding*, Princeton, 1972, Frankfurt am Main, 1978.

12) Habermas definira veljavno trditev takole: "Veljavna trditev je ekvivalent ugotovitve, da so izpolnjeni pogoji veljavnosti neke izjave." Zato definira tudi pojem veljavnosti: "Veljavno in vprašljivo sta relativna v odnosu do oseb in časovnih točk." (1985:52)

ni zadosten, vendar je nujen pogoj, ki ga mora izpolniti vsak kompetenten govorec, dokler sploh misli vztrajati v dokazovanju.

b) Kadar analiziramo dokazovanje kot proceduro, opazujemo specialno zasnovano obliko dokazovanja, v kateri udeleženca(i) - proponent in oponent - upoštevajo norme sporazumevanja in govorijo le o tistem, kar je osnovano: "Z osnovami in samo z osnovami preverjata, ali proponentova trditev drži ali ne." (1985:48)

c) Kadar analiziramo dokazovanje kot proizvod, pa opazujemo izjave oz. trditve udeležencev z vidika izpolnjevanja pogojev veljavnosti oz. preverjamo njihove trditve z uveljavljanjem sistema pogojev veljavnosti trditvev.

Kadar udeleženci izpolnjujejo:

- določila idealne jezikovne situacije, - norme sporazumevanja in - pogoje veljavnosti, uporabljajo trditve kot dokaze¹³⁾ - razpravljajo argumentirano.

Z dokazovanjem kot procesom se ukvarja retorika, z dokazovanjem kot proceduro dialektika in z njihovim produktom logika.

Udeleženci izpolnjujejo pogoje dokazovanja šele takrat, kadar upoštevajo vse tri nivoje:

- univerzalni avditorij oz. idealno jezikovno situacijo, - racionalno motivirano sporazumevanje oz. norme sporazumevanja, - sistem pogojev veljavnosti, kjer veljavne trditve potrdijo ali pa jih z dokazi zavrnejo.

Prek kritike Kleina^{13a)} in Toulmina^{13b)} razvije Habermas lastno teorijo dokazovanja z razlikovanjem področij, oblik in tipov dokazovanja. Postavi sistem veljavnih trditvev - dokazov.

1. 6. SISTEM VELJAVNIH TRDITEV

H. razlikuje področja dokazovanja (npr. pravo, moralo, znanost, upravljanje, umetnost...), skratka, zunanje razlikovanje dokazovanja samega, na osnovi notranjega razlikovanja med različnimi oblikami dokazovanja. Te pa razlikuje na osnovi univerzalne veljavnih trditvev, ki jih najpogosteje prepoznamo v zvezi s kontekstom trditve - okoliščinami, znotraj katerih je bila trditev izrečena.

Zato postavi zahtevo po sistemiziranju veljavnih trditvev¹⁴⁾, in sicer na osnovi:

a) interno (notranje) motiviranih oblik dokazovanja (teoretični, praktični, estetski itd. diskurzi)

b) eksternih (zunanjih) institucionaliziranih oblik dokazovanja (npr. pravo, znanost, umetnostna kritika itd.);

13 a) Wolfgang Klein, navedeno delo.

13 b) St. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, 1958.

14) Najbolj enostavni logični pogoji (kriteriji) za naslednje oblike izjav so:

OBLIKA IZJAVE	OSNOVA IZJAVE
Opisna	(ne) obstoj stvarnih odnosov
normativna	(ne) sprejemljivost delovanja
vrednostna	(ne) preferenca vrednot
čustvena	(ne) razvidnost samopredstavitev
razlagalna (izrecna)	(ne) pravilno proizvajanje simbolnih izrazov

ter ločevanja med:

- a) konvencionalno veljavnimi trditvami, ki so odvisne od konteksta delovanja¹⁵⁾ in
 b) univerzalno veljavnimi trditvami, ki niso odvisne od konkretnega časa in prostora.

Univerzalno veljavne trditve sicer vedno prepoznamo v zvezi s kontekstom izjave, vendar niso osnovane v kontekstu ali področju delovanja; zato je potrebno postaviti sistem veljavnih trditev. Tega postavi Habermas s semantično analizo oblik izjav.

1. 7. SEMANTIČNA ANALIZA OBLIK IZJAV

Izhajajoč iz analize oblik izjav, si pojasnjujemo semantične pogoje, pod katerimi velja določena trditev. Semantična analiza pokaže, da se z obliko izjave (opisna, normativna, vrednostna, čustvena, izrecna) spremeni tudi smisel osnove, ozadja, na katerem sloni izjava. Habermas pokaže to na primeru vrednostne sodbe:

Jimmy Carter je bil dober predsednik ZDA.

Ob tej izjavi se postavi vprašanje:

1. Ali gre za vrednoteneje 35 dosedanjih predsednikov ZDA, kjer gre za rangiranje - dober je boljši kot prejšnji - ang. value ranking.
2. Ali za "idealno" podobo predsednika ZDA, kjer gre za stopnjevanje - ang. value grading - v pomenu, da so predsedniki takšni, kakršni bi morali biti, ali ne; torej so boljši ali slabši od "idealne podobe" predsednika.

Razlika nastaja v vrednotenju, ki je osnovano na:

- dejanskem(ih) predsedniku(ih) - opisna izjava - možnem (idealnem) predsedniku - vrednostna izjava,

in so torej osnove za vrednotenje različne, s čimer je potem vprašljiva tudi veljavnost izjave. Zato moramo določiti logične pogoje dokazovanja pod katerimi nekdo sme dokazovati svojo izjavo, če hočemo sistemizirati veljavne trditve.¹⁶⁾

Sistem veljavnih trditev se lahko postavi na osnovi naslednje predpostavke:

"Dokler se kulturni sistemi delovanja (eksterne oblike op.p.), kot so znanost, pravo, umetnost itd. razlikujejo, se opirajo institucionalno zasnovana in profesionalno usmerjena, torej ekspertno izpeljana dokazovanja na veljavne trditve visoke stopnje, ki se ne držijo posamezne konkretne izjave, ampak njene kulturne objektivacije npr. umetniških del, moralnih in pravnih norm ali teorij. Na tej stopnji kulturno ohranjenega ali objektiviranega znanja (upredmetenega znanja op.p.) so običajno tudi tehnologije in strategije, v katerih se organizirajo teoretična ali poklicna znanja določenih praks, kot so medicina in zdravstveno varstvo, vojaška tehnika, vodenje podjetij itd." (Habermas, 1985:68)

15) Razliko med konvencionalno veljavno in univerzalno veljavno trditvijo ilustrira Habermas takole:
 KONVENCIONALNA TRDITEV: Lipicanci, konji, bodo gotovo zmagali na dirki za evropski pokal.
 Ta trditev ni nujno osnovana s pogoji veljavnosti in torej ni ena specializiranih izjav.

UNIVERZALNO VELJAVNA TRDITEV:

Nova verzija filma KING-KONG je psihološko bolj občutljiva od prejšnje.

Takšno trditev lahko postavi le poznavalec in jo lahko opira le na sistem veljavnih trditev.

16) Habermas se je oprl predvsem na znanstvena spoznanja: - Claude Levy-Bruhla, *La mentalite primitive*, Paris, 1922; - Claude Levi-Straussa, *Strukturelle Antropologie*, Bd. I., II., Frankfurt am Main, 1967, 1975 in *Divlja misao*, 1973; - Mauricea Godelierja, *Mythos und Geschichte*. V: K. Eder, *Die Entstehung von Klassengesellschaft*, Frankfurt am Main, 1973. str. 301; - E. Evans-Pritcharda, *Witchcraft, Oracles and Magic among Azande*, Oxford, 1937, ter na dela - Petra Wincha in Jeana Piageta.

Samo udeleženci teoretičnih, praktičnih in eksplikativnih diskurzov morajo izhajati iz (pogosto nasprotujočih) predpostavk, da bi izpolnili pogoje idealne govorne situacije (univerzalne veljavnosti) v popolnosti.

Ekspresivne izjave ne morejo podlegati univerzalnim pogojem veljavnosti, ker se ne osnujejo, ampak samo kažejo; so resnične ali neresnične.

(Ne) Resničnost takšnih izjav lahko odkrijemo v pomanjkljivi konsistentnosti med izjavo in z njo povezanim delovanjem; pri tem pa je izjema terapevtski diskurz, kajti naloga terapevta je, da usposobi analizanda za samostojno (refleksivno) razločevanje različnih oblik izjav v procesu učenja - ne pa medsebojne kritike.

Tudi evaluativne izjave (vrednostne sodbe) ne morejo veljati univerzalno. Omejene so na obzorje življenjskega sveta določene kulture. Vrednote so lahko prepričljive (verodostojne) samo v kontekstu posebnih življenjskih oblik. Kritika vrednostnega standarda namreč predpostavlja vrednostni standard, ki je skupen sporazum udeležencev dokazovanja, da se ne omejujejo samo vsak na svojo dispozicijo, temveč področja tematiziranih veljavnih trditev obenem ustanavljajo in omejujejo. (Habermas, 1985:71)

2. 0. RAZUMEVANJE SMISELNO RAZUMEVANJE

2. Vprašanje smiselnega razumevanja je antropološko raziskoval E. Evans-Pritchard.¹⁸⁾

Z raziskovanjem funkcij čarovništva, oraklov in magije pri afriškem plemenu AZANDE je v nasprotju z Lukesom izvedel nerelativistične konsekvence za raziskovanje racionalnosti pri različnih kulturah. Smiselno razumevanje in tehniko razumevanja tega plemena je Evans-Pritchard presojal z uporabo standarda znanstvene racionalnosti:

a) Razlikoval je med logičnimi zahtevami (ang. logical notions) po konsistentnosti smiselnega razumevanja (dojemanja), kateri verovanje v čaravnice pri AZAND-ih zadovolji in

b) metodološkimi zahtevami, da moramo imeti empirično znanje (ang. scientific notions) za smiselno razumevanje in uporabljanje tehničnih postopkov, s katerimi posegamo v naravo. Tej zahtevi pa mitsko mišljenje očitno ne zadosti in ostaja v tem pogledu podrejeno modernemu.

V skladu s tem je definiral obe zahtevi takole:

a) Logične zahteve so tiste, katerih sklepi so z ozirom na pravila mišljenja (ang. rules of thought) lahko resnični, če so resnične tudi premise.

b) Znanstvene zahteve so tiste, ki so v dvojnem odnosu do objektivne stvarnosti; v odnosu do veljavnosti (ang. validity) svojih premis in v odnosu do sklepov (ang. conclusions), ki morajo biti izvedeni iz lastnih predpostavk (ang. propositions).¹⁹⁾

18) E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937

19) V ta namen je Evans-Pritchard izpostavil dva primera, ki jih navaja Winch:

a) Primer logičnega in neznanstvenega mišljenja, katerega sklepanje poteka takole: 1. Čovek je bolan. 2. Bolezen je nastala zaradi čarovnije. 3. Posvetujemo se z oraklom, da bomo odkrili vzrok bolezni.

b) Primer logičnega in znanstvenega mišljenja, ki pa sklepa takole: 1. Lonc se je med kuhanjem razletel. 2. Najbrž se je pregrel. 3. Preizkusimo lonc in bomo odkrili vzrok.

Poleg same sistematike sklepanja je zanimiv tudi sam pristop k reševanju problema. "Čarovnik" se bo posvetoval (ang. consult), znanstvenik pa bo preizkusil (ang. examine).

V zagovoru univerzalistične pozicije racionalnosti se je Evans- Pritchard oprl na sistem pravil, ki veljajo za obe strani mišljenja - tako mitsko kot moderno - na formalno logiko. Pri tem je poudaril, da je smiselno razumevanje tisto, ki uporablja metodo preizkusa vselej, kadar obstaja nesporazum o predpostavkah resnice (propozicijah).

2. 1. V nasprotju z Evans-Pritchardom in navdihnjen z Wittgenstein-ovimi deli, je P. Winch²⁰⁾ postavil kulturalističen pojem jezika:

a) "Jezik" je pojmoval kot govorno artikulirane predstave o svetu (nem. Weltbildern) in temu ustrezno strukturirane življenjske oblike.

b) Predstave o svetu ohranjajo kulturno znanje, s pomočjo katerega določene jezikovne skupnosti interpretirajo svet.

c) Vsaka kultura ima sebi lastno (samosvojo) predstavo in odnos do realnosti, ki jo izraža v svojem jeziku.

d) Vsaka kultura pozna kategorialno razliko med resničnim in neresničnim znotraj svojega lastnega jezikovnega sistema.

e) Ker pleme in antropolog govorita različne jezike, je nesmiselno ugotavljati, da obe strani izhajata iz istega koncepta in torej antropologi nimajo pravice presojeti vero v čarovnice in magijo z merili znanstvene racionalnosti.²¹⁾

f) Nesprejemljivo je stališče, da moramo določeno koncepcijo (konstrukcijo) "realnosti" obravnavati izven znanstvenega razumevanja, dokler je v medsebojnem odnosu nekaj kar je znanstveno (npr. antropološka teorija), in nekaj, kar ni znanstveno (npr. verovanje v čarovnice). Razlika med znanstveno in magično koncepcijo realnosti naj bi bila torej v tem, da se znanstvena koncepcija ukvarja s katerokoli realnostjo, medtem ko se magična koncepcija ne.

2. 2. Moč Winchevih argumentov je v naslednjem:

a) Ugotavlja, da sta jezik, kot govorno artikulirana predstava o svetu in življenjske oblike pojma, ki se nanašata na nekaj partikularnega in njune vsebine ni mogoče iztrgati iz konteksta.

b) Ugotavlja, da se nanašata na totaliteto, ker so meje jezika za pripadnike neke kulture tudi meje njihovega sveta. Horizont njihovega življenjskega sveta lahko poljubno razširjajo, ne morejo pa iz njega izstopiti. V tem smislu je vsaka interpretacija realnosti, izražena v določenem jeziku, že predstopnja kulturne asimilacije.

2. 3. Vendar:

a) Iz gornjega ne izhaja, da moramo idejo resnice razumeti partikularistično (oz. odvisno od konteksta). Kajti, tako kot so predstave o svetu lahko resnične z ozirom na kriterije resničnosti, tako je lahko tudi izbira kriterijev, po katerih se presoja (ne) resničnost neke izjave odvisna od pojmovnega konteksta oz. določenega pojmovanja sveta. (Habermas, 1985:92) Potemtakem so kriteriji resničnosti in ne jezikovni sistem osnova za presojanje (ne) racionalnosti izjav.

b) Katerikoli jezikovni sistem že izberemo, vedno izhajamo iz predpostavke, da je resnica univerzalno veljavna trditev, ki podlega kriterijem veljavnosti.

20) P. Winch, *Understanding a Primitive Society*, V: Wilson..., 1970

21) Navajam: "... " ...distinkcija med tem, kaj je resnično in kaj ni resnično ter sam koncept soglasanja o tem je v vsakem jeziku drugačen." (P. Winch, isto, str. 82)

c) Kadar je neka izjava resnična, se o njej oblikuje univerzalno soglasje, ne glede na to, v katerem jeziku je formulirana.

d) Trdimo lahko le, da se, v okviru njihovih predstav o svetu, pripadniki neke jezikovne skupnosti razumejo o središčnih temah njihovega osebnega in družbenega življenja. Tako so predstave o svetu med sabo primerljive samo kot potencialna možnost v pomenu, da smo vsi zmožni ustanavljati smisel svojega življenja.²²⁾

e) Poleg tega je treba upoštevati tudi kriterij kognitivne zasnovanosti izjav. Takšna zasnovanost predstav o svetu se skupaj z učinkovitostjo načrtnega delovanja zrcali tudi v praksi oz. načinu življenja pripadnikov določene skupnosti.

f) Ni dvoma, da se Azandi zavedajo nesmiselnosti in jih občutijo kot neprijetne, vendar se jim skušajo izogniti in zanikati očitna protislovja, ko "dokazujejo konsistentnost" svojih trditev. Tu se odpira vprašanje, ali ni določena stopnja ateoretičnosti že zadosten razlog za trditev o iracionalnosti njihovega načina mišljenja in življenja?

g) Če je v mišljenju "domačinov" res zaznati kognitivno neosnovanost oz. neobjektivirana stališča, potem se je smiselno vprašati ali ni racionalni standard Azandov preprosto nižji in v tem smislu manj racionalen od modernega razumevanja sveta?

2. 4. Smisel za teoretične alternative (posploševanje) kot kriterija racionalnosti je obrazložil E. Gellner:²³⁾

a) Pojavi, ki jih je opisal Winch, zahtevajo kompleksno obravnavo - hkratno razlikovanje treh formalnih konceptov sveta. Horton^{23a)} in Gellner sta s formalno-pragmatičnega vidika odprtosti ali zaprtosti mišljenja ločila med:

a1) objektivnim,

a2) subjektivnim in

a3) socialnim svetom,

oziroma tri simbolne sisteme, ki jih opisujeta v diadičnih značilnostih.

Vsako mišljenje in življenjske oblike so sestavljene iz:

aa1) Psihične osnove, ki izhaja iz motivov in jo sestavljajo:

- mešani nasproti segregiranim motivom,

- nizka nasproti visoki kognitivni delitvi dela.

aa2) Logične osnove, ki jo opisujeta z načinom postavljanja vprašanj, ki so:

- bolj ali manj specializirana,

- kognitivno-instrumentalno (ne)utemeljena,

- moralično-praktično (ne)utemeljena,

- ekspresivno (ne)utemeljena.

22) Predstave o svetu v vseh kulturah osmišljajo obstoj rojstva in smrti, bolezni in zdravja, potreb, krivde, ljubezni, solidarnosti, osamljenosti ipd. Tako odpirajo možnost za "... making sense of human life." (Habermas, 1985:94)

23) E. Gellner, *The Savage and the Modern Mind*, V: Horton R., Finnegan R., *Modes of Thought*, London, 1973.

23a) R. Horton, *African thought and Western Science* V: B.R. Wilson, *Rationality*, Oxford, 1970, str. 153-154. Horton je postavil empirični model kontekstualno neodvisnih spremenljivk za merjenje predstav o svetu:

ŽIVLJENJSKE OBLIKE	OBLIKE MIŠLJENJA
Odprte : Zaprte	Odprte : Zaprte
Profane : Sakralne	Profane : Sakralne
Absolutne : Alternativne	Absolutne : Alternativne
Verovanje : Izobraženost	Verovanje : Izobraženost (Znanje)

aa3) Teoretične osnove, ki jo sestavljajo:

- govorno artikulirane predstave o svetu (verovanja),
- veljavne trditve o svetu (znanje) oz. pisno izražene razlage sveta.

Zmožnost teoretičnega mišljenja postavljata kot najpomembnejši kriterij racionalnosti in uvedeta delitev, ki omogoča sistematično obdelavo in formalizacijo posameznih simbolnih sistemov. Ločita med:

aaa1) magičnimi in nemagičnimi stališči do besed,

aaa2) idejami, ki so osnovane v odvisnosti od okoliščin in idejami, ki so osnovane z drugimi idejami,

aaa3) uporabo in neuporabo idiosinkratičnih norm²⁴⁾ pri postavljanju vprašanj,

aaa4) nereflektivnim in reflektivnim mišljenjem,

aaa5) intelektualnimi aktivnostmi prvega in drugega reda.

b) Razen tega, da sta Horton in Gellner ustvarila možnost za raziskovanje procesov razumevanja sveta, kajti smisel za teoretične alternative je področje simbolnega oz. razumskega, sta ustvarila tudi možnost raziskovanja predstav o svetu kot sestavine socializacije individuumov. (Habermas, 1985:100)

Dokazala sta, da imajo predstave o svetu tako razumske funkcije kot tudi funkcije ustvarjanja in varovanja identitete posameznikov v smislu sposobnosti ustvarjanja obrambnih mehanizmov. Te pa pridobivajo posamezniki v procesu socializacije kot jedro osnovnih pojmov in domnev o svetu, ki jih ne moremo revidirati, ne da bi narušili identitete posameznikov in družbenih skupin.

c) Znanje, ki zagotavlja oz. jamči identiteto, je v odnosu do odprtih in zaprtih predstav o svetu vedno formalno znanje; utemeljeno je na sestavinah, neodvisnih od danih sestavin posamezne kulture. Gellner²⁵⁾ govori o "entrenched constitutions clauses", Horton²⁶⁾ pa te sestavine opisuje kot stališča (ang. attitudes), ki so konstruktivna ali destruktivna z ozirom na ustaljene predstave o svetu. Kot primer navaja institut tabuja, ki ščiti kategorialne osnove predstav o svetu (npr. prepoved incesta ipd.).

2. 5. Horton in Gellner sta poudarila prednost znanja pred verovanji z ozirom na racionalnost. Vendar, znanstvena racionalnost spada v okvir kognitivno-instrumentalne racionalnosti in torej v kontekst posamične (zahodnjaške) kulture, kjer se potreba po veljavnih trditvah šele pojavi.

S tem pa se znova odpre vprašanje medkulturne primerljivosti racionalnosti, kajti razlikovati moramo med:

- konceptom sveta v določeni kulturi in
- veljavnostjo določenega koncepta sveta.

Veljavnost nekega koncepta namreč relativizira formalno znanje kot absoluten in neodvisen kriterij racionalnosti. Dejstvo je, da obstaja vrsta podmen, pristranskosti in nespoznatnih razlogov, zakaj ljudje določene kulture delujejo in mislijo drugače kot pripadniki druge kulture. Vsaj en trden razlog za te razlike pa lahko navedemo, in sicer, da svet in resničnost navsezadnje vedno odkrivamo "doma" - torej znotraj neke kulture. Medkulturno primerjanje racionalnosti mišljenja in delovanja je v tem pogledu

24) Idiosinkratične norme tu pomenijo predvsem to, ali ima nekdo lahko vnaprejšen odpor do postavljanja določenih vprašanj ali ne. Koliko je torej simbolni sistem dovzeten za odpiranje novih vprašanj?

25) E. Gellner, navedeno delo, str. 162

26) R. Horton, navedeno delo, str. 153-154

podvrženo univerzalistični paradigmi samorefleksije, kjer je razen formalnega koncepta sveta potrebno premisliti tudi kriterije veljavnosti tega koncepta samega.

2. 6. Za in proti univerzalistični poziciji

Razprava o pojmu racionalnosti, ki je do konca 60-ih let potekala v Angliji, je sklenila svoje ugotovitve takole:

a) Moderno razumevanje sveta (znanstvena racionalnost) sicer vsebuje skorajda splošno strukturo racionalnosti, vendar pa so kriteriji veljavnosti racionalnih izjav v zahodnih družbah pristranski. S tem je pojmovanje racionalnosti popačeno (ideologizirano), ker v zahodnih družbah veljajo za racionalne le kognitivno-instrumentalno osnovane izjave.

b) S tem, ko se moderno razumevanje prekriva s splošnim modelom racionalnosti le enostransko, je takšno razumevanje sveta partikularno in so potemtakem tudi moderne družbe partikularno racionalne.

2.7. Za partikularno paradigmo racionalnosti pa govorijo tudi naslednje ugotovitve:

c) Peter Winch namreč trdi, da vsaka artikulirana predstava o svetu in vsaka življenjska oblika določene kulture vsebuje prvine, ki onemogočajo medkulturno primerjavo racionalnosti. Racionalnost, trdi, je torej kulturno pogojena in partikularna.

d) Obenem pa, pravi, mora vsaka racionalna izjava vsebovati univerzalno veljavno trditev, saj le tako lahko zadosti kriterijem sodobnega razumevanja sveta.

e) Nekritična je vsaka sodobna razlaga realnosti, ki se utemeljuje s spoznanji o brezcilnosti oz. samodejnosti in popolne razpoložljivosti zunanje narave oz. objektivnega sveta. Posebno še, če poskuša na tej osnovi "fiksirati" samostojne razlage sveta. Racionalno je le tisto, kar izhaja in se nanaša na objektivni svet. (Habermas, 1985:102)

Zato sta moderna in tradicionalna razlaga sveta vedno soodvisni in se medsebojno prepletata.

3. 0. OD PIAGETA²⁷⁾ K WEBRU

Pri Piagetu gre za raziskovanje formalizacije konceptov sveta, ki nastajajo v procesu učenja oz. v razvoju znanosti. Pomembna postanejo na primer vprašanja o tem: kako, kje, kdaj in zakaj prihaja do delitve in razlikovanja na:

- zunanji in notranji,
- odprti in zaprti,
- objektivni in subjektivni,
- socialni in individualni koncept sveta ?

Ali je ta proces evolutiven ?

Piaget je razlikoval stopnje kognitivnega razvoja, ki jih ne označuje nova vsebina ampak nova struktura zavesti. Z izpostavljanjem njegove teorije poskušamo pojasniti, kako pride do prehodov v mišljenju in delovanju, in sicer tako, da ločimo med strukturno različnimi nivoji zmožnosti učenja oz. pridobivanja znanja. Uveljavil je pojem emergence (odsluženosti) oz. nujnosti razveljavitve starih in vzpostavitev novih strukturnih

27) Jean Piaget, Abriss des genetischen Epistemologie, Olten, 1974; in, Die Entwicklung des Erkennens, Bd.3, Stuttgart, 1973, str. 179.

predstav o svetu, pri čemer so zarezje med mitskim, religiozno-metafizičnim in modernim načinom mišljenja vidne, če analiziramo spremembe v sistemih osnovnih pojmov pri posameznem načinu mišljenja.

Z vsakim prehodom oz. korakom se, tudi če opazujemo proces učenja vsebinsko, kategorialno razvrednotijo presežene stopnje interpretacije realnosti. Ne ta ne ona vrsta osnove, iz katere izhajamo, ne proizvaja več tistega - vsebin in pomenov - kar hočemo povedati. Takšno razvrednotenje pojasnjevalnih in upravičevalnih potencialov celotnega izročila oz. tradicije nastaja v vseh prehodih od ene k drugi stopnji kognitivnega razvoja. Pogoji učenja oz. interni kriteriji veljavnosti izjav se spreminjajo in postajajo dispozicije za:

- a) nastanek objektiviranega (predmetnega) mišljenja,
- b) razvoj moralno-praktičnih sposobnosti izražanja,
- c) razvoj estetsko-praktičnih sposobnosti izražanja. (Habermas, 1985:105)

Iz navedenega potem izhaja definicija kognitivnega razvoja:

"Kognitivni razvoj se v strogem pomenu besede nanaša na strukturo mišljenja in delovanja, ki je v stalnem aktivnem soočenju z zunanjo realnostjo in se pridobiva v konstruktivnih pristopih k področju objektivnega sveta." (Piaget, 1973 : 179)

Takšna definicija kognitivnega razvoja je hkratna:

- a) konceptualizacija razvoja učenja oz. predstav o svetu
- b) konceptualizacija različnih razsežnosti razumevanja sveta oz. procesa racionalizacije

Ta razvoj je Piaget obravnaval v povezavi z "oblikovanjem zunanjega in notranjega univerzuma", ki se kaže v stalnem zamejevanju oz. konstrukciji zunanjega univerzuma objektov in notranjega univerzuma subjektov. Zato razlikuje:

- fizične in
- socialne objekte.

Medtem ko se stik z zunanjo naravo vzpostavlja z instrumentalnim delovanjem, pristopa konstruktivno delovanje k realnosti z "intelektualnim sistemom norm" in si tako utira interakcijo z drugimi osebami oz. notranjo naravo.

"Sistem socialnih norm", ki je kognitivno težko razpoznaven, se oplaja s sistemom intelektualnih norm ter se tako intelektualizira. Mehanizmi učenja, prilagajanja in akomodacije pa pri tem, v obeh vrstah delovanja, instrumentalnem in konstruktivnem - učinkujejo na poseben način:

"Medsebojno učinkovanje med subjektom in objektom modificira oba, a fortiori pa je evidentno, da se modificirata tudi oba individualna subjekta, ki učinkujeta eden na drugega." (Habermas, 1985:106)

Vsako socialno razmerje postane tako totaliteta v sebi (nem. in sich), ter ustvarja nove lastnosti (nov karakter), s katerimi se preoblikujejo individualne duševne strukture.

Kognitivni razvoj pomeni splošno decentriranje egocentrično prežetega razumevanja sveta in torej pomeni preseganje egocentrizma v vseh oblikah.

Obenem je to sposobnost za istočasno omejevanje in razmejevanje področij objektivnega, socialnega in subjektivnega sveta. Šele potem, ko razločimo oz. identificiramo takšen refleksiven pojem sveta, si omogočimo pristop k interpretaciji sveta tako, da lahko govorimo o kooperativnem delovanju pri definiranju situacij.

3.1. Družbene institucije in kulturne vrednote

Institucije nastajajo iz procesov razumevanja delujočih subjektov in se jim kažejo kot objektivne smiselne zveze, ki jih je Popper²⁸⁾ opredelil kot: probleme, teorije in argumente. Svoje izhodišče imajo torej v procesih spoznavanja.

S Popperjevim modelom lahko pojasnimo konceptualno naravo in relativno samostojnost družbene realnosti, ne moremo pa pojasniti specifične obstojnosti oz. trdnosti in prisilnega karakterja veljavnih družbenih norm in institucij.

Šele ko ugotovimo ta prisilni karakter, pa lahko pričnemo z ugotavljanjem razlik med družbenimi in kulturnimi tvorbami. Potemtakem je jasno, da moramo razlikovati institucionalne od prostolebdečih (nem. freischwebende) kulturnih vrednot.

3.2. Kritika ontološkega pojma delovanja

Ko se podružbljeni oz. socializirani subjekt udeležuje procesov razlag oz. argumentacij, uporablja koncepte sveta implicitno.

V teh procesih lahko razumemo kulturno izročilo kot:

a) ozadje nekega razgovora oz. teme, kakor trdi Schutz²⁹⁾, kjer obstaja kulturno izročilo za udeležence diskurza kot produkt človeškega duha in je potemtakem razumljeno kot predznanje oz. zaloga znanja (nem. Wissensvorrat).

b) temo samo oz. predmet intelektualnega predelovanja, kjer morajo biti udeleženci sposobni zavzemati refleksivna stališča. S tem je celotno kulturno izročilo aktualizirano in ga lahko obravnavamo kot stvarni odnos, ki ga lahko objektivno analiziramo.

Pojem "objektivnega duha", ki je kognitivistično zasnovan, moremo tako preseči z uveljavitvijo pojma "kulturno vedenje oz. znanje", ki ga potem obravnavamo v okviru sistema veljavnih trditev. S tem "tretji svet" pridobiva neodvisnost veljavne sfere (nem. Geltungsphaere), ki jo je možno analizirati ali samostojno ali interdisciplinarno iz različnih teoretskih izhodišč.

Habermas se zavzema za takšno sociološko analizo, v kateri tudi nekognitivne sestavine kultur spadajo v skupen okvir analize. Aktivnosti človeškega duha ne moremo omejiti samo na kognitivno- instrumentalno zoperstavljanje zunanji naravi, ker je družbeno delovanje individuuumov usmerjeno tudi v potrjevanje ali zoperstavljanje kulturnim vrednotam. Te pa se ne nanašajo samo na resnične oz. veljavne trditve.

Pri tem se zastavlja naslednje vprašanje:

Ali nekognitivnim sestavinam kulturnega izročila (vrednotam, običajem itd.) pridemo tak status, da postanejo del družbenih institucij in jih s tem uvedemo v sfero veljavnih zvez, ki, empiristično gledano, nastajajo kot oblike izjav subjektivnega duha; ali pa iščemo razloge za to, kaj jim manjka oz. česa imajo preveč, da ne morejo postati sestavina veljavnih zvez in zato nekognitivne sestavine kulture (vse, razen znanosti op.p.) še naprej obstajajo kot sestavine neinstitucionalizirane kulturne sfere?

Drugo pot je ubral Max Weber, ko je razlikoval več kulturnih vrednostnih sfer, kot so: znanost in tehnika, pravo in morala, umetnost in kritika. Menil je, da tudi nekognitivne sestavine kulture podlegajo vsem pogojem veljavnosti.

28) Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd.2, Bern, 1958 in *Objektive Erkenntnis*, Heidelberg, 1973.

29) Alfred Schutz, *Theorie der Lebensformen*, Frankfurt am Main, 1981.

Tako lahko vse predstave o svetu, tudi moralne in pravne, kritiziramo in analiziramo z vidika normativne pravilnosti, umetnine z vidika avtentičnosti oz. estetskosti etc.etc.; in torej lahko samostojne kulturne sfere obravnavamo z različnimi kriteriji.

Weber je razumel celotno kulturno izročilo kot ozadje oz. predznanje (nem. Wissensvorrat), iz katerega, zaradi različnih podsistemov veljavnih trditev, nastajajo specifične sfere vrednot in specialni sistemi znanja. Na ta način je Weber tudi evaluativne in ekspresivne, ravno tako pa tudi kognitivne sestavine kulture pripisal socialnemu svetu.

Če izberemo to alternativo, moramo pojasniti, kaj razumemo s pojmom "veljavnost" in v čem se razlikuje v posameznih sestavinah kulture ter kaj razumemo s pojmom "znanje oz. vedenje" z ozirom na nekognitivne sestavine kulturnega izročila. Ta problem pa zahteva, da pojem sveta osvobodimo njegove omejene ontološke konotacije.

Zato Habermas vztraja na koncepciji komplementarne soodvisnosti treh svetov, ki se razlikujejo od življenjskega sveta. V nasprotju s Popperjem, ki navsezadnje vztraja na tem, da je objektivni svet ontološka podlaga drugim svetovom, se Habermas zavzema za razsrediščen in neontološko zasnovan pojem sveta.

Zaključek: Komunikativno delovanje

Osrednji pojem Habermasove teorije komunikativnega delovanja je pojem življenjskega sveta (nem. Lebenswelt)

V tem prispevku dokazujem, da tega pojma ni mogoče razumeti brez razprave o pojmu racionalnosti v sodobni filozofiji, kakor tudi ne brez filozofsko-antropološke razprave o pojmu smisla (nem. Sinn).

Habermas zameji razpravo o teh vprašanih z notranjo in zunanjo argumentacijo:

a) Notranjo argumentacijo za oblikovanje formalno-pragmatičnih enot življenjskega sveta (izjav, mnenj, stališč ... dokazov) razvija v tradiciji antropoloških teorij (od Evans-Pritcharda do Hortona in Gellnerja) po eni strani; in po drugi strani v tradiciji kognitivne psihologije (Piaget, Kohlberg itd.), ki utemeljuje pojem kooperativnega delovanja.

b) Notranjo argumentacijo združi z zunanjo tako, da preformulira Webrovo tezo o družbeni racionalizaciji in modernizaciji, da deontologizira pojem sveta, ga s tem razsredišči in strukturira na način, da ga je možno teoretično in empirično-analitično obravnavati kot proces vsakdanjega življenja.

Obenem je to nastavek za oblikovanje sodobne teorije demokracije kot komunikativnega delovanja avtonomnih akterjev družbenega in političnega življenja.

4. 0. VIRI IN LITERATURA:

Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, Dritte, durchgesehene Auflage (Band I,II).

Norman, R., Reasons for Actions, New York, 1971.

Schnaedelbach, H., Reflexion und Diskurs, Zum explikativen Diskurs, Frankfurt am Main, 1977.

Piaget, Jean, Die Entwicklung des Erkennens, Bd.3, Stuttgart, 1973.

Adorno, T.W., Negativna dialektika, 1975.

Hribar, Tine, Resnica o resnici. Znamenja, Maribor, 1983.

Riesman, David, Usamljena gomila. Beograd, 1969.

Weber, Max, Protestantska etika in duh kapitalizma. Veselin Masleša, Sarajevo, 1968.

Žižek, Slavoj, *Zgodovina in nezavedno*. CZ, Ljubljana, 1983.

Južnič, Stane, *Lingvistična antropologija*. DDU Univerzum, Ljubljana, 1983.

Narr, Wolf-Dieter, *Das Ende der Persönlichkeit*. Leviathan, 1/1980.

Bernstein, Basil, *Društvena klasa, jezik i socializacija*. Argumenti, 4/1981.

Durkheim, Emil, *Vaspitanje i sociologija*. 1981.

Komunikacija i vlast, Prilog kritici politične komunikacije. Beograd, Mladost, 1988.

Inić, Slobodan, *Jezik i politika (Prilog kritici političke kulture građanskog društva)* Kulturni radnik, 30 (1977) 6.

Luhmann, Niklas *Soziologische Aufklärung*. Opladen. 1978-1981.

Jezik politike. GK SKH, Zagreb, 1987.

O nekaterih predpostavkah nastanka filozofije

II. del

BORUT OŠLAJ

III.

Končno smo prišli tako daleč, da lahko začnemo govoriti o filozofiji. Videli smo, da se grška postmitološka doba razvija na dveh nasprotujočih si ravneh, ki vsaka zase predstavlja odgovor na razpad religiozno - mitološkega univerzuma: na agori, inkubatorju logosa, kjer se glede na celoto rešujejo partikularna vprašanja, vezana predvsem na organizacijo polisa, drugo raven, ki ima več odtenkov, pa sestavljajo religiozne sekte, tragedija in umetnost nasploh. Vse tri združuje predvsem konkretna naperjenost na ontološko. Medtem ko tragedija in umetnost razmerje med ontičnim in ontološkim že po svoji naravi ne moreta rešiti in se vedno gibljeta na nekem paradoksalnem robu, ki ti dve ravni ločuje,⁵¹⁾ pa dionizičnemu ekstatičnemu rajanju to sicer trenutno lahko uspe, toda zato morajo plačevati ceno družbenih izobčencev.

Vprašanje, ki se zdaj zastavlja, je, kam umestiti začetek filozofije. Aristotel je prepričan, da je ta začetek izrečen v besedi *thaumasein*. Zanimivo je, da je to Grkovo skorajda religiozno začudenje nad lepoto in celoto stvarstva na podoben ravni kot začetek vseh primitivnih religij, vpisanih v razmerje sklopa *mana - tabu*. Eden od vzrokov, zakaj se iz sklopa *mana - tabu* razvijajo religiozni sistemi, iz *thaumasein* pa filozofija, gre prepoznati v dejstvu, da stoji *thaumasein* na odprti poti, kjer ni prepovedi, medtem kot je *thaumasein-u* ustrežajoča *mana* od vsega začetka omejena s *tabujem*. V tej filozofiji naperjenosti na celovitost stvarstva in njegovo začudenje nad to celoto, to so dejstva, ki govorijo zoper trditve, ki vidijo nastanek filozofije v polisu. Usmeritev polisa na partikularnost in filozofa na univerzalno izključuje možnost skupnega izhodišča. Še več, v tej filozofiji skrbi za ontološko celovitost gre prej razpoznati odpor prvih filozofov do življenja v demokratičnem polisu. Polis je lahko vzrok za nastanek filozofije samo v negativnem smislu in sicer, kolikor s svojo desakraliziranostjo rani človekovemu bistvu pripadajočo usmerjenost k svetemu. Glede na povedano je mogoče filozofijo postaviti v tisto linijo ponovnega obujanja skrbi za ontološko, kjer že stojijo religiozne sekte, tragedija in umetnost. Toda za razumevanje filozofije je to še vedno odločno premalo. Ob analizi Hesiodovih del smo ugotovili, da se je pri njem pojavila

51) In ravno to je tista največja vrednost umetnosti. Na vsebinski ravni lahko umetnost brez večjih težav osvoji ontološko, toda njena pozicija, s katere govori, je tista, ki jo veže na ontično. Ta razcep med formo in vsebino pa je v končni fazi odločilen tudi za filozofijo (npr. Nietzsche).

prva iskra filozofije in sicer v tem, da se je moral človek, v tem času že zapuščen od ontološkega, reševati na ravni samozavedajočega subjekta, katere najmočnejše sredstvo postaja logos. Videli smo tudi, da se logos zave samega sebe skozi "politiko", in je tako sprva politični logos agore. Kolikor pa je bilo filozofovo najmočnejše orožje ravno logično mišljenje, toliko je bil po tej svoji strani zavezan agori in polis. Pustimo zdaj spregovoriti Vernantu. "Filozofija se je ob nastanku potemtakem znašla v dvojnem položaju: v svojih postopkih, v svojem navdihu je bila sorodna tako posvetitvam v misterije, kot prerekanjem agore, in je plavala med duhom skrivnosti, ki sodi k sektam, in javnim protislovnim razpravljanjem, značilnim za politično dejavnost. Tega dvoumja, ki je zaznamovalo njen izvor, se grška filozofija morda ni nikdar povsem otesla. Filozof je slej ko prej omahoval med dvema državama, se obotavljal med dvema nasprotnima skušnjavama. Enkrat je o sebi trdil, da je edini usposobljen upravljati državo... Drugič pa se je umaknil stran od ljudi, da bi se posvetil čisto zasebni modrosti; okrog sebe je izbral učence,... odrekel se je javnemu življenju in iskal rešitve zase v spoznanju in kontemplaciji."⁵²) Toda to ostro razlikovanje pride do svojega pravega izraza šele takrat, ko filozofija postaja že znanost in ne več zgolj ljubezen do modrosti. Ta proces se začne delno šele z Demokritom, dokončno pa s Sofisti. V samih začetkih pa je filozofija podvržena agori toliko, kolikor ji gre za svojevrstno "logično rekonstrukcijo sveta", njen pravi interes pa leži onstran agore. Če omenimo samo največje sovražnike polisa, kot so Anaksimander, Heraklit, Parmenid, Pitagora, Empedokles, vidimo, da je filozofija ob svojih začetkih bolj kot razdvojena med polisom in misteriji, na strani slednjih. V tem pa je tudi razlog, zakaj v razvoju od mitosa k logosu ne moremo videti nekega enosmernega in z zakonitostmi določenega procesa, ki se mora nujno končati v logosu kot višji stopnji. Mitoz ni nobena predrefleksijska oblika cogita, v tem razvoju ne gre za proces od predstave k pojmu, kot se to često trdi, kar je tipična logična rekonstrukcija razmer za nazaj, prek katere se sedanje osmišljuje v naivni veri, da je logično posledica nekega prejšnjega, primitivnejšega dogajanja, ki pa mora po nekem izmišljenem zakonu nujnosti končati v višjem pojmovnem mišljenju. Opravičiš se tako, da si prikrojiš preteklost. Filozofija ni dokaz razvoja od mitosa k logosu, temveč mesto združitve obeh. Filozofija z logosom kot sredstvom skuša vzpostaviti nekdanjo mitično celovitost sveta. Iz te dvojnosti filozofije, ki je po formalni plati vezana na agoro, po vsebinski pa ne misterije, vznikne zanjo naslednji paradoks: kako naj zdaj logično mišljenje, ta zapleteni miselni proces, igra vzrokov in posledic, ki je v ontičnem vzpodbujeno, v ontičnem nastalo in v ontičnem razvito, skozi filozofijo zajame nekavzalno enovitost ontološkega? Ali še drugače, kako naj z mišljenjem, ki lahko funkcionira samo kolikor obstaja razlika doseže eno? Kako naj ontično vzpostavi ontološko? Kako naj 2 postane 1?

V trenutku, ko filozofija prevzame značilnosti agorske dialektike, je njena usoda dokončno zaznamovana.

VSE JE VODA

Vse, kar je v tej Talesovi revolucionarni misli vsebovano, nikakor ni enostavno razložiti. Strinjamo se s klasično predstavo, ki vidi v tej misli začetek filozofije zato, ker:

a.) nam govori o počelu vseh stvari.

52) Vernant: Začetki, str. 44.

b.) nam to pokaže brez slike in mita.

c.) je v njej vsebovana misel, da je vse eno.

a.) Z drugimi besedami pomeni to, da je voda vzrok vseh stvari. S tem pa se že na samem začetku srečamo s problemom kavzalnosti. Mimogrede naj omenimo, da nas ne bo zanimalo vprašanje, zakaj se je Tales odločil prav za vodo, ali je temu botroval njegov obisk Egipta (kjer si brez Nila ni mogoče predstavljati življenja), ali pa so vzroki v grški mitološki preteklosti (že za Homerja in Orfeja je bila voda začetek vsega), ker je to za sam razvoj filozofije sekundarnega pomena.

Tales sicer ni razložil, kako iz vode nastaja vse ostalo, zato problem kavzalnosti pri njem ni eksplicitno zastavljen, temveč le implicitno. Videli smo, da je vprašanje prisotno že v Hesiodovi Teogoniji, kjer od prapočela (kaos) pelje kavzalni niz do Zeusa, s katerim se ta razvoj ustavi. V vsakem primeru pa postane s Talesom kavzalnost ključni logični postopek ne samo v filozofiji, temveč tudi in predvsem v znanosti. Če se naj s pomočjo kavzalnosti prodre do zadnjih resnic sveta, nikakor ni nesmiselno obrniti njene prodornosti zoper njo samo in vprašati, kje so vzroki, da se ta logični proces ustoliči kot dogma. O vzroku in posledici na ravni mitične zavesti sicer lahko govorimo, vendar pa se ta vsebina bistveno razlikuje od logične kavzalnosti. Mitski univerzum je enoten univerzum, kjer si vzrok in posledica ne stojita vsak sebi, temveč sta skrita in nerazločljiva znotraj procesa. "Tam, kjer empirično - kavzalno mišljenje govori o spremembi in jo skuša razumeti na osnovi nekega občega pravila, mitsko mišljenje, nasprotno, pozna enostavno metamorfozo (razumljeno v Ovidovem in ne Goethejevem smislu).^{53.)} Sicer pa je o kavzalnosti v mitskem mišljenju mogoče govoriti samo na načelni ravni in sicer v toliko, kolikor gre tudi tukaj za nek neprekinjeni proces, znotraj katerega se posamezni deli med seboj razlikujejo; toda ti deli prehajajo en v drugega tako, da se nikoli pred očmi ne izostrita vzrok in posledica, nikoli nimamo pred sabo posameznih parcialnih delov, med katerimi je šele potrebno iskati povezave, tukaj vse teče in se preliva, ker je takšna volja nujnosti in ne ker bi morda posamezni, za oči izolirani vzroki ustvarjali posledice. "V našem empiričnem razumevanju celota sestoji iz svojih delov; v logiki naravnega znanja, v logiki analitično kavzalnega znanstvenega pojma, celota rezultira iz njih. Medtem ko v mitičnem razumevanju v osnovi ne gre ne za eno ne za drugo, temveč, vlada tukaj dejanska nerazdvojenost, miselna in realna nediferenciranost celote in delov".^{54.)} Del je v mitu neposredno celota. Čas začetkov filozofije ni več čas enovitosti mitološkega univerzuma, kjer zaradi celote ni mogoče videti posameznih dreves, nasprotno, to je razbit svet, kjer zaradi posameznih dreves ni mogoče več videti celote. Govorili smo o tem, kako misel vznikne v trenutku spregleda razlike. Mišljenje, ki ga razlika ustvari, pa ni nič drugega kot sredstvo za ukinitve razlike. Posamezne osamosvajajoče dele razbite totalitete je na miselni, ne pa tudi konkretni ravni, mogoče spraviti v celoto tako, da se posamezni, med seboj podobni deli, povežejo z vzročno - posledičnimi odnosi. Tako postane kavzalnost ključni faktor za logično rekonstrukcijo sveta.

Tako kot logos, zraste tudi kavzalnost - kot njegov bistveni moment - na agori, ali še natančneje, v konkretnih družbenih razmerah relativno visoko razvitega gospodarstva in trgovine. Celoten sistem gospodarstva in trgovine temelji na posameznih svobodnih subjektih, celota je šele tisto sekundarno, ki se ustvarja s posredovanjem trgovine.

53) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 57.

54) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 60.

Kavzalnost kot bistveni del logičnega mišljenja je ontičnega izvora. Tales, kot otrok najbolj razvitega gospodarskega mesta - Mileta, prevzame celotni logični inštrumentarij dvomljive ontične kvalitete in ga uporabi kot sredstvo za doseg absoluta.

Spregovorimo še nekaj besed o počelu kot tistem prvotnem, iz katerega vse izvira. To početje filozofije ni prav v ničemer novost. Postavljati na začetek sveta neko določeno entiteto, je popolnoma religiozno in mitološko dejanje. Tales se sploh ne sprašuje, kako je mogoče, da kaj takega kot poslednja osnova sploh obstaja. To dejstvo vzame kot nekaj samo po sebi umevnega in tako prenaša mitološke elemente v filozofijo. Toda temu se Tales vendarle ni mogel izogniti, zakaj logično mišljenje, na katerega se naslanja, nujno zahteva vsaj eno trdno entiteto, s katero lahko začne svojo kavzalno pustolovščino. Še enkrat naj poudarim, da je ves problem kavzalnosti in prvega počela pri Talesu vsebovan implicitno in ne eksplicitno, in sicer zato, ker nam Tales ne pove ničesar o tem, kako iz enega nastane množstvo. Filozofija se začne z usodnim mešanjem ontološkega in ontičnega, religiozno - mitološkega in logično pojmovnega. Toda to ni posledica napačne izbire, to ni nekaj, čemur bi se lahko izognila, temveč je bila to nujnost. Smešno bi bilo, če bi prvimi filozofom očitali, da so krivi za mešanje ontološkega in ontičnega, kot da bi bila filozofija nek apriorni pojem, nek hypokeimenon, človek pa bi imel moč, da bi to vnaprejšnjo obliko vsebinsko tako ali drugače napolnjeval in tako prevzemal odgovornost za njen značaj. Stvar stoji ravno obratno: najprej imamo neko teoretično nererefektirano mešanje obeh ravni, katerim se daje videz konsistentnosti in urejenosti s pomočjo od agore podedovanega logično - dialektičnega mišljenja, ta teoretična celota pa dobi potem naziv filozofija.

b.) Voda kot logični in ne mitski pojem ni to, kar je ona sama na sebi, temveč je znak za nekaj drugega. Pri Talesu ta prehod iz mitične enotnosti označevalca in označenca k njuni razdelitvi še ni dosledno opravljen. Voda se hkrati uporablja kot filozofski princip in realna entiteta. Enkrat se voda misli kot voda, drugič spet kot abstraktna intuicija prapočela. To kaže na dejstvo, da prehod iz mitične v logično zavest ni bil lahek. Če pravimo, da je bil Tales v tem pogledu nedosleden, potem je ta trditev izrečena iz današnjega stališča, nikakor pa to ni splošna vrednostna opredelitev. Ta nedoslednost je logične narave in zato lahko odgovarja samo pred zakonitostmi logičnega mišljenja, za njeno splošno vrednost pa ta pomanjkljivost ni merodajna. Osebnost sem celo prepričan, da gre v tem videti Talesovo veličino; pojem, ki ni samo logični pojem, ampak ima za sabo neko živo osnovo. Označevalec in označenec sicer nista več eno, vendar je zveza med njima še vedno dovolj močna, da lahko ena entiteta iz določenega stališča nastopa kot logični princip, z drugega pa kot realnost. Na ta način Tales ohranja zvezo med abstraktnim in konkretnim, teoretičnim in praktičnim. Pojem vode ni suh pojem brez vsebine, temveč ima svojo živo osnovo, in ravno od te mu prihajajo nove in nove vsebine, ki se v samem logičnem pojmu ne bodo mogle nikoli izčrpati. Logični pojem ima vedno trdno določene meje, vsebino, pomen in smisel, in tako nikoli ne dopušča nobenega pomenskega presežka. Takrat pa, ko ima nek pojem v svojem temelju živo osnovo, le-tej samo začasno nudi trdno obliko, da bi tako zadostil zakonitostim mišljenja. Tisto, kar je v tako oblikovanem pojmu potrebno razumeti, je ravno nepojmovno, alogično, ki se v pojmu ne more nikoli povsem izčrpati. Pojem je samo začasna oblika, ki ne more nikoli zadovoljivo, enostavno izraziti vsega vsebinskega preobilja osnove. Nietzsche ima prav, ko pravi, da je logično mišljenje nastalo iz človekove želje, da bi preobličilo življenjskih pojavov čimbolj poenostavil, jim dal obliko,

da bi potem z njimi lahko lažje računal. Pri Talesu je ta zveza še ohranjena, v čemer je omogočeno neposredno razmerje do celote, ki se pri njem izrazi v naravi.

Fysis je za prve grške filozofe neprecenljiv vir črpanja vsebin. Thaumasein se ne vzpostavi ob občudovanju polisa, temveč ob skrivnosti fysisa. Dejstvo, da noben filozof ne išče prapočela, vzroka, bistva v profanih strukturah polisa, temveč v ontoloških razsežnostih fysisa, kaže na pristno in prvinsko usmerjenost filozofije na ontološko Grkom fysis ne pomeni materije v današnjem pomenu besede, s katero bi se ukvarjala neka mehanicistična stroka, temveč je to za njih "celotna oblikujoča, rastoča in cvetoča resničnost".⁵⁵⁾

Naše raziskovanje smo začeli s "kretskim panteizmom", v mikenskem obdobju je božanska figura anaksa v sebi strnila vse ontološke razsežnosti, tako da za samostojnost fysisa ni bilo več prostora pa tudi potrebe ne, ves nadaljni potek je zaznamovan z razpadom ontološkega sistema, kot posledica temu pa je sledil postopni razvoj logosa; v trenutku, ko je ta proces prigan do konca, ko se ontološko izgubi v ontičnem, se začne iskanje izgubljenega zaklada, ki se najprej izrazi v religioznih sektah, umetnosti, tragediji in končno v filozofiji. Po skoraj tisočletni odsotnosti panteizma se za začne znova prebujati prav v filozofiji. Kolikor se filozofija v svojem iskanju ontološkega razlikuje tako od religije kot od umetnosti, kolikor njen čas ne pozna več božanske osebnosti kralja, temveč le desakralizirani univerzum polisa, toliko se ji kot pravo področje njenega iskanja ponudi le fysis. Fysis ostane edino področje, ki se ga še ni dotaknil razjedajoči strup desakraliziranega polisa. Strniti prve filozofe pod skupni naziv "Jonski naravoslovci" je prej napačno kot pravilno, in sicer zato, ker je pojem naravoslovja moderni pojem, kjer narava ni več fysis, temveč samo še predmet mehanicističnega raziskovanja in eksperimentiranja. Poleg tega ta pojem vsebuje zoperstavljanje človeka glede na naravo, kar je spet zelo tvegana trditev, kolikor je povsem očitno, da iskanje ontološkega v fysisu ni toliko ukvarjanje z naravo kot tako, kolikor predvsem skrb za človeka, ki si skuša najti spet svoje mesto v celoti sveta. Zelo naivno bi bilo Talesu očitati materializem samo zato, ker vidi prapočelo v vodi, voda zanj ni nikakor gola materija, temveč je arhe, ki je substanca. "V čem je često spregledana razlika med materijo in substanco" Substanca kot usia pri Aristotelu, ne vsebuje samo snovi, temveč oblikujočo moč, življenje, smoter".⁵⁶⁾ Voda ni samo hyle, temveč tudi zoe, je snov, v kateri se pretaka življenjska energija. Izraz hylozoizem neprimerno natančneje opiše značaj prvih filozofov, kot izraz "naravoslovje". Fysis pomeni Grku neprimerno več kot samo naravo, je celotno stvarstvo, v katerem je vse oživljeno, to pa je neposredni korak k panteizmu. Ta porajajoči panteizem pa ni neka splošna duhovna poteza, na katero bi lahko zvedli značaj grške kulture, kar je bilo še mogoče zaslediti na Kreti, temveč je samo občutenje, včasih izraženo v teoriji, posameznih osveščenih individuov, ki se jim je posrečilo iztrgati iz samozadostne profane organizacije polisa. Večna predstava, ki skuša starim Grkom pripisati idealno ujemanje duha z naravo se izkaže za tipični fantazmatski produkt. Panteizem ni splošna kultura, temveč privilegij. Talesov panteizem je viden tudi v načinu, kako govori o bogovih, trdil je namreč, da je bog svetovni um in da je obenem vse živo in polno božanstev.⁵⁷⁾ Trditi, da je vse polno božanstev, pomeni trditi, da je bog

55) Kurt Hildebrandt: Frühe Griechische Denker, Bonn 1968, str. 54 (od tod citiramo - Hildebrandt: Frühe Denker).

56) Hildebrandt: Frühe Denker, str. 15.

57) Diels: Predsokratovci, str. 75.

vse, pan-theos, to vseobsegajoče božanstvo je svetovni um, kar pomeni, da v sebi nosi urejajoči princip, po katerem vse deluje. Da je grška mitologija v tem času samo še fosilni preostanek, ki ni več noben vir za črpanje vrednosti, je vidno v popolnem ignoriranju te ravni s strani prvih filozofov, in če vemo, da je vsaka filozofska pustolovščina lov za izgubljenimi vrednotami, potem je skoraj nemogoče, da filozofi tega vira vsaj omenili ne bi, če bi bil še živ. Njihov prezir velja tako polisu kot mitološkim preostankom, na katerih si skuša polis zgraditi svoje ontološke temelje. Napačno je trditi, da predstavlja filozofija ostro reakcijo na mitološko zavest, tu je šlo predvsem za reakcijo proti povsem določeni mitologiji in sicer takšni, kakršna se je takrat pojavljala. Povsem isto velja za ateizem 19. stoletja; v bistvu ni šlo za omalovaževanje vere v boga, temveč za omalovaževanje vere, kot se je ta pojavljala v svoji institucionalizirani cerkveni organizaciji.

c.) To, da je vse eno, je morda najpomembnejša konsekvence, ki sledi iz Talesove filozofije in ki obenem kaže njen pristihi interes: poenotiti sliko razbitega sveta v skupni entiteti, ki je bistvo in temelj vsega. Videti v množstvu eno, to nikakor ni mogoče pripisati logičnim zakonitostim mišljenja, ki se vedno izgubljuje v analitiki osamosvojenih delov, temveč v mistični intuiciji, ki je edina sposobna v trenutku vzpostaviti celoto. "Moč domišljije je posebno velika v bliskovitem zajetju in osvetlitvi podobnosti; šele za tem mišljenje prinaša svoja merila in šablone in poizkuša podobnosti zamenjati z enakostjo, in tisto, kar je videno eno poleg drugega - s kavzalnostjo."^{58.)} To, kar je bistveno, ne samo za Talesa, temveč za vsako pristno filozofijo sploh, je nek alogični temelj, na katerem počiva in ga nobeno nadaljnje logično prizadevanje ne more povsem osvetliti. V svoji pojavnosti se filozofija kaže kot sistem bolj ali manj doslednih logičnih konstrukcij, katere naloga ni nič drugega, kot osvetlitev apolonizacija, oblikovanje v temelju ležeče nelogične moči - domišljije. V njej je tista, edina prava snov, iz katere filozof črpa in ki jo skuša čim bolj pojmovno jasno in vsem razumljivo izraziti; ali kot se o tem zelo lepo izrazi Nietzsche: "...ko logika in togost izkušnje želi preiti do stališča: "Vse je voda", še vedno - po rušenju znanstvene konstrukcije - ostane nekaj; in prav v tem preostanku leži pogonska moč, in na nek način, upanje za bodočo plodnost".^{59.)}

Talesovo prizadevanje po enotnosti je najbolj vidno v njegovem pojmovanju življenja in smrti. Trdil je, da se smrt v ničemer ne razlikuje od življenja. "Zakaj pa potem ne umreš?" ga nekdo vpraša. "Zato", odgovori, "ker se nič ne razlikuje."^{60.)} To je Talesovo mistično zrenje, ki v ničemer ne vidi razlike, kljub temu da živi v polisu, ki je docela utemeljen na razliki. Zanj je vrednostna raven polisa zgolj ontična, torej nebistvena, in zato ne zasluži, da bi se človek z njo ukvarjal takrat, ko govorimo o resnih stvareh.

Povzemimo: Sovražni molk filozofije ob njenem nastanku do mitologije in polisa je več kot zgovoren. Ker polis človeku ni mogel ponuditi nobenih trajnih vrednosti več, se filozofija izkaže kot poskus človekovega vpetja v celoto sveta, kjer naj bi spet dobil trajne vrednosti ontološke dignitete. Osnovni karakter filozofije prepoznamo v njeni naperjenosti na ontološko, toda za dosego te ravni, potem ko se je zrušil religiozno-mitološki sistem utemeljen na veri, ji ostane povsem ontično, na agori utemeljeno sredstvo, logično mišljenje s kavzalnostjo. Včasih pri Talesu ne vemo zagotovo, ali so pri njem prevzeti starodavni mitološki elementi, ali pa gre že za posledice logosa (problem prapočela).

58) Fridrih Niče: Filozofija u tragičnom razdoblju Grka, Beograd 1985, str. 20 (od tod citiramo - Niče: Filozofija Grka).

59) Niče: Filozofija Grka, str. 21.

60) Diels: Predsokratovci, str. 65.

Glede na dejstvo, da je logos pri njem prej nakazan kot izpeljan, ohrani pri njem centralno funkcijo intuicija. Fysis je ta celovitost, v kateri vidi Tales enotnost sveta, takrat pa, ko se je skušal o tej enotnosti jasno in vsem razumljivo izraziti, takrat je spregovoril o vodi.

APEIRON

Tako kot Tales, je tudi Anaksimander usmerjen k iskanju celovitosti sveta in k njegovemu zadnjemu nespremenljivemu temelju. Toda za razliko od Talesa, Anaksimander ne vzame za temelj realne entitete, temveč naredi prvi korak k abstrakciji. Apeiron je neko nedoločeno, neskončno, neomejeno in neuničljivo božansko počelo bivajočega. S tem korakom Anaksimander dokončno razveže označevalec in označenec, znak in pomen. Apeiron ni nekaj, kar bi lahko imelo vsebino v samem sebi - zato je tudi nedoločen - temveč je samo znak za nekaj tretjega, kar si je treba znati predstavljati, če hočemo razumeti pomen znaka. Anaksimandrov apeiron nas zelo spominja, kot to ugotavlja tudi Hildbrandt, na temni, plodni kaos, na tisto nediferencirano gmoto, iz katere vse nastaja in ki jo prvič srečamo pri Hesiodu. Zdaj, ko sta znak in pomen končno vsaksebi, so dani vsi pogoji za logično rekonstrukcijo sveta, v katere temelju pa še vedno kraljuje intuitivna, nelogična moč domišljije. Celotna Anaksimandrova filozofija je izražena v naslednjem paragrafu: "Iz česar pa stvari nastajajo, v tistem tudi minevajo po Nujnosti: zakaj druga drugi plačujejo kazen in poravnava za krivdo po redu Časa." Glede na Talesa naredi Anaksimander korak naprej v tem, ko skuša pokazati, kako iz enega nastane mnoštvo in iz mnoštva spet eno. "Anaksimander nastanka stvari ne izvaja iz kakovostnega spreminjanja prasnovi, temveč iz izločanja na podlagi večnega gibanja... Nasprotja pa so toplo, mrzlo, suho in vlažno in še druga."⁶¹⁾ Vernant je, naslanjajoč se na Cornforda, prepričan, da je Anaksimandrova razlaga na isti ravni kot Hesiodova, to je mitični. "Kozmologije ... odgovarjajo na vprašanja istega tipa, ne raziskujejo na znanstven način zakonov narave, ampak se skupaj z mitom vprašujejo, kako je bil vzpostavljen red, kako je iz kaosa izšel kozmos."⁶²⁾ Toda kot smo pokazali, Hesiodova Teogonija nikakor ni več mitologija, temveč poskus njene sistematizacije, ko je ta že v zatonu, sistematizacija pa je že logični element par excellence. V toliko primerjava med Anaksimandrom in Hesiodom nikakor ni primerjava med filozofijo in mitologijo, ker je Hesiodovo prizadevanje nedvomno bližje filozofiji kot mitologiji. To je primerjava z istorodnim in ne z raznorodnim. Mislim, da je treba bistvo Anaksimandrovega fragmenta iskati drugje. Prvič, v vzpostavitvi cikličnega univerzuma, in drugič, v kritični osti, ki je spet neposredno naperjena zoper polis in njegovo poveličevanje individua. Vse stvari nastajajo iz apeirona z izločanjem in vse stvari se vanj spet vračajo, to je nezaustavljiv krožni proces, ki se nikoli ne konča. Talesovo prizadevanje po enem je izpolnjeno z Anaksimandrom, ki eno postavi v čas in ga predstavi kot ciklično "večno vračanje enakega". Za razliko od vsebinsko neenotnega in neskončnega eshatološkega linearizma, ki prevzame pobudo z nastankom židovsko-krščanske religije, je ideja ciklizma večnega vračanja neprimerno boljše sredstvo, da se izrazi eno, ki kljub gibanju in spreminjanju ostaja enako samemu sebi. Šele prek ciklizma je mogoče Anaksimandra

61) Sovre: Predsokratiki, str. 36.

62) Vernant: Začetki, str. 79

spet primerjati z mitologijo, kolikor je znano, da je ravno mitična zavest pojmovala čas ciklično, zakaj šele ciklizem omogoča nespremenljivo in večno celoto univerzuma. Takšen Anaksimandrov korak pa povsem potrjuje našo tezo, da filozofija v svojih začetkih teži predvsem za vzpostavitev izgubljene mitološke celovitosti, kajti samo tisto, kar je nespremenljivo, lahko daje človeku neko stalno vrednost, ki je neodvisna od ontičnega linearizma, ki venomer spreminja težišča. Sposojanje pri mitologiji zato ne preseneča.

V tem, da se subjekt vidi v procesu apeirona in ne v individu, Anaksimander ne stoji na istih tleh kot kultura polisa, za katero je znano, da jo je zaničeval. "Izločitev osebnosti je rop glede na celoto substance, skupnosti. Posameznik se lahko odkupi samo s smrtjo."^{63.)} V tem izrazito zaničujočem odnosu do človekovega ontičnega življenja, ki si od Hesioda naprej išče svojo vrednost samo še v lastnem delu, ki ga skuša čim bolj iztržiti, izraža Anaksimander svoj tragičen odnos do sveta. Med ontičnim in ontološkim ni nobene simbioze, nobenega ravnovesja več, zdaj je najbolje čimprej umreti in se izgubiti v prvotni enosti apeirona. Smrt je kazen za to, ker smo se rodili in s tem izločili iz enosti. Anaksimander je "živel tako, kot je pisal; govoril je svečano kot se je oblačil, dvigoval je roko in spuščal stopala, kot da je to življenje tragedija in kot da je on rojen, da vzame svoj delež v njem, igrajoč pri tem vlogo junaka".^{64.)}

ZRAK

Anaksimien predstavlja kompromis med Talesom in Anaksimandrom. Za počelo ne jemlje niti to, kar je materialno otipljivo, niti nekaj, kar je povsem abstraktno in nedoločeno. Zrak je po eni strani še vedno fizikalni element, za katerega veljajo vse tiste značilnosti, ki smo jih omenili pri analizi Talesovega principa, po drugi strani pa zrak na konkretni ravni najbolj ustreza neoblikovnosti in neskončnosti apeirona. Ravno zrak kaže, kako velike so bile težave pri prehodu iz "realizma" (Tales) k "nominalizmu" (Anaksimander). Hkrati je zrak nekaj konkretnega, obenem pa tisto, česar ne moremo videti, otipati; je in ni. Kot da se je Anaksimien ustrašil abstraktnosti apeirona in skušal dati znaku spet njegov lastni pomen. Ta Anaksimienova neodločnost pa za nadaljnji razvoj filozofije ni odločilnega pomena, ker sta glede tega vprašanja usodnejša Tales in Anaksimander. Anaksimienova epohalnost leži drugje. "Kakor naša duša, ki je zrak, in nam vlada, tako obdaja tudi ves kozmos dah in zrak." "Anaksimenu je zrak bog."^{65.)} Ne pri Talesu in ne pri Anaksimandru ni bilo vidno, kako, na kak način je človek povezan s celoto sveta. Prvo obliko strukture makrokozmos-mikrokozmos nakaže šele Anaksimien. Človekova duša kot del svetovne duše; Hildebrandt vidi v tem celo najvišje metafizično stališče antike sploh.^{66.)}

Tako kot Anaksimandrov ciklizem, je tudi Anaksimienova struktura makro-mikrokozmosa mitološkega izvora. Razmerje človeka do celote sveta, ki je pri Talesu in Anaksimandru implicitno, postane pri Anaksimenu eksplicitno.

63) Hildebrandt: Frühe Denker, str. 19.

64) Niče: Filozofija Grka, str. 27.

65) Sovre: Predsokratiki, str. 38.

66) Hildebrandt: Frühe Denker, str. 23.

Nadaljujemo s Parmenidom, ki ga postavljamo pred Heraklita, v čemer soglašamo z Reinhardt - Hildebrandtovo linijo. Sam potek bo moral potrditi ali zavrniti takšno predpostavko.

Parmenid je figura, s katero se začenjajo odločilne spremembe, ki bodo usodno zaznamovale vso prihodnjo filozofijo. Z njim se vprašanje substance privede do njenih skrajnih meja.

Najprej nekaj splošno znanih potez. Parmenid razvija teorijo, da se do resnice ne da dokopati s čutnim zaznavanjem, temveč le s pomočjo mišljenja. "Misлити pa mora človek le v obliki sodb, s pomočjo glagola "biti", ki veže subjekt in predikat. To spoznanje je privedlo Parmenida do pojma bivanja na sebi."⁶⁷⁾ Mišljenje se zato lahko nanaša samo na tisto, kar biva, in ker se nebivajoče ne da misliti, pride do sklepa, da bivajoče je, nebivajočega pa ni. Vse, kar je, biva, je bivajoče. Misлити pa pomeni isto kot biti; bit je enako mišljenje. Bivanje je nenastalo, nespremenljivo in neminljivo, podobno je lepo zaokroženi, od sredine na vse plati enako močni obli. Toda Parmenid je vedel, da se množstvo pojavnega sveta ne strinja z njegovim načelom nedeljivega gibanja, zato je nauku o resnici pridružil še nauk o videzu. Vse gibanje v prostoru naj bi bila samo prevara, zakaj čuti lažjejo. Prizadevanje jonskih filozofov po ontološkem je s Parmenidom privedeno do skrajnih meja, do ekstrema, kar pa ima za posledico nastanek nasprotnega ekstrema, tako kot se pač z ekstremi vedno dogaja. V tem seveda ne gre videti Parmenidove osebne neprevidnosti, z njim se ne da polemizirati tako, da rečemo: ja, če ne bi tako ekstremno pretiraval z določili ontološke ravni bivajočega, potem pred njim prav gotovo ne bi zazijal nepremostljivi prepad med neposredno pojavnostjo in bitjo. Ne, poanta je drugače. Ta razlika med ontičnim in ontološkim, ki zdaj z vso silovitostjo udari na dan, je tisto, kar so Jonci skušali zamolčati, kar so za vsako ceno skušali potlačiti v naivni veri, da je mogoče vzpostaviti enotni mitološki univerzum in pri tem ignorirati ontično. Videli smo, da filozofija v bistvu nastane iz razlike med ontičnim in ontološkim, toda v svojih začetkih naredi, v želji, da bi spet vzpostavila enotnost, povsem isto napako kot polis, s to razliko, da se odloči za drug ekstrem, tisti ki ga je polis povsem zanemarl. Jonci so se lahko glede te grozeče razlike še nekako slepili, toda s Parmenidom, kateremu ni šlo za nič drugega, kot z večjo miselno preciznostjo utrditi in ovekovečiti to, kar so začeli Jonci, je te iluzije enkrat za vselej konec. V trenutku, ko je že dvigoval roke v znak zmage, se mu je svet hipoma razbil na dvoje. Filozofija je v tem trenutku prvič zavestno pogledala v oči usodni razliki. Ker je tudi Parmenidu šlo izključno za ontološko, nastalo razliko razreši tako, da jo pokaže kot razliko med resnico in mnenjem, aletheio in dokso. Ta "morda nikoli povsem rešeni problem"⁶⁸⁾ resnice in golega mnenja postane zdaj temelj. Cassirer opozarja, da je Parmenid proti mitu zato, ker je zanj čutno zaznavanje zmotno.⁶⁹⁾ Iz te Parmenidove poteze je do takšnega sklepa sicer mogoče priti, vendar pa na podlagi tega nikakor ni mogoče sklepati o splošnem značaju Parmenidovega odnosa do mitologije, ta je namreč dosti bolj zapleten. Že sam Parmenidov jezik je bliže mitološkemu kot znanstvenemu. Hildebrandt pravilno ugotavlja, da "Parmenid še ne razpolaga z jasnimi pojmi in besedami, temveč zajame samo stvar v svojem mišljenju. Pri njem ni najti trdnih pojmov, temveč gre za nastajajočo, živo

67) Sovre: Predsokratiki, str. 82.

68) Hildebrandt: Frühe Denker, str. 35.

69) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 7.

misel, ki išče svoj izraz.⁷⁰⁾ Tudi ontološka dimenzija, ki jo Parmenid v biti vleče naprej ni proti mitu, temveč deluje na isti ravni kot on. Kot rečeno, Parmenid svojo pozornost usmeri na bivajoče, ki je enotno, večno, nenastalo in ima obliko krogle. Do tega pa se lahko dokopljemo samo na podlagi razuma, kot to trdi Aristotel, oziroma misli. Čutno zaznavanje nas ne more pripeljati do resnice, ker je za čute vse neenotno in gibljivo, to pa je samo videz, mnenje, doksa. To pripelje Parmenida do znamenitega stališča, da je misel na ravni biti, da je misliti isto kot biti. Parmenidova predstava biti kot nečesa negibljivega, neskončnega in večnega se od Anaksimandrove ideje apeirona ne razlikuje po vsebini, temveč po stopnji abstrakcije. Parmenid je posedoval mistično sposobnost, da je lahko v trenutku zajel celovitost bivanja, ki ostaja kot celota vedno enaka sama sebi. Anaksimandrovo gibanje apeirona bi lahko brez težav strpali v notranjost Parmenidove biti, ne da bi s tem spremenili njen značaj. Ko Parmenid pravi, da ni gibanja, s tem ne misli, da ni gibanja na sploh, temveč skuša povedati, da je notranja gibljivost bivajočega samo nekaj partikularnega glede na celoto, ki je vedno enaka sama sebi. Gibanje in spreminjanje znotraj celote še ni gibanje in spreminjanje celote same. Bit je ta abstraktno-mistični pojem, ki lahko zajame vse razlike, sam pa ostane pri tem nespremenljiv in enoten. In ravno ta veličastno mistični občutek, ko lahko v eni sami predstavi zajamemo celovitost univerzuma, povzroči, da se nam izkaže gibljivost in spremljivost vsakdanje pojavnosti borna in nepomembna glede na celoto. Parmenid je to vedel in čutil, takrat pa, ko se je hotel o tem izraziti, je govoril o bivajočem. To je pojem, zagrabiti neko celoto in se izraziti v eni besedi, znaku. Kakor je pojem po eni strani praktičen, je po drugi strani izredno nevaren, da bomo vso kompleksnost vsebin, ki smo jih v njem izrazili, tudi izgubili. Poenostavljeno shemo nastanka in razumetja pojma je mogoče izraziti takole: predstava - pojem - predstava. Pojem ni nič drugega kot logično sredstvo, da se izrazi neka, po svojem bistvu nelogična predstava, vsebina. Pojem v sebi ne vsebuje nobenega navodila, kako ga razumeti, samo od predstavljenosti zmožnosti bralca je odvisno, ali bo za njim začutil bogastvo vsebin, katere izraz je, ali ne. Celotna shema se izkaže za mistično-intuitivni logično-pojmovni kompleks. Ko pa je Parmenid skušal to izraziti, je govoril o misli. Misel je za Parmenida na ontološki ravni, zato je tisto zelo razširjeno prepričanje, ki hoče v njem videti veliki korak k znanstvenemu, logično-pojmovnemu mišljenju, zgrešeno. Vloga, ki jo ima logično mišljenje pri Parmenidu, je zvedena zgolj na iskanje izraza. Seveda, če za tako abstraktnimi izrazi, kot so bivajoče, bit, resnica, mnenje... ne vidimo žive osnove, iz katere črpajo, potem ostanejo pred nami samo še prazne lupine, znaki, in čim bolj so znaki prazni, tem večje poželenje izkazuje logika po njih, zakaj logika najbolj ljubi tisto, kar je enostavno in jasno, s trdno določenimi mejami in vsebino. Da se je logično mišljenje tako hitro polastilo Parmenidove biti, je popolnoma razumljivo in ne zahteva nadaljnjih pojasnjevanj. Videti v Parmenidu začetek filozofije kot znanosti, v današnjem pomenu te besede, je popolna sprevernitev njegovih intencij in njihova neizmerna poplilitivitev.

Parmenida je nemogoče razumeti, ne da bi izhajali iz razlike med ontološkim in ontičnim, resnico in videzom. Ko govorimo o ontičnem in ga postavljamo na raven mnenja in videza, je to mogoče razumeti le v povezavi z ontološkim, ki je glede na ontično absolutno nadrejeno, ki je skratka resnica. Gibanje je zato v razmerju do nespremenljivosti celote nujno videz. O vsem, o čemer Parmenid govori, govori v razmerju do ontološkega in zaradi njega. Ali z drugimi besedami: Govoriti o resnici je mogoče samo

70) Hildebrandt: Frühe Denker, str. 36

glede na celoto, kakor hitro pa skušamo iz te celote osamiti posamezne partikularne dele, smo že v nevarnosti, da zaidemo v zmoto, videz oziroma mnenje. Del, ravno zato, ker je le del neke celote, je mogoče razumeti samo iz te celote. Že za Zenona lahko trdimo, da Parmenida sploh ni razumel, da ni dojel razlike med ontološkim in ontičnim, da ni uvidel, da njegov učitelj govori o nespremenljivosti in negibljivosti na ontološkem in ne na ontičnem nivoju; kako si naj sicer razložimo njegovo kratkomalo smešno potezo, s katero je "dokazoval" negibljivost na ontičnem nivoju. Ravno Zenon je prvo veliko strašilo pojmovno- logičnih akrobacij, ki ne premore nobene globoke distinkcije več, pri katerem so vse ravni zmetane v isto košaro in tako na vrednostni ravni povsem izenačene zapeljujejo njegov pustolovščine željan logični apetitus.

OGENJ

Heraklit se vrne k Joncem in se tako kot oni opre na Fysis. Za počelo vzame naravno entiteto ogenj, ki mu pomeni večni proces nastajanja in rušenja. "Svet je ogenj, ki se po meri prižiga in ugaša". V izbiri substance kot naravne entitete je Heraklit na isti ravni kot Tales, ogenj je hkrati nek znak, simbol za večno spreminjanje, obenem pa samo to, kar je, ogenj. Je hkrati pojav in pojem. V vsebini tega pojava - pojma pa Heraklit nadaljuje Anaksimandrovo linijo večnega propadanja in nastajanja s pomočjo nasprotij. Razlika med ontološkim in ontičnim, resnico in mnenjem, ki je bila pri Parmenidu osrednji problem, s Heraklitom nenadoma spet izgine. Heraklita ne zanima več, kaj je ontološko in ontično, sama ta razlika postane zanj resnica. Heraklit je v razmerju do Parmenida to, kar je Hegel v razmerju do Kanta. Tako Parmenid kot Kant zagovarjata nek izvorni dualizem, ki je po svoji naravi neodpravljen. To, kar naredita Heraklit in pozneje še enkrat Hegel, je, da to razliko, dualizem ponotranjita, da skratka skušata pokazati, kako je že ta razlika resnica sama. Dualizem razpade v nasprotja, na katerih temelji vse gibanje. Razlika med ontološkim in ontičnim se izgubi v večnem procesu, v katerem vse teče in se spreminja. Pri Heraklitu se tako srečamo s poenotenim univerzumem jonskega fysisa. Toda ta fysis zdaj ni več nekaj statičnega kot pri Talesu, temveč je dosledno izpeljani ciklizem Anaksimandrovega večnega vračanja, ki temelji na nasprotjih. "Nasprotja se združujejo in iz različnega nastaja najlepša harmonija, vse nastaja z bojem."⁷¹⁾ Lahko bi mislili, da predstavlja Heraklit glede na Parmenida korak naprej, zato ker, če rečemo s Heglom, prevlada pri njem logika uma in ne razuma. Toda tovrstna analiza je lahko prepričljiva samo, v kolikor vzamemo za edini zveličavni način spoznavanja logične konstrukcije, ki kot čista forma nikoli ne morejo dojeti dejanskih vsebin, temveč jih samo preoblikujejo, prekrajajo in poenostavljajo, tako dolgo, dokler ne postanejo lepe za logično oko. Nietzsche je o tem nekaj vedel. "Logično mišljenje imamo zato, da lahko preživimo, nikakor pa ne, da bi spoznavali." Logično mišljenje paranoično beži pred vsako razliko, izogne se ji tako, da jo poenoti v misli.

S Heraklitom je sovraštvo do polisa prignano do vrhunca. V Artemidinem templju se je raje igral z otroci, kot pa z Efežani upravljal državne posle. Končal je kot puščavnik, ki se je v hribih preživljal z zelišči in travami.

Vrnimo se k razliki med Parmenidom in Heraklitom. Če Parmenid pravi, da gibanja ni, pri Heraklitu pa vse temelji na gibanju, še ne pomeni, da sta to dve izključujoči filozofski poziciji. Kako gledati na ta problem pri Parmenidu, smo že povedali. Oba,

71) Diels: *Predsokratovci*, str. 149.

tako Parmenid kot Heraklit sta izrazito alogična, njun odnos do celote sveta je še vedno živ, neposreden, čutimo, kakšno neizmerno bogastvo vsebin se pretaka v njunih predstavah. Njuna zmožnost dojemanja temelji na enkratni sposobnosti predstavljanja in intuicije. Toda v nečem se vendarle razlikujeta: v radikalnosti. Parmenid gre dlje, neprimerno dlje, do točke, kjer se tako kot Indijci mora odpovedati neposrednemu življenju. Zmožnost predstavljanja celote univerzuma v obliki krogle, ki je negibna, je tisto poslednje, do česar sploh lahko pride človeška intuicija. Če je Parmenid neprekosljiv v tem pogledu, gre Heraklitu največja zasluga, da je na tako neposreden in živ način, kot morda nihče drug, pokazal na notranje bogastvo celote bivajočega. Parmenidova pozicija je eksterierna, Heraklitova pa interierna. O vsem, o čemer govorita, govorita iz različnih izhodišč, zato njune misli ne moremo primerjati tako, da jih postavimo drugo ob drugo. Heraklit je fasciniran nad neposrednostjo pojavnega fysisa, katerega gibanje in spreminjanje teče po enotnem zakonu, ki ga uravnava logos. Logos pri Heraklitu nima še nič opraviti z logiko, celo sam pravi, da človek ni razumno bitje in da celo nima zmožnosti spoznavanja. Poleg Empedoklesa je Heraklit zadnji veliki predstavnik, ki še spada v to neposredno filozofsko angažiranost po razpadu religiozno-mitološkega sistema. Edino tukaj je filozofija še neizprosni boj na življenje in smrt.

Heraklit, tako kot Anaksimenes, predstavi človeka kot mikrokozmos v razmerju do makrokozmosa (logos). Človek postane eno z božanskim logosom prek dihanja. "Toda čeprav je logos vsem skupen, kljub temu večina živi, kot da bi imela lastno moč razsojanja."⁷²⁾ Ta paragraf je odločilen. Heraklit se otroško naivno čudi, kako je mogoče, da človek ni v simbiozi z večno urejenostjo logosa, ki uravnava celotno dogajanje fysisa. Heraklit uspe poenotiti razlike samo v večnem gibanju fysisa, da je človek iz te enotnosti že dolgo izvržen, tega v svoji otroški neposrednosti ni nikoli dojel, ostal je igrivi otrok v igrivem svetu, kateremu je metafizika odraslih ostala popolnoma tuja. Heraklit ohrani svojo svetniško pozicijo enosti z fysisom, njegovo življenje pa postane tako bolj religiozno kot filozofsko. Tisto, kar je filozofsko, je njegov nauk, ohranjen v zapisu. Toda ravno zapis, ravno to človekovo prizadevanje, da bi v mislih dosegel novitost, je ujeto v nerešljiv paradoks vsebine in forme. Naj vsebina še tako prepričljivo kaže na enotnost celote, pa ostane na drugi strani zapis sam, kot forma prizadevanja, kot sredstvo, vedno zunaj celote. S tem, da človek uporablja misel, zapis, da bi dokazal, da je noter, samo dokazuje, da je zunaj, dokazuje, da je razcep neodpravljiv. Heraklit poenoti svet v neposrednem doživljanju, v trenutku pa, ko skuša to enotnost izraziti v mislih, ko hoče o tem spregovoriti, se ta enotnost razblini. V to past je ujeta vsaka filozofija, najbolj radikalno se to še enkrat pokaže pri Nietzscheju. S Heraklitom se dokončno izkaže nezmožnost človekove neposredne udeležbe v celovitosti sveta. Vse razlike se lahko ponotranjijo v mislih, toda pri tem ostane neulovljiv ostanek, ki se ne da ponotranjiti, forma.

S tem je tako kot s srečo. Srečen si lahko tako dolgo, dokler ne veš zanjo. V trenutku, ko izrečeš stavek: "jaz sem srečen", poveš, da si v bistvu nesrečen, ker govoriš iz pozicije tistega, ki pozna nesrečo. Samo formalno razmerje med srečo in nesrečo je že nesrečno, in sicer zato, ker je vpisano v formo razlike.

Forma se veže na logično - pojmovno, to nastane potem, ko se razdvojita označevalec in označenec in se izgubi osnova; neposrednega odnosa zdaj ni več, umski odnos

72) Ibid.

pa je že posredovan odnos in zato odmik od vsebine, je zgolj forma, ki išče izgubljeno vsebino, forma, ki ni v njej, temveč vedno zunaj, je torej tisto tretje glede na prvotni dualizem vsebine. Filozofija je tako že po svoji naravi metafizika. Metafizika pa ni nič drugega kot ta večni razcep med vsebino in formo, ki se v vsej svoji nerešljivosti začenja z Heraklitom. Problemi so se začeli že pri Homerju, se zaostri pri Hesiodu in se v dokončni obliki izrazili kot metafizika v filozofiji.

V svojih začetkih je filozofija še eksistenčna potreba, odločilno vezana na razpad religiozno-mitološkega univerzuma, v tem dejstvu je črpala svoje neprecenljivo obilje. Pri Demokritu je vez že pozabljena, filozofija postaja episteme.

To, kar je Hesiod v razmerju do mitologije, je Demokrit glede na filozofijo - sistematik.

Informacija - spoznavna in pragmatična enota*

JANEZ JUSTIN

POVZETEK

Poglaviti cilj prispevka je določiti naravo povezave med spoznavnim in socialnim vidikom dejanja informiranja. Avtor se kritično spopade s pojmovanjem, da je informacija docela objektivirana in instrumentalizirana kognitivna vrednost, v katero niso neposredno vpisana pragmatična in socialna razmerja. Najprej razčleni nekatere zmotne predpostavke informacijske in komunikacijske teorije, potem pa se podrobneje ukvarja s pragmatično teorijo verbalne komunikacije, ki temelji na iluziji, da je mogoče s semantičnimi sredstvi preiskati dejanje informiranja. Tako pride do spoznanja, da se v pragmatičnem pristopu ponovi zabloda, ki spremlja številne analize t. im. "informacijske družbe". Tudi pragmatična teorija namreč spregleda, da implicitni subjekt dejanja informiranja uveljavi resničnostno vrednost informacije na način predpostavljajanja, s tem pa pojem medsubjektivne validacije loči od pojma komunikacijskega delovanja. Avtor na koncu pokaže, da šele prehod na semiotični koncept modalnega operatorja omogoči analizo imanentnih socialnih vrednosti kognitivnega objekta, markiranega kot "informacija".

ABSTRACT

INFORMATION - THE RECOGNIZED AND PRAGMATIC UNIT

The main object of this article is to define the nature of the connection between the recognized and social view of the act of providing information. The author is critically confronted with the comprehension that information is a completely objectified and instrumental cognitive value, in which pragmatic and social relations are not directly included. At first it analyses some of the erroneous suppositions of the information and communicative theory and after that it deals in detail with the pragmatic theory of verbal communication, based on illusion, that it is possible to analyse the act of providing information through semantic means. Thus it reaches the cognition that the pragmatic approach repeats the mistake which is present in many analyses of the so-called "information society". The pragmatic theory also ignores the fact that the implicit subject of the act of information enforces the real value of the information in

* Besedilo je predelana in dopolnjena različica besedila, objavljenega pod naslovom *The Structure of Didactic Discourse and the Mystery of Illocutionary Force* v: *Grazer Linguistische Studien (GLS)*, št. 32, Graz, 1992

the manner of supposition and the conception of inter subject valuation differs from the conception of communication activities. The author points out at the end that the transfer to the semiotic concept of modal operator enables the analysis of the immanent social values of the cognitive object, labeled as "information".

1. Da je prenos informacij nekakšna dejavnost, je nadvse banalno dejstvo. Vendar so nekatera ključna vprašanja v zvezi z vlogo te dejavnosti v t.im. "informacijski družbi" ostala prezrta; med njimi je tudi vprašanje o razmerju med spoznavnimi in tistimi imanentnimi socialnimi vrednostmi, ki določajo temeljno pragmatično enoto prenosa informacij, **dejanje informiranja**.

Na prvi pogled se nemara zdi, da se z omenjeno problematiko usmerjamo v informacijsko teorijo, predvsem pa v njeno podzvrst, komunikacijsko teorijo. Vendar je domneva napačna. Komunikacijski teoriji daje pečat tehnicistično razumevanje, ki se razkriva v "inženirskih" pojmi, kot so: "sprejemnik", "pošiljatelj", "kod", "signal", "kanal" itd. Odločilno vlogo ima neka prostorska predstava. Ena od pglavitnih predpostavk je v tem, da "pošiljatelja" ločuje od "sprejemnika" večja ali manjša razdalja. Komunikacijska teorija se je v tem predstavnem okviru izoblikovala v teorijo o ekonomičnem prenosu informacij.¹

V klasični "komunikacijski shemi", ki jo sestavljajo maloprej omenjeni pojmi, doživita močno redukcijo **spoznavni in socialni** vidik prenosa informacij. Spoznavni vidik je zožen na vprašanje o kodu, tj. "ključu", ki omogoča pretvorbo spoznavnih vrednosti, opredmetenih v "signalu", v "pomen". "Pošiljatelj" in "sprejemnik" nista delovalca s kakršno koli določno (ali določljivo) spoznavno konstitucijo, temveč le "prazni" terminalni točki, ki ju predpostavlja predstava o potovanju "signala" skozi "kanal". Socialnega vidika prenosa informacij se navidez sicer dotika postavka, da sta "pošiljatelj" in "sprejemnik" povezana prek "kanala". Vendar je hkrati očitno, da opisuje postavka le tehnični pogoj za nastanek socialnega razmerja, ne pa tega razmerja samega.

2. "Komunikacijsko shemo" so v petdesetih letih presajali na različna področja komunikacijskega delovanja. Roman Jakobson je iz nje izpeljal t. im. "kodni model" besedne (govorne) komunikacije. Ta model je spoznavni učinek sporočil v celoti vezal na sistem ustaljenih in "kodiranih" razmerij med "znaki" ter njihovimi pomeni.

Vendar pa je naravna govorica med tistimi mediji komunikacijske dejavnosti, za katere velja, da se pri njih z vprašanjem o "kodu" še zdaleč ne izčrpa problematika spoznavnega učinkovanja. Spoznavni učinek verbalnih izjav je praviloma odvisen od razmerij med besedilnimi in nebesedilnimi ("kontekstualnimi") vrednostmi. O tem priča naslednji zgleđ:

(1) Drevi bo v gledališču zanimiva predstava.

Če je izjava izrečena v ustreznem kontekstu, bo njen naslovljenec v njej nemara prepoznal govorčevo željo, da bi si skupaj ogledala predstavo. Takšno posredno spoznavno učinkovanje je bilo mogoče pojasniti šele tedaj, ko je izraz "kontekst" dobil delno spremenjen pomen. Danes z njim v glavnem ne označujemo več naključnega, neurejenega "spleta okoliščin", v katerih je neka izjava izrečena, temveč notranje skladen (koherenten) mentalni rezultat spoznavanja "okoliščin", na pr. strukturo vzajemnih verovanj, ki jo teorija lahko formalizira in predstavi v obliki modela.

(1) O tem priča že dejstvo, da je bil med začetniki komunikacijske teorije najvplivnejši ravno C. E. Shannon, specialist na področju telefonske tehnologije.

Čim zatrdimo, da je tolmačenje izjav odvisno tudi od tega, kaj posamezni komunikacijski delovalec verjame o drugem delovalcu, v bistvu povežemo spoznavni in socialni vidik komunikacije. Po mnenju številnih avtorjev pa naj bi se ideja o prepletенosti obeh vidikov najbolje izrazila v stališču, da govorna komunikacija ni le prenos informacij, temveč jo sestavljajo **dejanja**.

3. Vprašanje o prenosu informacij v naravni govorici je po tej poti resda prišlo v stik z vprašanjem o socialnem vidiku in "praktičnem" delovanju govornice, vendar se je hkrati ponovno skrčilo. To je razvidno iz nekaterih poglavitnih postavk t. im. "teorije govornih dejanj". Dovolj natančna je opazka, da začetniku te teorije, J. Austinu, komunikacija ni pomenila prenosa informacij, temveč svojevrstno dejavnost (cf. Mišičević, 1983, str. 74). Čeprav se da dokazati, da je v takšnem razumevanju bistva komunikacije vendarle prostora tudi za predstavo o prenosu informacij (v mislih imamo Austinov pojem "lokucije" in kasnejši Searlov pojem "propozicijske vsebine"), se ta predstava v konceptu govornega dejanja vendarle ni dokončno izoblikovala. V govornem dejanju Austin resda prepozna t. im. "lokucijsko dejanje" - ki naj bi bilo, grobo povedano, dejanje prenašanja miselne vsebine - , vendar tu ne gre za dejanje v tistem pomenu besede, ki posebej izpostavlja socialne vrednosti neke (komunikacijske) operacije. Prenos informacije ("miselne vsebine") sam po sebi nima socialnih implikacij, dobi jih šele v povezavi z ilokucijskim, iz socialnih konvencij izpeljanim pomenom kompleksnega komunikacijskega dejanja, v katerega je vključen. Oglejmo si naslednji izjavi:

(2) V nedeljo utegne deževati.

(3) Motite me pri delu.

Izjava (2) posreduje informacijo o možnosti vremenskega razvoja, izjava (3) pa informacijo o tem, kako govorec doživlja poslušalčevo prisotnost. Vendar je prenos prve informacije le eden od vidikov dejanja, ki **ni dejanje informiranja** in bi - odvisno od izjavljalnega položaja - lahko bilo dejanje **napovedi, opozorila** ali nemara še katero drugo. Podobno velja za prenos druge informacije, ki prav tako ni dejanje informiranja, temveč sestavina **pritožbe, svarila** ali podobnega dejanja.

4. Teorija govornih dejanj v nekem svojem razdelku - v klasifikaciji ilokucijskih dejanj - opredeli tudi specifično **dejanje informiranja**. Klasifikacija je vezana na leksično - semantični sistem naravne govorice. Za opis pomena posameznih ilokucijskih dejanj uporablja glagolske enote besedišča ("obljubiti", "ukazati", "pritožiti se" itd.). Nekateri teoretiki govornih dejanj (med njimi je prav gotovo Searle) verjamejo, da so s tem pridobili več kot samo **sredstvo za opisovanje ilokucijskih dejanj** - namreč kar neposreden vpogled v semantični prostor samih dejanj. Tu ne bomo skušali razviti kritike tega nenavadnega verovanja. Poskusili bomo dokazati nekaj drugega. Če to vzamemo kot izhodišče za razčlenitev semantične zgradbe ilokucijskega dejanja informiranja, izgubimo možnost, da bi v teoretskem modelu povezali spoznavne in socialne sestavine tega dejanja.

5. Najprej si bomo ogledali nek ožji izsek iz teorije govornih dejanj. Njegov avtor je znani ameriški filozof J. Searle. Izognili se bomo njegovim zgodnjim besedilom in se sklicevali predvsem na dve novejši deli. Razlog je v tem, da najdemo tam nekaj dodatnih prvin, ki so povezane z našim vprašanjem.

Searle je prevzel od Austina koncept ilokucijskega dejanja, ga delno prilagodil svojemu pojmovanju govornega dejanja, vendar je ohranil njegov "imanentistični" pomen, ki se razkriva v stališču, da je ilokucijsko pač tisto dejanje, ki je storjeno v

"notranjosti" govorce, v samem govorjenju, in locutione. Searle povzema sestavo ilokucijskega dejanja z obrazcem $F(p)$. F je tu ilokucijska moč, tj. moč, s katero dejanje učinkuje na naslovljenca. Propozicija p vsebuje sodbo, ki pa ni samostojna jezikovna bitnost, temveč je vključena v takšno ali drugačno akcijo s konvencionaliziranim socialnim pomenom, ki ga izraža ustrezen ilokucijski glagol. Obrazec sproža vprašanje, ki v bistvu obnovi naš poglavitni problem: Kakšno je razmerje med F in p ? Vzemimo zdaj izjavo:

(4) Prišel bom ob osmih.

Gre za "svarilo", "napoved", "obljubo" ali kaj drugega? Različni jezikovni in ne-jezikovni pokazatelji (glasovni poudarek, melodija, različne sestavine izjavljalnega položaja itd.) usmerjajo poslušalčevo interpretacijo izjave, tj. narekujejo sklep o tem, katera vrsta ilokucijske moči deluje na propozicijo, ki jo izjava vsebuje. Če upoštevamo funkcijsko naravo obrazca za ilokucijsko dejanje - $F(p)$ -, potem so glagoli, ki po Searlu služijo za izražanje ilokucijskih moči, nosilci semantične predstave o operaciji, ki v posameznem dejanju učinkuje na propozicijo.

Zgoraj navedeni trije ilokucijski glagoli ponujajo tri različne predstave o ilokucijskih operacijah na dozdevno nespremenljivem propozicijskem jedru izjave (4). Da je to jedro nespremenljivo, sklepamo po tem, da se v vsakem primeru nanaša na isto "stanje stvari", na govorčev prihod v neki časovni točki, ki je glede na sedanost izjavljanja prihodnja.

Če torej zamenjava ilokucijskih operatorjev resnično ne izzove sprememb v tej vsebini, bi lahko - skupaj s H. Parretom (1983, str. 86) - sklepali, da so operatorji sorazmerno šibki. To sklepanje bomo popravili le toliko, kolikor se nam zdaj zdi, da so "šibke" pač tiste operacije, ki zadevajo posamezne kognitivne/propozicijske tvorbe - le "z zunanje strani", torej le tiste operacije, ki te tvorbe vežejo na neko socialno razmerje, jih vključijo v neko akcijo itd., **ne da bi se notranje lastnosti in zgradba teh tvorb pri tem kaj spremenile**. Zato se zdi, da ilokucijski operatorji niso le šibki, temveč tudi zunanji operatorji.

Ali potemtakem obstaja možnost, da se v kakšnem posebnem komunikacijskem položaju spoznavna vsebina komunikacijskega dejanja povsem osamosvoji od ilokucijskih operatorjev? Samo dejstvo, da zgornje vprašanje v okviru pragmatične teorije govora zveni dokaj nenavadno, ne upravičuje vnaprejšnje zavrnitve. Na prvi pogled se celo zdi, da bi moral biti odgovor pritrdilen. Če so ilokucijski operatorji zunanji, si je pač mogoče predstavljati, da so v govorni komunikaciji včasih opuščeni. Tako si moramo pri Searlu pravzaprav šele utreti pot od pritrdilnega k odklonilnemu odgovoru na izrečeno vprašanje.

6. Ogledali si bomo razred ilokucijskih dejanj, ki jih Searle enkrat (1976) označi kot "reprezentativna", drugič (1985) kot "zatrtilna". Tu bomo zanje uporabljali izraz "zatrtilniki".

Njihovo bistvo naj bi bilo v tem, da usmerjajo pozornost na razmerje med "besedami in svetom" in da so bodisi "resnični" bodisi "lažni". Čeravno naj bi imelo v zatrtilnikih prednost razmerje do zunanjih "stanj stvari", Searle vendarle ne spregleda dejstva, da zatrtilniški operatorji - na čelu z vzorčnim operatorjem "zatrjujem, da..." - spoznavno vsebino trdno vežejo na izjavljalni položaj in izjavljalno razmerje. Zatrtilniki na "implicitni ravni o sebi trdijo, da so resnični" (1985, str. 186). To se izraža kot "zaveza govorca glede resničnosti izražene propozicije" (1976, str. 10). Čeprav v tem opisu vloga poslušalca (in z njo vzajemnosti) ni posebej omenjena, lahko sklepamo, da je "zaveza" sestavina vzajemnostnega razmerja med govorcem in poslušalcem; razlog za takšno

sklepanje je v tem, da "govorčeva zaveza" določa stališče, s katerega poslušalec tolmači govorčevo dejanje, sodi o njem in izvaja nad njim "spoznavno sankcijo".

V Searlovi klasifikaciji ilokucijskih dejanja je tudi dejanje informiranja uvrščeno med zatrtilnike. Potemtakem naj bi tudi to dejanje zavezovalo govorca glede resničnosti izražene propozicije, ki posreduje spoznavno vsebino dejanja. Vendar pa ta sklep ni tako naraven, kot se nemara zdi.

7. Predno podrobneje opišemo razliko med dejanjem informiranja in ostalimi zatrtilniki, moramo ponovno premisliti nekatere že povzete splošne postavke pragmatične teorije. Misel o "zavezi glede resničnosti" smo povezali s predstavo o vzajemnostnih razmerjih med delovalci komunikacije. Vendar moramo biti zdaj natančnejši. Govorec, ki zatrjuje, ne razpolaga le z močnejšimi ali šibkejšimi razlogi, ki govorijo v prid resničnosti propozicijske vsebine zatrtilnika (cf. Searle, 1985, str. 54), temveč hkrati implicitno izraža svojo pripravljenost, da razloge, ki govorijo v prid resničnosti zatrjene propozicije, tudi navede.

O tej implicitni sestavini zatrtilnikov ne govori sam Searle, temveč nekateri nemški raziskovalci pragmatične razsežnosti govornice (Habermas, Wunderlich). Njen pomen za razumevanje komunikacijske vzajemnosti je najnatančneje opredelil J. Habermas (1985). Zatrtilnik po njegovem implicitno izraža govorničovo pripravljenost, da skupaj s poslušalcem - torej intersubjektivno - opravi postopek uveljavljanja resničnostne vrednosti propozicije (resničnostno validacijo).

V številnih zatrtilnikih - na pr. v "mnenju", "trditvi", "postavitvi hipoteze" itd. - jasno čutimo to implikacijo, zaradi katere je spoznavna vsebina nekako "odprta". Za dejanje informiranja pa slednje ne velja. Ni mogoče reči, da tisti, ki informira, hkrati implicitno izraža ponudbo, da bi skupaj z naslovljencem opravil resničnostno validacijo spoznavne vsebine informacije. **V pomenski zgradbi besed "informacija" in "informirati" je predpostavka, zaradi katere moramo verjeti, da je bil pragmatični pogoj za resničnostno veljavnost informacije izpolnjen pred dejanjem, ki informacijo prenese naslovljencu.**

Kateri pa je ta pragmatični pogoj? Razviden je iz Habermasovega opisa splošne implikacije zatrtilnikov. Njihova miselna vsebina velja za resnično le, če je bil na njej že opravljen medsubjektivni postopek resničnostne validacije.

Za zatrtilnike praviloma velja, da nam resničnostno validacijo predstavijo zgolj kot možnost, ki se lahko izpolni v nadaljevanju komunikacije. Le dejanje informiranja, ki o validaciji govori v obliki predpostavke, nam ta postopek predstavi kot pretekli dogodek. Zato se zdi, da v dejanju informiranja ilokucijski operator ne deluje neposredno na propozicionalno izraženo spoznavno vsebino in da je to dejanje pragmatično nevtralen prenos spoznavnega predmeta.

Razlika med ilokucijskim operatorjem, ki "odpre" spoznavno vsebino, in operatorjem, ki to vsebino "zapre", je razvidna iz naslednjih dveh zgledov:

(6) Trdim, da je opravilo končano. (- Propozicionalno izražena miselna vsebina je "odprta".)

(7) Informiram te, da je opravilo končano. (- Propozicionalno izražena miselna vsebina je "zaprta".)

8. Delno pomensko razčlenitev zatrtilnikov je opravil že Searle. V delu Temeljni ilokucijske logike se je (skupaj z Vandervekenom) lotil naslednjih zatrditvenih ilokucijskih dejanj: zatrjevati, biti na stališču (to claim), potrjevati, izjavljati, odrekati se (stališču - to disclaim), zagotavljati, navajati razlog (to argue), izpodbijati (mnenje, stališče drugega; to rebut), informirati, naznanjati (obveščati; to notify), spominjati

(nekoga; to remind), ugovarjati, napovedovati, poročati, za nazaj trditi (to retrodict), predlagati, vztrajati (pri mnenju itd.), ugibati, postavljati podmeno, uganjevati, pri-segati, pričati (pred sodiščem), priznavati (dopuščati; to admit), priznavati (to confess), obtoževati (to accuse), dolžiti krivde (to blame), kritizirati, hvaliti, pritoževati se, hvaliti se, obžalovati.

Razliko med ilokucijskim dejanjem informiranja in "vzorčnim" zatrdilnikom, dejanjem zatrditve, si zdaj oglejmo še iz nekega drugega zornega kota. S katerimi jezikovnimi sredstvi izražamo v enem in drugem primeru dejstvo, da so pragmatični (intersubjektivno veljavni) pogoji za resničnost propozicije izpolnjeni? V primeru dejanja informiranja pravimo, da je informacija **zanesljiva**. O zatrditvi pa navadno rečemo, da je **utemeljena**. Oglejmo si naslednja zgleda:

(8) Včeraj ob 13. uri smo prejeli zanesljivo informacijo, da to vrsto boleznj povzroča virus.

(9) Včeraj je doktor Schmidt utemeljeno trdil, da to vrsto boleznj povzroča virus.

Vzemimo, da izjavo (8) izreče vodja televizijske oddaje v trenutku *t*. Označimo čas, na katerega se nanaša opis "včeraj ob 13. uri", s črko *s*. Pleonastična zveza "zanesljiva informacija" posreduje predpostavko, da je bil pragmatični (vzajemno veljavni) pogoj za pripoznanje resničnosti miselne vsebine "včerajšnjega" dejanja informiranja izpolnjen v času *s-n*, torej pred "13. uro včeraj". Drugače povedano, verjeti moramo, da je bila resničnostna validacija v trenutku, ko so na televiziji sprejemali informacijo, že opravljena.

Predstavljajmo si, da izjavo (9) v zaključnem delu znanstvenega srečanja - v trenutku *v* - izreče vodja skupine, ki pripravlja besedilo končnih sklepov. Predpostavimo tudi, da je doktor Schmidt svojo trditev izrekel prej, nekje na začetku srečanja, v času *u*. Upravičeno lahko sklepamo, da propozicija, ki govori o virusnem povzročitelju, v času prvega izjavljanja (v času *u*) še ni bila medsubjektivno pripoznana kot resnična; v nasprotnem primeru ne bi mogla učinkovati kot trditev. Izraz "utemeljno" v tem primeru ni pleonastičen, saj povsem samostojno sporoča, da je izhodiščni Schmidtovi trditvi sledil postopek resničnostne validacije, ki se je očitno končal uspešno. Do medsubjektivno veljavnega pripoznanja resničnosti trditve je očitno moralo priti po trenutku izjavljanja trditve, v času *u + n*, vendar predhodno trenutku, ko je dogajanje povzel vodja delovne skupine, torej v času *v-n*.

9. Ob pregledu Searlovega in Vandervekenovega spiska zatrdilnikov nastane nemara vtis, da se v njem uvrščata v isto skupino kot dejanje informiranja tudi dejanji, ki ju pomensko izražata glagola poročati (to report) in naznanjati (ali obveščati; to notify). Skušali bomo pokazati, da je vtis vsaj delno napačen.

Za razliko od dejanja informiranja dejanje poročanja ne predpostavlja, da bi bila resničnostna validacija predhodno že opravljena. Poročilo predpostavlja ustrezno subjektivno izkušnjo in ne intersubjektivno veljavnost izrečenega.

Glagol "naznaniti" (to notify) je po Searlovem in Vandervekenovem mnenju semantično podoben ilokucijskemu glagolu "informirati". Po našem mnenju je ta ugotovitev netočna toliko, kolikor "naznanilo" - za razliko od informiranja - ne predpostavlja, da je bila predhodno opravljena intersubjektivna resničnostna validacija posredovane spoznavne vsebine. Drugače povedano, "naznanilo" nam sicer implicitno zagotavlja, da je njegova vsebina veljavna, vendar nam ne vsiljuje tihe predpostavke, da je izpolnjen pragmatični pogoj za njeno resničnostno veljavnost. Veljavnost ni "antecedenčna" ("predhodna"), temveč "posledična" vrednost. Ko nam proizvajalec tekstilnega izdelka

"naznani", da izdelka ne smemo prati v vroči vodi, prenese odgovornost za posledice drugačnega ravnanja na naslovljenca - kupca.

Vendar pa tudi dejanje informiranja v nekaterih okoliščinah prenaša na naslovljenca "odgovornost", "zavezo" ali - če uporabimo splošnejšo oznako - "deontično implikacijo". Naj omenimo le en primer. Objava novega zakona, ki ga predhodno sprejme parlament, je dejanje informiranja, ki "zaveže" vse državljane, celo tiste, ki se z "informacijo" ne seznanijo.

10. Dejanju informiranja so bile doslej pripisane naslednje lastnosti:

1) V njem so postopki uveljavljanja resničnosti vrednosti izjave ločeni od izjavljanja (resničnostna veljavnost je predpostavljena).

2) Opuščeno je neposredno delovanje pragmatičnih (ilokucijskih) operatorjev na propozicionalno izraženo "spoznavno vsebino".

3) Dejanje vpliva na naslovljenca.

Zdi se, da je med drugo in tretjo lastnostjo nekakšno neskladje. Težko je razumeti, kako naj bi prek spoznavne vsebine, za katero se zdi, da je posredovana v pragmatično nevtralni obliki, potekalo kakršno koli vplivajsko razmerje. Če je meja pragmatične analize dejanja informiranja res v predstavi, da so v tem dejanju opuščene pragmatične ("socialne") operacije na spoznavni vsebini, potem moramo razlago "moči", s katero dejanje vpliva na naslovljenca, iskati v kakšni drugi teoriji.

Prvi korak k drugačnemu razmišljanju lahko izrazimo v obliki naslednje podmene:

Oпустitev (ilokucijskih) operacij na propozicionalno izraženem spoznavnem predmetu je pravzaprav posebna **operacija oпустitve**.

Že opravljena semantična razčlenitev dejanja informiranja (natančneje: ilokucijskega glagola, ki ga zastopa) narekuje sklep, da dejavnost delovalcev, ki sta vpletena v dejanje, ne more vplivati na njegovo spoznavno vsebino. Zgoraj izražena podmena pa prav to navidezno neodvisnost spoznavne vsebine dejanja vnovič opisuje kot izid nekakšne specifične operacije. Predlog, ki je nedvomno malce nejasen, postane razumljivejši, če si zamislimo razred jezikovnih operatorjev, ki se bistveno razlikuje od ilokucijskih operatorjev. O slednjih smo trdili, da nekako "od zunaj" delujejo na propozicionalno izraženi spoznavni predmet. O novem, domnevno drugačnem razredu operatorjev bi lahko sodili, da delujejo v "notranjosti" spoznavne vsebine. Prvi namig najdemo v naslednjem zgledu:

(10) Štirikrat tri je dvanajst; sklepam, da je dvanajst, deljeno s štiri, enako tri.

Predstavljajmo si, da navedene besede izreče učitelj med učno razlago. Opraviti imamo z ubesedenim sintaktičnim spoznavnim predmetom matematične vrste. Slovnična oblika, v kakršni se tu pojavlja glagol "sklepati", praviloma služi za izražanje ilokucijske moči govornega dejanja **sklepanja**. Vendar tokrat izraz "skleпам" ni ilokucijski operator, ki bi od zunaj deloval na propozicionalno izraženo spoznavno vsebino in neposredno indiciral nek vzajemnostni ("socialni") položaj. **Izraz je notranja sestavina spoznavne vsebine**. Matematični objekti so sestavljeni iz matematično - logičnih operacij in "skleпам" je preprosto znak za eno od takšnih operacij. Učitelj bi lahko med svojo ustno predstavitvijo matematičnega spoznavnega predmeta ustvarjal na tabli tej predstavitvi povsem enakovreden simbolni zapis, v katerem bi izrazu "skleпам" ustrezal, na primer, simbol "→".

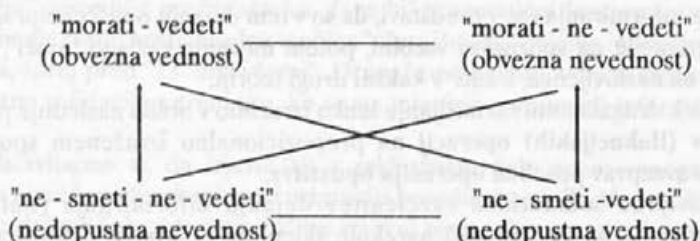
Operaciji, katere znak je izraz "skleпам", pa lahko pripišemo še drugačen pomen. Namesto da bi videli v njej sestavino samega matematičnega objekta, jo lahko obravnavamo kot operacijo, s katero si spoznavni subjekt prisvaja spoznavni objekt. Glede na

naravo matematičnega spoznavanja lahko to subjektivno operacijo opišemo kot "nujno sklepanje".

Zdaj moramo poiskati sredstvo za pojmovni opis tistih notranjih operatorjev, ki so v spoznavnem predmetu, govorno markiranem kot "informacija", učinek opustitve ilokucijskih operacij na spoznavni vsebini, hkrati pa v sami notranjosti tega istega spoznavnega predmeta določajo "socialno vsebino" diskretnih povezav med komunikacijskimi delovalci.

Še enkrat se ozrimo po zgladu, ki smo ga že navedli. Dejali smo, da objava zakona, sprejetega v parlamentu, kot posebno dejanje informiranja deontično zaveže naslovljence. Domnevati moramo, da je v sintaksi tega dejanja nek člen, ki določa "socialno vsebino" stika, ki ga prek spoznavnega predmeta, markiranega kot "informacija", vzpostavljajo komunikacijskimi delovalci.

Modalni operatorji, ki v najrazličnejših dejanjih informiranja modalizirajo omenjeno "socialno vsebino", zavzemajo različne položaje v **modalnem dispozitivu**, ki si ga lahko predstavljamo v obliki kvadrata:



V tem kvadratu predstavljata vodoravni črti razmerje nasprotnosti, diagonali razmerje protislovnosti, navpičnici pa razmerje implikacije. Razčlenitev modalnega dispozitiva in sintaktičnih oblik, ki iz njega izhajajo, je mogoče opraviti v nekem teoretskem okolju, ki se bistveno razlikuje od pragmatičnega. V mislih imamo semiotično teorijo komunikacije. Nalogo pa si prihranimo za prihodnjič.

LITERATURA:

Austin, J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford U. P., London, 1975
 Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp v., Frankfurt/M, 1973
 Greimas, A. J., Courtés, J., *Sémiotique - Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, 1979
 Coquet, J. - C., *Le discours et son sujet*, Klincksieck, Paris (I in II)
 Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, (I in II), Suhrkamp V., Frankfurt/M, 1985
 Mišćević, Nenad, *Jezik kot dejavnost*, Analecta, Ljubljana, 1983
 Parret, Herman, *L'énonciation en tant que modalisation et déictisation*, *Langages*, 70
 Searle, J. R., *A Classification of Illocutionary acts*, *Language in Society*, 5
 Searle, J. R., Vanderveken, D., *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge Un. Press, Cambridge, 1985

Tehnološko znanje - kapital postindustrijske družbe

MILOŠ KOBE

POVZETEK

Tehnološko znanje je že v dobi industrijske družbe postalo dominantni proizvodni faktor; njegov vpliv na proizvodno funkcijo je možno prikazati tudi grafično. V tem smislu ima znanje sicer posebne značilnosti, toda, kot drugi dejavniki, ima tudi svojo tržno vrednost in ceno, kar omogoča imetniku znanja individualno, podjetniško "kapitalizacijo" tega znanja. V razmerah včerajšnjega netržnega realsocializma se je želelo zato z zniževanjem kriterijev za pridobivanje znanja doseči njegovo "podružbljanje". Danes, pri prehodu v pravo tržno gospodarstvo se tudi individualnemu znanju vrača materialna in vplivna vrednost. Toda jutri, v nasajanju postindustrijske družbe in poudarjene veljave individuuma, bo znanje conditio sine qua non ne samo eksistence, ampak tudi vsakršnega razvoja posameznika in družbe.

ABSTRACT

TECHNOLOGICAL KNOWLEDGE - A CAPITAL OF POSTINDUSTRIAL SOCIETY

Already in the era of industrial society, technological knowledge become a dominant production factor, the influence of it on the production function can be presented also in graphic form. In that sense, the knowledge has some special characteristics, but like other factors it has also his market value and his price, which enables the owner of the knowledge to capitalize it on the basis of individual entrepreneurship. In the circumstances of yesterday's nonmarket realsocialism, the "socialisation" of the knowledge was intended to be realized with downgrading criteria for its acquiring. Today, in the transition period to real market economy, the material and influence value of individual knowledge is restoring. But tomorrow, in the period of arising of postindustrial society and emphasizing of individual, the knowledge will be conditio sine qua non not only for the existence, but also for any development of every individual and the whole society as well.

1. TEHNOLOŠKO ZNANJE KOT PROIZVODNI DEJAVNIK

Družbeno razvojni pomen tehnološkega znanja je danes v svetu ne samo že davno priznan, ampak tudi izkoriščen do te mere, da gre praktično ves sodobni in bodoči razvoj, vso razvitost in tudi nastopajoče humano osveščanje v smislu ne le večje materialne, ampak tudi ekološke in duhovne kvalitete življenja vsakega individuumu pripisati prav eksploziji znanja in vedenja človeštva.

Pri obravnavi ekonomike tehnološkega znanja je prav, da izhajamo najprej iz njegove produkcijske vloge, ki jo je znanje dobilo v obdobju vrhunskega razcveta industrijske družbe, ter mu skušamo opredeliti klasično reprodukcijsko pozicijo v družbeno političnem in ekonomskem smislu. Pri tem je treba v prid kompleksnosti pomena znanja razumeti njegovo definicijo kar najširše.

V ožjem ekonomskem kontekstu je tehnološko znanje pojem, ki daje odgovor, kako proizvajati določen proizvod ali opraviti storitev, toda tako, da bodo izpolnjeni definirani tehnični, uporabnostni, vrednostni in drugi količinski in/ali kakovostni parametri zadevnega proizvoda ali storitve. To znanje, ki nastopa kot cel kompleks v najrazličnejših oblikah in aktivnostih, nikakor ni zgolj strogo tehnična, ampak tudi informacijska, metodolška, organizacijska, ekonomska itd. kategorija.

V širšem kontekstu družbene razvojne relevance je tehnološko znanje tudi odgovor na to, kako optimalno opravljati tudi posredno ekonomske ali splošno družbene funkcije. Seveda obstajajo tehnološka znanja tudi za procese šolanja, zdravljenja, socialne pomoči, delovanja javne uprave, ekološkega ukrepanja itd. čeprav tu ne gre za neposredno, ampak za širšo družbeno razvojno oz. posredno ekonomiko. Vendar to družbeno ekonomske vloge tehnološkega znanja ne spreminja, ampak v bistvu makroekonomsko dopolnjuje. Takšna opredelitev tehnološkega znanja pa lahko v bistvu opusti pridevnik "tehnološko", ker v kontekstu značilnosti prihajajoče postindustrijske družbene reprodukcije dobiva znanje kot celovit pojem generalno vlogo.

2. TEHNOLOŠKO ZNANJE KOT PARAMETER PROIZVODNE FUNKCIJE

Zgoraj opredeljevo tehnološko znanje je nesporna proizvodjalna sila ali bolje, produkcijski dejavnik ali faktor. Nastopa neposredno v proizvodni funkciji, ki si jo bomo v njeni grafični simboliki podrobneje ogledali in jo nato komentirali, saj navaja na jasne in daljnosežne zaključke o družbeno ekonomski in razvojni vlogi tehnološkega znanja.

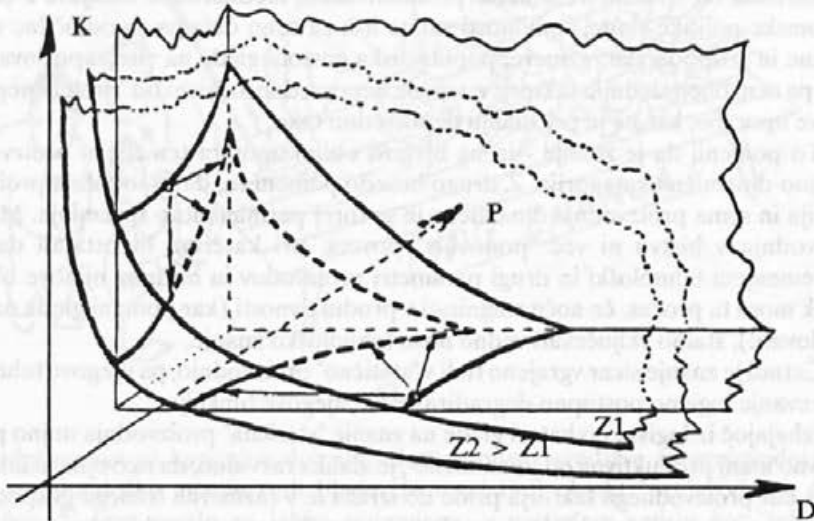
Pri tem bomo definirali P kot "izhod" (output) ali rezultat proizvodnje (tj. fizični in/ali intelektualni proizvodi oz. storitve), K kot kapital (finančna in/ali materialna sredstva, oprema), D kot fizično "delovno silo" ter Z kot tehnološko znanje. Zato lahko za proizvodno funkcijo simbolično zapišemo:

$$P = f(K, D, Z)^1$$

1 Strogo vzeto velja to le, če kot proizvodni rezultat štejemo samo t. i. "novo" ali "dodano vrednost", tj. v opazovanje funkcije dane proizvodnje ne vključimo surovin, repromateriala in druge materialne stroške, ki so bili output neke "prejšnje" proizvodnje; repromaterialni faktor tako ne vpliva na karakter funkcije, ampak je le njen linearni multiplikator. Spoznanje o tem, da novo, pravo proizvodno funkcijsko vrednost dajo le "neodvisne spremenljivke" produkcijske funkcije, je našlo svoj odraz v davčni politiki vseh razvitih dežel - value added tax, Mehrwertsteuer.

V simboličnem smislu je ta funkcija principielno prikazana na sl. 1. kot serija prostorskih ploskev Z_1, Z_2, \dots , ki so konveksne proti izhodišču koordinatnega sistema D, P, K oziroma osi P .

Za določeno vrednost outputa P so možne različne kombinacije K, D in Z , kar pomeni različne strukture/ kapitalno intenzivne, delovno intenzivne, "znanstveno" intenzivne) proizvodnje.



Sl. 1.

Lahko pa si sedaj zastavimo vprašanje, kako - ob enakih (ali celo manjših) resursih kapitala in delovne sile - doseči večji output ali, kar je isto, kako doseči enak output ob zmanjšanju enega ali obeh faktorjev, kapitala K in/ali dela D .

Tu pride do izraza novo tehnološko znanje Z . Glede na zahtevano lahko napravimo ravninske projekcije za $K = \text{konst}$, za $D = \text{konst}$ in $P = \text{konst}$ prek več prostorskih ploskev Z_1, Z_2 itd. Iz njih je razvidno (puščice na ustreznih ravninah v sliki), da je s povečanjem znanja od Z_1 na Z_2 , ki je večje od Z_1 , možno doseči prej postavljene zahteve po večjem outputu in/ali zmanjšanju dela oz. kapitala.

Očitno ima povečanje znanja od Z_1 do Z_2 posledično enak kvalitativni učinek na povečanje proizvodnega outputa kot povečanje kapitala oz. delovne sile. To pa pomeni, da ima znanje v proizvodni funkciji karakter kapitala in/ali delovne sile hkrati in da torej predstavlja svojevrstno dvojnost, kar povzroča vrsto družbeno ekonomskih implikacij v odnosu do tega razvojnega dejavnika sodobne družbe.

3. DRUŽBENI ASPEKTI TEHNOLOŠKEGA ZNANJA KOT PROIZVODNEGA FAKTORJA

Ko smo tako s simboličnim funkcionalnim nedvoumno opredelili tehnološko znanje kot proizvodni dejavnik, si osvetlimo še nekatere njegove družbenorazvojne aspekte.

Ena od pomembnih značilnosti tehnološkega znanja je seveda njegova "pokvarljivost", ali bolje rečeno zastarevanje. Zaradi nenehnega in potencirano

naraščajočega trenda tehnološkega napredka se "statičnemu" znanju pričanja manjšati njegova funkcionalna moč, tj. s časom se njegova sposobnost, da izboljša produktivnost proizvodnje (zmanjšanje kapitala in/ali delovne sile za isti output), absolutno zmanjšuje. Zato je pri znanju, če naj obdrži svojo "vplivno produkcijsko moč", neizogibno, da se obnavlja, posodablja in razvija, kar za druga dva proizvodna faktorja ni nujno in je lahko njuna vrednost ali cena v določenem obdobju tudi konstantna. Za kapital je cena v veliki meri odvisna od splošne nacionalne produktivnosti, mednarodne menjave z okoljem, ekonomske politike vlade, stabilnosti valute itd; za ceno dela pa so odločilne splošne socialne in gospodarske razmere, populacijska gostota glede na vire zaposlovanja itd. Nista pa ceni obeh slednjih faktorjev, vsaj ne neposredno, odvisni od "pretečenega časa" njihove uporabe, kar pa je pri znanju neposredno tako.

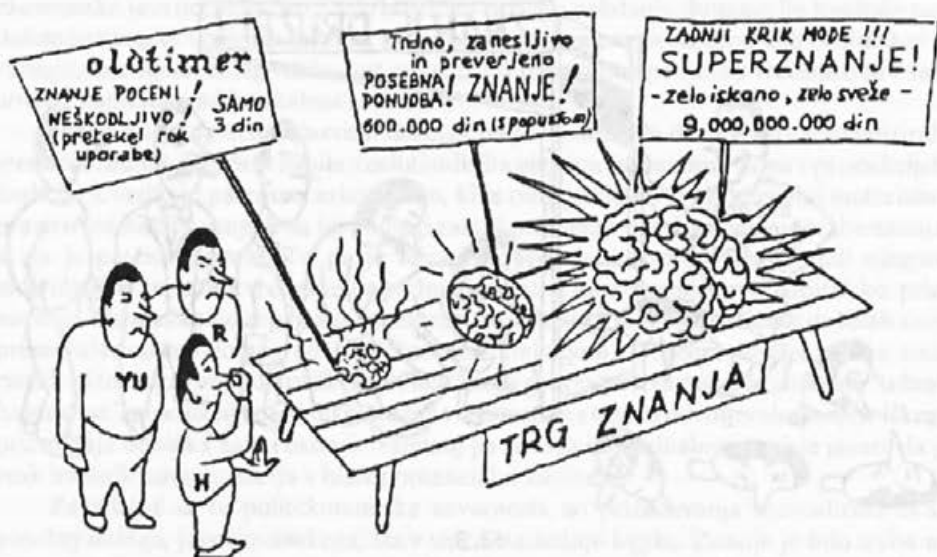
To pomeni, da je znanje - in na njegovi obilni uporabi temelječa proizvodnja - razvojno dinamična kategorija. Z drugo besedo pomeni to, da je sodobna proizvodna funkcija in sama proizvodnja dinamična in se torej permanentno spreminja. Moderna proizvodnja v bistvu ni več "ponovljiv" proces, pri katerem bi ostajali dalj časa nespremenjeni tehnološki in drugi parametri proizvodov in načinov njihove izdelave, ampak mora ta proces, če noče stagnirati v produktivnosti (kar pomeni glede na druge nazadovati!), stalno vključevati vedno novo tehnološko znanje.

Četudi je znanje sicer vgrajeno tudi v "statično" proizvodnjo, pa njegovo tehnološko zastarevanje logično postopno degradira "moč" njegove funkcije.

Izhajajoč iz logike, po kateri glede na znanje "statična" proizvodnja nujno postane relativno manj produktivna od "dinamične", je zlahka razvidno, da razvojna učinkovitost znanja kot proizvodnega faktorja pride do izraza le v razmerah tržnega gospodarstva. Znanje je sicer proizvodni faktor ne glede na družbenoekonomski sistem posamezne dežele in produkcijska funkcija je z znanjem vplivala na proizvodnjo tudi v realnem socializmu. Toda če ni konkurenčne tekme za boljše, cenejše, učinkovitejše in ekonomičnejše proizvode ali tehnološki procesom, tudi ni objektivnega razloga za večanje učinkovitosti proizvodne funkcije niti s kapitalom, najmanj pa z znanjem. V tem je gotovo eden temeljnih vzrokov za drastično razvojno zaostajanje vseh tistih dežel, kjer trg ni gonilni motivator za stalno večanje učinkovitosti proizvodne funkcije.

Ker je znanje, zlasti v tržnem gospodarstvu, učinkovit in dinamičen proizvodni dejavnik, mora imeti svojo vrednost in svojo ceno, prav tako kot drugi proizvodni faktorji. Vemo, da je to res in da velja to spet le za tržna gospodarstva. V njih obstaja pravi trg znanja; tehnološki know - how je prav tako predmet ponudbe in povpraševanja, je vrednostni objekt pri vlaganjih, joint - venture projektih, kooperacijah; šteje kot kapital pri ustanavljanju, življenju ali stečaju podjetij; njegova uporaba daje pravica npr. na kapitalsko rento, kar ima analogen značaj kot obresti pri finančnem kapitalu²⁾ itd. Cena tehnološkega znanja je variabilna; čim bolj je le - to zastarelo in ne predstavlja več pomembne novosti, njegova cena pada (sl. 2). Obenem pa tehnološko znanje, ki je šele kreirano, ki se še ni potrdilo v proizvodni in zlasti ne v tržni praksi, ki preverja njegovo "produkcijsko" moč, tudi še nima ustrezne cene; njegova zgodnja in prva uporaba je združena še z relativno visokim rizikom, kar mu še ne dovoljuje visoke cene.

2 Pri tem je treba ločiti med pravico do uporabe znanja (licenca) in med dejanskim znanjem (know - how), ki nastopa v obliki dokumentacije, ekspertne pomoči, specialne opreme, izučljivo kadra pri dajalcu znanja itd. Pravica do uporabe še ne pomeni tudi znanja; oba parametra se tržno različno vrednotita, čeprav znanje brez pravice uporabe nima pravega smisla. Možen pa je zgolj nakup pravice, ker npr. znanje že obvladujemo iz drugih virov.



Sl. 2.

Podobno kot so kapitalne dobrine, zlasti osnovna sredstva za proizvodnjo, tudi blago, je tehnološko znanje tudi blago. Je torej tudi objekt "proizvodnje", čeprav specifične. V tem smislu ga lahko pojmujeemo v najširšem smislu kot "tehnološki software". Lahko ga opredelimo tudi kot nekakšen "duhovni" ali "nematerialni" kapital. Vendar ima za razliko od čistega materialnega kapitala tudi dodatno lastnost. V znatni meri namreč nastaja in se oblikuje med delovnim procesom samim. Miselno - kreativni delavec postaja z osvajanjem tehnološkega znanja in njegovim razvijanjem vedno bolj tudi obvladovalec procesa reprodukcije; ta obvladovalna vloga je v nekdanji, klasični reprodukciji industrijske ere pripadala skoraj izključno kapitalu, ki je imel delovno silo v najemnem odnosu.

In tu smo pri temeljni značilnosti tehnološkega znanja kot proizvodnega faktorja, namreč pri njegovi individualnosti. Dejstvo je, da je nastajanje novega znanja individualno; da je posledica individualnega (ali kolektivnega kot vsote individualnega) osvajanja in ostaja vedno navzoče v glavi nosilca, ki si ga je s tem tudi "prisvojil". Ni se mogoče znebiti individualnosti lastnine tega znanja, kajti le - ta fiziološko ostaja "lastniku", tudi če je ekskluzivno prodal pravico njegove uporabe drugim. Ni torej mogoča razlastitev ali ekspropriacija tega znanja npr. v revolucijah, ki so razlastile vse lastnike kapitala in drugih materialnih proizvodnih sredstev. Razen, seveda, s fizičnim odvzemanjem glav z znanjem (sl. 3), kar so, kot vemo iz daljne in bližnje zgodovine, nekateri režimi tudi počeli.

Posledice tega individualnega značaja tehnološkega znanja so izredno velike in daljnosežne. V razvitem tržnem gospodarstvu, kjer ima znanje priznana tržna cena, je seveda imetniku znanja a priori omogočeno, da na njegovi podlagi, z nekaj najnujnejšega kapitala, ki ga najame oz. kupi, formira nov gospodarski reprodukcijski subjekt. Ima torej potencialno in dejansko možnost, da postane "kapitalistični podjetnik". To je seveda velika motivacija za pridobivanje, obnavljanje in razvijanje tehnološkega znanja,



Sl. 3.

ki postavlja nekdanjega umskega "mezdnega" delavca podjetniško v vsaj enakovreden položaj, kot ga ima npr. bogati dedič kapitala, ki pa mu manjka ustrezno znanje.

Nadaljna lastnost tehnološkega znanja je, da se ne obrablja z obsegom proizvodnje, ampak s časom ne glede na to, ali se izkorišča v proizvodni funkciji ali ne. Izhajajoč iz ekonomske potrebe po obnavljanju ali amortizaciji proizvodnih faktorjev (amortizacija kapitalnih osnovnih sredstev, del plače za biološko obnavljanje delovne sile, ki je pogojen z obsegom proizvodnje); zato je obnova ali drugače povedano, ohranjanje proizvodno - funkcionalne moči znanja prav tako nepogrešljiv del ekonomske bilance vsakega proizvodnega podjetja. To pomeni, da v sodobni, dinamični proizvodnji ne gre več brez obveznih stroškov za tehnološki razvoj. Seveda pa ni nujno, da se znanje ustvarja v istem gospodarskem subjektu, ampak se ga lahko "naroča" in odkupuje tudi od drugih: prav tako kot se izposoja kapital v bankah. V vsakem primeru pa je cena zanj element razvojno - ekonomske politike podjetja. Na ta način je seveda jasno, da inoviranje, tj. gospodarsko uveljavljanje novega znanja, ni nikakršna gospodarsko - podjetniška "nadgradnja", ampak temeljna sestavina uspešnega delovanja podjetja in pogoj za trajnost dobička kot osnovnega motivatorja podjetništva.

4. POLITIČNO - EKONOMSKI ODNOS DO ZNANJA VČERAJ IN DANES

Opisana družbeno ekonomska specifična tehnološkega znanja je v vsej novejši politični zgodovini, od pričetka uveljavljanja industrijske proizvodnje, imela prvorazredne politične posledice. Zlasti v dobi velikih odkritij in razcveta klasičnega industrijskega podjetništva od konca 19. stoletja dalje je postopoma pričelo zoreti spoznanje o vlogi znanja, čeprav to še dolga leta ni bilo priznано kot samostojni proizvodni dejavnik. Naraščajoči tempo tehnološkega razvoja po 1. in zlasti po 2. svetovni vojni pa je pričel postopoma iz temelja spreminjati nekdanje veljavne politično

ekonomske teorije, vključno z marksistično razlago nekdanje dominacije kapitala nad delom in njegove vizije socializma, ki naj bi, če citiram enega od osnovnih postulatov te razlage, "omogočil zmago dela, kot edinega (!) ustvarjalca presežne vrednosti in s tem novega kapitala, nad kapitalom samim".

Tržno gospodarstvo v razvitih deželah pa je medtem že davno institucionaliziralo vrednost znanja, četudi še ni bila v celoti odkrita njegova avtonomna vloga v produkcijski funkciji. Uvedlo je patentno zakonodajo, ki je omogočila ne le ekskluzivno materialno pravico izumitelju, ampak na tej podlagi razvoj prometa s pravicami do uporabe znanja, ki ga je patent zajemal. To pa je hkrati omogočalo in opredeljevalo tudi njegovo individualno in tržno vrednotenje, tržni promet z njim ter njegovo kapitalsko priznavanje. Za razliko od tega pa je patentna zakonodaja v realsocialističnih deželah sicer priznavala pravico do nagrad in odškodnin izumiteljem - tvorcem novega znanja, toda zaradi planskega, nepodjetniškega in netržnega gospodarstva mu ni priznavala "tržne", "uporabne", produkcijsko - funkcionalne vrednosti in s tem ni dovoljevala podjetniškega prisvajanja dobička na tej osnovi. Najmanj pa seveda individualnega, saj je jasno, da je vsak imetnik novega znanja v bistvu potencialni kapitalist!

Zavedajoč se te politekonomske nevarnosti, so prizadevanja socializma in še posebej našega, jugoslovanskega, šla v smeri naslednje logike. Znanje je bilo treba na nek način "podružabiti", podobno, kot je bil - najprej z ekspropriacijo - podružbljen kapital. Ker tega za znanje ni bilo mogoče narediti z nobenim mehanizmom družbene prerazdelitve (kljub poskusom naše zakonodaje v dobi "samoupravnega razcveta", po kateri je bilo možno sodno - prisilno "zapleniti" patentno licenco od drugega domačega podjetja), je ostal en sam način; s širokim, vseobsegajočim šolskim sistemom potencialno in dejansko omogočiti vsem, da si znanje pridobijo. To sicer ne bi bilo narobe, toda pri tem se je spregledalo, da individualni značaj znanja implicira tudi individualnost sposobnosti za njegovo pridobivanje in razvijanje; zato je bilo treba "podružabiti" (beri:



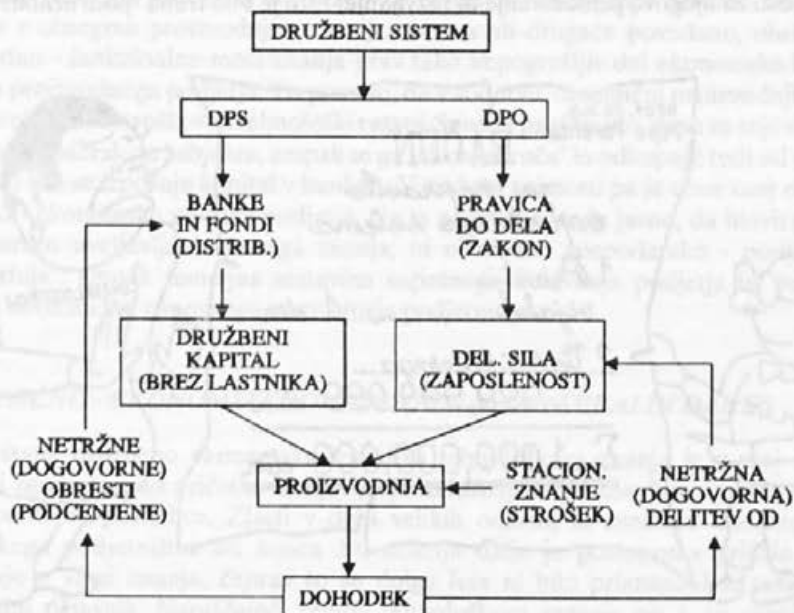
Sl. 4.

posplošiti in s tem zrahljati!) kriterije znanja in njegovega priznavanja. Ni dvoma, da je prav taka logika botrovala famoznim idejam usmerjenega izobraževanja in posledično edukativni katastrofi celih generacij, prav tako pa jugoslovanskemu unikumu ti. priznane izobrazbe, ki je bila materialno - posledično enaka dejanski! .

Vse to je sovpadalo s splošno nezaupljivim odnosom družbenopolitičnega sistema do nosilcev tehnološkega znanja - do tehnične inteligence. Pojavnih oblik je bilo nešteto in vsi smo jih doživljali skoraj brez možnosti, da bi jih spremenili: problem odškodnin in nagrad individualnim izumiteljem, "samoupravni boj" proti "tehnokratskim strukturam", uravnilovka pri plačah razvojnih inženirjev itd. V le - teh se je slutiti potencialni "razredni nasprotnik", če že ne "sovražnik"; stalno bi lahko - če bi jim dovolili - zdrknili v kapitalski odnos, v neke vrste "rentništvo" svojega znanja. Preprosto se institucionalno ni priznavalo, da znanje ni isto kot delo v produkcijski funkciji (sl.4) in da avtonomno ustvarja presežno vrednost, s tem pa daje pravico na njeno delitev iz tega naslova. V to kategorijo sodijo tudi mnenja, da je razvojniku že s plačo poplačan njegov inovacijski dosežek.

Vsemu temu pa je dajalo temeljni okvir dejstvo, da ni bilo tržnega gospodarstva in njegove selekcije. Proizvodnja je bila zgrajena na podlagi distribucije kapitala, pa tudi "distribucije" stroškov delovne sile (plač), ne pa na podlagi konkurenčno večje ali manjše učinkovitosti proizvodnih funkcij pri proizvodnih subjektih. Logično se je tudi na znanje, že tako nepriznано kot proizvodni faktor, gledalo distributivno, priznavajoč ga kvečjemu kot strošek, iz katerega ne izhajajo nobene materialne pravice njegovih nosilcev, tudi če so imeli jasna imena in priimke in niso bili anonimni kot družbeni kapital. Zelo poenostavljen model dosedanje dogovorne ekonomije kaže sl. 5.

DOGOVORNA (DISTRIBUTIVNA) EKONOMIJA

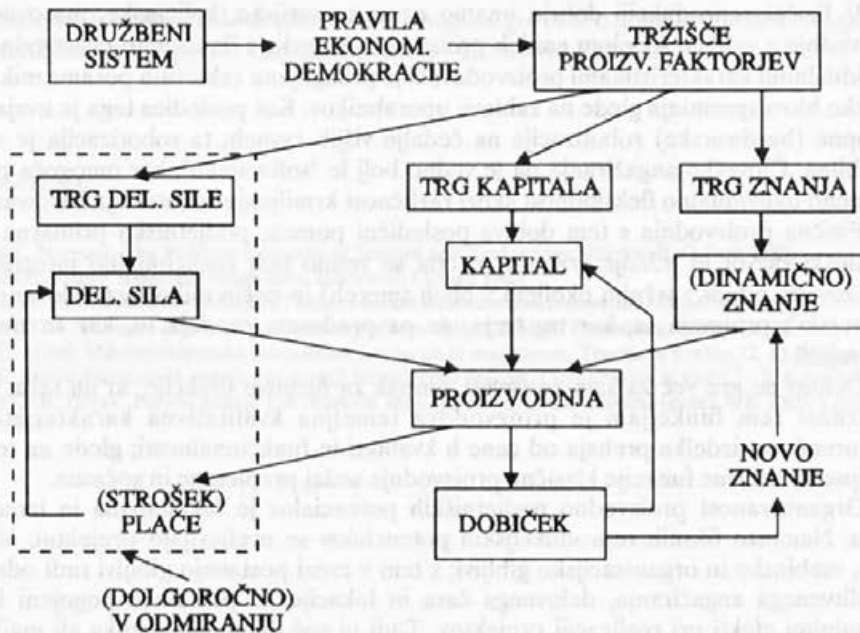


Sl. 5.

Seveda pa smo, v odnosih z inozemstvom, bili prisiljeni priznavati znanju vrednost in jo plačati prav tako, kot priznavati tujemu kapitalu pravico do retransferja dobička in do realne, pogodbeno določene obrestne mere.

S postopnim, toda vztrajnim podiranjem ograd slepe ulice, v katero je zašla vsa realsocialistična ekonomija in s tem politika v skoraj vseh deželah evropskega Vzhoda in upajmo, tudi pri nas, pričenjajo padati tudi temelji preteklega pojmovanja in odnosa do znanja. Znanje polagoma postaja tudi pri nas tržno blago, proizvodni faktor s ceno in objekt podjetništva, kar je razvidno iz sl. 6., ki kaže (spet močno poenostavljen) model tržne ekonomije. S tem seveda mora nastopiti selekcija med tistimi, ki to znanje imajo, ga osvojijo več in/ali ga ustrezno gospodarsko uporabljajo, glede na tiste, ki tega nimajo in ne počenjajo. Toda hkrati pomeni to dejstvo tudi novo, najpomembnejšo motivacijo družbenega, gospodarskega in tudi političnega razvoja. Razvoja, ki ima za podlago znanje kot kategorije, ki ima nesporno največjo razvojno moč, ki omogoča tistim, ki ga imajo, da manjkajoče proizvodne faktorje zlahka dopolnijo (kar obratno ni nujno res!), ki ga pri človeštvu ne bo nikdar dovolj in preveč in ker bo vedno deficitarno, bo vedno imelo tudi najvišjo ceno.

TRŽNA (KONKURENČNA) EKONOMIJA



Sl. 6.

Prav v tej smeri nastaja razvojna vizija ti. postindustrijske (PI) družbe; ki v najrazvitejših deželah že postaja stvarnost in ki bi se je morali zavedati tudi pri nas - kljub vsem težavam, ki jih preživljamo. PI družba je realnost nastajajoče integrirane Evrope in tisti, ki se ji ne bodo prilagodili, bodo iz nje objektivno trajno izključeni. Brez pretenzij, da bi bili popolni in izčrpani, si oglejmo nekaj najpomembnejših parametrov PI družbe.

5. POSTINDUSTRIJSKA DRUŽBA - DRUŽBA ZNANJA

Na prvem mestu izstopa individualnost kot temelj razvoja vseh družbenih struktur; primarno razvojno gonilo je uveljavitev individualnih interesov. Kot posledica je razmah pluralizma mnenj, vsebin in oblik družbenega življenja; razvojna dominantna je zato individualna kreativnost, iniciativnost in podjetnost. Temeljni družbeni princip so enake startne možnosti in temeljne človeške pravice za vse.

Jasno je, da je gospodarstvo absolutno tržno orientirano; obstaja svetovna povezanost in celovita pretočnost kapitala, ljudi, blaga, idej in znanja.

Politično obstaja strankarski in nestrankarski pluralizem ob visoki stopnji demokracije; PI družbe iščejo tudi nove, poststrankarske in postparlamentarne oblike uveljavljanja državljana in njegovih interesov (soupravljanje, izvenstrankarska interesna gibanja itd.). Uveljavljajo se temeljni elementi civilne družbe (pravo kot funkcija zaščite osebnih pravic) in osebnih svoboščin v njej.

V družbeni reprodukciji nastopa vedno bolj prevladujoč vpliv storitev, zlasti intelektualnih, kot glavnih ustvarjalcev "nove vrednosti". Znanje se prodaja in kupuje neposredno; zaradi ti. deregulacije v družbi se pojavlja konkurenca uslug tudi pri nekoč monopolnih infrastrukturnih storitvah (komunikacije, energija, komunala, javni promet, ekonomsko - finančna revizija itd.).

V fizični reprodukciji dobrin imamo namesto serijske, količinske, masovnejše proizvodnje z velikim številom enakih proizvodov opravka s fleksibilno proizvodnjo z individualnimi karakteristikami proizvodov, ki je prilagojena zahtevam posameznika in se lahko hitro spreminja glede na zahteve uporabnikov. Kot posledica tega je uvajanje postopne (hardwarske) robotizacije na čedalje višjih ravneh; ta robotizacija je zelo fleksibilna. Človeško angažiranje pa je vedno bolj le "softwarsko", kar omogoča prav omenjeno individualno fleksibilnost skozi različnost krmiljenja robotskega hardwara.

Fizična proizvodnja s tem dobiva posledični pomen; podjetniško primarna sta tehnološki razvoj in trženje (znanje!); oba se vedno bolj funkcionalno integrirata (povezovalni odnos s tržnim okoljem v obeh smereh) in način njihovega delovanja je "softwarski"; proizvaja se, kar trg terja, ne pa predvsem prodaja to, kar se zmore proizvajati!

Očitno ne gre več za sam proizvod, ampak za njegove funkcije, ki jih terja trg; ustreznost tem funkcijam je proizvodova temeljna kvalitativna karakteristika. Konkurenčnost izdelka prehaja od cene h kvaliteti in funkcionalnosti; glede na to so temeljne strukturne funkcije klasične proizvodnje sedaj prepletene in sočasne.

Organiziranost proizvodno podjetniških potencialov je fakultativna in izredno pestra. Namesto fiksnih reprodukcijskih potencialov se uveljavljajo projektni, ki so ciljno, vsebinsko in organizacijsko gibljivi; s tem v zvezi postanejo gibljivi tudi odnosi zaposlitvenega angažiranja, delovnega časa in lokacije, ki postanejo pogojeni le z optimalnimi efekti pri realizaciji projektov. Tudi ni več dileme: ali velika ali majhna podjetja, ampak je pomembna le optimalna prilagoditvena sposobnost podjetja (čigar institucionalne meje so dinamične) dinamiki in obsegu tržnih zahtev na eni in optimalni produktivnosti (minimalnim stroškom) na drugi strani. To vodi do pisanih podjetniških struktur po vertikali in horizontali, zaradi kapitalskih povezav pa praviloma v veliko funkcionalno avtonomijo posameznih subjektov ob hkrati kapitalski koncentraciji.

Vse to temeljito spreminja vlogo proizvodnih dejavnikov v PI družbi, saj je jasno, da postaja fizično delo postopoma skoraj nepomembno in da prevladujeta le še kapital in znanje.

Kapital postaja vedno bolj svetovno povezan in s tem anacionalen; skozi najrazličnejše oblike lastniško podjetniških aranžmanov in transakcij postaja globalno soodvisna kategorija, ki si vedno poišče optimalne načine za svoje oplajanje v najrazličnejših fizičnih in družbenih okoljih. Obenem postajajo okviri podjetniških subjektov zelo gibljivi, prepleteni in razmeroma netransparentni.

Znanje, tako tehnološko kot organizacijsko - informacijsko, ki je bilo v klasični industrijski družbi le razvojni dejavnik, ki se mu prilagaja (in po svoje podreja) celo kapital (nove oblike rizičnega, inovacijskega in venture kapitala) v funkciji podpiranja vedno novih proizvodov in storitev, ki uresničujejo vedno bolj zahtevne funkcije. Inoviranje proizvodnje na podlagi vedno novega tehnološkega znanja torej ni več občasen, ampak permanenten proces, ki časovno poteka kar med samo proizvodnjo in je njen sestavni del.

Prav v postindustrijski družbi je znanje sistemsko povzdignjeno tudi v temeljno dobrino, za katere pridobivanje so vsi motivirani. O tem pričajo široke palete izobraževalnih zmogljivosti ("vsega in za vsakega"), visoko materialno in moralno vrednotenje imetnikov in aplikatorjev znanja v reprodukciji ter vrednotna identifikacija znanja s kapitalom (znanje kot vložek in kot baza za profitno udeležbo, sistemski motivacijski ukrepi pri uporabi tehnološkega znanja za kreiranje vedno novih proizvodov in storitev itd.).

Šele v postindustrijski družbi bo torej mogoče govoriti o polni uveljavitvi znanja kot izraza najžlahtnejše prvine razvoja človeštva - človekove MISLI.

LITERATURA:

- CLARK, Norman: *The Political Economy of Science and Technology*, Blackwell, Oxford 1985.
 CLARKE, Roger: *Industrial economics*, Blackwell, Oxford 1985.
 KAMIEN, Morton & SCHWARTZ, Nancy: *Market structure and innovation*, Cambridge 1982.
 KINGSTON, William: *The Political Economy of Innovation*, Nijhoff Publishers, Boston, 1984.
 KOBE, Miloš: Mikroelektronska tehnološka revolucija in marksizem, *Teorija in praksa* 12, Ljubljana 1983.
 KOBE, Miloš: Ekonomija znanja v strategiji tehnološkega razvoja, *Organizacija in kadri* 7 - 8, Kranj 1986.
 PRENTAR, Bojan: *Prenos znanja kot dejavnik lastnega razvoja*, Marksistični center MK ZKS, Ljubljana 1984.

O možnosti smotrnostnega vzroka v biologiji

IGOR JERMAN*

POVZETEK

V moderni biologiji teleološki vzrok nima nobenega mesta. To je povsem razumljivo, če gledamo na življenje s stališča klasičnih znanstvenih konceptov, kjer je prostor le za učinkujoči in materialni vzrok, in v nekaterih modernih organističnih zasnovah tudi za formalni. Toda klasični znanstveni koncepti ne morejo zaobjeti dinamike, ki je bistvena za globlje razumevanje življenja. Nova znanstvena paradigma, ki je utemeljena na dinamiki kot bistveni značilnosti objektov, je med drugim sposobna identificirati tudi posebno vrsto teleoloških vzrokov v živih sistemih.

ABSTRACT

ABOUT THE POSSIBILITY OF TELEOLOGICAL CAUSE IN BIOLOGY

In contemporary biology teleological cause has no place. From the standpoint of biology based on classical scientific concepts it is most understandable since there is room only for the efficient and material causes and in some modern organicist conceptions of life also for the formal one. But classical scientific concepts fail to understand dynamics which is essential for deeper understanding of life. New scientific paradigm, based on dynamics as essential property of objects, is among other things capable of identifying a sort of teleological causes in living systems.

ARISTOTELOVI ŠTIRJE VZROKI IN BIOLOŠKA MISEL

Biologija pozna v svoji zgodovini dve glavni obdobji razvoja: obdobje, ko je bila "potopljena" v filozofijo (Antika) ali naravoslovje (Novi vek), in obdobje, ko se je pojavila kot samostojna disciplina (konec 18. stoletja). V tem sestavku teh dveh obdobjev ne bomo posebej razlikovali, temveč bomo v zvezi z idejami o življenju govorili kot o biologiji, pa čeprav se je v resnici le-ta pojavila relativno kasno.

Že na samem začetku oblikovanja znanstvene misli v zibelki evropske civilizacije - Stari Grčiji sta se utemeljili dve temeljno razlikujoči se ideji o osnovni naravi življenja. Eno je oblikoval Aristotel, drugo Demokrit. Po Aristotelu je - na kratko rečeno - živo bitje spoj materije in forme (kot tako vse, kar obstaja), pri čemer ga obvladuje **notranja**

* Inštitut za bioelektromagnetiko in okolje, IBEMA, Gradaška 10, 61 000 LJUBLJANA, Slovenija.

smotrnost. V živih bitjih deluje poseben življenjski princip (psiha). Poleg učinkujočega in materialnega vzroka delujeta tu tudi formalni in smotrnostni, slednji je celo najpomembnejši. Za razliko od Aristotela, je atomist in determinist Demokrit v živih bitjih videl zgolj določeno **kombinacijo atomov**, ki se gibljejo po strogo vnaprej določenih poteh. Z vidika Aristotelovih vzrokov gre torej le za materialni in učinkujoči vzrok, niti za formalnega ni več prostora, kaj šele za smotrnostni. Temeljno nasprotje med obema pogledoma nam dejansko da prav analiza vzročnosti. Vzroka, ki sta pri enem idejnem vzoru (paradigmi) videti bistvena za obstoj življenja, pri drugi paradigmi sploh ne obstajata.

V nadaljevanju se je biološka misel, to je izgradnja osnovnih konceptov o naravi življenja, razvijala v oscilacijah med tema dvema paradigrama. Tako je na primer renesančni pogled skoraj povsem povzegal Aristotelovega. Prevladujoči pogled ob začetku novega veka je bil pod močnim vplivom Galilea Galilea, Descartesa, Leibniza in drugih filozofov ter je v skladu s tem zelo favoriziral mehanicizem. To je bil seveda napredek glede na animistične, z mitološkim načinom mišljenja prepojene predstave o svetu, organizmih in življenju v dobi renesanse. Mehanika in z njo povezana stroga zakonitost vsega dogajanja sta postali glavno vodilo pri teoretični razlagi sveta in življenja. Tako še niso videli nobene prave ločnice med živim in neživim svetom, vsa naravna telesa so vodili isti neizprosni zakoni mehanike. Tiktakanje ure in rastlinska produkcija plodov sta bila na primer za Descartesa v osnovi enaka (mehanska) procesa.¹

Takemu pogledu je proti koncu 18. stoletja sledila močna reakcija v aristotelovski smeri. Tudi k tej so v veliki meri prispevali sočasni filozofi, zlasti Kant in literat Goethe. Naenkrat je postalo jasno (seveda tudi na podlagi čedalje popolnejših empiričnih podatkov), da za kompleksno zgradbo in delovanjem organizmov ne more stati le slepa in preprosta mehanika, temveč neki povezovalni princip - **princip notranje organizacije**.

Same ideje organizacije, ki je postala v tem obdobju bistvena za definicijo in razumevanje življenja, si ni bilo moč zamisliti brez nekega cilja. Ta ni bil več vsiljen od zunaj, temveč je imel svoj izvor v sami organizaciji. Organicizem 18./19. stoletja je na eni strani tako zopet obnovil smotrnostni (teleološki) vzrok, na drugi pa prek Goetheja v zvezi z njegovimi morfološkim raziskavami (prav on je skoval besedo morfolologija) tudi formalni vzrok. Živa bitja so tako postala povsem drugačna od nežive narave, kar je omogočilo rojstvo biologije kot posebne znanosti znotraj naravoslovja, kjer sta načeloma še vedno delovala le učinkujoči in materialni vzrok. Za življenje je bil torej značilen poseben princip, posebna sila, ki se je upirala neredu neživega sveta. In ta sila je nosila v sebi cilj in oblikovalno moč. Organicizem tega obdobja je bil s tem vitalistično obarvan, vendar se je precej razlikoval od vitalizma-animizma prejšnjih obdobij, kjer je bila življenjska sila razumljena kot zunanja glede na živo bitje in glede na naravo.

Organicističnemu obdobju, ko je prišlo do pravega razcveta biologije, so sledile različne faze razvoja biološke misli, katerih skupni imenovalec je bilo postopno uveljavljanje mehanicistične paradigme, postopno izganjanje smotrnostnega in formalnega vzroka. Za to sta bila zaslužni zlasti biokemija v 19. in v začetku 20. stoletja ter molekularna biologija v drugi polovici stoletja. Navkljub protestom vitalistov in organicistov se je oblikoval in uveljavljal nazor, da je živo bitje v osnovi zelo kompleksna (bio)kemijska "tovarna". Razen v posebnih primerih vegetativnega razmnoževanja, nastane vsak organizem iz ene same celice. Geni v njej so nosilci informacije za izgradnjo

¹ Jacob, F. (1974), *The logic of living systems*, Allen Lane, London, str. 32-44.

organizma, za kar konkretno poskrbi na fizikalno-kemijskih zakonih utemeljena asociacija genskih produktov. Geni kot molekule so torej nosilci formalnega vzroka, ki pa dejansko ne deluje kot formalni, temveč kot učinkujoči. Formalni vzrok je torej bolj ali manj le navidezen, odvisno od interpretacije vzročno-posledične verige med geni in končno obliko organizma. Tu načeloma vladajo le fizikalno-kemijski zakoni (po načelih učinkujočega in materialnega vzroka), ki ne puščajo veliko svobode avtonomnosti formalnega vzroka. Drugače je s teleološkim vzrokom. Ta je seveda eksplicitno pregan iz moderne interpretacije življenja, nikakor pa ne implicitno. V bioloških razlagah organizmov in življenja kar mrgoli ugotovitev, da je ta in ta vrsta razvila take in take organe, da se je lahko prilagodila takemu in takemu okolju in preživela. Za sodobno biologijo je tako značilna funkcionalistična (funkcijska) razlaga: neki organizem ima ta in ta organ, da opravlja tako in tako nalogo (funkcijo). Ta naloga pa je v dani ekološki niši nujna za preživetje. Skrben analitik bo hitro ugotovil močne teleološke poudarke. Pravilna razlaga v okviru moderne sintetične teorije evolucije (neodarvinizma) je seveda, da je zaradi slučajnega pojava (slučajna variabilnost) take in take značilnosti pri nekem organizmu le-ta dobil boljšo reprodukcijsko zmožnost in se je zato bolje razmnoževal. S tem se je začela zaradi dednosti ta značilnost uspešno razširjati v okviru dane vrste ali populacije. Tu ni nobene ciljnosti, le strogi mehanizem (zakonitost) selekcije pri omejenih izvorih, slučajni variabilnosti, hiperprodukciji potomcev in dednosti.² Tak sistem ne deluje le v živem svetu, temveč lahko tudi v računalniški simulaciji³ - in tu ni ne duha ne sluha o smotrnostnem vzroku, vse se da razložiti zgolj z materialnim in učinkujočim vzrokom.⁴

Prevladujoča moderna biologija je torej mehanicistična, na konceptualni liniji Demokrita, vendar ni brez reminiscence formalnega in smotrnostnega vzroka. Na njenem obrobju se razvija in postopoma uveljavlja organicistična, ki skuša močno utemeljiti predvsem formalni vzrok kot povsem avtonomen (ireducibilen na učinkujočega in materialnega). V principu, ki udejanja organizem kot dinamično strukturo, pravzaprav vidi tudi temeljni princip življenja. Ta ima svoje zakonitosti in se ga ne da reducirati na fizikalno-kemijske zakone. Se pa ta misel, zlasti v svoji zelo izdelani strukturalistični varianti, izogiba vnašanju smotrnostnega vzroka, zato lahko rečemo, da je nekaj med Aristotelovo in Demokritovo paradigmo življenja.

SMOTRNOSTNI VZROK IN FUNKCIJSKA RAZLAGA

Moderna organicistična misel se izogiba smotrnostnemu vzroku, prav tako mehanicistična. Vprašanje je, če v biologiji dejansko ni prostora zanj. Drugače rečeno, treba bi se bilo poglobiti, ali ni v neki obliki smotrnosti vzrok vendarle pomemben za popolnejšo razlago življenja. Tak pristop se lahko zdi marsikomu skorajda heretičen, češ, znanost je že zdavnaj opravila s teleologijo, vendar ni treba imeti pred očmi vedno stereotipnih mitoloških oziroma transcendentnih pojmovanj smotrnostnih vzrokov.

2 To neizprosno logiko evolucije je v svoji knjigi *Slučaj in nujnost* dobro opisal Jacques Monod: Monod, J. (1983), *Slučajnost i nužnost*, Pečat, Beograd.

3 Tak poskus sta na primer naredila Eigen in Schuster, ko sta utemeljevala svojo hiperciklično teorijo o nastanku življenja. Glej Eigen, M., Schuster, P. (1979), *The Hypercycle*, Springer-Verlag, New York, str. 6-28.

4 Kar se da simulirati z računalnikom, se da načeloma simulirati tudi z ustrezno zgrajenim mehanskim sistemom (avtomatom).

Teoretik znanosti Marx Wartofsky na primer ugotavlja, da se biologija zlasti zaradi napredka v molekularni biologiji in biokemiji približuje razmeram fizikalne znanosti, kajti njeni zakoni so čedalje bolj matematično izrazljivi.⁵ Vendar ugotavlja obstoj še druge vrste zakonov, ki niso izrazljivi v numerični obliki in bi jih lahko imenovali **funkcijski**. Gre za to, da z njimi izražamo funkcijo nekega dela v celotnem organizmu. Z drugimi besedami, prek funkcijske razlage utemeljujemo razlog obstajanja dela ali procesa v organizemski celoti. Na primer rečemo, da je funkcija srca poganjanje krvi po telesu. Funkcijska razlaga je na nek način teleološka, saj lahko v našem primeru mirno rečemo namesto *funkcija srca - smisel, smoter, cilj obstoja srca* v organizmu. Funkcijski tip razlage je v biologiji ne samo pogost, temveč tudi utemeljen. Z odgovorom na vprašanje, kakšen je smoter (funkcija) srca v organizmu, smo razložili njegovo vlogo, mesto v sistemu odnosov med posameznimi organi organizma. Znotraj instrumentalističnega naziranja znanstvenih teorij⁶ lahko funkcijsko razlago razumemo kot primeren (npr. ekonomičen, preprost) način urejanja naših opažanj o življenju - in tu seveda ne more biti večjih problemov. V tem primeru nam taka razlaga pač nadomešča okorno, ki bi na dolgo prikazovala vlogo srca z vidika mehanizmov evolucije. Drugo pa je, če začnemo razumeti funkcijsko razlago pod pokrovom realističnega nazora o znanstvenih teorijah in začnemo verjeti, da je srce v evoluciji nastalo zaradi svoje funkcije. Tedaj začnemo v biologijo eksplicitno vnašati smotrnostni vzrok, na katerega se zlasti opira vitalizem, povsem nasprotuje pa moderni mehanicizem in do neke mere celo moderni organizicizem. Potreba po srcu, njegova bodoča vloga bi bili namreč vzrok srčevega evoliucijskega nastanka.

Subtilna analiza problema v luči neodarvinistične teorije evolucije bi pokazala, da je potreba po srcu posredno botrovala njegovemu nastanku. Srce je lahko nastalo le v razmerah, ko je bila kakršnakoli variacija v njegovi smeri (npr. odebelitev glavne žile) selekcijsko prednostna. Toda - in to je ključno - taka variacija je (po neodarvinistični razlagi) nastala povsem slučajno, se pravi brez zveze s svojo bodočo večjo selekcijsko prednostjo in seveda brez zveze z nekakšno evoliucijsko linijo, ki se zaključi v izoblikovanem srcu. Ko pri študiju neke evoliucijske linije gledamo od določenega časa *nazaj*, uporabljamo radi tudi funkcijsko razlago. Gledano z vidika realnega poteka evolucije (od nekega časa *naprej*) pa ni tu nobenih linij, temveč le točke naključnih sprememb (variacij), ki se nato neizprosno ovrednotijo v zunanem in notranjem okolju organizmov. Kar je reprodukcijsko neuspešno, prej ali slej propade. Nastanek variacije, ki nima nobene zveze z njeno funkcijo oziroma uspešnostjo, dejansko pomeni popolno izrinjenje pravega smotrnostnega vzroka iz prizorišča uveljavljene neodarvinistične biološke razlage.

Smelo vprašanje, ki si ga moramo zastaviti, je, ali je smotrnostni vzrok v biologiji možen le v nekakšnem instrumentalističnem, virtualnem oziroma prenesenem smislu, ali pa ima lahko tudi realno ontološko osnovo. V slednjem primeru to pomeni, da **cilj oziroma funkcija nekega organa ali dela organizma vsaj vpliva na nastanek tega organa ali dela**. Z vidika zdravega razuma bi to zahtevalo neke vrste inteligenco, sposobno predvidevanja. Dejansko je bila vsaj nižja stopnja inteligence, kot je znano, odkrita že pri velikem številu zlasti više razvitih živalskih vrst - in tu lahko tudi z vso

⁵ Wartofsky, M. (1968), *Conceptual Foundations of Scientific Thought*, The MacMillan Company, New York, str. 261-263.

⁶ O različnih nazorih glede znanstvene teorije glej Nagel, E. (1961), *The structure of science*, Rotledge & Kegan Paul, London, str. 106-152.

upravičenostjo govorimo o smotrnostnem načinu vedenja oziroma o smotrnostnih vzrokih. Toda na ravni evolucije ali osebnega razvoja (ontogenije) organizmov ni bila odkrita še nobena inteligenca. Še več, razen nekaterih redkih izjem,⁷ ni bila pri evoluciji odkrita nikakršna povratna zveza med pojavom variacije in njeno funkcionalnostjo; zato govorimo, da so variacije naključne. Spoznanja moderne molekularne biologije potrjujejo utemeljenost takega naziranja. Nikjer ni nobene inteligence, obstajajo le zapleteni in vsega občudovanja vredni molekularni mehanizmi. Do inteligence, ki je sposobna neki oddaljeni cilj povezati s trenutnim razvojem sistema, lahko pride šele na ravni dovolj zapletenih možganov, ne pa na molekularni ravni.⁸

Ker pa se zavedamo, da tak pogled odraža le določeno notranje skladno skupino idej (kakor tudi lahko pojmujeemo paradigmo), ki močno kroji ne le teoretično biološko misel, temveč tudi smeri empiričnih raziskav in interpretacijo njihovih izsledkov, si lahko dovolimo podvomiti v njeno vsezveličavnost. Na življenje in organizme se da gledati tudi čisto drugače, ne da bi s tem negirali pozitivna spoznanja empiričnih bioloških raziskav. Šele bistveno spremenjen pogled omogoča rešitev nekaterih starih problemov, na primer problema smotrnostnega vzroka v biologiji, ne da bi zašli na stara neproduktivna pota klasičnega vitalizma.

DINAMIČNO POJMOVANJE ŽIVJENJA

Dualizem moderne znanstvene razlage

Mnogi elementi moderne znanstvene razlage in razumevanja sveta (kar vključuje tudi življenje in živa bitja) so se izoblikovali že v antiki. S tem v zvezi bi zlasti omenili atomiste (Pitagora, Empedokles, Demokrit) in Platona. Atomisti so ustvarili močno in vplivno predstavo o svetu kot sestavljenki iz osnovnih elementov (Empedokles) ali nedeljivih delcev (Demokrit), ali kar matematičnih bitnosti (Pitagora). Atomi so sami v sebi nespremenljivi in imajo s tem značaj Parmenidove biti, toda med seboj se prepletajo v nešteti kombinacijah in s tem ustvarjajo dinamični realni svet. Atomi tako združujejo na videz nezdržljivi ideji nespremenljivega bistva in nenehnega gibanja realnih bitnosti, kar pomeni določen dualizem. Dualizem sam je zlasti utemeljil Platon s svojo predstavo o generično primarnem svetu nespremenljivih in popolnih idej ter o izkustvenem svetu spreminjanja (svetu senc).

Ta dualistična predstava se je razvijala naprej v novem veku, pa najsi je šlo za odkriti atomizem (Gassendi, Boyle) ali le za pogrevanje pitagorejsko-platonistične paradigme (R. Bacon, Galileo, Newton). Vedno je bilo nespremenljivo nekaj osnovnega, bistvenega (npr. zakon, princip), spremenljivo pa površinsko in nebistveno. Znanstvena razlaga slednjega temelji na spoznanjih nespremenljivih bitnosti (zakonov). Tako je postala

7 Glej na primer: Cairns, J., Overbaugh, J., Miller, S. (1988), The origin of mutants. *Nature*, vol. 335, str. 142-145 ali Cullis, C. A. (1988), Control of variation in higher plants, v *Evolutionary Processes and Metaphors*, John Willey & Sons Ltd, str. 49-61.

8 Dejansko se tudi tu pojavljajo zamisli o možnosti inteligence tako na molekularni ravni, glej npr. Liberman, E.A., Minina, S.V., Shklovsky-Kordi, N.E. (1989), Quantum molecular computer model and a pathway to the union of sciences. *BioSystems*, 22: 135-154, kot na ravni celice: Hameroff, S.R. (1988), *Coherence in the cytoskeleton, Biological Coherence and Response to External Stimuli*, Springer Verlag, Berlin, str. 242-265.

površinsko pojmovana dinamika utemeljena na (*temeljni*) statiki, dialektika na metafiziki. Z drugimi besedami, gibanje sploh nima svoje prave substančnosti, svoje ontološke biti, je le nekakšen epifenomen, kar se da lepo videti zlasti pri deterministih. Tu je **vs**a kozmična celota, ki vključuje preteklost, sedanost in prihodnost, dana v vsakem trenutku, spreminjanje je tako rekoč le navidezno. Od tu je le še korak do Parmenidovega nauka o resnici (nespremenljivem) in videzu (spremenljivem).

Takemu razvoju človekove teoretične misli je nedvomno botrovala praktičnost, bližina zdravorazumskemu dojetanju in relativno lahka razvidnost razlage. Dualistična razlaga sveta se je lepo obnesla v primeru fizike: trdni, neizprosnni zakoni in povsem v skladu z njimi gibajoči se predmeti. Nekoliko se je zalomilo pri kvantni mehaniki, ko se je svet pokazal nerazumljivo drugačen; pa se je le našla rešitev - v statističnih zakonih in v odpovedi ontološki interpretaciji fenomenov. V takih okvirih tudi svet kvantne mehanike postane lepo obvladljiv na klasičen dualističen način.

Fizika kot mati naravoslovnih znanosti je s svojo metodologijo in načinom razlage močno vplivala na ostale naravoslovne discipline, tako tudi na biologijo, zlasti po "padcu" organicizma v 19. stoletju. Tudi tu je postal ideal razlagati življenje in njegove pojave na osnovi nekih nespremenljivih načel in zakonov. Življenje samo kot proces je tako postajalo čedalje bolj epifenomen, tako rekoč senca lastnega ogrođja (zakonov).

Dinamika kot osnovna bitnost

Toda nobenega apriornega razloga ni za tako v osnovi statično razlago in pojmovanje življenja, ki predstavljata "uvoz" naravi življenja tuje metodologije. Življenje je že na prvi pogled nekaj globoko dinamičnega, prav tako živo bitje. Le-to ohranja svojo kontinuiteto le prek nenehnega spreminjanja. Spreminjanje je torej za organizme nekaj bistvenega - misel, ki ni tuja ne neodarvinistom ne njihovim nasprotnikom. Le malokdo pa se nad tem zamisli ter z mešanico zaskrbljenosti in presenečenosti ugotovi, da je treba radikalno spremeniti teoretično pojmovanje organizmov in življenja. Preprosto: če je dinamika res temeljna za življenje, potem mora **postati proces primarna ontološka bitnost**. Ta kopernikanski preobrat bo morala biologija storiti prej ali slej, če bo hotela genuino razlagati predmete svojega raziskovalnega področja. Večno ne bo mogla udobno posnemati fizike in kemije in se samovšečno hvaliti, kako postaja čedalje bolj eksaktna.

V biologiji kot avtonomni znanosti preprosto ne moremo obravnavati dinamike kot nečesa površinskega, kar je treba reducirati na osnovnejše, v osnovi metafizične, bitnosti. Če se strinjamo, da je dinamika v jedru življenja in organizmov, moramo zapustiti klasičen (lahko bi celo rekli izmaličen) pogled na organizme kot na **spreminjajoče se objekte** in jih začeti obravnavati kot **samo-stabilizirajoče se, samo-organizirajoče se in samo-usmerjene procese**. Tu gre resnično za kopernikanski preobrat, saj smo načeloma navajeni pojmovati dinamiko v smislu dualizma gibajočih se objektov v statičnem prostoru. Proces skušamo vedno fiksirati v statičnem prostoru. Zelo težko, če ne nemogoče, se nam zdi pojmovati proces kot dinamično bitnost samo v sebi, brez statičnega "zaslona". Toda na to metodološko nujnost tu samo opozarjam, saj se bo treba z njo spopasti na bolj abstraktnih ravneh, kot je teoretična biologija.

Z našega bolj praktičnega vidika lahko torej organizme pojmujeemo v zgoraj opisanem smislu in se stalno zavedamo, da proces v nobeni svoji fazi ni nekaj statičnega, temveč nenehno spreminjanje. Tako spreminjanje ni le osnova procesom, ampak tudi strukturam. Strukture so izvedene iz procesa kot nekakšni njegovi stabilni vidiki,

podobno kot je oblikovana površina reke, čeprav se slednja stalno giblje. Različne bolj ali manj statične strukture, ki so tako značilne za organizme, predstavljajo stabilne vidike življenjskega procesa in so torej v osnovi dinamične. Še več, strukturni vidiki organizmov, ki jih raziskujemo, so v podobnem odnosu do življenjskega procesa, kot je oblika priobalnega morskega dna do valujočega morja. So le nekakšni odtisi, neme priče svojega tvorca. Zaradi nenavadnosti takega pogleda še enkrat opozarjam, da to niso kake svojevoljne domišljajske spekulacije, temveč logične posledice kopernikanskega obrata, ko postavimo proces za primarno bitnost in statične strukture kot iz njega izvedene, sekundarne.

Problem potencialnosti

Čisti proces nam je zaradi dosejanega atomističnega in platonističnega pojmovanja sveta praktično nerazumljiv, nedostopen. Kopernikanskega preobrata v mišljenju, ki ga zahteva razumevanje čiste dinamike kot osnovne bitnosti, ne moremo opraviti na hitro, zgolj ob kratkem poglobljanju ali čitanju tega članka. Tu je potrebno veliko več časa in intelektualnega navora. Zato se ga bomo lotili s stališča njegovega izražanja in normalnega razumevanja. V tej luči se nam proces kaže kot nenehno pojavljanje novih oblik (struktur), izginevanje pravkar obstoječih. Pri tem so bodoče strukture nekako "zamotane" v sedanje, podobno kot je odrasla rastlina "zamotana" v kalčku. Tudi z vidika moderne molekularne biologije so bodoče oblike razvijajočega osebka skrite v njegovi genetski osnovi kot informacija. Informacija tu predstavlja **potencial** bodočega razvoja. Tako klasični pogled, v našem primeru pa stvari niso tako preproste, saj koncept informacije povsem temelji na dualističnem pojmovanju sveta in predstavlja nekaj v osnovi statičnega. Vendar pa imamo tudi pri procesnem konceptu življenja opraviti s potenciali. Ali kot je rekel Whitehead: "Sedanjest je uresničitev potencialov preteklosti in je skladišče potencialov bodočnosti..."¹⁰ Bodočnost živega procesa (vključujoč bodoče strukture) obstaja v sedanosti na način **potencialov**.

To se sliši preprosto in neproblematično, toda ontološki status potencialov, možnosti, je bil že od nekdaj velik problem za filozofe.^{11, 12, 13} Težko se je opredeliti, ali obstajajo potenciali neodvisno od našega uma, ali so le predmeti našega mišljenja? Če velja slednja možnost, potem lahko še vedno operiramo s potenciali, vendar z zavestjo, da so to le modeli brez pravega korelata v realnem svetu.¹⁴ Toda kdor se pogloblja v življenje in v razvoj organizmov, se ne more znebiti močnega vtisa, da potenciali niso le miselni konstrukti, temveč da imajo svoj poseben ontološki status. V skladu z Whiteheadom lahko ugotovimo, da potenciali bistveno vplivajo na bodoči razvoj življenjskega procesa v organizmu (preprosteje rečeno, na razvoj organizma); so torej **realni dejavnik** razvoja organizmov in življenjskih vrst.

9 Logiko tega kopernikanskega preobrata je lepo obdelala v svoji doktorski disertaciji Alison Watson (Watson, A. (1985), *The birth of structure*, University of Sussex.

10 Glej Leclerc J. (1958), *Whitehead's Metaphysics*. George Allen & Unwin Ltd., London, str. 96.

11 Quine, V.W. (1963), *From a logical point of view*, Harper and Row, New York, str. 2-5.

12 Lycan, W. (1979), *The trouble with Possible Worlds, The possible and the actual*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London.

13 Tu se namreč pojavlja še vrsta pomembnih vprašanj, kot na primer, ali sta dve predpostavljeno isti bitnosti v dveh možnih svetovih identični ali ne. Glej Chisholm, R. M. (1979), *The ontology of the possible, v The possible and the Actual*, Cornell Univ. Press, Ithaca & London, str. 80-87.

14 To je dejansko osnovno naziranje instrumentalističnega pogleda na znanstvene teorije.

Če pojmuje potenciale kot realne, potem jim moramo, da ostanemo konsistentni, tudi pripisovati neko realno bit. Potenciali torej obstajajo, vendar ne kot tisto, kar naj bi se iz njih razvilo. Obstajajo kot nekaj drugega - kot neki drugi vidik istega procesa, ki lahko privede do uresničitve samega potenciala. Zgled za to nekoliko abstraktno formulacijo bi bil naslednji. Potencial drevesa kot neko *možno bodoče drevo* je "zavit", skrit v realno obstoječem semenu, oziroma še točneje, kalčku. Tega seveda ne smemo pojmovati kot bolj ali manj statično strukturo, marveč kot relativno zgodnjo fazo nekega procesa, katerega mnogo kasnejša faza bo odraslo drevo.

Logika in procesno pojmovanje potencialov

Ravno v tem, dinamičnem, pojmovanju identitete - v skladu z našim kopernikanskim preobratom - je prostor za realni obstoj potencialov. Dinamika se namreč upira klasični dvovrednostni logiki, osnovi novoveškega znanstvenega mišljenja. V strogih okvirih, ki jih začituje klasična logika (in v veliki meri tudi druge, na njej temelječe), je v ontologiji možno samo dvoje: nekaj bodisi obstaja, bodisi ne obstaja, tretjega ni (*tertium non datur*). Dinamične bitnosti, zlasti če je dinamika njihova temeljna lastnost, pa so logično zelo težko "ulovljive". Kakor koli se trudimo ujeti - to je fiksirati - gibanje, vedno pridemo k znanim Parmenid-Zenonovim paradoksom: če se nekaj giblje, potem ni ne tam, kjer je (ker bi v tem primeru stal pri miru), ne tam, kamor gre (iz istega razloga). Je torej "nekje vmes", vmes med poljubno blizu izbranimi točkama na njegovi poti, na nek način nikjer (v smislu fiksnih koordinat). Ker pa seveda predmet nekje le je, lahko iz tega izvedemo sklep, da gibanje presega normalno človekovo logiko in koncepte, ki temeljijo na njej. Če nas ta nemoč pretrese, smo tako rekoč prisiljeni razviti novo logiko, na katere podlagi gibanje ne bo več izvor paradoksov, temveč nekaj povsem naravnega. O razvoju take logike bomo pisali kdaj drugič, zaenkrat naj povemo le, da poleg klasičnih dveh vrednosti potrebuje še najmanj tretjo za različna navidezna protislovja. Na njej temelječa ontologija - genuina ontologija dinamičnih bitnosti - bo morala upoštevati tudi tretjo možnost med čistim bivanjem in ne-bivanjem: nekakšno "megleno" bivanje. V takem meglenem bivanju je na koncu koncev vse, kar se spreminja, je stalno v prehodu, neulovljivo. In tak meglen, prehodni, nedoločen ontološki status imajo tudi naši potenciali. Klasično pojmovano seme torej ni potencial drevesa, to je lahko šele "megleno" seme.

Fizikalni status potencialov

Ker v znanosti ne maramo meglenih pojmov, kot se sedaj kažejo naši potenciali, lahko poskušamo nekoliko podrobneje opredeliti možno fizikalno naravo potencialov. Enega najbolj iluminativnih prispevkov v tej smeri je dal britanski fizik David Bohm s svojo teorijo implicitnega reda.¹⁵ Za razliko od že omenjene vodilne (kopenhagenske) interpretacije kvantne mehanike, ki tako rekoč prepoveduje ontološko razlago kvantnih procesov, je Bohm razvil izvirno ontološko interpretacijo kvantne mehanike. Njen glavni pojem je t.i. **kvantni potencial**, ki poleg klasičnega potenciala usmerja kvantno mehanske procese. Posplošeno rečeno je kvantni potencial sposoben trenutno informacijsko povezati kvantne pojave med seboj ali z makroskopsko okolico.¹⁶ Filozofsko

15 Bohm, D. (1980), *Wholeness and the implicate order*, Routledge & Kegan Paul, London.

16 Da to ni le spekulacija nekaterih "čudaških" fizikov, pričča tudi eksperiment Aspecta in sodelavcev, ki potrjuje tako trenutno povezanost; Aspect, A., Dalibard, J., Roger, G. (1982), *Experimental test of Bell's inequalities using time-varying analyzers*. *Phys.Rev.Lett.*, vol. 49, str. 1804-1807.

gledano je kvantni potencial pravzaprav lep primer ponovnega uvajanja formalnega vzroka¹⁷ v fiziko, čemur seveda mnogi ortodoksni fiziki močno nasprotujejo. To je za nas dvakrat pomembno: prvič, ker nakazuje možno fizikalno naravo formalnega (raje bi mu rekli formativnega) vzroka v biologiji, in drugič, ker Bohm kvantni potencial povezuje s posebno ravniyo bivanja, ki ji pravi raven **implicitnega reda**. Ta red označuje kvantno mehanske procese preden postanejo merljivi, preden se "pozunanjijo", preden preidejo na raven razvidnega, našim čutilom ter instrumentom dostopnega **eksplicitnega reda**. V implicitnem redu stvari (ali dogodki, pojavi, procesi ipd.) niso tako jasno razločljivi kot v eksplicitnem redu. Med njimi namreč vlada medsebojna vzajemna in globoka (notranja) povezanost. Tu tudi ni več klasičnega prostora in časa. Zaradi teh lastnosti implicitnega reda, razlaga Bohm, so tako čudni mnogi pojavi kvantne mehanike. Ker smo znanstveni kategorialni in metodološki aparat znanosti gradili na načelih eksplicitnega reda, ne znamo pravilno pojmovati lastnosti implicitnega reda - odtod tudi prej omenjena "prepoved" ontološke razlage v uveljavljeni struji kvantne mehanike.

Z vidika naše osnovne teme je implicitni red pomemben, ker predstavlja nekakšen ontološki svet potencialov in ima podobne "meglene" lastnosti, kot smo jih že pripisali potencialom nasploh. Prehod potencialnega v uresničeno tu pomeni proces "ekspliciranja", oziroma prehod iz implicitnega v eksplicitni red. Bohmova ideja ni pomembna le zato, ker nudi nekakšno fizikalno zatočišče potencialom, temveč tudi zato, ker daje na plan koncept reda. Posredno pove, da ontologije potencialov ne moremo utemeljevati na konceptu klasičnega kartezianskega reda, temveč na precej drugačnem. To pa se ravno tako navezuje na naše že obravnavane ugotovitve o nujnosti nove logike in metodologije za razumevanje dinamike in sveta potencialov; dejansko potrebujemo nov konceptualni sistem.

Svet potencialov, ki izhaja iz Bohmove teorije implicitnega reda, ni statičen, to ni svet otrplih Platonovih idej zunaj časa in prostora. Nekateri potenciali se uresničujejo (oziroma eksplicirajo), pri čemer drugi potenciali, ki so se nanašali na isti dogodek in se niso uresničili, ostanejo v implicitnem redu in lahko na subtilne načine še vedno vplivajo na potek realnih dogodkov. Časovna linija dogodkov oziroma razvoj nekega procesa je pravzaprav kontinuirano ekspliciranje določenih momentov implicitnega reda. Ob vsakem dogodku se seveda spremenijo potenciali za bodoče dogodke; eksplikacija oziroma eksplicitni red torej tudi povratno vpliva na implicitnega, v skladu z že citirano Whiteheadovo tezo, da je sedanjost skladišče potencialov bodočnosti. Pomembno je, in to je sestavni del Bohmove teorije, da potenciali, torej sestavine implicitnega reda, vplivajo na potek realnega toka dogodkov, tudi če se nikoli sami ne uresničijo. Gre za to, da je v implicitnem redu vsak potencial na holističen način povezan z drugimi potenciali in tako soudeležen pri njihovi eventualni eksplikaciji.

V Bohmovem implicitnem redu in njegovem odnosu do eksplicitnega sveta lahko brez posebnih zadržkov gledamo moderno inačico Aristotelovega formalnega vzroka delujočega na ravni fizikalne realnosti. Procesii implicitnega reda ne delujejo na dogodke eksplicitnega reda po načelu učinkujočega vzroka (oziroma je tak učinek zanemarljivo šibak). Po Bohmu na primer vplivnost kvantnega potenciala (osnovne fizikalne entitete implicitnega reda) praktično ne pada z razdaljo, kar je tuje naravi sil, ki delujejo po načelu učinkujočega (gibalnega) vzroka.

17 Glej tudi Bohm, D.J., Hiley, B.J. (1975), *On the Intuitive Understanding of Nonlocality as Implied by Quantum Mechanics, Foundations of Physics*, vol. 5, št. 1, str. 93-109.

DINAMIČNO POJMOVANJE ORGANIZMOV IN SMOTRNOSTNI VZROK

Če se po tem daljšem utemeljevanju dinamičnega pojmovanja organizmov vrnemo k naši osnovni temi smotrnostnega vzroka, si moramo najprej v grobem ogledati, kaj je organizem z vidika teorije o implicitnem in eksplicitnem redu. Z eksplicitnega vidika je organizem bolj ali manj to, kakor ga pozna in raziskuje biologija - samoorganizirani skupek različnih organov in tkiv, katerih delovanje je v splošnem usmerjeno k individualnemu preživetju in čim bolj uspešni reprodukciji. Z vidika dinamike je v vsakem trenutku njegovo nadaljnje preživetje ali smrt v sferi potencialov, prav tako nadaljnja uspešna ali neuspešna reprodukcija. V implicitnem redu torej sobivajo tako potenciali za preživetje kot za smrt, za uspešno ali neuspešno reprodukcijo. Prav tako so tu različni potenciali za spremembo organizma, ki lahko pripeljejo do pojava novih vrst. Če pristajamo samo na realnost eksplicitnega reda, tedaj ti potenciali seveda nimajo nikakršnega učinka na bodoči razvoj osebka oziroma vrste. Če pa vključimo v naše razumevanje življenja tudi implicitni red, tedaj se situacija radikalno spremeni: entitete implicitnega reda, kot smo že omenili, namreč lahko subtilno vplivajo na proces eksplikacije (na tok pojavov in dogodkov v realnem svetu). Z drugimi besedami, potencial za ugodno spremembo organizma lahko vpliva na svojo realizacijo. Če v njem gledamo cilj (to je seveda stvar našega dogovora), potem lahko govorimo, da cilj učinkuje na procese v organizmu. Tu gre nedvomno za neke vrste teleološki vzrok, čeprav se precej razlikuje od klasičnega pojmovanja. Hkrati ta teleološki vzrok ni povsem razdvojljiv od formalnega, saj gre tudi za načelo *udejanjanja* inherentnih možnosti.

Težko je reči, da vpliva potreba po srcu na lastno evolucijo, saj pred pojavom srca verjetno ni (vsaj subjektivne) potrebe po njem. Obstaja le evlucijski potencial nekaterih življenjskih vrst, da razvijejo srce, in večja možnost preživetja vrst (seveda v določeni ekološki niši), ki to razvijejo. Na ravni implicitnega reda je oboje med seboj povezano in oboje subtilno vpliva na aktualne evlucijske procese. Podobno je z razvpito Lamarckovo žirafa (dejansko prednikom žirafe): njeno stegovanje vratu ima vpliv na procese v implicitnem redu, saj spreminja kompleks njenih evlucijskih potencialov. Slednji pa povratno vplivajo na realno evolucijo žiraf. Napor organizmov ima po dinamičnem pojmovanju življenja lahko evlucijski učinek, vendar ne na preprost način, kot da bi želja že sama po sebi razvijala organe. Med naporom organizma in konkretno evolucijo je zelo subtilen in kompleksen proces implikacije in eksplikacije, ki ne daje nujno premočrtnih rezultatov.

ZAKLJUČEK

Teleološki vzrok je v današnji biologiji (vsaj v teoriji) izrinjen iz obravnavanja. Z vidika eksplicitnega reda - izraženege reda, ki se ga da razumeti na podlagi klasične dvovrednostne logike, je "izgon" smotrnostnega vzroka povsem upravičen in razumljiv. Pojmovanje organizmov kot dinamičnih entitet seveda spreminja klasičen kartezianski red (eksplicitni red) in sproža vprašanja redefinicije tako logike kot metodologije, ontologije in reda. Model, ki se najbolj približa dinamičnemu pojmovanju bioloških bitnosti, je Bohmov model dveh ravni realnosti, ki med seboj tvorita kontinuum in ki ju označujeta dva reda: vsem poznani eksplicitni in težko doumljivi implicitni red. Ta novi okvir dojemanja sveta v ničemer ne zanika tega, kar že poznamo, temveč to le bistveno

dopolnjuje. V njem ne najde svoje popolne potrditve le formalni vzrok (s pojmom kvantnega potenciala), temveč se odpirajo vrata tudi smotrnostnemu vzroku, pa čeprav ima nekoliko drugačno konotacijo, kot v klasičnem vitalističnem obravnavanju. Gre za to, da lahko potencial za ugodno spremembo vpliva na tok dogodkov in smeri svoje realizacije. Pomembno je ugotoviti, da je to z vidika do sedaj razvite in na spoznanjih kvantne mehanike utemeljene teorije implicitnega reda le *možnost*, in nič več. Kako konkretno potenciali vplivajo na dogodke in kako je to (če je) razvito pri organizmih, pa je stvar veliko podrobnejšega teoretičnega in empiričnega raziskovanja. Nedavno odkritje možnosti, da bakterije vplivajo na svojo lastno evolucijo, možnosti teleološkega vzroka vsekakor daje določeno težo.

Politična stranka - hegemonna sila

IGOR LUKŠIČ

POVZETEK

Avtor prikazuje Gramscijevo razumevanje stranke, kot ga je nizal v Zaporniških zvezkih. Gramscijeva misel o strankah je originalna v več točkah. Kot pri drugih pojmi, je tudi pri stranki Gramsci težil k opisovanju političnih mehanizmov in dejanskih akterjev sprememb, s čimer je kritiziral in presegal pravniški pristop v politični znanosti. Tako stranka zanj ni le neka interesna skupina, ki se bori za oblast, temveč je lahko tudi revija ali časopis. Stranka ne deluje samo s svojo organizacijo, temveč tudi kot Sorelovski mit. Pojem stranke je Gramsci povezal z Machiavellijevim pojmom novega kneza, ki mu je dal moderno vsebino.

ABSTRACT

POLITICAL PARTY - HEGEMONIC POWER

Author presents Gramsci's conception of political party as was developed by him in Quaderni del Carcere. The Gramsci's thought about parties is original in more points. Like by the others conceptions he also by his concept of the party tends to describe political mechanisms and actual actors of changes, and with that he criticizes and overgrows juristic approach in the political science. The political party for him is not only interest group, that fights for the power, but could be also a review or newspaper. The political party don't operate as an organization only, but also as a Sorelean myth. Gramsci has the concept of the political party connected with Machiavelli's concept of new prince and gave it a modern meaning.

Gramscijevo razumevanje stranke se je v socialističnem, še bolj pa v komunističnem gibanju reduciralo na njegovo delovanje in pisanje do zapora. Misli iz obdobja zaporniških zvezkov so bile upošteevane le v smislu nadaljevanja kontinuitete ideološke pravovernosti. V predzaporniškem obdobju, to je od leta 1918 pa do leta 1926, se je Gramsci predvsem praktično ukvarjal s problemom stranke. Najprej je deloval v socialistični stranki, se nato angažiral pri ustanovitvi Komunistične partije Italije (1921)

in postal kasneje celo njen generalni sekretar (1924). Iz tega obdobja so znane njegove intervencije o razmerjih stranka - delavski svet - sindikat, - razred, stranka - revolucija in stranka - država.¹

V naši razpravi se ne bomo ukvarjali s problemom kontinuitete in diskontinuitete v Gramscijevi misli med obdobjem do zaporniških zvezkov in obdobjem, ko je pisal zvezke. Obstajajo teze, da je Gramsci iz časa študija, gibanja svetov, aktivizma v KPI popolnoma nasproten Gramsciju iz Zaporniških zvezkov. Za takšno tezo obstajajo številne indikacije, ki nastopajo v interpretacijskih modelih določenih vplivov, npr. Croceja, Sorela, Moskovskega centra, sinteza vseh teh vplivov za pojasnjevanje mladostnega obdobja v primerjav z zrelim, samostojnim zaporniškimi obdobjem. Zato imajo razprave o periodizaciji Gramscijevega delovanja in teoretskega ustvarjanja utemeljeno mesto v interpretaciji Gramscijeve misli.

Ukvarjali se bomo z Gramscijevim razumevanjem stranke iz obdobja zaporniških zvezkov, to je iz obdobja, ki je bilo v dosedanjih interpretacijah pri nas bolj odrinjeno. Naša pozornost bo veljala zlasti doslej spregledanim nastavkom, ki veljajo za stranke v sodobnih razmerah. Tako bomo pustili ob strani ali pa le omenili nekatere klasične teme iz interpretacije Gramscijeve misli o strankah: razmerje med stranko in razredom, med stranko in množico, notranja ureditev stranke (problem demokratičnega centralizma in spontanosti).²

V zaporu se je Gramsci lotil pojma stranke v sklopu drugih teoretskih razmišljanj in nastavkov. Prvi načrt in spodbudo za študij v zaporu je Gramsci predstavil v pismu Tanji 19. marca 1927. "Obsedla me je misel, da bi moral ustvariti nekaj 'für ewig' ..., hotel bi se ... sistematično ukvarjati s kakim predmetom, ki bi zavzel in osredotočil vse moje notranje življenje. Doslej sem mislil na štiri stvari:

1. Na raziskavo, kako se je v preteklem stoletju oblikovalo italijansko javno duhovno življenje, ali z drugo besedo na raziskavo o italijanskih intelektualcih, o njihovem poreklu, kako so se združevali po kulturnih tokovih, o njihovih različnih načinih življenja itd., itd...

2. Na študijo iz primerjalnega jezikoslovja! ...

3. Na študijo o Pirandellovem teatru in o preobrazbi italijanskega gledališkega okusa ...

4. Na esej o ... podlistkarskih romanih in o ljudskem okusu v literaturi ..." (Gramsci, 1955:44)

Ko se je Gramsci 8. februarja 1929 prvič lotil papirja v zaporu z namenom, da bi začel pisati študije, je izdelal program študija v šestnajstih točkah. Programa se je skoraj dobesedno držal, pri čemer je preskakoval s teme na temo in ni napisal najprej razpravo o eni, potem o drugi temi. V programu ni predvidel študija strank ali katerekoli politične (v ožjem smislu) teme, vendar je v več beležkah³ nakazal tako o stranki kot o drugih

1. Vsi najtehtnejši članki na navedene teme so prevedeni v Izbrana dela Antonija Gramscija, CZ, Ljubljana, 1974, uredil Anton Žun in Antonio Gramsci, Izbor političnih spisov 1914-1926, uredil Boris Mužević, Komunist, Ljubljana, 1982.

2. Eno najboljših študij o tem je izdelal Bonomi (1976).

3. Zaporniški zvezki so nastajali od 8. februarja 1929 do konca leta 1935. V njih je Gramsci pozorno označil sleherno temo, ki jo je načel s številko. Tako imajo njegove razprave najprej oznako zvezka in nato še številko razprave v zvezku. Togliatti je zvezke izdal po vsebinskem kriteriju (npr. vse tekste o intelektualcih v posebni knjigi), zato sta se ta specifika in način nastajanja tekstov zabrisali. Šele leta 1975 je V. Gerratana izdal prvo znanstveno izdajo zaporniških zvezkov.

političnih temah svoje poglede. Mogli bi celo trditi, da se je Gramsci v izpeljavi programa ukvarjal pretežno s političnimi pojmi in temami, kot so hegemonija, država, civilna družba, stranka, vladanje itd., pri čemer je še sam razvil vrsto politoloških terminov, ki imajo smisel predvsem v kontekstu njegove politične misli.⁴

O stranki je začel Gramsci razpravljati v okviru teme tipi revij. V tej beležki je nastavil pojme in relacije, ki jih je kasneje v zvezkih podrobneje opredeljeval. O tipih revij je razpravljal s stališča parlamenta, stranke, *sensu comune*, vloge intelektualcev, ljudske kulture itd. Že ob uvedbi pojma je jasno, da Gramscijevo razumevanje stranke ni klasično politološko, saj se ne omejuje samo na interesno organizacijo, ki se bori za oblast (sestavo vlade ali sodelovanje pri njenem delu).

Podrobneje je pojem stranke tematiziral v razpravi o razmerju Hegla do asociacionizma. "Heglova doktrina o strankah in združenjih kot 'zasebnem' votku države... država ima in zahteva privolitev, a tudi vzgaja ta konsenz s političnimi in sindikalnimi združenji...S tem Hegel v določenem smislu že prerašča čisti konstitucionalizem in teoretizira parlamentarno državo z njenim režimom strank". (Gramsci, QC:56) S stališča današnjega pomena stranke v času Hegla niso obstajale in tudi Hegel o njih ni pisal. Zato lahko Gramscijevo stališče razumemo samo kot razširitev pojma stranke po zgledu na klube, ki so v francoski revoluciji imeli praviloma svoj časopis, s katerim so pritegovali pozornost politične klientele. Na klubskih sestankih so v glavnem podpirali teze iz klubskega časopisa.

Tako zastavljen pojem stranke, ki vključuje tudi revije⁵ in časopise, je Gramsci kasneje eksplicitno ponovil. "... časopis (ali neka skupina časopisov), revija (ali neka skupina revij) /je/ tudi 'stranka' ali 'frakcija stranke' ali 'deluje po določilih stranke'" (Gramsci, QC:1939).

Stranka je ena od štirih sestavin etičnopolitične zgodovine in s tem koncepta hegemonije, ki jih je Gramsci eksplicitno navedel. Pojem stranke Gramsci navezuje na problematiko intelektualcev, kot je tudi pojem intelektualcev navezal na pojem stranke in njene vloge pri izvajanju hegemonije. Vse člane določene politične stranke moramo šteti za intelektualce⁶. Pri tem bo treba razlikovati stopnje intelektualcev, vendar to ni tako pomembno. "Pomembna je vzgojna in vodilna, to je intelektualna funkcija /stranke, op I. L./" (Gramsci, QC:478)

Po Gramscijevem mnenju v neki določeni družbi nihče ni neorganiziran in brez stranke⁷, če organizacijo in stranko pojmuje v najširšem pomenu besede, in ne formalno. V najširšem smislu so vsi ljudje intelektualci in s tem vsi na terenu hegemonije. S tem so tudi vsi spravljani v stranke, delujoče politične skupine. Pri tem je vseeno, ali nekdo pripada stranki političnih kritikov ali stranki "apolitičnih aktivistov". Iz tega je razvidno, da je Gramsci razširil tudi pojem stranke, prav gotovo z istim ciljem, kot ga je

4. Med najbolj uveljavljene pojme sodita manevrska in pozicijska vojna kot dva nasprotujoča si tipa politične strategije, kadornizem, moderni knez, filozofija prakse.

5. Utemeljitev in aplikacijo te Gramscijeve ideje na določeno revijo predstavlja I. Lukšič v članku *Je Mladina stranka? Primer Mladine 1981 - 1988*. Časopis za kritiko znanosti, št. 142-43, str. 111-123.

6. Togliatti je ta pasus v prvi izdaji zaporniških zvezkov naslovil *Politična stranka kot kolektivni intelektualci*. Tudi v predavanju o Gramsciju leta 1958 je dejal, da bi stranka morala biti kolektivni intelektualci. (Simon, 1982:99) Te sintagme Gramsci ni nikjer uporabljal, je pa v interpretaciji njegovega koncepta stranke doživela največji razmah znotraj intelektualnega dela komunističnega gibanja.

7. Stranke se lahko predstavljajo pod raznimi imeni, celo takimi, kot je "antistranka" in "negacija strank"; v realnosti so tudi tako imenovani individualisti ljudje stranke, samo da želijo biti vodje stranke v zahvalo bogu in imbecilnosti tistih, ki jim sledijo. (Gramsci, QC:1573-74)

opredelil pri razširitvi pojma intelektualcev: da bi ga približal dejanskosti in da bi presešel pravniški pristop.

Stranke morajo vzgajati intelektualce razreda. Gramsci (QC:1753) je bil prepričan, da so bile stranke do tedaj "najustreznejši način za elaboracijo voditeljev in zmožnosti vodenja". To pa zato, ker univerza in vse institucije, ki oblikujejo intelektualce, niso prežete z življenjem strank, z realizmom nacionalnega življenja in tako oblikujejo apolitične nacionalne kadre s čisto retorično, ne pa z nacionalno mentalno omiko. Naloga stranke je tudi, da zagotovi nacionalne kadre. V tem smislu je razumeti Gramscijevo misel, da je "strankin duh temeljni element 'državnega duha'". (Gramsci, QC:1755)⁸

Stranka predstavlja tisto mesto, kjer se konstituira politična sfera. Trгоvec ne postane član stranke, da bi trgoval, torej ne iz svojega poklicnega, korporativnega interesa. V politični stranki ekonomske skupine presežejo korporativni moment svojega razvoja in postanejo gibalne sile splošnih dejavnosti nacionalne in mednarodne narave. (Gramsci, QC:478) Stranka tako kreira teren hegemonije. Zavest o pripadnosti določeni hegemoniki sili je prva stopnja politične zavesti. Stranka je "šola državnega življenja". (Gramsci, QC:920) To pomeni, da je hegemonsko in vodilno funkcijo stranke mogoče presojati s stališča notranjega življenja stranke. Analiza strank je ključ za razumevanje življenja države.⁹

Gramsci (QC:1352) razlikuje dva tipa stranke:

1. stranka kot "politična organizacija", kot instrument za reševanje problemov nacionalnega in mednacionalnega življenja,
2. stranka kot "splošna ideologija", ki je vzvišena nad različnimi bolj neposrednimi grupiranjmi. Sestavljajo jo elite kulturnikov.

Prva deluje praktično, druga idejno, brez trdne strankine strukture, pa vendar kot stranka, ki sodeluje v boju za oblast ali za ohranitev oblasti, ki organizira hegemonijo. Stranka kot splošna ideologija ima nalogo, da s stališča kulture in splošne ideologije vodi veliko gibanje sorodnih strank, ki so v resnici frakcija ene same organske stranke. Pri analizi Crocejeve vloge v italijanski politiki je Gramsci (QC:1353) ugotovil, da ta veliki intelektualec evropskega formata oskrbuje hegemonijo "kulturnega gibanja, ki poraja obnove starih političnih oblik". Croce je bil človek stranke, čeprav eksplicitno ni pripadal nobeni formalni liberalni skupini. Pač pa je od časa do časa reševal aktualne politične probleme v svojih javnih člankih. Predvsem pa je bil teoretik vseh obstoječih liberalnih skupin in grupic, vodja centralne propagande, ki je oskrbovala vse te skupine.

Gramscijeva klasifikacija strank je zgrajena na konceptu hegemonije, zato je temeljni kriterij dejansko delovanje neke grupacije ljudi pri vodenju hegemonije določene družbene skupine, ne pa njen formalno pravni značaj. Stranka je pojmovana kot dejavna sila in ne kot organizacijska struktura. S tem pojmovanjem je Gramsci tudi na pojmovanje strank prenesel prizadevanja po razgrajevanju pozitivizma, mehanicizma in fatalizma.

8. Državni duh zahteva kontinuiteto, zahteva, da je vsako dejanje trenutek povezanega procesa. Odgovornost za ta proces, za to, da sodelujemo v tem procesu, da smo solidarni z materialno neznanimi silami, a se vendar zavedamo njihovega delovanja, učinkovanja in z njimi računamo. Prav to odgovornost v določenih primerih imenujemo državni duh. (Gramsci, QC:1754)

9. Stranka, ki vsako leto izvaja čistke v lastnem vodstvu, isto počne v vodstvu države. Stranka, ki nima razvite notranje demokracije, predstavlja v državi steber avtoritarnih tendenc in postopkov.

Gramsci (QC:1733-34) pri strankah razlikuje naslednje elemente: družbeno skupino, množico stranke, birokracijo in glavni stan. Za obstoj stranke se morajo združiti trije elementi:

1. razpršeni element, "vsakdanji, povprečni ljudje", katerih sodelovanje izvira iz discipline in svobode. Ti ljudje predstavljajo silo, če jih kdo organizira, centralizira, disciplinira;

2. glavni kohezivni element, ki "centralizira na nacionalni ravni";

3. srednji element, ki "povezuje prvega z drugim" ne le politično, temveč tudi "moralno in intelektualno".

Za Gramscija je najpomembnejši drugi element, saj predstavlja vlogo generalov v odnosu do vojske in njihovih oficirjev. Lažje je dobiti vojsko, kot pa usposobiti generale. Tu vidimo, kako prežeta je Gramscijeva misel o strankah z njegovo mislijo o intelektualnih in njihovi vlogi pri vodenju intelektualne in moralne reforme. Gramsci hkrati opozarja, da je za obstoj stranke pomemben vsak od navedenih treh elementov, saj bi brez kateregakoli stranka ne obstajala

Zgodovina stranke ni le zgodovina njene strukture, temveč tudi zgodovina množice, ki je sledila pobudi in ki je podprla stranko s svojim zaupanjem, zvestobo, disciplino ali z realno kritiko, ali pa s tem, da je ob nekaterih iniciativah ostala pasivna. Stranke se rodijo in se konstituirajo v organizacijo, da bi vodile situacijo v zgodovinsko vitalnih trenutkih za njihov razred. To pa še ne pomeni, da so vedno dorasle svoji nalogi. Gramsci je ugotovil, da se na določeni točki družbenega razvoja družbene skupine odtrgajo od svojih tradicionalnih strank. Tradicionalne stranke v takšni tradicionalni organizacijski obliki, s takimi določenimi ljudmi, ki jo tvorijo, predstavljajo in vodijo njihov razred ali frakcijo razreda, ne prepoznajo več kot svoj izraz. Stranka postane anahronistična v trenutku, ko se njena birokracija konsolidira in loči od množic. Stranka ostane brez podlage in obvisi v zraku. S takšno krizo se odpre polje za intervencijo s silo in za razne rešitve oskrbnikov ali karizmatikov. Kriza med predstavniki in predstavljanimi se iz stranke razširi na ves državni organizem. Krepi se birokracija (vojaška in civilna), visoki finančniki, cerkev in na splošno vsi organizmi, ki so relativno neodvisni od fluktuacije javnega mnenja. Vsebina krize je v krizi hegemonije vodilnega razreda. Organska rešitev je možna, če je eden od razredov dovolj močan, da zbere okrog sebe vse ali veliko večino strank "pod zastavo enotne stranke, ki bolje predstavlja in sumira potrebe celotnega razreda". (Gramsci, QC:1608) Če pa ostaja ravnovesje statično in ko prevlada nezrelost progresivnih sil, tudi konservativna skupina začuti potrebo po gospodarju in postavi karizmatičnega vodjo.

Gramsci (QC:1732) trdi, da je stranka "nomenklatura razreda". Vendar stranke niso mehanični in pasivni odraz razreda, temveč nanj energično reagirajo, da bi ga razvile, utrdile in univerzalizirale. Zato pa morajo razvijati teoretsko dejavnost, doktrino stranke, sistematično raziskovati in analizirati vzroke bivanja in razvoja razreda, ki ga predstavljajo. Z razvojem teorije politične stranke in z njihovim praktičnim razvojem je praktično vodena bitka proti ekonomizmu, saj se ravno v politični stranki izkazuje ljudska kolektivna dejavna volja, ki je v ekonomizmu pozabljena in žrtvovana ekonomskim zakonom.

Analiza strankarskega življenja v Italiji je Gramscija pripeljala do ugotovitve, da je strankam primanjkovalo načel, obvladal jih je oportunizem itd. Vlada je delovala kot stranka, postavila se je nad stranke, pa ne zato, da bi usklajevala interese in dejavnosti, ampak zato, da bi jih razdružila in da bi imela moč brez strank, ki so povezane z vlado

s paternalističnimi vezmi bonapartistično-cesarske vrste. Birokracija postaja resnična politična stranka, ki je najslabša možna, vendar v družbeni strukturi šibkih razredov edina možna. Šibkost parlamentarnega življenja vedno korenini v šibkosti družbene strukture.

Panunzijevo vprašanje o obstoju področja državne oblasti, ki določa politično usmeritev, je Gramsci postavil v razmerje do političnih strank. "Stranke so ravno organizmi, ki v civilni družbi ne samo elaborirajo politične usmeritve, temveč vzgajajo ljudi in jim kažejo, kako jih naj uporabijo." (Gramsci, QC:1809) V parlamentu pa se stranke borijo za to, da bi njihova politična usmeritev postala državna. V razmerah, ko je parlament razbit, so stranke nesposobne izvajati to nalogo. Vendar naloga še naprej ostaja, prevzamejo pa jo namesto strank camarile in vplivne osebnosti, ki so neobtožljive, torej pravno neobstoječe. V krizi hegemonije se vodilni razred namesto legalih sredstev poslužuje ilegalnih mehanizmov. Formalno pravne stranke so imobilizirane, zato pa toliko bolj delujejo dejanske politične stranke.

Stranke imajo v civilni družbi enako funkcijo, kot jo ima država v politični družbi. Predstavlja tisti mehanizem v civilni družbi, ki organizira soglasje med vladanimi in vladajočimi. Organizacija stranke je prepuščena osebni iniciativi vodilnega razreda, stranka je zasebni organizem. Stranke so hegemonski aparat, ki izvajajo "hegemonsko funkcijo in izravnavajo različne interese v civilni družbi". (Gramsci, QC:662) Država predstavlja prisilno in kaznovavno silo pravne ureditve dežele, stranke pa morajo v svojem notranjem življenju pokazati, da so kot načela moralnega obnašanja sprejele vsa tista pravila, ki so v državi zakonita obveznost. Tako lahko ocenjujemo "hegemonsko ali politično vodilno funkcijo strank po razvoju notranjega življenja strank samih". (Gramsci, QC:919)

Na Gramscijevo pojmovanje stranke se navezuje njegova koncepcija modernega kneza (il moderno Principe)¹⁰. Moderni knez predstavlja stično točko v relaciji med Marxom in Machiavellijem. Gramsci je opredelil polje preučevanja razmerja med Marxom in Machiavellijem:

1. preučevati ju je treba, v kolikor sta "teoretika bojevnike politike, akcije" in
2. "izvleči iz marksistične doktrine urejen sistem dejanske politike tipa knez".

(Gramsci, QC:432)

Machiavelli je svojega *Il Principe* namenil knezu Medicejskemu. Zanj je spisal razpravo o tem, kakšen naj bo knez, da bo lahko uspel združiti kneževine na apeninskem škornju. Machiavelli je zapisal v zadnjem poglavju: "Tako Italija še vedno kakor mrtva čaka, kdo bi utegnil biti tisti, ki bo izlečil njene rane..." (Machiavelli, 1966:66) Ravno novi knez naj bi prevzel v roke vajeti za uresničitev te velike ideje.

Gramsci je idejo kneza apliciral na sodobne razmere. Ugotovil je, da je snov, ki se veže na politiko tipa knez, ravno politična stranka v njenem odnosu do razreda in države. Tu ne gre za stranko v sociološkem smislu, temveč za stranko, ki hoče utemeljiti državo. Protagonist novega kneza ne sme biti abstraktna stranka, abstraktna država, abstraktni razred, temveč "določena zgodovinska stranka" (Gramsci, QC:432), ki deluje v določenem zgodovinskem okolju z določeno tradicijo v kombinaciji družbenih sil. Ni ji

10. Machiavellijev *Il Principe* so koncem 19. st. slovenili s pojmom knez in mestoma tudi s pojmom vladar. Odločilen preobrat je naredil Prepeluh, ki je prvemu slovenskemu prevodu nadel ime Vladar. Machiavelli je seveda pisal o določenem tipu vladarja, to je o knezu. Gramsci pa kliče ravno machiavellijev duh kneza, in ne splošnega vladarja.

treba sestaviti organskega programa maksimalnih politik, temveč "pisati 'dramatično' knjigo v določenem smislu, zgodovinsko dramo v dejanju, v kateri bi bile maksimalne politike predstavljene kot oposamljena nujnost in ne kot načelo znanosti". (Gramsci, QC:432)

V predelavi in dopolnitvi te teme je Gramsci preciziral teze. Novi knez v modernem času "ne more biti heroj", temveč "politična stranka", ki je ustanovljena, zgodovinsko in racionalno, s ciljem, "da utemelji nov tip države". (Gramsci, QC:1601) Knez mora biti "vodja (capo) države, vodja vlade, tudi politični vodja, ki hoče osvojiti državo ali utemeljiti nov tip države". (Gramsci, QC:662) V tem smislu moramo izraz knez prevesti v sodobni jezik z izrazom politična stranka.

V zvezku 8 je Gramsci pisal o knezu najobširneje. Beležko je naslovil "Il moderno Principe", Moderni knez.¹¹ Tu se je Gramsci zavzel za študij kneza kot politične ideologije, ki se ne predstavlja kot brezplodna utopija, niti kot umovalna doktrina, temveč kot "konkretna delujoča fantazija" (Gramsci, QC:951), ki učinkuje na razpršeno ljudstvo z namenom, "da se doseže in organizira kolektivna volja". (Gramsci, QC:951) Utopični značaj kneza je v tem, da knez realno zgodovinsko ne obstaja, pač pa je doktrinarna abstrakcija, simbol vodje na splošno, "idealni vojskovodja". (Gramsci, QC:951) Knez je simbol kolektivne volje. V predelavi teksta je temu še dodal: ".../ toda čustveni mitični elementi, ki so vsebovani v celotnem delu z drastičnostjo velikega efekta postanejo živi v zaključku, v priklicanju realno eksistirajočega kneza." (Gramsci, QC:1555)

Moderni knez ali "mit-knez" ne more biti individualen, temveč je lahko samo "organizem, družbeni element, v katerem se je že začela konkretizirati kolektivna volja, pripoznana in parcialno afirmirana v akciji". (Gramsci, QC:951) Ta organizem se je že razvil in to je politična stranka, "moderna oblika, v kateri se rezimirajo parcialne kolektivne volje, ki težijo, da bi postale univerzalne in totalne". (Gramsci, QC:951) Moderni knez mora del svojega delovanja posvetiti jakobinizmu kot primeru, kako se oblikuje konkretna in delujoča kolektivna volja. Ta volja pa se ne more oblikovati, ne da bi ljudstvo upotegnili v celotno politično življenje. Machiavelli je hotel to udejaniti z vzpostavitvijo ljudske milice, kar predstavlja plodno klico njegove koncepcije nacionalne revolucije. To je jakobinski¹² element pri Machiavelliju.

Moderni knez se mora posvetiti tudi vprašanju "intelektualne in moralne reforme" (Gramsci, QC:1560), se pravi vprašanju religije oziroma vprašanju pojmovanja sveta. To vprašanje se mora zastaviti skupaj z vprašanjem jakobinstva. To pomeni, da je moderni knez glasnik in organizator takšne moralne in intelektualne reforme, ki pripravlja teren za višji razvoj ljudske nacionalne kolektivne volje v smeri uveljavitve in totalnejše oblike moderne civilizacije. Tako stojita pred modernim knezom dve osnovni nalogi:

1. oblikovati nacionalno-ljudsko kolektivno voljo, katere organizator in hkrati aktivni izraz je moderni knez in

11. Na tem mestu je Gramsci prvič uporabil izraz moderni knez, ki ga je kasneje tudi zadržal, pa tudi v literaturi, ki govori o Gramscijevi koncepciji delavske stranke, se je ohranil predvsem ta izraz. Gramsci je uporabljal (le nekajkrat pri uvajanju teme) tudi izraz novi knez, ki ga je neposredno našel pri Machiavelliju.

12. Gramsci ugotavlja, da v Italiji Machiavellijevega časa zato ni bilo absolutne monarhije, ker je manjkala učinkovita jakobinska sila, to je sila, ki ustvari nacionalno kolektivno ljudsko voljo, temelj vseh modernih držav. Machiavelli je za Gramscija ravno z zahtevo po vzpostavitvi enotne države na polotoku prvi italijanski jakobinec in s tem predhodnik francoske revolucije. (O jakobinstvu pri Gramsciju glej tudi Cammet, 1967:209-12.)

2. intelektualna in moralna reforma.

Intelektualna in moralna reforma je vedno povezana s programom ekonomske reforme, saj je "program ekonomske reforme konkretni način, s katerim se predstavlja intelektualna in moralna reforma". (Gramsci, QC:953 in 1561)

"Moderni knez, razvijajoč se, sprevrča celoten sistem intelektualnih in moralnih razmerij, v kolikor njegov razvoj pomeni ravno to, da je vsak akt razumljen kot koristen ali škodljiv, kot vrl ali zli, samo v kolikor izhaja iz samega modernega kneza in služi večanju njegove oblasti li njenemu izpodbijanju. Knez v zavestih zavzame mesto božanstva ali kategoričnega imperativa, postane baza modernega laicizma in kompletne laizacije celotnega življenja in vseh odnosov navad." (Gramsci, QC:953)¹³ Moderni knez si mora zastaviti vprašanje "kolektivnega človeka, t. j. družbenega konformizma" (Gramsci, QC:972) in si postaviti cilj, da bo ustvaril novo stopnjo civilizacije, vzgajajoč politični razred, ki že v ideji vsebuje to stopnjo. Rešiti mora vprašanje "vloge in drže vsakega individua" (QC:972)¹⁴ v kolektivnem človeku, prav tako pa tudi vprašanje o naravi prava glede na novo realistično in pozitivno pojmovanje države. Z reševanjem teh vprašanj skozi filozofijo prakse se bo moderni knez vzpostavil kot vodilna sila nove hegemonije, ki si postavlja za cilj ustanoviti nov tip države.

Gramsci se je k temu vprašanju še vrnil. Zastavil se mu je problem, kako se bo vsakemu posamezniku posrečilo inkorporirati v kolektivnega človeka in kako bomo vzgajali vzgojni pritisk na posameznika, še hočemo doseči njegovo privolitev in sodelovanje, narediti, da bo svoboda postala nujnost in nasilje. V zvezi s pravom¹⁵ pa ugotavlja, da bo treba njegovo pojmovno vsebino razširiti, da bomo z njo obsegli tudi tiste dejavnosti, ki danes spadajo pod formulo pravno indiferentno in so v območju civilne družbe, ki deluje brez sankcij in brez taksativnih obligacij, kljub temu pa izvaja kolektivni pritisk in dosega objektivne rezultate pri oblikovanju novega načina mišljenja in delovanja, moralnosti itd. Ti dve nalogi bo moderni vladar opravil v sklopu koncipiranja in graditvi societa regolata, se pravi v sklopu naloge preseganja razredne družbe in sebe kot stranke.

Gramsci je v modernem knezu povezal ne le Marxa in Machiavellija, temveč tudi Sorela in Mosco. Izgradil je povsem originalno teorijo (če teorijo razumemo dovolj široko) stranke, ki je ni mogoče razumeti mimo njegovih drugih ključnih pojmov in koncepcij. Gramscijeva specifika je poudarek na vlogi intelektualcev v stranki, intelektualcev, ki postavljajo teren hegemonije določene družbene skupine in stranke. Tudi zaradi takšnih poudarkov Gramsci ni šel v koncept marksizma III. internacionale in tistih strank, ki so na njem jahale v svetlo prihodnost.

13. Ta izsek iz Gramscijeve misli je napeljal nekaj italijanskih interpretov Crisufallinija in Mateuccija (leta 1951) ter Ottina (leta 1955) na idejo, da je v njem "element stalinističnega razumevanja" (cit.po Petrinović, 1976:130) stranke. Te interpretacije je mogoče razumeti iz tedanjega družbenega in političnega konteksta: tedaj se je bil boj za priznavanje in nepriznavanje Gramscijeve misli, saj je bilo to obdobje, ko so ravno izšli Zaporniški zvezki. Bilo je pomembno, kdo in kako bo začrtal temeljno percepcijo Gramscija v Italiji in v svetu. Presenetljivo pa je dejstvo, da dobrih trideset let potem na jugoslovanskih tleh srečamo podobno interpretacijo v delu L.Veljaka. Veljaku ne gresta skupaj "mesto božanstva" in "laizacija". Po njegovem iz Gramscijeve misli o partiji "nujno sledi redukcija revolucionarne politike na politično pragmatiko". (Veljak, 1983:173) Glej obsežen odgovor na takšne teze v Petrinović (1976:131).

14. V tej perspektivi "novi individualizem" nasprotuje staremu ekonomskemu individualizmu in avtoritarizmu v produkciji in v odnosu voditelji-vodeni. Christofolini (1979) vidi osnovno nalogo modernega kneza v boju proti kapitalističnemu avtoritarizmu in despotizmu.

15. O tem glej več v Nardone, 1972:141-43.

VIRI:

- Bonomi, Giorgio (1976): *Partito e rivoluzione in Gramsci*. Feltrinelli, Milano.
- Cammet, John M. (1967): *Antonio Gramsci and The Origins of Italian Communism*, Standford Unipress.
- Cristofolini, Paolo (1979): *Dal dispotismo al "moderno principe"*. V: *Politica e storia in Gramsci II*, Istituto Gramsci - Riuniti, Rim.
- Gramsci, Antonio (1977): *Quaderni del carcere*. Uredil in predgovor napisal V. Gerratana. Einaudi, Torino.
- Gramsci, Antonio (1955): *Pisma iz ječe*. Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- Gramsci, civilna družba in država. (1987) Urednik: Adolf Bibič. Komunist, Ljubljana.
- Machiavelli (1966): *Vladar*. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Nardone, Giorgio (1971): *Il pensiero di Gramsci*. De Donato, Rim.
- Petrinović, Ivo (1976): *Ogledi o Gramsciju*. Čakavski sabor, Split.
- Simon, Roger (1982): *Gramsci's Political Thought*. Lowrence and Wishart, London.
- Veljak, Lino (1983): *Filozofija prakse Antonija Gramscija*. SIC, Beograd.

Etimologija, razvoj in pomen pojma vzgoje

BOGOMIR NOVAK

POVZETEK

Sestavek analizira razvoj pojma vzgoje zgodovinsko. Obravnava razliko med vzgojo kot gojenjem in vzgojo kot spodbudo za osebno rast človeka v njegovem specifičnem bistvu. Šele na tem smislu pomeni vzgoja oblikovanje (Bildung) in ni samo discipliniraje v smislu dresure. Že v antiki se vzgoja kaže kot usposabljanje, čeprav ne v današnjem smislu besede. Vzgoja je v bistvu moralna, ker gre za človekovo obračanje k najboljšemu. Vzgoja ima dialektično strukturo: med bogastvom in revščino, čuti in razumom, sposobnostjo in nesposobnostjo. Razlika med vzgojo v predkapitalistično in kapitalistično družbo v odnosu do otroka je v tem, da je v predkapitalistični družbi otrok samo objekt interesa odraslih, v kapitalistični pa postane tudi subjekt (pedocentriem). S tem se spremeni tudi koncept vzgoje v smislu odgovornosti za otrokovo duhovno rast.

ABSTRACT

ETYMOLOGY, DEVELOPMENT AND THE MEANING OF THE IDEA OF EDUCATION

This passage historically analyses the development of education. It deals with the difference between education as upbringing and education as an encouragement for the personal growth of man in his specific essence. Only in this sense does education mean forming (Bildung) and not just discipline in the meaning of training. Even in antiquity education manifests itself as qualifying, although not in the present meaning of the word. Education is essentially moral, because it means man's progress towards the best. Education has a dialectic structure: between wealth and poverty, senses and intellect, capabilities and incapacities. The difference in education in pre-capitalist and capitalist society in relation to the child is in the fact that in the pre-capitalist society the child was only the object of interest of the adults, but in the capitalist society it becomes the subject (pedocentrism). Therefore the concept of education changes and becomes responsible for the child's spiritual growth.

1. VZGOJA ZA RAZVOJ

V slovenskih besedah 'vzgoja' in 'vzgojitelj' je impliciran pomen 'goj' (indoevropsko 'guoj'), gojiti, kultivirati, vzgajati, pogojiti, okrepčati, ki je povezan z ohranjanjem življenja. V staroslovanskem jeziku pomeni 'gayah' 'domačija' in v avesti jeziku je 'gayo' 'življenje' (Bezljaj, 1977;156/157).

V starogrškem jeziku pomeni 'trepho', ki izhaja verjetno iz indoevropskega korena 'dherg'h' 'pritrditi, držati'. 'Trepho' pomeni: a) zgostim, strdim; b) hranim, redim, preživljam, gojim, negujem, vzdržujem, vzgajam; c) krmim, pitam, redim; d) gojim. Transitivno pomeni 'trepho' 'hranim se, vzgajam se, zgostim se, trdno se oprijemljem česa' (Dokler, 1915;766, Senc, 1988;936). V starem veku prehranjevaje pomeni rast, rejenje in gojenje otroka. Človek vzgoje samega sebe ni ločeval od drugih dnevnih opravil - gojenja rastlin in reje živali. Izhajal je iz predstave organske povezanosti samega sebe s celotnim svetom. Znotraj izkušnje trdega, vztrajnega dela se postopno oblikuje predstava vzgoje kot oblikovanja značaja. Iz etimologije besede vzgoja sklepamo, da je bila vzgoja prej družinska dejavnost kot pa šolska. Vzgoja omogoča telesno in duševno, individualno in družbeno blagostanje.

Človek je bil prej pozoren na svojo telesno rast, ki jo omogoča zadovoljevanje elementarnih potreb, kot pa na duhovno rast. Po Benvenistu in Chantrainu izraz 'trephein' nima heterogenih pomenov, ampak vsakokrat pomeni pustiti, da raste in se razvija to, kar je potrjeno rasti in razvoju. Smisel glagola 'trephein' je v spodbujanju rasti z ustrežno nego. 'Trephein paideia' pomeni hraniti otroka' (Benvenist, 1975;221; Chantraine, 1975;489). Ker se 'trephein' nanaša na vse, kar raste in se razvija, lahko v določenem kontekstu pomeni tudi strjevanje ali sesirjenje mleka. To še ne pomeni, da lahko razširjamo pojem vzgoje na vsa živa bitja ali celo na neživa bitja, ki nastajajo.

Autor (1987) navaja, da sta za Homerja vzgoja in vzreja pomenila isto. Homer je poznal samo glagol 'trephein', ne pa tudi 'paideuein'. Semantična razlika med obema navedenima izrazoma je nastala šele v 5. stol. p. n. št. v stari Grčiji. Ajshil (525-456 p. n. št.) še uporablja izraz 'paideuein' kot sinonim za 'trephein', pri Pindarju in Epiharmu pa že pomeni muzično in gimnastično vzgojo in izobrazbo. Sofistom gre za oblikovanje človeka. V nadaljnjem razvoju grškega jezika in kulture se pomen izraza 'trepho' omeji na področje nižjih dejavnosti kot so hranjenje in nega, ki so jih opravljali lahko tudi sužnji, medtem ko 'paideuein' označi vzgojno dejavnost kot prakso kultiviranja ljudi, oblikovanja in razvijanja človeka kot človeškega bitja (Autor, 1987;47). Paideja ima naslednje pomeni: 1. vzgoja, odgoja, vzreja, pouk, izobraževanje, kaznovanje, pokora, tj. vzgoja po nadlogah in stiskah. 'Sterra paideia' pomeni 'trda šola trpljenja', 2. izobrazba, znanost, veđa (Dokler, 1915;568/569). Za izraz paideuo' najdemo naslednje pomeni: 1a) odgajam, vzgajam, poučujem, učim koga v čem oz. za kaj. 'Paideuomai ta prosekonta' - (po)učim me kdo o dolžnostih, b) svarim, pokorim, kaznujem, c) navadam koga česa. Medialni pomeni a) dam (po)učiti ali vzgajati (Dokler, 1915;569, Senc, 1988;690).

V starogrškem jeziku je izraz 'paideia' tesno povezan z izrazom 'pais' kot otroštvo in mladost in se uporablja za dečke in deklice, vendar pogosteje za dečke. Lahko označuje 'sina, hčer, prisvojenca' (Chantraine, 1974;848). Po navedbi Vidala je v času Herodota pomenila 'otroka in sužnja'. V 5. stol. p. n. št. se je za sužnja uveljavil izraz 'doulos', ki pa ne označuje enotnega razreda sužnjev, ampak le heterogene skupine, ki imajo služnostno vlogo (Vidal- Naquet, 1987;220). Po navedbi Chantraina 'paidion'

lahko pomeni mladeniča, otroka ali mladega sužnja oz. mlado sužnjo (Chantraine, 1974;848). 'Pais' lahko pomeni 'igrati se' (kot otrok ali oblikovati, dvigniti, vzgajati (otroka) (Chantraine, 1974;49). Obstaja zveza med otrokom in revežem (grško pauros, lat. pau-per, ki malo dobi oz. zasluži (Chantraine, 1974;850). Bezljaj (1982;262) navaja, da beseda otrok v indoevropskem jeziku verjetno označuje tistega, ki nima pravice govoriti. Otrok je bil očitno v slabšem položaju kot odrasli, ki so ga vzgajali po svojem vzoru in so imeli nad njim premoč. Otrok je bil v zgodovini vedno v ambivalentni poziciji. Tretiran je bil hkrati kot dober in slab, angel in hudič. Tako je bil otrok vedno ljubljen in osovražen, nagrajen in kaznovan. Zgodovina otroštva ni harmonična simbioza, ampak je travmatična slika zastraševanja (deMause, 1980). Zato ni nenavadno, da se nemški izraz 'die Zucht' (vzgoja, red, disciplina) povezuje z 'die Zuechtigung' (telesna kazen). Danes se za vzgojitelja ne uporablja več izraz 'der Zuchtmeister', ki pomeni strahovalec, upravnik kaznilnice.

Vzgojo lahko definiramo tudi s stališča dela kot 'ponos', ki ne pomeni samo 'muke', ampak tudi 'sad, plačilo navora' (Dokler, 1915;641, Senc, 1988;773). Analogno govorimo tudi o rezultatu ali plačilu vzgojnega navora v smislu napraviti iz koga kaj. Niti delovni niti vzgojni učinek nista možna brez navora. Ta navor se izraža v držanju koga na vajetih in tako držimo v rokah lahko tudi svojo usodo (metaforično izraženo). Drža ponašanja korelira z držanjem pravil ali z znanjem. Vzgoja s palico ali z lepo besedo predpostavlja dva načina drže. Besede vračev, magov, svečnikov in modrih mož v starem veku so imele takšno moč in vrednost kot dejanje. Delo sužnje in svobodnjakov, ki niso imeli premoženja in socialne moči, je bilo prekletstvo oz. pokora za greh.

Vzgojni proces kot napor, drža, kaže na dejstvo, da je bila vzgoja že od začetka razpeta med moč in nemoč, strah in pogum, premoženje in revščino. V stari Grčiji se začne dialoško - komunikacijska vzgoja. Vzgoja otrok se ni omejevala samo na nego, ampak na učenje mitov, pesmi in vsega, kar vzbuja domišljijo in razvija sposobnost govorjenja. Za vse te dejavnosti so bili v stari Grčiji usposobljeni že sužnji, ki so vodili otroke v šolo in jih vzgajali v igri ter jih telesno negovali. Sužnji so dobili tudi minimalno izobrazbo iz poljedelstva in obrti.

S semantičnega vidika izraža odgoj- vzgoja po Petančiču (1975) proces osamosvajanja, izsiljevanja ali izhajanja iz stanja nemoči in neodgovornosti, o čemer pričajo naslednje sestavljene besede vzgoja v različnih jezikih: od-goj, vos-pitanje, vchova, e-ducare, er-ziehen itd. (Petančič, 1975;51). Vprašanje, ali sta moč in vzgoja že etimološko povezana, ali ne, je odprto. Medtem ko Bezljaj to zvezo zanika, jo Dokler dopušča, vendar ne kot nedvoumno.

V različnih jezikih pomeni vzgoja iz-vleči, pri-vleči na dan svoje sposobnosti. Fenomen vzgoje je možen v kontekstu določenih norm in vrednotnih orientacij, ki osmišljajo to, kar vsak posameznik privleče na dan in navzgor. Z vzgojo človek razvija svoje sposobnosti. Tudi ohranitev in utrditev sposobnosti lahko štejemo kot izboljšanje (Ellmein, 1975;73). Že v starem veku je vzgoja kot usposabljanje in izpopolnjevanje človeka plod njegove aktivnosti. Da vzgoja pomeni vodenje aktivnosti in vodstveno aktivnost, kažeta grški izraz 'agein', ki mu ustreza latinski 'ducere'. Za pot navzgor in obrat k boljšemu je potrebno vodenje. Prav v tem je vsebovan specifično človeški način življenja, ki ni značilen niti za živali niti za bogove. Zato je vzgoja humana dejavnost, kar je razvidno že iz analize besede 'vzgoja'. Kot navaja Marrou (1957; 146), je Ciceron prevajal 'paideia' s 'humanitas'. S tem je prešla izkušnja starogrške vzgoje, ki jo tudi Jaeger (1936) prikaže kot humano in kulturno dejavnost, v kasnejša obdobja.

Otrok⁽¹⁾ pride šele s pedocentrističnim konceptom v novem veku v središče pozornosti vzgojitelja. Hkrati z izhodiščem samostojnosti posameznika postanejo v novem veku relevantne človekove sposobnosti⁽²⁾. Odnos med odraslim in otrokom postane odnos med bolj in manj razvitimi delovnimi sposobnostmi. Učitelj postane moralno odgovoren za duhovni razvoj otroka. Zato postane vzgoja vsaj tako pomembna kot izobrazba (Aries, 1987). Termina 'reja' in 'goj' začneta pri nas izginjati v 19. stol. in se pomensko diferencirata od vzgoje. Izraz 'vzreja' je dobil dokončni pomen biološke, fizične nege (npr. prehranjevanja) otroka ali živine.

Poskus razmejevanja med specifično človeškim svetom in svetom žive narave rastlin in živali je potekal že na terminološki ravni. Posebej izpostavljena sta pri tem položaj in vloga otroka. Tako obstajajo različne razprave o pomenu besede 'educere'. Za nekatere pomeni 'ven privedi', za druge pa 'izgraditi'. V tem drugem pomenu prepoznamo usmeritev h gojenju rastlin, reji živali, negi otrok. Otrok je nekakšen vezni člen med naravo in kulturo, ker se pri njem uveljavljajo še metode, ki so značilne še za rastlinski in živalski svet, po drugi strani pa se začenja že prava vzgoja, ki omogoča transformacijo individua kot biološkega bitja v osebnost v socialno- psihološkem smislu. Vzgojenost že tradicionalno pomeni skladno razvitost osebnosti. Čeprav se pojavi pojem 'educatus' (vzgojen) v smislu vsestranskega razvoja osebnosti v moralnem, intelektualnem in duhovnem smislu šele v 20. stol. (Granese, 1978; 37), so obstajale različne vrste vzgoje že v antiki. Vprašanje je, ali je (edini) kriterij vzgoje vzgojitelj, ali pa (tudi) gojenec in je zato potrebno vzgojitelja samega vzgojiti. Elementarna vzgoja je bila tisočletja instrumentalna, ker je bil otrok orodje v rokah odraslih. Otrok postane subjekt vzgoje šele na začetku industrijske družbe, ki je začela meriti delovno učinkovitost. Dotlej pa je potekala vzgoja otrok izključno po meri odraslih.

Raba pojma vzgoje je še danes precej ohlapna. To je posledica ireduktibilnosti človeka v smislu nihajočega in ambivalentnega bitja. Vzgoje ne smemo reducirati na mehanizem, konformizem, samoupravno ideologijo, socialni engineering. Vzgoja kot razvoj osebnosti vsebuje poleg biološke komponente tudi psihološko in pedagoško kot svoje zunanje in notranje dejavnike (Petančić, 1975; 53). Ostaja problem, kako je možno te dejavnike uravnovežiti (1). Pojem vzgoje je postal z razlikovanjem od vzreje bolj človeško specifičen, vendar nevarnost ekstenziviranja ni minila. Petančić (1975;56) opozarja, da so opredelivne vzgoje kot funkcije življenja, humanizacije pogojev proizvodnje, srečanja subjektivnega in objektivnega, priprave na življenje, preširoke.

Izvor nemške besede 'erziehen' je v 'ziehen' in v stari visoki nemščini pomeni 'irziohan' izvleči, vzdigniti, kvišku potegniti, nataktni in (na)hraniti. 'Irziohan' se nanaša tako na vzgojno dejavnost kot na rezultat oz. na vzgojo in (vz)rejo. Na ta način se lahko prepričamo, da se je pojem vzgoje podobno razvijal v več jezikih. Tako v starogrškem kot v nemškem jeziku naletimo na problem človekovega duhovnega razvoja. Red in disciplina sta glavni merili vzgojenosti. Poslušnost avtoriteti je še danes prisotna v vzgoji

1) Razlika med otrokom in odraslim postane že l. 1601 prvič pravno formulirana, ko angleški zakon o revežih zaščiti tudi otroke; toda za tem se ni skrival humanitaren, temveč čisto ekonomski interes - racionalno izrabiti otroško delovno silo.

2) O pojmu sposobnosti (Potkonjak Nikola, Šimleša Peter (1989): Pedagoška enciklopedija, 2. zv. Str. 381-382. Za Eisenka so sposobnosti psihični pogoji, ki so potrebni za izvedbo določene dejavnosti. Sposobnosti so telesne (senzorne in motorne) in duševne (volitivne, intelektualne in emocionalne) moči (gr. dynamis). Sposobnosti se da tudi drugače definirati in klasificirati. Še danes so diskutabilna vprašanja deleža prirojenosti in pridobljenosti sposobnosti, hierarhije sposobnosti - ali obstaja splošna sposobnost in merjenja sposobnosti.

v modificirani obliki kljub poudarjanju demokraciji. Pozitivni pomen poslušnosti je danes podcenjen, ker je bil stoletja zlorabljen. Otrok je moral podobno kot suženj, hlapec ali mezdni delavec izpolnjevati ukaze. V tem je njegovo discipliniranje v smislu prilagajanja in podrejanja danim pogojem. Discipliniranje pomeni podrejanje nižjih plasti duše višjim plastem. Dokler ni potrebno spreminjati tega hierarhičnega reda, tudi ni potrebna vzgoja vzgojitelja.

Prav zato, ker naše življenje ni že instinktivno določeno tako kot je živalsko, potrebujemo samodoločanje z delom in vzgojo, ki imata disciplinirajočo moč. Disciplina³⁾ je red, ki se vzdržuje s podrejanjem, poslušnostjo in zastraževanjem. Ta red je potreben za normalno življenje in delo posameznika. Cilj discipline ni svoboda kot taka, ampak realizacija družbenih norm. Če bi disciplina prerasla pri vseh v samodisciplino, ne bi bilo potrebno vzdrževati državnega aparata.

Protestantska etika je videla v vzgoji sredstvo discipliniranja. Rezultat tega je oblikovanje svobodnega, odgovornega individua, ki bo znal poskrbeti zase v obdobju krutega ekonomskega boja. Sprememba kazni v (pre)vzgojo pa zanika retributivno teorijo kazni. Subjekt neha biti odgovoren za prestopke, ker zanj postane odgovorna družba. Podobno tudi v šoli učenec ni več odgovoren za svojo izobrazbo. Dokler je učitelj lahko vzdrževal distanco do učenca z jasno določenimi pravili in s strogim režimom discipliniranja, je bil učenec sam odgovoren za lastno izobrazbo.

Ko so se začele uveljavljati različne oblike permisivne vzgoje, se je prenesla odgovornost na družbo, ki je okrepila nadzorne inštitucionalne mehanizme s simbolnim nasiljem. Zato permisivne teorije vzgoje problema discipline ne razrešujejo, ampak ga celo zaostrujejo. Kot je pokazal Lasch, vodi permisivja do narcistične kulture.

To spoznanje aktualizira Kantovo pojmovanje vzgoje. Po njegovem je slabše, če se pri vzgoji zanemari disciplino, kot pa kulturo. Nekulturen človek je surov (pri Rousseauju 'plemeniti divjak'), nediscipliniran pa je nepokoren. Disciplina je prvi pogoj kulture, poučevanja in sestavina socializacije. Tudi raba novih tehnik, ki omogoča nove oblike skritega nadzora (npr. industrializacijo zavesti), disciplinira, ko dopušča istočasno le en postopek. Pri upravljanju novih tehnik se danes pojavlja podoben problem odnosa med podrejanjem in gospostvom kot v človekovem odnosu do narave in do družbe. To, kar je pri F. Baconu poslušnost naravnim zakonom zaradi gospostva nad njimi, je pri Kantu poslušnost zunanjim avtoritetam zaradi avtoritete razuma.

Za Kanta (1899) je disciplina temelj vzgoje in izobraževanja. Vzgojo otroka sestavljajo tri faze: vzreja, disciplina pri poučevanju in moralni trening. Naloga discipline je zatreti divjost, razbrzdanost, pozitivna stran pa je poučevanje. V prosvetljenstvu je pogoj človekove svobode prisila in drill, pogoj svobodne rabe razuma pa je privatna pokorščina. Disciplina zato ni samo sredstvo prisile, ampak tudi sredstvo duhovne rasti.

Vprašanje uporabe disciplinskih sredstev v vzgojnoizobraževalnem procesu je še vedno aktualno. V okviru racionalnega gospostva se je uveljavilo stališče, da je kaznen kot sredstvo discipliniranja koristna, če gre za zatrtje slabih nagnenj gojenca in poučevanje o moralnih zakonih. Vzgoje ne more biti brez discipline, kar skušajo uveljaviti permisivne teorije vzgoje, ki po Laschu (1986) vodijo v narcizem, niti samo z disciplino, ker se s tem prepreči osebno rast.

3) starogrška disciplina je melete (Senc, 1988:594), ki pomeni a) skrb, b) zaskrbljenost, žalost, c) prizadevanje, marljivost, vaja, pripravljanje, učenje. Povezana je s pojmi 'arete, askesis, ponos, epimelcia, sophrosyne, metron in mesos'.

Vzgoja nastaja po določenem vzorcu, formi, ideji, podobi, modelu. Vse to nosi v sebi idejo lastnega bistva, s katerim naj bi se človek identificiral. Vzgoja je v bistvu oblikovanje⁽⁴⁾ (die Bildung, obrazovanje, instruction, education) celotne osebnosti v vseh njenih močeh. V tem se izraža celotna kultura, kakor so pokazali Hegel, Humboldt, itd. Specifično človeško oblikovanje je za Aristotela 'entelehiija' (Andreae, 1973;11). Nasprotno pa vodi 'odsotnost slike' (Die Bildlosigkeit) v brezperspektivnost in skepticizem; onemogoča vzgojo, ker ni ničesar, po čemer bi se človek lahko zgledoval in oblikoval. Oblikovati pomeni napraviti kaj iz koga ali česa.

Zaradi delitve dela na umsko in manualno in s tem pogojeno dvojnostjo v kulturi se odpre dilema, ali oblikovanje obsega samo obvladovanje samo klasično humanistične ali tudi tehnične kulture. Medveč (1987;7-16) razdeli naslednje globalne cilje, ki so jih v Evropi razvijale teorije o izobraževanju od antike do danes, v tri:

1. cilji izobraževanja izvirajo izključno iz potreb človekovega duhovnega in nraštvenega razvoja,
2. razvoj izobraževanja izhaja iz povezovanja izobraževanja z delom in teorije s prakso,
3. izobraževanje za delo izhaja iz pragmatično funkcionalnega pomena delovnega usposabljanja.

Sinteza splošne in strokovne izobrazbe je možna pri drugi ali tretji kategoriji. K drugi kategoriji spada npr. stališče Andreaea, po katerem oblikovanje duha, telesa, značaja, roke izhaja iz dela (Andreae, 1973;18). Že za neohumaniste je bilo poklicno delo nekaj, kar določa človekovo osebnost od znotraj. Za marksiste je ustvarjalno delo univerzalna vrednota in je zato tudi sredstvo za vsestranski razvoj osebnosti. Če zastopniki druge kategorije izhajajo še iz obrtniškega in manufakturnega dela, pa zastopniki tretje kategorije izhajajo iz industrijskega dela. Zanje je vloga dela znotraj izobraževanja v pretežni meri sredstvo strokovnega in poklicnega usmerjanja.

V vzgoji je implicirana kulturno - civilizacijska predpostavka človekovega prehoda od čutnega k razumskemu svetu, od odvisnosti otroka do samostojnosti odraslega, od ne - vzgojenosti k vzgojenosti, od narave h kulturi, od revščine do bogastva in moči, od nižjih k višjim sposobnostim itd. Vzgoja se kaže kot enotnost naštetih nasprotij, ki se v različnih zgodovinskih obdobjih različno izražajo. Vzgoja je bila v predindustrijski družbi omejena na izpolnjevanje točno določenih različnih vlog moških in žensk. V industrijski družbi gre za odnos med univerzalno človeškim in nečloveškim. Kot opozarja Ilić (1985), se v industrijski družbi realizira nevarnost vzgajanja ljudi za prilagajanje na nečloveške pogoje življenja in dela.

4) die Bildung pomeni v indoevropskem jeziku 'bil' cepiti, obdelovati (iz lesa izklesano podobo). V visoki nemščini pomeni 'bilidon, bilidari' podobnost z umetniško formo.

Die Bildung prevajam po sinonimu die Gestaltung kot oblikovanje (izoblikovanje) in ne kot izobraževanje, ki ustreza nemškemu izrazu die Ausbildung. Nekateri evropski jeziki te distinkcije nimajo. V angleškem in francoskem obstaja en sam izraz 'education' v smislu formiranja osebnosti kot profesionalnega, industrijskega usposabljanja.

Videti je, da tudi v nemškem govornem področju ni pojem Bildung točno definiran in razmejen od pojmov vzgoja in izobraževanje npr. v sintagmi 'die Berufsbildung', ki sta jo prva definirala Spranger in Kerschensteiner. Najpogosteje so izraz 'Bildung' uporabljali neohumanisti: Humboldt, Herder, Goethe, Herbart, Schleiermacher, Hegel. Zanje je oblikovanje pot do človekovega bistva. Petančić (1975) piše o pojmovnem monizmu, dualizmu in trizizmu pri današnjih poskusih opredelitve usmerjanja mladine v življenje in delo.

V večini držav se je uveljavil še pojem kvalifikacije.

Hribar (1991;38) piše, da vzgoja za služabništvo bogu ali za gospostvo nad svetom zapira prostor svobode. Totalni človek ali vsestranska osebnost v smislu Samoupravljalca kot causa sui je le moderna kopija Vsemogočnega. V temelju humanistične vzgoje je volja do moči v smislu zagospodovanja sebi, družbi in naravi. Če pri tem prevlada ideološka prevzgoja, kot v socializmu, v katerem je bila moralna vzgoja podrejena politiki, je to znak zaostalosti. Vzgoja naj bi gojila kritičnost, vendar ne do vsega obstoječega, ampak z razločevanjem biti in bivajočega (Hribar, 1991;39), da ne bi človek uničil življenja v imenu antropocentrične naravnosti do narave. Razvijati je treba možnosti vzgoje izven modela gospodarja in sluga, ki sloni na nasilju subjekta.

Socialistični revolucionarni imperativ odprave vsakega izkoriščanja je obrnil kategorični imperativ človeka kot cilj v svoje nasprotje: uničenje sovražnika. Represivnost civilizacije je v tem, da si postaneta nasprotnika tako človek kot naravno okolje. Kot transcendenca tega stanja se danes razvija ekološka, mirovna, dialoška, komunikacijska vzgoja. Post - moderno etično načelo je - 'pustiti biti'. Šele s tem bo omejeno racionalno gospostvo, ki je doslej učinkovalo disciplinirajoče represivno na nižje, iracionalne plasti zavesti.

LITERATURA

- Andreas Hugo (1973): Berufsbildung - Bildung der Beherrschten? Osnabrück, Verlag A.Fromm.
- Aries Ph. (1987): L' enfant et la vie familiale sous l' Ancient Regime. Paris, Seuil.
- Aristotel (1964): Nikomahova etika. Ljubljana, CZ.
- Aristotel (1988): Politika. Zagreb, Globus.
- Autor Oskar (1987): Paideia, humanistično pedagoško bistvo paideia in njegovo uresničevanje v vzgojno-izobraževalni praksi antičnih Grkov. Doktorska disertacija. Ljubljana, Filozofska fakulteta.
- Benvenist Emil (1975): Problemi opšte lingvistike. Beograd, Nolit.
- Bezljaj Franc (1977): Etimološki slovar slovenskega jezika. 1. knjiga, A-J. Ljubljana, SAZU, Inštitut za slovenski jezik, MK.
- Bezljaj Franc (1982): Etimološki slovar slovenskega jezika, 2. knjiga, K-O. Ljubljana, SAZU, Inštitut za slovenski jezik, MK.
- Chantraine Pierre (1974): Dictionaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots. III/L-P. Paris, Edition Klincksieck.
- Chantraine Pierre (1977): Dictionaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots. IV/1 P-Y. Paris, Edition Klincksieck.
- deMause L.(ur.)(1980): History of Childhood. London, Souvenir Press.
- Dokler Anton (1915): Grško - slovenski slovar. Ljubljana, Knezoškofijski zavod sv. Stanislava v Št. Vidu pri Ljubljani.
- Ellmeir, H., H. (1975): Paedagogik als Wissenschaft, Theorien und Methoden. Berlin, GmbH Verlag.
- Frisk Hjalmar (1960): Griechisches etymologisches Wörterbuch, A- Ko. Bd. 1. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
- Granese Alberto (1978): Dijalektika odgoja. Zagreb, Školska knjiga.
- Hegel Georg, W. F. (1975): Istorija filozofije. Beograd, BIGZ.
- Hribar Tine (1991): Uvod u etiko. Ljubljana, Nova revija.
- Ilić Ivan (1985): Pravo na zajedništvo. Beograd, Rad.
- Kant Immanuel (1899): Thought on Education. London, Kegan Paul, Trench, Truebner.
- Senec Stjepan (1988): Grčko - hrvatski rječnik za škole po Benser Kaegijevu Grčko - njemačkom rječniku. Zagreb, ITRO Naprijed.
- Speck J. - Wehle G. (1970): Handbuch paedagogischer Grundbegriffe. Bd. 2. München, Koesel Verlag.
- Vernant Jean Pierre (1990): Poreklo grčke misli. Novi Sad, Dobra vest.
- Vidal Naquet Pierre (1987): Črni lovec. Ljubljana, ŠKUC.

Trening odločnosti

TANJA LAMOVEC

POVZETEK

Na začetku je podan opis tako odločnega vedenja, kot tudi značilnosti oseb, katerim je namenjen trening odločnosti. Znanih je več variant tega postopka. Najprej je prikazan klasičen pristop, ki temelji na posnemanju modelov in ga je na osnovi teorije socialnega učenja izdelal A. Bandura. Podana so tudi najpomembnejša teoretična spoznanja, ki jih je treba upoštevati pri načrtovanju treninga.

V nadaljevanju je opisan tudi novejši pristop, ki je dobil naziv prikrito modeliranje. V njem namesto stvarnih ali na video posnetih modelov izvaja modeliranje posameznik sam s pomočjo domišljije. Praviloma je ta pristop namenjen manj moteni populaciji. Prikazane so nekatere specifične situacije, ki se navadno uporabljajo pri tej obliki treninga. Za težje motene osebe (npr. psihiatrični pacienti) so primerne manj zahtevne verzije modeliranja. Ena od njih je opisana.

Na koncu so podani še nekateri napotki za spreminjanje neverbalnega vedenja, ki je pogosto še bolj neustrezno kot verbalno. Poseben poudarek je namenjen izboru neverbalnih vidikov, ki so za uspešno komuniciranje najpomembnejši, hkrati pa so tudi najbolj jasno razpoznavni.

ABSTRACT

ASSERTIVENESS TRAINING

This article begins with a description of assertive behavior, as well as a description of characteristics of clients who might benefit from the training. Several variations of assertiveness training have been developed in the last 20 years. The classical approach is based on imitation of models and was constructed by A. Bandura on the basis of social learning principles. The most important features of these principles, which should be taken into account while planning an assertiveness training program, are outlined.

A more recent approach, called covert modelling, is presented next. Instead of the use of live or pre-recorded models, the client himself is instructed to produce models in his imagination. As a rule, this approach is suitable for people with lesser deficits. Some specific situations, which are typically used in the framework of this approach, are described in some detail. For people with more pronounced deficiencies (for example, psychiatric patients) a less demanding version is usually used. One such version is also described.

In the last part, some suggestions for modification of non-verbal behavior are given. A special emphasis is put on the selection of non-verbal components to be modified. They are those, which are, on the hand, the most important ones for successful communication, and, at the same time, the ones that can be easily observed and defined.

UVOD

Najprej bi želela razmejiti pojma odločnosti in agresivnosti, saj v vsakdanjem življenju večkrat kdo odločno osebo označi za agresivno. Agresivnost v skladu z behaviorističnim pojmovanjem opredelimo kot vedenje, ki povzroča škodo ali bolečino drugim. Odločno vedenje ne povzroča škode nikomur, čeprav seveda lahko prepreči, da bi se kdo drug okoristil z nami. Služi torej izenačevanju socialne moči in omogoča dogovarjanje o rešitvah, sprejemljivih za obe strani. Agresivno vedenje je v svojem temelju napadalno, naravnano proti nekemu ali nečemu. Odločno vedenje se navadno zavzema za nekaj. To je lahko npr.:

- borba za svoje pravice,
- odklonitev sodelovanje pri nesmiselnih ali nesprejemljivih zahtevah (za osebno integriteto),
- postavljanje upravičenih zahtev drugim (za svoje cilje),
- izražanje pozitivnih in tudi negativnih čustev (za odprto komunikacijo), itd.

Lahko si predstavljamo kontinuum, kjer je na enem koncu agresivnost, nekje v sredi odločnost in na drugem koncu podredljivost oziroma pasivnost. Agresivnost je tudi težnja po prevladi drugih. Odločnost je težnja za dosegom cilja, podredljivost pa je dopuščanje, da nas drugi prevladajo.

Za ljudi, ki imajo občutek, da jih vsi odrivajo, ki se počutijo utesnjeni in nemočni, je učenje odločnosti oziroma sposobnosti, da se učinkovito postavijo zase in si zagotovijo ravnotežje v socialni moči pogosto tisti odločilni dejavnik, od katerega je odvisno psihično preživetje. V nasprotnem primeru so obsojeni na životarjenje, ki ga spremljajo bolj ali manj kronični občutki tesnobe, depresivnosti in nemoči. Plašni, neodločni ljudje, ki ne znajo izraziti svojih zahtev, so često žrtve izkoriščanja, agresije ali vsaj omalovaževanja. Namesto da bi se za svoje pravice postavili, gojijo sovražnost in zamero, ki lahko občasno izbruhne, kar jim povzroči nadaljnje težave. Neodločni osebi lahko pomagamo le tako, da razvije ustrezno vedenje, ki ji bo omogočilo več nadzora nad socialnim okoljem. Trening odločnosti je koristen tako za tiste, ki ne znajo biti odločni in tega nikoli niso znali, kot za one, ki si ne upajo odločno nastopiti. Rezultati raziskav namreč kažejo, da se ob njem po eni strani naučimo specifičnih medosebnih spretnosti, po drugi strani pa se zmanjša tudi anksioznost. Mnogi se niti ne zavedajo, da je pomanjkanje odločnosti tisto, kar leži v temeljih njihovega problema. Kar občutijo, je le nejasno nezadovoljstvo, nezaupanje vase, ki ga spremlja pomanjkanje volje, da bi se lotili česar koli iz lastne pobude. Pogosto se morajo šele dokopati do spoznanja, da je brezplodno poskušati spremeniti razmere v okolju in da je edina pot spreminjanje lastnega vedenja. Ljudje, ki so še posebej potrebni tovrstnega treninga, so tisti, ki se na nek način znova vračajo v družbo. Sem spadajo npr. gospodinje z odraslimi otroki, ki bi se rade vrnile na delo, osebe, ki so bile dalj časa brezposelne, v zaporu ali v duševni bolnišnici.

V svetu so se tečajji treninga odločnosti v zadnjih 20 letih zelo razširili, delno tudi po zaslugi ženskih gibanj. Pri nas se zaenkrat še niso dovolj uveljavili. V pričujočem sestavku nameravam prikazati več variant treninga odločnosti, ki v teoretskem smislu vse temelje na teoriji socialnega učenja. Najprej si bomo ogledali klasično varianto, kot jo je razvil Albert Bandura (1971). Zanj je značilno, da kot osnovno obliko učenja uporablja opazovanje modelov (modeliranje), ki so lahko neposredno prisotni ali pa posneti na video. Udeleženci tečajev jih nato posnemajo in igrajo različne vloge ter se tako tudi praktično vadijo v različnih spretnostih. Novejša varianta, ki je dobila naziv prikrito modeliranje, uporablja domišljajske modele, kakršne si izgradi vsak udeleženec sam. Poseben poudarek pri treningu odločnosti je namenjen tudi neverbalnim komponentam, ki jih je treba izdvojiti in vaditi eno za drugo, če je primanjkljaj na tem področju izrazit. Trening lahko poteka individualno ali skupinsko, v vsakem primeru pa ga je priporočljivo individualizirati, da posameznik izvaja predvsem tisto, kar je povezano z njegovim problemom. Za težje motene skupine so izdelani posebni, manj zahtevni programi, primerni npr. za hospitalizirane psihiatrične paciente, za institucionalizirane vedenjsko motene mladostnike, itd.

Za izvajanje treninga ni potrebna posebna profesionalna ali akademska izobrazba, čeprav ga po svetu največkrat vodijo psihologi, socialni delavci, vzgojitelji in medicinske sestre. Ti profili so pač najpogosteje v stiku s tovrstno problematiko. Zelo pomembna pa je osebnost trenerja. Med nujno potrebnimi kvaliteta bi omenila dobro obvladanje socialnih spretnosti, sproščenost, navdušenje, empatijo, prijateljski odnos, intelektualno fleksibilnost in poznavanje zakonitosti skupinske dinamike.

TRENING ODLOČNOSTI OB UPORABI MODELOV

Pristopi, ki izvirajo iz Bandurove teorije socialnega učenja in jih s skupnim nazivom označujemo tudi kot vedenjska modifikacija, se bistveno razlikujejo od intrapsihično usmerjenih terapij, kakršni sta tako psihoanalitična kot tudi humanistična. Obe navedeni usmeritvi pojmujejo vedenje kot da izhaja iz osebe, njenih gonov oziroma osebnostnih potez. Po teoriji socialnega učenja pa je vedenje rezultat situacijskih, kognitivnih in motivacijskih dejavnikov. Slednji temeljijo na ojačanju, ki je lahko neposredno in nastopi kot posledica posameznikovega vedenja; posredno kot rezultat opazovanja nagrad, ki jih prejme model, ter samoojačanju. Samoojačanje ima svoje izvore v posnemanju staršev in drugih modelov ter je pri večini najpomembnejši regulator vedenja. Pojavi se tedaj, ko posameznik izvaja vedenje, skladno z njegovimi standardi. Kakšno vedenje bo posameznik vrednotil, je seveda odvisno od značilnosti socialnega učenja.

Za primer si oglejmo, kako teorija socialnega učenja razlaga neuspehe delinkventov v medosebnih odnosih. Njihovi odnosi niso neuspešni zato, ker kot otroci niso bili dovolj ljubljani (tako bi razlagal psihoanalitik), temveč ker so ti pogoji ustvarili sovražno, nezaupljivo vedenje, ki jim v sedanjem trenutku preprečuje zadovoljive odnose, čeprav so v sedanjem okolju navzoči številni prijateljsko razpoloženi ljudje. Človek, ki pričakuje zavračanje, je nagnjen k vedno ponovnemu preizkuševanju prijateljskih namenov drugih na način, da postavlja pretirane zahteve, oziroma da izziva potencialne prijatelje. Ti preizkusi prej ali slej večino odbijejo in tako se njegovo pričakovanje potrdi. Vzroki vedenja so torej vedno tukaj in sedaj, pa čeprav so nastali pod vplivom dogodkov v

preteklosti. Primanjkljaja iz preteklosti ni mogoče odpraviti, lahko pa odpravimo njegove posledice. Spremembo dosežemo tako, da posameznika naučimo novih načinov ravnanja v medsebojnih odnosih, ki so učinkovitejši. Terapevt uporablja izraze naklonjenosti diskriminativno, kot vir ojačanja, medtem ko bi nediskriminativna naklonjenost učenje celo zavirala.

Programi vedenjske modifikacije, kamor spada tudi trening odločnosti, se razlikujejo glede na to, katere medosebne spretnosti so pomanjkljive. Vsem je skupno, da obravnavajo trenutno problematično vedenje in pogoje, ki ga povzročajo z namenom, da se ti spremenijo. Pogosto strokovnjak samo svetuje in nadzira, trening pa izvajajo tisti, ki so v neposrednem stiku s prizadeto osebo: starši, učitelji itd. Značilna za programe vedenjske modifikacije je tudi točna določitev ciljev, kot tudi sprotna evalvacija rezultatov postopka. Cilji so zastavljeni jasno in morajo biti neposredno razvidni iz vedenja. Če z rezultati nismo zadovoljni, moramo spremeniti postopek. Poleg določitve ciljev, je pomembna tudi vzročna analiza neustreznega vedenja, ki nam pomaga ugotoviti pogoje, ki takemu vedenju predhodijo, in posledice (ojačanje), ki ga vzdržujejo. Na osnovi vsega tega se odločimo, kako bomo zastavljeni cilj dosegli. Kompleksno vedenje je najbolje spreminjati postopoma, tako da neprestano napredujemo, pa čeprav po majhnih stopinjah.

Uporaba modelov ima več funkcij. Ena je tudi informativna, saj model posreduje najrazličnejše podatke. Ti se po eni strani nanašajo na razlikovanje situacij, v katerih je odločnost ustrezna, in tistih, kjer je škodljiva. Po drugi strani pa si posameznik pridobi tudi informacije o specifičnih vidikih izvajanja določenega vedenja, ki ga bo kasneje posnemal. Tu velja pripomniti, da posnemanja navadno ni povsem natančno, ker večina ljudi spremeni nekatere podrobnosti. To ne vpliva na uspešnost in daje individualni pečat vedenju, zato nikoli ne vztrajamo na popolni natančnosti in ne težimo k perfekcionizmu.

Druga funkcija modelov je njihov motivacijski učinek. Opazovanje modela, ki s svojim ravnanjem doseže zaželeni cilj, vzbudi v opazovalcu pričakovanje, da bo tudi sam doživel uspeh, kar povzroči samoojačanje. Model je lahko en sam, ali pa jih je več. Včasih so to terapevti, še bolje pa je, če so to bivši tečajniki, ki so premagali svoje primanjkljaje. Modeliranje lahko poteka v živo, ali pa je predhodno posneto. Slednje je priporočljivo predvsem tedaj, ko želimo preveriti napredek različnih skupin in potrebujemo konstantne pogoje. Nisem pa zasledila nikakršnih podatkov o diferencialni učinkovitosti živega modeliranja v primerjavi s tistim, ki je posneto na video. Na splošno lahko rečemo, da je modeliranje najbolj učinkovito v primerih, ko posameznik vztraja pri neučinkovitem obnašanju zato, ker situacije ne zna rešiti drugače.

Metoda modeliranja, ki se je v praksi izkazala kot najučinkovitejša, tako pri treningu odločnosti kot pri učenju drugih medosebnih spretnosti vključuje tri glavne komponente:

1. Demonstracija z uporabo različnih modelov. Različni modeli prikažejo alternativne načine vedenja, in to večkrat, v različnih situacijah, vključno s posledicami.

2. Vodena praksa. Tečajniki se pod vodstvom vadijo v odločnem obnašanju v neogrožujočih pogojih, dokler ga ne izvajajo povsem gladko. Ob tem dobivajo povratne informacije.

3. Doživetje uspeha. Načrtovanje doživetij uspeha je pomembno predvsem v začetni fazi, ko izvajanje novega vedenja še predstavlja napor. Ko to vedenje preide v navado, so doživetja uspeha manj pomembna.

Raziskave so pokazale, da že samo opazovanje odločnega vedenja modelov še enkrat poveča pogostost odločnih odzivov pri opazovalcih. Če dodamo tudi praktični trening, se odločne reakcije trikratno povečajo. Učenje odločnosti navadno zajema naslednje oblike vedenja:

- reklamacija neustrezne storitve,
- zavračanje neustreznega kupljenega blaga,
- zavračanje arbitrarnih in nesmiselnih zahtev,
- odgovor na neupravičeno kritiko
- postavljanje upravičenih zahtev,
- obramba svojega stališča pred nasprotnikom,
- odziv na provokacijo,
- začetek pogovora s predstavnikom nasprotnega spola,
- umestno prekinjanje pogovora drugih, itd.

Pri praktičnem delu je seveda najbolje, da udeleženci sami navedejo situacije, ki jim delajo težave. Včasih je na začetku nekatere od njih zelo težko pripraviti do tega, da eksperimentirajo z novim vedenjem. Tudi ko vidijo model, si ne morejo predstavljati sebe v tej vlogi. Priporočljivo je, da jih ne silimo in da pustimo, da odločno vedenje najprej odigrajo drugi. Zavore pa lahko zmanjšamo tudi na naslednje načine:

1. V začetku dajemo izključno pozitivne povratne informacije, opozorimo le na tiste vidike, ki so jih udeleženci izvedli uspešno.
2. Vnaprej poudarimo, da je vsak začetni poskus neroden, tako ne bodo pričakovali takojšnjega uspeha.
3. Nujno je, da model prikaže ustrezno obnašanje, da jim ne bo treba razmišljati, kako se vesti.
4. Začnemo z najlažjimi nalogami in s tem zmanjšamo anksioznost.

Sestavni del programa je lahko tudi načrtovanje transferja rezultatov treninga v naravno okolje. To lahko poteka na več načinov. Udeleženec gre skupaj z modelom v naravno situacijo, ki zahteva odločno ravnanje. Tam v začetku opazuje model, kasneje pa situacijo sam aktivno obvladuje ob prisotnosti modela. Končno se v tako situacijo poda sam in poroča o rezultatih. Lahko pa damo tudi ustrezne domače naloge, ki jih udeleženec opravi sam. Koristno je tudi, da so svoji in prijatelji obveščeni o treningu in pohvalijo vsako odločno obnašanje. Rezultati raziskav kažejo, da so učinki treninga največkrat relativno trajni in da se izražajo tudi v vsakdanjem življenju, kar pomeni, da je nastopil transfer. Seveda se učinkovitost, ki jo navajajo različni avtorji, razlikuje, odvisno od metode in temeljitosti treninga. Kljub temu pa je zanimivo, da so tudi tisti avtorji, ki so trening izvajali le v štirih sestankih, prav tako dobili statistično pomembne rezultate.

Razlikuje se tudi velikost skupin, v katerih različni avtorji izvajajo trening. Če je primanjkljaj velik, je priporočljivo, da začnemo z nekaj individualnimi sestanki, nato pa posameznika vključimo v manjšo skupino (4-5 oseb). Nekateri terapevti priporočajo večje skupine, do 12 oseb. Število sestankov se giblje od 4 do 12 ali 15, dva do trikrat na teden. Sestanki navadno trajajo eno uro. Nekateri načrtujejo še t.i. ohranjevalne sesanke nekaj tednov po koncu treninga. Vse, kar potrebujemo, je mirna soba s stoli, razporejenim v krogu, priporočljivo pa je, da imamo tudi video. Z njim snemamo udeležence, ko so že dosegli določen napredek.

Ob prikazu klasičnega modeliranja sem se nekoliko dlje zadržala tudi pri teoretičnih osnovah, kar omogoča da si lahko sami zamislimo program, ki kar najbolj ustreza našim potrebam. Naslednji prikaz pa bo bolj specifičen in bo nazorno opisoval

dejanski potek treninga odločnosti z uporabo prikritega modeliranja, ki ga je izvedla Sharon A. Bower za gospodinje, ki so se želele ponovno zaposliti.

PRIKRITO MODELIRANJE

Klientke, ki so bile obravnavane individualno, so najprej dobile uvodno pojasnilo o namenu in teoretičnih osnovah treninga:

Odločno vedenje je spretnost, ki se je lahko naučimo. Navadno se tega naučimo že zgodaj, v družini. Starši imajo različna pričakovanja glede odločnega vedenja otrok. Nekateri podpirajo odločno vedenje vseh otrok, drugi pa ga podpirajo samo pri dečkih. Pomembno je tudi vedenje staršev samih, saj jih otroci navadno posnemajo. Odločno vedenje ali odsotnost le-tega je torej naučeno. Lahko ga razvijamo in utrjujemo tudi kasneje. Pri tem je pomembna vaja in ponavljanje posameznih elementov, pa tudi poznavanje situacij, v katerih je odločno vedenje primerno. Vadimo se lahko tudi v domišljiji. Predstavljanje ustreznih situacij lahko spremeni naše vedenje v vsakdanjem življenju. Postopek prikritega modeliranja temelji na domišljiji in praksi. Vodja bo opisoval različne scene, vi pa si jih boste predstavljali.

Ta uvod je namenjen premagovanju morebitnih prepričanj o osebnostnih determinantah neodločnosti. Začetne scene so zelo enostavne in niso povezane z odločnim vedenjem, služijo le temu, da se posameznik seznaní s splošnim postopkom in se osredotoči na predstave. Prosimo ga, naj zapre oči in se udobno usede. Ko bodo predstave najbolj žive, naj dvigne kazalec in opiše sceno terapevtu. Ta zastavi nekaj vprašanj in se zanima za podrobnosti, npr. kakšno obleko nosi model v sceni, kakšen je njegov telesni videz, itd. Vsako sceno dvakrat ponovimo, nato pa preidemo k naslednji. Poudarimo tudi, naj bo model istega spola in starosti. Primer uvodnih scen:

- Predstavljajte si osebo, ki večerja z vami na vašem domu.

Ali pa:

- Predstavljajte si osebo, ki kupuje čevlje, prodajalka pa ji streže.

Ko so klientke na ta način izbrale model, so ga uporabljale tudi za vse nadaljnje scene treninga odločnosti. Domnevamo namreč lahko, da so si izbrale tak model, ki si ga z lahkoto predstavljajo.

Scene treninga. Trening sestavljajo štiri sestanki v obdobju dveh tednov. Skupaj je bilo predstavljenih 35 scen, 5 v prvem sestanku, kasneje pa po 10. Vsako sceno dvakrat ponovimo. Terapevt poda navodilo, da jo v domišljiji ohranjajo 15 sekund, nato pa zazvoni zvonec. Vsaka scena je sestavljena iz dveh temeljnih sestavin: opisa situacije ter odločnega odziva modela. Scene prvega sestanka so bile:

1. Predstavljajte si, da se na koncertu s prijateljico. V vrsti za vami je skupina ljudi, ki povzroča hrup in s tem moti vso okolico. Oseba, ki sedi poleg vas (model), se obrne in reče: "Prosim, dajte že mir!"

2. Predstavljajte si model, ki prenočuje v hotelu. Po neprespansi noči ugotovi, da so posteljne vzmeti polomljene. Postelja visi in je zelo neudobna. Zjutraj gre model v recepcijo in reče: "Postelja v moji sobi je neudobna. Verjetno je polomljena. Prosim vas, da jo zamenjate ali pa mi date drugo sobo!"

3. Predstavljajte si, da ste v veleblagovnici in čakate na prodajalko. Tu je tudi model, ki želi zamenjati darilo, ki ga je prejela pred kratkim. Model pravi: "To sem dobila kot darilo, vendar tega ne potrebujem. Prosim vas, da mi vrnete denar, če je le mogoče."

4. Predstavljajte si model v svojem stanovanju v času večerje. Kasneje istega večera ima pomemben sestanek. Na obisk pridejo prijatelji, ki jim postreže s kavo. Zdaj so jo že popili, vendar kaže, da nameravajo še ostati. Model postane nemiren, saj mora že čez nekaj minut oditi. Medtem ko se prijatelji pogovarjajo, prekine njihov pogovor in reče: "Res sem vesela, da ste se oglasili, toda sedaj imam sestanek in bom morala oditi. Morda se lahko zmenimo za kdaj drugič, ko bomo vsi imeli čas."

5. Predstavljajte si model, ki dela v trgovini. Želi prositi šefa za povišanje plače. V primernem trenutku stopi do njega in reče: "Rada bi govorila z vami nekaj minut." Šef privoli. Model nadaljuje: "Rada bi prosila za povišanje plače. Tu sem že dolgo, svoje delo jemljem resno in menim, da dobro delam. Mislim, da zaslužim malo povišanja."

Nekatere značilnosti postopka prikritega modeliranja so bile izbrane razmeroma arbitrarno, da so bili pogoji konstantni, kar je omogočilo natančno merjenje učinkov. Ni znano, če je 15 sekund ohranjanja predstave optimalen čas. Prav tako ni preverjeno, če je dvakratno predstavljanje iste scene najustreznejše. Scene, ki so jih uporabljali, niso bile individualizirane, izbrane pa so tako, da pokrivajo večino vsakdanjih situacij, ki zahtevajo odločnost. Seveda je verjetno, da niso bile vse relevantne za vsako klientko. Tako npr. nekdo lahko trpi za neodločnostjo le v heteroseksualnih situacijah, drugi pa v odnosu do kolegov ali nadrejenih. Če bi trening izvajali izključno v terapevtske namene, bi mnoge stvari spremenili in prilagodili potrebam posameznic. Vendar o tem več kasneje.

MERJENJE IN EVALUACIJA REZULTATOV TRENINGA.

Prikrito modeliranje prinaša številne probleme merjenja, med njimi predvsem vprašanje, kako nadzorovati, če klient zares izvaja postopek in v kolikšni meri se drži navodil. V ta namen je znanih več postopkov. Eden med njimi je, da se po končanem sestanku s klientom pogovorimo, ali pa ga prosimo, da izpolni vprašalnik, ki se nanaša na obravnavane scene. Potek predstavljanja lahko preverjamo tudi tako, da klient med samim treningom glasno opisuje scene, kar snemamo na magnetofonski trak. S pomočjo te metode so npr. ugotovili, da vsak klient navadno nekoliko spremeni sceno, da dodaja podrobnosti, itd.

Z namenom, da oceni učinkovitost opisanega treninga odločnosti, je avtorica pred in po končanem treningu uporabila vprašalnike in vedenjske preizkušnje. Pri slednjih so klientke verbalno odgovarjale na situacije, ki so bile vnaprej posnete. Primer take preizkušnje:

- Predstavljajte si, da stojite v vrsti za kino vstopnice. Čakate že 10 minut in čas predstave se bliža. Dve osebi se približata tistemu, ki stoji pred vami in se z njim zapleteta v pogovor. Na koncu ga prosita, če se lahko postavi pred njim v vrsto. Oseba pred vami pristane: "Seveda, kar pridita, dva več ali manj." Tako se stisneta v vrsto. Tedaj eden od njiju pogleda vas in vas prijazno vpraša: "Saj nimate nič proti, kajne?" (Zazvoni zvonec, ki pomeni signal za odgovor).

Odgovore ocenjujejo strokovnjaki, ki ne vedo, kateri so bili posneti pred in kateri po treningu. Upoštevajo različne dimenzije: splošna odločnost, trajanje odločnega odgovora, čas latence, število zatikanj v govoru, itd.

UČINKOVITOST PRIKRITEGA MODELIRANJA.

V pričujoči raziskavi so tako vprašalniki kot vedenjske preizkušnje pokazali statistično pomemben učinek treninga, v primerjavi s kontrolno skupino, ki si je predstavljala iste scene, vendar brez modela, ki bi se odločno obnašal. Učinki so vztrajali še 3-4 mesece po treningu, kasneje pa jih niso več preverjali. Preverjali so tudi transfer oziroma generalizacijo učinkov na vsakdanje življenje. Prosili so klientke, če bi se hotele vključiti v dvomljiv projekt, itd. Avtorica ne poroča o rezultatih, pripominja pa, da postopek preverjanja morda ni bil najbolje izbran. Čeprav je bil namen vprašanj izzvati zavrnitev, so morda izzvala njihovo težnjo po pomoči ali kaj podobnega.

Avtorica odpira tudi nekatera teoretična vprašanja in se sprašuje, kako bi lahko učinek treninga še povečali. Eno takih vprašanje je, ali naj bi bil prikriti model klient sam ali kdo drug. Ko je Cautela (1971) prvič predstavil prikrto modeliranje kot terapevtsko tehniko, je uporabljal kot model drugo osebo. Prikrto modeliranje pa je zelo podobno tehniki sistematične desenzitizacije, pri kateri pa si klient predstavlja samega sebe. Čeprav so mnogi domnevali, da je uspešnejši postopek, pri katerem si posameznik predstavlja samega sebe (nihče ne more biti bolj podoben sebi, kot on sam, podobnost pa je temeljni predpogoj uspeha), so novejša raziskave pokazale, da osebe, ki so si predstavljale drugo osebo, niso bile nič manj, pa tudi nič bolj uspešne od tistih, ki so si predstavljale sebe.

Druga značilnost, ki dokazano pospešuje učinkovitost, je uporaba večjega števila modelov. Avtorica sama navadno predlaga svojim klientom, naj si na vsakem sestanku predstavljajo drug model, kar pa nekaterim povzroča težave in zato ni primerno za vse. Večje število modelov pospešuje proces konceptualne generalizacije, verjetno pa deluje tudi "pritisk večine", saj sugerira, da vsi tako delajo (torej mora biti v redu!).

Največja pomanjkljivost opisanega treninga je morda v tem, da si udeleženke niso predstavljale ugodnega učinka, ki naj bi sledil odločnemu vedenju. Na ta način je izostal pomemben motivacijski dejavnik. Zanimivo je, da so si nekatere klientke spontano predstavljale tak učinek.

Nejasno ostaja vprašanje, kakšno vlogo igra sprostitev, ki bi lahko spremljala predstavljanje. Po eni strani je znano, da sprostitev olajšuje predstavljalnost in zmanjšuje anksioznost, po drugi strani pa sproščeni, vsaj pretirana, ni združljiva z odločnim ravnanjem.

Rezultati torej kažejo, da je prikrto modeliranje učinkovit postopek za povečevanje odločnosti. Seveda ne smemo pozabiti, da so bile udeleženke gospodinje, ki niso bile izraziteje motene, čeprav so trpele za blažjimi oblikami anksioznosti, depresivnosti in pomanjkanjem zaupanja vase. Prednosti prikritega modeliranja so v fleksibilnosti, saj lahko konstruiramo kakršnokoli sceno in tako postopek maksimalno individualiziramo, kot tudi v tem, da posameznik lahko vadi sam in uporablja predstave kot pripomoček pri samokontroli v problematičnih situacijah.

TRENING ODLOČNOSTI ZA MOČNO MOTENE OSEBE

Fiedler s sodelavci (1979) opisuje trening odločnosti, v katerega je vključil 25 hospitaliziranih psihiatričnih pacientov, adolescentov in mlajših odraslih oseb. Za vse udeležence je bil značilen primanjkljaj v medosebnih spretnostih. Nekateri so bili premalo odločni in pretirano pasivni, drugi pa so bili pretirano agresivni. Taka kom-

binacija se je izkazala kot izredno učinkovita, saj so se lahko učili drug od drugega. Nihče ni bil akutno psihotičen. Sestanki so trajali eno uro, dvakrat na teden, bili pa so štirje. Trening sta vodila višja medicinska sestra in psiholog. Program dela je bil prilagojen motenosti populacije in je bil razmeroma manj zahteven. Odvijal se je takole:

1. sestanek. Potekal je v obliki razgovora, v katerem so razpravljali o razliki med odločnim, pasivnim in agresivnim vedenjem. Vodji sta modelirala posamezne primere. Na koncu so pacienti izvedli nekaj vaj, ki so vzpodbujale zavedanje telesnih občutkov, vzpostavljanje očesnega stika ter verbalno izražanje čustev.

2. sestanek. Posvečen je bil igranju vlog, pri čemer so pacienti vadili drug z drugim. Situacija je vključevala odločno ravnanje v odnosu do člana, ki krši pravila skupine.

3. sestanek. Vadili so dve standardni situaciji, ki zahtevata odločno vedenje. Vzpodbujali sta vztrajanje pri svojih pravicah, hkrati pa tudi pripravljenost na kompromis med lastnimi željami in željami drugega.

4. sestanek. Učili so se, kako odločno odgovoriti na kritiko. Potrebno je bilo izraziti zahtevo po dodatnih informacijah, preveriti njihovo veljavnost ter izraziti pripravljenost na kompromis. Situacije so vključevale člane družine ter predstavnike avtoritete. Poudarek je bil na učinkoviti borbi za lastne pravice v nasprotju z napadalnostjo, skratka "za" namesto "proti".

Čeprav je bil trening razmeroma kratkotrajen, je zajemal večino najbolj kritičnih situacij, ki so jih opisali pacienti. Avtorji so preverili tudi njegovo učinkovitost. V primerjavi s kontrolno skupino, ki je bila deležna klasične psihoterapije, so pacienti, ki so opravili trening, kazali bistveno več odločnega vedenja.

UČENJE NEVERBALNIH KOMPONENT PRI TRENINGU ODLOČNOSTI

Večina člankov, ki poroča o poteku in rezultatih treninga odločnosti, opisuje predvsem verbalni del, neverbalnega pa zanemarja. Vendar so neverbalna sporočila pogosto celo pomembnejša od verbalnih, saj navadno bolj zaupamo neverbalnim vtisom, kot pa vsebini povedanega. Mnogim ne primanjkuje niti znanja niti poguma za odločno vedenje, nimajo pa ustreznega sloga komuniciranja in so zato neučinkoviti. Pomanjkanje sloga lahko opišemo v vedenjskih terminih kot nesposobnost obvladavanja neverbalnih komponent. Ljudje v vsakdanjem življenju navadno ne kričijo v trenutkih nežnosti, se ne smehljajo, kadar so jezni, in govorijo tekoče, ko izražajo svoje želje. Je pa tudi veliko izjem. Ljudi, ki govorijo prave stvari na napačen način, je precej. Ta vidik poudarjajo predvsem nekatere sodobne oblike terapij, kot so Gestalt terapija in transakcijska analiza, ki pa niso primerne tedaj, ko je primanjkljaj zelo izrazit in se mora posameznik alternativnih načinov vedenja šele naučiti. Predstavniki humanistične psihologije le redkokdaj učijo alternativno obnašanje, saj domnevajo, da ga bo posameznik sam odkril. To se nedvomno včasih zares zgodi, predvsem kadar težave izvirajo in nevrotičnih motenj. Za nekatere skupine oseb pa tak postopek ne zadostuje. Sem spadajo predvsem vedenjsko moteni, duševno bolni, socialno deprivirani itd.

V skladu s teorijo socialnega učenja je potrebno najprej natančno opisati vedenje, ki ga posameznik želi spremeniti, ter določiti ciljno vedenje, ki ga želimo doseči. Tako kot pri učenju verbalne komponente, uporabljamo modeliranje ter praktično izvajanje prikazanega vedenja. Še bolj kot pri verbalnem gradivu je pomembno, da ga razdelimo v manjše prepoznavne enote, ki jih poimenujemo. Gradivo najprej ponavljamo po delih,

na koncu pa izvedemo celotno epizodo. Postopek je zelo podoben vaji igralca, ki uporablja metodo vživljanja. Zelo pozorni moramo biti pri dajanju povratnih informacij. Dokler posameznik nima razvitih alternativnih oblik vedenja, ga z njegovimi napakami ne soočamo, saj bi na ta način lahko povečali anksioznost do tiste mere, ko bi bilo vsako učenje onemogočeno.

IZBOR NEVERBALNEGA OBNAŠANJA.

Tako kot pri učenju verbalnega vedenja, izberemo najprej tiste elemente, ki so za uspešno komunikacijo najbolj pomembni, pa jih posameznik ne obvlada. Odločiti se moramo tudi, kako bomo razdelili neverbalno obnašanje. Delitev je namreč več, pri čemer so nekatere bolj podrobne od drugih. Zelo pomembno je, da posamezne vidike neverbalnega obnašanja poimenujemo, saj na ta način usmerimo nanje posebno pozornost. Neverbalne izraze, ki nimajo posebnih nazivov (npr. nekatere kretnje z roko), navadno ne opazimo kot samostojne enote, temveč jih gledamo kot nedoločen del celotnega obnašanja, to pa seveda otežkoča učenje in onemogoča merjenje.

Michel Serber je pri svojem terapevtskem delu izdvojil naslednje vidike neverbalnega izražanja:

1. Glasnost. (Ta mora ustrezati situaciji.)
2. Fluentnost. (Sporočilo, ki ni fluentno, ni prepričljivo.)
3. Očesni stik. (Ne sme biti niti pomanjkljiv, niti pretiran.)
4. Izraz obraza. (Mora ustrezno izražati čustva.)
5. Izraz telesa. (Drža mora izražati ustrezno stopnjo aktivacije.)
6. Razdalja. (Mora ustrezati stopnji intimnosti.)

Nekatere od naštetih vidikov je razmeroma lahko meriti: glasnost, fluentnost, razdaljo in očesni stik. Izraznosti obraza in telesa pa ni tako lahko meriti, vsaj ne v klinični situaciji. Ekman in Friesen (1969) sta sicer izdelala sistem kodiranja, ki pa je zapleten in spada v laboratorij. V klinični situaciji se navadno zadovoljimo z oceno strokovnjakov. Najugodnejši pogoji za trening neverbalnega vedenja vključujejo:

1. Jasno opredeljeno situacijo.
2. Osredotočenost na omejeno število točno določenih neverbalnih izrazov.
3. Audio-vizualne povratne informacije.

Primer take situacije:

- Pravkar ste zagledali potencialnega delodajalca (igra ga terapevt), ki sedi za svojo mizo in se prijateljsko smehlja. V naslednjih 3 minutah boste začeli pogovor, da bi naredili nanj kar najboljši vtis. Dajte mu vedeti, da so vaše sposobnosti ravno tiste, ki so potrebne za ponujeno delovno mesto.

Celotno epizodo posnamemo na video in izberemo najbolj pomanjkljiv element za prvo modifikacijo. Vedno delamo le na enem elementu. Vzemimo, da je klient govoril preveč tiho. To mu povemo in mu pokažemo posnetek. Nato pričnemo z modeliranjem. Model pokaže, kako glasno je treba govoriti, klient pa skuša ponoviti. Ponavljamo toliko časa, dokler nismo razmeroma zadovoljni z rezultatom. Včasih je za to potrebno več sestankov. Ko je napredek očiten, ga zanj pohvalimo, nato pa se osredotočimo na nov element.

Navadno so pri vsakem klientu nekateri elementi neverbalnega vedenja zadovoljivi, drugi pa so zelo pomanjkljivi. Klient, pri katerem so skoraj vsi elementi neustrezni, je

potreben posebne pozornosti in pohvale za vsak najmanjši napredek. Predvsem obrazna in telesna izraznost navadno zahtevata več truda, tudi od terapevta, saj mora znati modelirati najrazličnejše čustvene izraze. Zelo pogost problem je npr. pomanjkanje izraznosti. Neredko tudi najdemo klienta, ki izraža pritožbo z nasmehom na ustih ali pa s hladnim glasom izraža naklonjenost. Kadar naletimo na neskladje med verbalno in neverbalno komponento, je navadno treba modificirati obe, z namenom da dosežemo skladnost. Na splošno je za modifikacijo neverbalnega vedenja potreben posebno urjen strokovnjak, kar za modifikacijo verbalnega vedenja ni potrebno.

Sue Spence (1980) je podala še bolj podrobno delitev verbalnega in neverbalnega vedenja. Neverbalne komponente deli takole:

1. telesna drža
2. geste in gibi
3. razdalja
4. dotik
5. očesni stik
6. telesni izgled
7. izraz obraza
8. nasmeh
9. gibi z glavo

Verbalne komponente deli v dve večji skupini, in sicer:

- kvaliteta govora in glasu,
- vsebina govora.

Telesna drža je zelo pomembna pri ustvarjanju prvega vtisa. Tako npr. človek, ki se "razleze" po stolu, daje vtis lenobe ali nemarnosti. Če sedi vzravnano, z rameni nazaj, daje vtis zaupanja, zanesljivosti in sposobnosti, seveda, če taka drža ustreza situaciji. Geste in gibi rok izražajo čustva. Geste lahko uporabljamo za poudarjanje tistega, kar smo povedali, lahko pa se zgodi, da prav to zanikajo. Znan je primer politika, ki je govoril o miru, z rokami pa je besno mahal po zraku. Pretirano gestikuliranje je za druge neprijetno, posebej, če se zdi avtomatično. To kaže na živčnost. Razdalja, ki jo zavzamemo do sogovornika, izraža čustva do njega. Čim bliže smo sogovorniku, toliko večja je naša naklonjenost. Pretirano bližino bo sogovornik navadno tolmačil kot seksualno zapeljevanje. Dotik je umesten samo z ljudmi, ki jih zelo dobro poznamo, ali če damo nekemu roko. Seveda tudi to ni vedno umestno (npr. če ponudimo roko neznancu v dvigalu). Očesni stik je zelo pomemben. Med pogovorom gledamo sogovornika v oči in mu s tem potrdimo, da ga poslušamo in da nas zanima. Izmikanje očesnemu stiku lahko sogovornik doživlja kot dolgočasenje, zadrego ali izraz sovražnih čustev. Pomemben je tudi kot signal. Ko smo končali neko misel, navadno pogledamo navzgor, kar je znak, da prepuščamo besedo sogovorniku. Preveč očesnega stika povzroča neugodje in se lahko tolmači kot sovražnost ali spolni interes. Tudi telesni izgled močno vpliva na prvi vtis. Nekateri ljudje se ne zavedajo pomembnosti obleke, potem pa so razočarani, ker ne dobijo službe. Izraz obraza je najpomembnejši izvor vtisov o čustvenosti neke osebe. Nekateri se ne nauče ustrezno izražati čustev. Njihovi obrazi so bodisi popolnoma brezizrazni, ali pa kažejo drugačen izraz kot čutijo. Drugi spet se pretirano smejejo ali celo posmehujejo, kadar so v zadregi, kar neredko privede do nesporazumov. Nasmeh zasluži posebno pozornost. Če se namreč v določenih socialnih situacijah ne smehljamo, to drugi često tolmačijo kot pomanjkanje prijateljskih namenov. Gibi z glavo so pomembni predvsem, ko poslušamo sogovornika. Z njimi pokažemo, da pogovor

spremljamo in da nas zanima, hkrati pa spodbujajo drugega, da s pogovorom nadaljuje. Hitro sosledje prikimavanja kaže, da želimo tudi sami nekaj povedati. Pomanjkanje teh gibov se tolmači kot z dolgočasnost in nezainteresiranost, podobno kot pri pomanjkljivem očesnem stiku.

Kvaliteta govora in glasu vključuje večje število elementov, ki odločajo, kako prijetno in nemoteno bomo komunicirali z drugim. Večina elementov je lahko tako pomanjkljivih kot pretiranih:

1. ton in barva
2. glasnost
3. hitrost govorjenja
4. razločnost
5. količina
6. hitrost odgovaranja
7. obotavljanje in pavze
8. pomanjkanje fluentnosti (jecljanje)

Kvaliteta glasu izraža naše čustveno stanje. Poskusi kažejo, da je najpomembnejši element količina povedanega. Če eden od udeležencev zelo malo govori in le redko kaj vpraša, daje vtis neprijateljskega odnosa. Drugi to začuti in navadno kmalu preneha s pogovorom. Enako neustrezno je, če sogovornika ne pustimo do besede.

Vsebina govora je odločilna za to, kako prijeten se nam bo zdel pogovor. Problemi navadno nastopijo pri naslednjih elementih:

1. Relevantnost. Če prepogosto menjamo temo in se ne držimo začrtanega okvira govora, postane sogovorniku neprijetno.

2. Prekinitve. Če sogovornika neprestano prekinjamo, mu postane to nadležno ali pa dobi vtis, da nas njegovo mišljenje ne zanima.

3. Vsebina mora biti prilagojena interesom sogovornika. Tako npr. nekateri fantje kar naprej govorijo o športu, politiki ipd., kar pa večino deklet prav nič ne zanima.

4. Ponavljanje. Neprijetno postane, če nekdo stalno ponavlja eno in isto z drugačnimi besedami.

S tem kratkim povzetkom seveda nikakor nisem nameravala podati izčrpnega pregleda neverbalnega vedenja, saj so o tej temi napisane cele knjige. Izdvojila pa sem tiste elemente, ki jih navadno obravnavajo v okviru treninga odločnosti, saj so hkrati pomembni, pa tudi zlahka opazni. Mnogi elementi neverbalnega vedenja so merljivi le v laboratoriju in zato za praktične namene ne pridejo v poštev. Upam, da so podane informacije o treningu odločnosti dovolj izčrpne tako v teoretičnem, kot tudi v praktičnem smislu in da bodo opogumile strokovno javnost, da bodo nekateri tudi sami uvedli podobne programe. Možne so najrazličnejše kombinacije klasičnega in prikritega modeliranja, ki jih izberemo glede na izrazitost primanjkljaja uporabnikov. Prikrito modeliranje zahteva višjo raven psihičnega delovanja ter ustrezno zmožnost predstavljalnosti. Za vse tiste pa, ki si odločnega ravnanja ne znajo niti predstavljati, je nujno, da modeli neposredno prikažejo to vedenje. Zanimivo je, da je bil trening odločnosti prvotno namenjen pretirano agresivnim, vedenjsko motenim mladostnikom, ki na prvi pogled nikakor niso dajali vtisa premajhne odločnosti. Vendar je analiza njihovega vedenja pokazala, da so ravno z agresivnostjo poskušali premostiti primanjkljaj v odločnosti. Iz tega sledi, da je često strokovnjak tisti, ki mora predlagati ta trening, saj se posameznik včasih ne zaveda, kje leži izvor njegovih težav.

1. Bandura, A., *Psychotherapy based upon modeling principles*. V: A.E. Bergin, S.L. Garfield (Eds): *Handbook of psychotherapy and behavior change*. New York, Wiley, 1971.
2. Bandura, A., Blanchard, E.G., Ritter, B., *Relative efficacy of desensitization and modeling approaches for inducing behavioral, affective, and attitudinal changes*. *J.Pers.Soc.Psychol.*, 1969, 13, 173 - 199.
3. Bower, S. A., *Assertiveness training for women. Preventing problems and developing resourcefulness*. Stanford, Calif.
4. Cautela, J.R., *Covert modeling*. 5th annual meeting of the Association for Advancement of Behavior Therapy, Washington, D.C., 1971.
5. Ekman, P., Friessen, W.V., Taussig, T., *VID-R and scan: Tools and methods in the analysis of facial expression and body movements*. V: G.Gerbner et al.: *Content analysis*. New York, Wiley, 1969.
6. Fiedler, P., *Effects of assertive training on hospitalized adolescents and young adults*. *Adolescence*, 1979, 14, 55.
7. Goldsmith, J. B., Mc Fall, R.M., *Development and evaluation of an Interpersonal skill-training program for psychiatric outpatients*. *J. Abnorm.Psychol.*, 1975, 84, 1, 51-58.
8. Kazdin, A. E., *Covert modeling, model similarity and reduction of avoidance behavior*. *Behavior Therapy*, 1974, 5, 325 - 340.
9. Kazdin, A. E., *Effects of covert modeling and model reinforcement on assertive behavior*. *J. Abn. Psychol.*, 1974, 83, 240 - 252.
10. Kazdin, A. E., *Covert modeling, imagery assessment, and assertive behavior*. *H. Consult. Clin. Psychol.*, 1975, 43, 716- 724.
11. Laws, R., Serber, M., *Measurement and evaluation of assertive training*. Meeting of the Association for Advancement of Behavior Therapy, Washington, D.C., 1971.
12. Meichenbaum, D.H., *Examination of model characteristics in reducing avoidance behavior*. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 1971, 17, 298 - 307.
13. Ornstein, H., Ornstein, E., Carr, J.E., *Assertiveness and anxiety : A correlational study*. University of Washington, School of medicine.
14. Serber, M., *Teaching the nonverbal components of assertive training*. Atascadero State Hospital., Calif.
15. Spencer, S., *Social skills training with children and adolescents. A counsellors manual*. Dept. Psychol., Institute of Psychiatry, Denmark Hill, London, NFER, Nelson, 1980.

Konflikti in (funkcionalno) razreševanje konfliktov

1. del

VELKO S. RUS

POVZETEK

Konflikte lahko obravnavamo s psihološkega, sociološkega in psihosocialnega vidika. Razreševanje konfliktov lahko temelji na eliminaciji ene od nasprotnih strani, na pogajanju, posredovanju in arbitraži. Pogajanja in posredovanja so bistveni elementi t. i. conflict managementa. Temeljijo tudi na poznavanju strukturalnih in emocionalnih vidikov konflikta, upoštevanju faktorjev, ki determinirajo potek konflikta, zmožnosti oblikovanja koalicij, ko je to možno, spoštovanju pogajalskih norm, funkcionalnem oblikovanju pogajalskih procesov in poznavanju značilnosti posredovanja. Conflict management je socialna veščina, ki mora biti pozorna na specifične kulturne, ekonomske, socialne in politične vidike konfliktne situacije. Ta veščina je zelo potrebna pri reguliranju intra in interorganizacijskih, industrijskih in internacionalnih konfliktov v Sloveniji.

ABSTRACT

CONFLICTS AND (FUNCTIONAL) CONFLICT RESOLUTION

Conflicts can be treated from the psychological, sociological and psycho - sociological point of view. Conflict resolution can be realized on different ways: with elimination of one of the opposite sides, with negotiation, with mediation and arbitration. Negotiation and mediation are essential elements of conflict management (functional way of conflict resolution). It emphasize knowledge about structural and emotional aspects of conflicts, attention to variables, which determine conflict's characteristics, capacity for adequate coalition formation (when it's possible), respect of the norms of negotiation, functional creation of processes of negotiation and attention to all characteristics of mediation. Conflict management is also a social skill, which has to pay attention to specific cultural, economical, social and political aspects of conflict situation. Conflict management is also urgently needed in regulation of intra and interorganizational, industrial and international conflicts in Slovenia.

Za (miroljubno) razreševanje konfliktov ne zadoščajo samo dobra volja in dobri nameni. Tudi "pot v pekel je lahko tlakovana z dobrimi nameni". Razreševanje konfliktov je namreč hkrati socialna veščina, ki zahteva posebna znanja. Za uspešno kompromisno razreševanje konfliktov so potrebni tudi ustrezna socialna klima, izkušnje in kultura iskanja t. i. kompromisne točke. Omenjena kultura je v stabilnih in visoko funkcionalnih sistemih hkrati rezultat dolgotrajnega zgodovinskega razvoja. Ni nastala "čez noč", ampak kot posledica poskusov in napak, za katere je bil največkrat plačan visok krvavi davek. Tam, kjer je bil ta pobran že v prejšnjih stoletjih, so se poleg klime in kulture funkcionalnega razreševanja različnih konfliktov oblikovali tudi institucionalni okviri, ki omogočajo relativno trajnost njihovega reguliranja. Funkcionalna razreševanja različnih konfliktov imajo pri tem nekatere generalizirane značilnosti. Skupno varianco različnih vrst "conflict managementa" določajo pogajalske norme, funkcionalno usmerjeni pogajalski procesi, funkcionalno upoštevanje faktorjev, ki determinirajo potek konflikta in uspešnost posredovanja. Specifičnost pristopa pri razreševanju konfliktov pa je poleg vrste konflikta (konflikt vlog, socialni, industrijski, internacionalni itd.) odvisna tudi od specifičnih značilnosti socialnega, kulturnega, političnega, ekonomskega mikro in makro okolja, v katerem se pojavlja. Conflict management je lahko uspešen le, če je prilagojen specifičnim značilnostim okolja, v katerem se manifestirajo različni konflikti. Iste licence "conflict managementa" so lahko v nekaterih okoljih zelo "produktivne", v drugih pa kontraindikacija za uspeh. Osnovni predpogoj uspešnega "conflict managementa" je zato tudi dobro poznavanje ekonomskih, socialnih, kulturnih in političnih značilnosti okolja, v katerem se konflikti pojavljajo.

Avtor omenjenega prispevka je v svojem praktičnem in raziskovalnem delu vprašanja "conflict managementa" povezoval predvsem s problemi socialne klime. V okvirju seminarjev z naslovom "Socialna klima in problemi vodenja" je od l. 1988 do 1991 v številnih seminarjih za vodilne kadre iz slovenskih podjetij in nekaterih seminarjih za vodstva srednjih šol predstavil problematiko pogajanja in posredovanja, ki je splošna bistvena sestavina vsakega "conflict managementa". V raziskovalnih nalogah, ki so bile do sedaj izpeljane v 15 slovenskih podjetjih, pa je vedno šlo tudi za analizo značilnosti različnih konfliktov v podjetjih. Za nadaljevanje in širjenje omenjenega raziskovalnega projekta bi bila potrebna dodatna sredstva: Republiška raziskovalna skupnost se je v l. 1991 odločila, da jih za naš predlog nadaljevanja projekta ne bo dodelila. Ob znanih dogodkih v zvezi s problemi zaključnih izpitov smo "višjim inštancam" predložili tudi nadaljevanje projekta, ki zajema analizo socialne klime in problemov vodenja v srednjem šolstvu. Tudi na ta predlog v zvezi s "conflict managementom" na srednjih šolah še ni bilo nobenega odgovora.

S posebno nostalgijo pa se avtor prispevka spominja svojih predlogov, ki jih je dal v "davnih časih nekega drugega sistema": na posvetovanju o položaju družboslovja v Sloveniji, ki ga je tedaj pripravil MC CK ZKS (danes prenovitelji) in kjer so bili prisotni številni, tudi danes obravnavani kot eminentno svobodomiselnih teoretiki in znanstveniki različnih strok, je predlagal, naj se oblikuje moderen in predvsem strokoven center za analizo problemov socialne klime, problemov vodenja in "conflict managementa" za različne vrste konfliktov - tudi internacionalne. Avtor je svoj predlog tudi ponudbeno operacionaliziral, za začetek ga je predložil celo kot lastno raziskovalno nalogo. Čeprav na posvetu samem ni bilo nobenih nasprotovanj predlogu, je bila njegova kasnejša usoda žalostna. Naletel je na gluha ušesa, čeprav je šlo za enega prvih poskusov, da se začne omenjena problematika obravnavati na moderen in strokoven način, ki je hkrati osnova

za vsako demokratično odločanje, predvsem pa vsaj delno zagotovilo, da se h konfliktom pristopi z večjo afiniteto do funkcionalnega načina njihovega razreševanja. Kasnejše izkušnje so avtorja omenjenega prispevka znova prepričale o tem, da je "conflict management" na različnih nivojih funkcioniranja slovenske družbe še vedno "deficientna veščina", da ni skorajda nobenega strokovnega centra, še manj pa organizirane akcije, ki bi "conflict management" oblikovala kot vrednoto, kot del socialne klime, končno pa tudi kot del kvalitete življenja in kulture bivanja. Avtor omenjenega prispevka pri tem izhaja iz stališča, da je miroljubni način razreševanja konfliktov tudi najbolj funkcionalen. Vsak konflikt namreč nekaj stane, stane pa največ tedaj, ko je brez cene človeško življenje.

Pričujoči prispevek je zato uvodni poskus odpiranja problematike konfliktov, pogajanja in posredovanja; hkrati gre za problematiko, ki jo je avtor prispevka s študenti zlasti intenzivno obravnaval v šolskem letu 1990/91 - če bodo omenjena vprašanja izrazita stalnica našega strokovnega interesa, bo to morda zelo skromen prispevek k temu, da bodo destruktivni konflikti manj izrazita stalnica našega "družbenega dogajanja".

KONFLIKTI, POGAJANJA IN POSREDOVANJA: NEKAJ UVODNIH MISLI

Proces pogajanj je nekaj tipično človeškega: v živalskem svetu npr. ne moremo ugotoviti česa podobnega. Morda je temu tako (Anzieu, D., 1977), ker je pogajanje proces, ki je tako zelo odvisen od jezika, hkrati pa je reševanje konfliktov proces, ki je izrazito substitutiven, nadomeščevalen: "naravne zakone" nadomešča s socialnimi in kulturnimi pravili (morda pri tem Didier Anzieu, znani francoski klinični psiholog, nima najbolj prav: ravno socialna in kulturna pravila se včasih sklicujejo na t. i. naravne pravice).

Povsod, kjer so nam civilizacije zapustile komunikacijsko kodo, ki jo lahko označimo kot pisavo in dekodiramo njen pomen, lahko ugotovimo, da so poznale procese posredovanja, arbitraže, vzpostavljanja določenih konvencij in iskanja kompromisov. Za vsako civilizacijo, ne glede na dimenzijo njene zgodovinske oddaljenosti (stara kitajska, hindujska, krščanska, islamska ali sodobna ameriška), lahko ugotovimo neko posebnost (*coloration particuliere*), ki jo je prispevala k "metodam in duhu" pogajanj. Oboje je povezano tudi s tradicijo in verovanji določene civilizacije, z njenimi vrednotami, z njihovo filozofijo človeka in družbe. Pogajanja se včasih obravnavajo končno tudi kot poseben vidik t. i. socialne izmenjave: zamenjave idej, zagotovil, informacij. Ta vidik je zlasti blizu sociološki obravnavi. S psihološkega vidika pa pogajanja spadajo k najbolj centralnim vprašanjem "mentalnega funkcioniranja". Freud je tako iz intrapsihičnega konflikta (v dobršni meri nezavednega) oblikoval temelj notranje realitete pri posamezniku: konflikt Ega z Idom in Superegom, konflikt med Erosom in Thanatosom, konflikt med "mehanizmi" obrambe in razvoja, med Superegom in idealom Jaza. Jaz je kompromis med zahtevami in tenzijami, ki izhajajo iz želja, iz tesnobe, cenzure iz mnogih in spreminjajočih se identifikacij. Kurt Lewin je ta model "razširil" na dinamiko grup. Zanj je grupa določen sistem tenzij. S pomočjo institucionalnih rešitev in kulture vsaka skupina tenzije regulira tako, da rezultirajo v določenem socialnem ravnovesju. To se ohranja z reorganizacijo grupnih ciljev, ali pa skupina razpade (Anzieu, 1977). Skupino tako predstavlja proces stalnega pogajanja med njenimi člani.

Pri obravnavanju konfliktov lahko ločimo psihološki, sociološki in kombinirani (psihološko sociološki) pristop. Vsak od omenjenih pristopov zajema naslednje najpogostejše obravnavane vidike (Touzard, 1977):

I. Psihološki pristop:

a) obravnavanje agresivnega vedenja, ki izhaja iz t.i. endogenih pritiskov;

b) obravnavanje reakcij, odgovorov na frustracijo, ki je povzročena od zunanjega dražljaja;

c) poudarek na instrumentalni teoriji agresivnosti.

II. Sociološki pristop je utemeljen predvsem v naslednjih treh teoretičnih smereh:

a) teorija funkcionalizma;

b) marksizem;

c) sociologija konfliktov.

III. Kombiniran oz. socio-psihološki pristop pa se ukvarja predvsem z naslednjimi vprašanji:

a) definicija konflikta oz. konfliktov ;

b) strukturalni aspekti konflikta;

c) emocionalni vidiki konflikta;

d) kolektivno nasilje.

Psihološki pristop pri obravnavanju konfliktov loči intra in interindividualne konflikte. Pri obravnavanju z vidika agresivnega vedenja, ki izhaja iz endogenih pritiskov, so najpogostejše psihoanalitične, psihofiziološke in etološke razlage. Psihološki pristop, ki poudarja agresivno vedenje kot odgovor na frustracijo, ki jo povzroča zunanji stimulus, je utemeljen v različnih teorijah frustracije, poseben vidik pa predstavlja instrumentalna teorija agresivnosti. Skupaj s sociološkim pristopom bomo omenjene teorije natančneje obravnavali v nekem drugem prispevku. Omenimo le, da je funkcionalistično teorijo (skupaj z njenim pogledom na sistemsko vlogo in pomen konfliktov) avtor omenjenega prispevka že obravnaval v članku Teorije socialnih vlog in socialnega statusa: možnosti za celovitejši socialno-psihološki pristop (Rus, 1985).

Malce bolj pa se bomo zadržali pri kombiniranem oz. psihološko- sociološkem pristopu. Ta je osredotočen predvsem na interakcijo med posameznikom in določeno socialno strukturo; ne ukvarja se izolirano ne zgolj s posameznikom in ne zgolj z njegovim socialnim okoljem. Pri tem pa je treba omeniti, da tak enostranski ekstrem v pristopu ni značilen ne za psihološke ne za sociološke vidike, ki smo jih omenili doslej. V takem primeru bi govorili o "psihologizmu" in "sociologizmu": oboje pa je v novejših psiholoških in socioloških pristopih že preseženo.

Kombiniran (psihološko - sociološki) pristop pri obravnavanju konfliktov je sorazmerno "mlad". Touzard (1977) poudarja, da se prve tovrstne raziskave pojavijo šele na začetku 60-tih let in da jih lahko razvrstimo v štiri že omenjena področja: a) definicija konfliktov; b) strukturalni aspekti konflikta; c) emocionalni ("afektivni") aspekti konflikta in d) kolektivno nasilje. Obvladovanje "conflict managementa" in "conflict resolution" nujno zajema tudi znanja z omenjenih štirih področij. Oglejmo si jih na kratko!

Sama beseda konflikt etimološko izhaja iz latinskega glagola *confligo* 3 (*confligi*, *conflictum*: spopasti, spopadati se). Konflikt se v psihološki literaturi opredeljuje predvsem kot inkompatibilnost (nezdružljivost) pričakovanj, idej, aspiracij, akcij. Ni nepomembno, v zvezi s čim in za kakšno inkompatibilnost gre. Nezdržljivost idej je npr. nekaj drugega kot nezdržljivost akcij. Kot protagonisti konflikta lahko nastopajo posamezniki (interpersonalni konflikt), grupe (intergrupni konflikt), socialne or-

ganizacije (socialni konflikt), ali pa kar narodi (internacionalni konflikt). Ne smemo prezreti industrijskega konflikta, ki nastaja med delojemalci in delodajalci. Industrijski konflikti se lahko manifestirajo na različne načine. Najbolj manifesten način so stavke.

Konkretni konflikti so kombinacije različnih, pravkar omenjenih konfliktov. Konflikt med pripadnikoma dveh različnih ali pa celo nasprotnih političnih strank je lahko hkrati interindividualen in intergrupen oz. socialen (interorganizacijski) konflikt. Tudi industrijski konflikt je lahko hkrati interindividualen, različni socialni konflikti so lahko predstavljeni kot internacionalni itd..

Sama beseda konflikt predstavlja neko kompleksno socialno situacijo, ki jo definira določena struktura socialnih relacij. Pri tem je lahko "narava" konflikta zelo različna. Protagonisti konflikta imajo lahko antagonistične cilje: pri industrijskem konfliktu hočejo npr. delojemalci povečanje plač, direkcija oz. vodstvo podjetja pa jih želi ohraniti nominalno nespremenjene. Določena etnična manjšina si lahko želi enake pravice kot večinska nacionalna skupnost, določen narod v centralizirani večnacionalni skupnosti hoče suvereno državnost itd..

Protagonisti konflikta se lahko zavzemajo za kontradiktorne oz. nasprotujoče si vrednote: za ali proti atributom t. i. socialne države, za ali proti (de)nacionalizaciji, za ali proti direktivnemu izobraževalnemu procesu, za ali proti nacionalni neodvisnosti in suverenosti, za ali proti pravici do splava, za ali proti participaciji delavcev itd.. Pri tem gre lahko za nasprotje (kontradiktornost) ali v zvezi s "terminalnimi" ali v zvezi z "instrumentalnimi" vrednotami. V zadnjem primeru je lahko cilj isti, gre pa za nasprotje glede uporabljenih sredstev oz. apliciranega načina: dve politični stranki imata lahko npr. enak cilj, pa se zavzemata za različne načine njegovega doseganja. Lahko sta celo "načeloma" soglasni glede načina, pa se vseeno razlikujeta glede strategije in taktike itd.. Zlasti so pomembne razlike, ki se kažejo v preferencah miroljubnega načina razreševanja konfliktov. Taka opcija se zdi marsikdaj naivna in neučinkovita. Zlasti se zdi taka tedaj, ko je potek konflikta že v ireverzibilni fazi agresivne eskalacije. Vsak miroljubni način razreševanja konfliktov namreč predpostavlja neko dolgoročno strategijo, ki temelji na upoštevanju različnih projekcij in na anticipaciji odgovorov na alternativne izzive. Ravno zato, ker je miroljubno razreševanje konfliktov dolgoročen proces, ki zahteva zelo premišljena odločanja v različnih fazah njegovega poteka, zanj ni dovolj samo dobra volja: zahteva tudi veliko znanja, izkušenj in premisleka. "Peacefull conflict management" je zato veliko zahtevnejši kot "military management", čeprav je tudi ta stroka zase. Zahtevnejši pa je toliko bolj, kolikor gre za kompleksnejši konflikt. Internacionalni konflikti z mednarodnimi, pa tudi notranjimi socialnimi, ekonomskimi in političnimi implikacijami zahtevajo hkratno upoštevanje množice različnih spremenljivk.

Na tej točki lahko konflikt opredelimo kot kompleksno socialno situacijo, kjer se pojavlja inkompatibilnost ciljev, vrednot, interesov (ko gre za nasprotujoče si cilje, antagonistične vrednote oz. divergentne interese).

Do konflikta pa lahko pride tudi v primeru, ko protagonisti isti cilj percipirajo, oz. skušajo dosegati na kompetitivni način: dva naroda si lastita isto ozemlje, dva moška si prizadevata za isto žensko, različni posamezniki v isti organizaciji si prizadevajo za isto vodstveno vlogo. V takih primerih govorimo o kompeticiji oz. tekmovanju. Kompeticija brez osebnega sovraštva se včasih označuje kot rivaliteta. Včasih se kompeticija sama po sebi izenačuje s konfliktom. Na tem mestu se ne bomo spuščali v primerjalne definicije kompeticije in konflikta pri različnih avtorjih. Pridružujemo se Touzardu

(1977), ki meni, da kompeticije ne moremo enačiti s konflikti. (Deutschu kompetitivnost vedno pomeni ekskluzivnost pri doseganju ciljev: dobitok ene strani naj nujno pomeni izgubo druge strani. Na ta način je vsaka kompeticija percipirana skozi opcijo "logike" zmagovalca in poraženca, ali drugače: o kompeticiji lahko govorimo tedaj, ko se pojavlja tudi strah pred neuspehom.)

Touzard (1977) meni, da je pri razlikovanju kompeticije in konflikta nujno upoštevati pojem socialne moči. Socialna moč je pri tem definirana kot zmožnost vplivanja igralca določene socialne vloge na vedenje igralca neke druge vloge, na modifikacijo in kontrolo njegovega vedenja, na njegova stališča in sentimente. Pri tem gre lahko za vloge posameznikov, različnih skupin, organizacij ali pa kar narodov. Pri definiciji socialnega vplivanja ne gre pozabiti, da gre pri socialni moči vedno za učinek vpliva, ta pa je vedno diferencial med vplivom ene strani in (socialnim) odporom druge strani. To velja za vse ravni socialne interakcije: interindividualno, intergrupno oz. interorganizacijsko, internacionalno. Kompeticija naj bi bila konflikt predvsem tedaj, ko je kontrola vedenja prvi imperativ vedenja, dominantna orientacija. Tekmec tedaj postane nasprotnik. Zmožnost kontrole vedenja pa je vedno utemeljena v vrsti in količini (socialne) moči, s katero razpolaga igralec določene vloge. Avtor omenjenega prispevka pa vendarle meni, da je za diferencialno definicijo kompeticije in konflikta zelo pomembna tudi vrsta moči, s katero določen izvor moči izvaja eksterno socialno kontrolo. Posledice tistega vpliva, ki ga omogoča moč nagrajevanja, so lahko zelo drugačne od tistih, ki jih omogoča moč kaznovanja. Omejenost resursov, ki omogočajo uresničevanje ene od vrst moči, je hkrati omejenost možnosti eksterne socialne kontrole. Posledice internacionalnega konflikta, kjer lahko ena stran izvaja ekonomski pritisk, bodo nedvomno drugačne kot v primeru, če ji ostane na razpolago samo vojaški pritisk.

Za izvajanje pritiska na eno stran lahko druga stran sklepa različna zaveznitva s tretjo, itd. stranjo. V takem primeru lahko prihaja do oblikovanja koalicij, ki lahko potencirajo oblikovanje določene vrste moči. Pojem koalicij je lahko torej v tesni zvezi z usmerjeno kontrolo vedenja: v tem primeru koalicije lahko upoštevamo kot enega od strukturalnih vidikov konflikta.

V zvezi s konfliktom, ki ga definiramo kot socialno situacijo, kjer si igralci različnih socialnih vlog prizadevajo doseči, braniti ali uresničiti različne ali nasprotne cilje, vrednote oz. interese, ali pa istočasno in kompetitivno dosegati iste cilje, ločimo njegove strukturalne in "afektivne" (emocionalne) vidike. Strukturalni vidiki so manifestni, instrumentalni oz. strateški aspekti konflikta. Pri emocionalnih vidikih pa včasih govorimo o t. i. latentnem konfliktu (Touzard, 1977). Latentni konflikt predstavljajo stališča, percepcije, evaluacije, stereotipi in predsodki, ki jih imajo druga o drugi strani, ki so vpletene v konflikt. Oglejmo si še enkrat pregledno, kaj so strukturalni in kaj emocionalni vidiki konflikta (tovrstni analitični pristop je "conditio sine qua non" vsakega conflict managementa, omenili pa smo že, da je najzahtevnejši tisti conflict management, ki teži k miroljubnemu reguliranju konfliktov):

Strukturalni (manifestni, instrumentalni, strateški) vidiki konflikta se nanašajo na problematiko socialne moči in na problematiko oblikovanja koalicij. Gre za naslednje vidike:

1. Kakovostni vidiki moči (različne vrste moči, s katerimi razpolaga določen igralec oz. protagonist konflikta: moč nagrajevanja, moč kaznovanja oz. prisiljevanja, legitimna moč, referenčna moč, kompetenčna in informacijska moč. Ob širšem spektru različnih

vrst socialne moči so na razpolago tudi različnejše tehnike pritiska oz. kontrole vedenja. Ne gre tudi pozabiti, da lahko obstajajo tudi zelo različne inačice iste vrste moči.)

2. Količinski vidiki moči (količina socialne moči se posredno v obsegu vpliva, ki ga ena stran v konfliktu lahko izvaja na drugo stran; vedno obstaja določena kombinacija kakovostnih in količinskih vidikov, te kombinacije pa so v različnih situacijah različno učinkovite; moč kaznovanja, ki jo lahko stran aplicira v "velikih količinah", je lahko soočena z različnimi omejitvami - to velja tudi za internacionalne konflikte: agresor, ki razpolaga z veliko moči kaznovanja, je lahko v aplikaciji omejen, ali pa je ta moč v situaciji instrumentalno neustrezna). Ločimo situacije simetrične in asimetrične distribucije socialne moči.

3. Koalicije oz. oblikovanje koalicij.

Trije strukturalni vidiki konflikta so torej vrsta in količina moči, s katerimi razpolagajo udeleženci v konfliktu, in pa možnosti za oblikovanje koalicij. Oblikovanje koalicij lahko potencira določeno vrsto pritiska oz. vzpostavi zaželeno kontrolo vedenja nasprotni strani v konfliktu. Oblikovanje koalicij lahko potencira konstruktivne, miroljubne ali pa destruktivne, agresivne načine razreševanja različnih konfliktov. Je priložnost, ki se lahko izrabi tako ali drugače. To, da med več protagonisti konflikta obstaja realen večinski interes za miroljubno razreševanje konfliktov, ni še nobeno zagotovilo, da bo do takega razreševanja zares tudi prišlo. Večinski interes za miroljubno razreševanje se mora kot tak tudi uresničiti. Inicijator tovrstnega uresničevanja mora zato poznati značilnosti koalicijskih situacij in obvladati značilnosti koalicijskega vedenja. Ta večina je zelo pomembna sestavina conflict managementa v vseh situacijah, ki jih lahko opredelimo kot koalicijske (koalicijo določa seveda struktura socialnih relacij, ne pa naša definicija). Zato si oglejmo, kateri so pogoji za oblikovanje koalicijskih situacij in kateri so tisti parametri, ki jih definirajo.

Pogoji za oblikovanje koalicij (Gamson, 1977):

1. V določeni skupini, kjer obstajata več kot dve strani, je treba sprejeti odločitev, s katero hoče vsaka stran maksimizirati svoj dobiček.
2. Nobena rešitev ne more maksimizirati dobitka vsake od "zainteresiranih strani".
3. Noben član sam zase v okviru razpoložljivih virov moči ne razpolaga z absolutno močjo do drugih članov.
4. Noben član nima pravice veta.

Parametri, ki definirajo koalicijsko situacijo, pa so naslednji:

1. Moč (vrsta in količina), s katero razpolaga vsak član skupine.
2. Člani, ki sestavljajo koalicijo natančno vedo, kakšne in katere koristi jim to prinaša, prav tako pa poznajo možne "izgube" članov.
3. Medsebojne ali ideološke afinite : to so spremenljivke, ki niso odvisne samo od začetnega nivoja razpoložljive moči.
4. Ustrezna količina moči, potrebna za kontrolo odločitev.

Pogojem oblikovanja in definicijskim parametrom je lahko zadoščeno v različni meri. V jeziku socialne kognitivne psihologije bi lahko rekli, da so različne koalicijske situacije bolj ali manj "prototipične skripte" koalicij. Tam, kjer se koalicije lahko oblikujejo kot formalne skupine, gre tudi za bolj "prototipične skripte" koalicij. Končno lahko govorimo tudi o koaliciji nekaterih družinskih članov v okviru določene družine (otroci proti staršem, npr.). Taka koalicija je neformalna in zelo verjetno neprototipična koalicija.

Ali imate morda težave, da bi si pogoje za oblikovanje koalicij in parametre, ki definirajo koalicijsko situacijo, ponazorili s konkretnim primerom? Kot smo vam že namignili, jih lahko v manj "čisti" obliki najdete že pri vas doma, v službi, v športnem društvu, v šoli, v mednarodnem življenju (če poslušate poročila ali berete časopis). Posebej (zastrašujoče) zanimiv pa je primer tistega dela Balkanskega polotoka s šestimi republikami in dvema pokrajinama. Vsakdo od bralcev ima v tem primeru za ilustracijo na razpolago veliko količino različnega "materiala".

Touzard (1977) koalicije prišteva k strukturalnim vidikom konflikta. Avtorju pričujočega prispevka se zdi, da je treba koalicije uvrstiti v posebno kategorijo socialnih situacij. V koalicijah namreč prihajajo do izraza tudi emocionalni vidiki konflikta: različne percepcije, stališča, pozitivni in negativni stereotipi itd..

Oglejmo si na kratko, kako lahko emocionalni vidiki (izraz ni najboljši, saj lahko pri percepcijah govorimo tudi o kogniciji) vplivajo na značilnosti oblikovanja in definiranja koalicij. Če je treba sprejeti odločitev, s katero hoče vsaka stran maksimizirati svoj dobiček, se lahko morda pojavi vprašanje, kaj določena stran šteje kot "dobiček". Gre torej za problem formuliranja in izbora alternative v procesu odločanja. Problem v smislu konflikta se v našem primeru pojavi tedaj, ko se percepcija "dobička" nanaša na iste cilje, ki jih različne strani skušajo dosežati istočasno in kompetenčno (ali pa še potencirano, če se le da ne - kooperativno), če vsakdo "dobiček" percipira v luči takih lastnih interesov, ki so divergentni glede na druge, če si zamišlja, da je "pooblaščen" branilec vrednot, ki so nasprotne (nekaterim) drugim stranem, ali pa "dobiček" percipira kot cilj, ki je inkompatibilen s cilji drugih strani v situaciji, kjer obstajajo pogoji za oblikovanje koalicij. Lahko se celo zgodi, da v pogojih, ki so ugodni za oblikovanje koalicij, do koalicij sploh ne pride. To se lahko zgodi npr. v primeru, ko strani v določeni skupini oz. skupnosti (posameznikov, organizacij, narodov) sploh ne percipirajo pogojev za oblikovanje koalicij (če npr. določena stran meni, da v okviru razpoložljivih virov moči - razpolaga z absolutno močjo v odnosu do drugih članov, dokler se to ne izkaže kot iluzija, ki zelo drago stane - primere naj si vsak cenjen bralec izbere sam).

Recimo pa, da vendarle pride do oblikovanja koalicij. Med parametri, ki definirajo koalicijsko situacijo, smo omenili tudi to, da člani natančno vedo, kakšne in katere koristi jim to prinaša, prav tako kot poznajo možne izgube nečlanov. Kompetitivno - konfliktna percepcija lastne koristi ponavadi povezuje z izgubami drugih. Težko razume, da je lahko tudi dobiček druge strani posredni ali celo neposredni (lahko celo dolgoročni) dobiček, korist lastne strani.

Koalicije se ponavadi oblikujejo v zvezi z nekim trenutnim ciljem in ne predpostavljajo vedno nekega trajnejšega oz. "globjega" konsenza. Za koalicije naj bi bilo značilno, da vsak član koalicij ohranja svojo identiteto. V tem smislu se koalicija razlikuje od pojma strukturirane skupine oz. grupe.

V političnem in socialnem življenju lahko najdemo številne vsakdanje primere oblikovanja različnih koalicij. Do koalicijskega povezovanja lahko prihaja celo med stranmi, za katere je bil značilen nek permanenten konflikt: to je odvisno predvsem od tega, kakšno korist percipirata (percipirajo) strani, ki se koalicijsko povezujejo. Poseben problem nastopa v primeru, ko se je treba odločati med dvema stranema, ko ena povezava prinaša določeno korist, druga povezava pa bi temeljila na osebnostnih in ideoloških afinitetah. Pri političnih koalicijah ponavadi prevladuje percepcija realnih koristi: da gre pri tem lahko za problem ustreznosti percepcije, pa smo že omenili. Percepcija koristi pri oblikovanju koalicij naj bi bila pozorna vsaj na dimenzijo krat-

koročna - dolgoročna korist oz. na koeficient korist / izguba. Percepcija in evaluacija koalicijskih koristi je del strateškega odločanja v conflict managementu.

Za oblikovanje koalicij pa je potrebna tudi reciprociteta izbora med možnimi udeleženci koalicije.

Dosedaj smo se nekoliko seznanili s t. i. strukturalnimi (manifestnimi, instrumentalnimi) vidiki konflikta. K tem vidikom spadajo kakovostni in količinski vidiki moči ter koalicije kot posebno vprašanje socialne moči v zvezi s konfliktom. Omenili pa smo že, da poleg manifestnih vidikov govorimo tudi o latentnih oz. "afektivnih" (emotivnih) aspektih. Avtor pričujočega prispevka meni, da izraz "afektivni" (emotivni) vidiki ne ustreza: primernejši se mu zdi izraz latentni ali pa psihološki vidiki. Omeniti velja, da so še vedno redke raziskave, ki se ukvarjajo z interakcijo med strukturalnimi in psihološkimi vidiki konflikta. Igra vlog pa je vedno interakcija med igralcem vloge in značilnostmi njenega korespondentnega statusa. Vloga in korespondenten status pa so vedno del neke grupne strukture (strukture moči, komunikacij in sociometrične strukture). Šele igralci vlog so tisti, ki jih "oživljajo" v realne funkcije, ki ustrezno učinkujejo v svojem okolju. Vsak igralec vloge pa je posameznik s specifičnimi psihološkimi značilnostmi, ki ga oblikujejo kot osebnost. Ravno osebni "prispevki" v igranju vlog so tisti faktorji, ki vplivajo na variabilnost učinka enakih vlog.

K "afektivnim" vidikom konflikta Touzard (1977) prišteva:

1. negativne stereotipe, ki so posledica obstoja dveh neodvisnih in kompetitivnih skupin;
2. pojav socialne kategorizacije;
3. negativne stereotipe, ki vplivajo na oblikovanje kompetitivnega vedenja;
4. osebnostne dejavnike v medosebnih konfliktih.

Vsak conflict management zahteva analizo strukturalnih in psiholoških vidikov konflikta, pa tudi njunih interaktivnih učinkov. Analiza omenjenih učinkov pa je nujno multidisciplinarna. Taka je tudi analiza vseh spremenljivk, ki vplivajo na potek konflikta. Deutsch (1971) omenja naslednje spremenljivke:

- značilnosti akterjev konflikta (njihove vrednote, motivacija, aspiracije, intelektualni nivo, specifična in splošna stališča v zvezi s konfliktom, možne strategije in taktike);
- prejšnje medsebojne relacije akterjev konflikta (razvoj medsebojno usmerjenih stališč in pričakovanj);
- "narava" problema oz. izvor konflikta (njegova razširjenost in motivacijski pomen);
- socialno okolje, v katerem se pojavlja konflikt (institucionalne norme in pravila, ki regulirajo konflikt, prepovedi, opogumljanja in zavračanja v zvezi z razreševanjem konflikta);
- javnost in njen odnos do problematike konflikta (interesi javnosti v zvezi s konfliktom);
- uporabljena strategija in taktika (aplicirani pritiski in grožnje, svoboda izbora, možnosti komunikacije in izmenjave informacij, zaupanje v informacije in izvore informacij);
- posledice konflikta za vsako stran, kratkoročno in srednjeročno gledano (pridobljen ali izgubljen prestiž npr.).

Na tem mestu nismo natančneje obravnavali ne psiholoških vidikov konflikta ne spremenljivk, ki vplivajo na njegov potek. Cilj omenjenega prispevka je predvsem

informativen. Predstavlja predvsem uvod v nadaljnje obravnave različnih segmentov izjemno kompleksnega področja, ki ga nakazuje tudi naslov prispevka: Konflikti in (funkcionalni) načini njihovega razreševanja. V skladu z že opredeljenim ciljem bomo nekaj besed informativno namenili tudi načinom razreševanja konfliktov.

Konflikti se lahko razrešujejo na štiri načine: s konfrontacijo, pogajanjem, posredovanjem in z arbitražo. (Za miroljubne načine razreševanja so značilna predvsem pogajanja in posredovanja.)

Vsak konflikt ima svoj konec. Konec konflikta sicer ne pomeni, da je neka konfliktuozna situacija povsem izginila. Predvsem pa se ob vsakem koncu konflikta spozna, da vsak konflikt "nekaj stane". Z ekonomskega vidika že stavka povzroči določeno škodo, kaj šele vojna, pa čeprav je "omejena". S psihološkega vidika je evidentno, da vsak konflikt zahteva veliko mobilizacijo usmerjene energije pri posamezniku, skupinah, organizacijah, narodih. Dokler strani ceno (strošek, škodo, izgubo) ocenjujejo kot znosno, še vedno vztrajajo v konfliktu. (Nedvomno je lažje vztrajati v konfliktu tedaj, ko ceno plačujejo drugi; ni težko predstavljati trde linije v konfliktu, če ga v okvirju hierarhične "delitve dela" vodiš iz zadnje linije.) Ko ena od strani oceni, da ne more več "plačevati cene" za konflikt, se konflikt ustavi tako, da se ena stran umakne, ali pa je izločena. Tak rezultat določene konfrontacije je napovedljiv zlasti tedaj, ko obstaja izrazito asimetrična distribucija moči oz. možnosti vpliva. Redki so socialni in internacionalni konflikti, ki se ne končajo z izločitvijo enega od nasprotnikov.

Konflikt pa se lahko ustavi še preden je eden od protagonistov izločen "s silo drugega, ali pa na osnovi lastnega spoznanja". To se lahko zgodi tedaj, ko ena stran oceni, da bo cena prenehanja konflikta nižja od njegovega nadaljevanja. Na tej točki oz. v tem trenutku se (lahko) pojavi socialna intervencija v smislu regulacije konflikta. Tako lahko npr. ugotovimo, da na socialni in internacionalni ravni obstajajo norme in pravila, ki regulirajo konflikte. Taka pravila poznajo zelo različne kulture in civilizacijske stopnje: pri avstralskih domorodcih se nek konflikt konča v trenutku, ko je na eni strani nekdo ubit, pri nekaterih indijanskih plemenih se konflikti končajo, ko zaide sonce itd.. V naši kulturi je potek konflikta včasih celo manj kodificiran: ustavitev konflikta je odvisna od presoje strani, ki so v konfliktu. Velikokrat je tako, da se konflikt ne ustavi tako, da močnejša stran "pride do konca". Ni nujno, da je konfrontacija tudi popolna destrukcija, čeprav evropska zgodovina pozna tudi take primere. Do prekinitve konflikta lahko pride že prej, preden konfrontacija preide v izrazito ali celo popolno destrukcijo. Ustavitev konflikta mora biti pri tem z obeh strani percipirana kot varianta, ki obema stranema ustreza bolj kot eliminacija ene od strani; (spomnimo se npr. samo velikega iraškega poraza v zalivski vojni, ko so imele ameriške enote takorekoč odprto pot do Bagdada in je bil padeč Sadamovega režima "na dosegu roke"; kjub temu so se zavezniki ustavili - najverjetneje zato, ker je bilo mirno nadaljevanje percipirano kot koristnejše.)

Ustavitev konflikta je torej lahko z obeh strani ocenjena kot koristnejša od njegovega nadaljevanja, ki se konča z eliminacijo ene od strani (šibkejše). Coser (1967) poudarja, da je lahko taka rešitev s pomočjo nekega posrednika mnogo bližja: posrednik pri tem obema stranema olajša vpogled v različne (strukturalne npr.) vidike konflikta in v ceno, ki jo morata "plačevati obe strani". Coser (1967) posebej poudarja, da je pri tem zelo pomembna analiza signalov in znakov, ki prihajajo z obeh strani in lahko pomenijo željo po prekinitvi konflikta. Taka analiza je pomembna pri vseh konfliktih,

ne glede na njihovo naravo: interindividualnih, socialnih, intergrupnih, industrijskih, tudi internacionalnih.

NAČINI RAZREŠEVANJA KONFLIKTOV

Konflikt kot kompeticija, ki je prešla v konfrontacijo, se lahko razreši ali z eliminacijo ene od strani ali pa z odločitvijo vseh strani, da z nadaljevanjem konflikta "zgublja" več kot pa "dobi". V tem (drugem) primeru lahko govorimo o treh načinih razreševanja konfliktov. To so pogajanje, posredovanje in arbitražo.

Pogajanje je posebna diskusijska procedura med različnimi (nasprotnimi) stranmi, ki jih predstavljajo uradni (oficielni, formalni) predstavniki, katerih cilj je doseganje kompromisa, ki bo sprejemljiv za vse strani. Pogajanja ponavadi potekajo na "kodificiran" in normativen način. Pri internacionalnem konfliktu (t.j. konfliktu med državama) je npr. točno opredeljena situacija konflikta in držav, ki so vpletene vanj, pa tudi pogoji nastanka in poteka pregovorov.

O posredovanju govorimo tedaj, ko gre za pogajanja med nasprotnimi stranmi, vendar pa v prisotnosti neke tretje strani.

Tretja stran naj bi bila nevtralna njena vloga pa v olajševanju iskanja "izhoda" iz konflikta. Posredovalec nima prav nobene moči, da bi stranema (stranem) vsilil svojo rešitev. Posredovalec je neke vrste socialni katalizator. Sprte strani lahko same poiščejo posredovalca, neka "tretja stran" pa se lahko tudi sama ponudi kot posredovalec (kot npr. Evropska skupnost v primeru konfliktov na Balkanu). Posredovanje lahko v primeru internacionalnih konfliktov poteka tudi tako, da nasprotne strani (nasprotni strani) sploh ne komunicirajo med seboj, ampak posredovalec komunicira z vsako od njih (njiju) ločeno. Touzard (1977) po J. W. Burtonu povzema izraz "kontrolirana komunikacija", ki se nanaša na poseben primer pogajalsko - posredovalne situacije: gre za to, da se sprte strani "dobijo skupaj" pred posebno komisijo socialnih in političnih ekspertov. Ti eksperti naj bi bili hkrati specialisti za razreševanje internacionalnih konfliktov. Imeli naj bi vlogo posredovalca, ki skuša med nasprotnimi stranmi razviti diskusijo, čim bolj osvobodeno strasti in negativnih čustev.

Arbitražo oz. razsojanje je primer, ko konflikt rešuje "tretja stran" z razsojanjem. Arbitrer oz. razsodnik razpolaga z močjo, s katero oblikuje odločitve (rešitve), ki so za vse strani obvezujoče in imajo moč zakona. Arbitrer ima odločitveno, posredovalec pa samo "funkcionalno" vlogo. Proces arbitraže spada izrazito na juridično področje, za katerega pa vse več zanimanja kaže tudi socialna psihologija. Njen prvenstven interes pa je vsekakor usmerjen h pogajanju in posredovanju. Oba procesa zajemata tudi interakcijo med igralci vlog, ki so akterji konflikta oz. poskusov njegovega razreševanja. Oba procesa si bomo skušali natančneje ogledati s socialno - psihološkega vidika.

Pri pogajanjih (Touzard, 1977) nas zanimajo predvsem naslednja področja:

- a) vsebina posredovanja;
- b) vloge pri posredovanju;
- c) bistvene faze pri pogajanju;
- d) pogajalske norme in pogajalska pravila ;
- e) procesi, ki se pojavljajo pri pogajanju ;
- f) psihologija pogajalca.

(se nadaljuje)

Psihologija skozi psihoanalizo II. del

Psihoanaliza kot simptom

DUŠAN RUTAR

POVZETEK

V našem drugem prispevku o razmerju med psihoanalizo in psihologijo, smo skušali analizirati nekaj najbolj obskurnih in simptomatičnih reakcij na psihoanalizo (sem sodi popularizacija, poskusi sprave itd.). Našo pozornost je pritegnilo dejstvo, da psihoanalitični material kljub temu še vedno ostaja zelo kompleksen in zelo jasen. Analizo smo zasnovali na Lacanovem konceptu sintoma. Na kratko smo tudi orisali poteze, ki so značilne za psihoanalizo kot znanost.

ABSTRACT

PSYCHOANALYSIS AS A SYNTOM

In our second contribution to the relationship between psychology and psychoanalysis we've tried to elaborate some hazy and most symptomatic reactions toward psychoanalysis (like popularization, pacification etc.). On this level of analysis, we've been attracted by the fact, that material presented by psychoanalysis, remains, on the other side, still very complex and very clear. The elaboration is based on Lacan's concept on syntom. The nature of psychoanalysis as a science was also briefly presented.

*Si comprehensio, non est Deus
(Sveti Avguštin).*

Splošno znano je, da je G.W. Pabst leta 1926 na pobudo arhitekta E. Metznerja režiral film o Freudu in psihoanalizi z naslovom "Geheimnisse einer Seele" (Skrivnosti duše), manj znano pa je, da je Freud zavrnil ponudbo Samuela Goldwyna in 100 000\$, da bi sodeloval pri snemanju filma o znanih ljubezenskih zgodbah v zgodovini človeštva. Hans Sachs je zapisal, da je Freudova zavrnitev ponudbe in tega, da bi se srečal z Goldwynom, v New Yorku sprožila večjo senzacijo kot "Interpretacija sanj".

Freud je bil zelo zadržan do različnih projektov, katerih namen je bil popularizacija psihoanalize in povezovanje psihoanalize s spolnostjo ali ljubezenskimi zgodbami. Prav tako je bil skeptičen do projekta, v katerem bi na filmskem traku plastično upodobili teoretske koncepte. "Ne verjamem," je Freud pisal Abrahamu, "da je plastična predstavitev naših abstrakcij kakorkoli možna."¹

Da je bil Freudov skepticizem povsem upravičen, nam potrjuje tudi analiza filma, ki je bil leta 1969 prikazan na srečanju Ameriškega psihoanalitičnega združenja. Analizirala sta ga B. Chodorkoff in S. Baxter². Avtorja sta zapisala, da je na filmu zelo težko prikazati teoretske koncepte in mnogo lažje klinični material, do katerega pridemo s poslušanjem in gledanjem, to pa je hkrati tudi medij, s katerim operira film. Poleg tega, nadaljujeta avtorja: "In the form of a film about clinical matters, we might expect less audience "resistance" to what we try to communicate" * (ibid., str. 331). Ko gledamo film, ga gledamo udobno zleknjeni v naslanjač in sam od sebe se vsiljuje zaključek, da bomo na ta način veliko hitreje sprejeli vsebino filma. Psihološke raziskave nas v to še bolj prepričajo z ugotovitvami, da človek gleda film z varnega prostora, kjer pritrjeno in zato mirneje konzumira vsebino, kajti tudi psihična distanca do gledanega ga varuje pred tem, da bi stvari, ki se pred njegovimi očmi odvijajo na ekranu ali filmskem platnu vzel preveč zares. To je seveda naivno in predteoretsko mnenje, kajti ravno psihoanaliza je pokazala, da takrat, ko smo najbolj prepričani, da lahko svobodno odločamo, kaj bomo gledali in česa ne bomo gledali, to ni nič drugega kot iluzija, ki je resda nujna za subjektovo mentalno zdravje, zato pa nič manj iluzija, s katero si subjekt obeta, da bo prišel do nekakšnih temeljev v spoznavanju samega sebe ali do podobe samega sebe in posebej tistega nekaj v njej, ki bi zadovoljila njegove potrebe in želje.

Kaj moramo na tej prvi ravni, ravni, ki jo začrta Freudova odločna gesta, s katero zavrne Goldwyna in se zaradi tega kasneje celo zaplete v prepir z Abrahamom, ki je bil eden njegovih najbolj zvestih učencev, nujno zaključiti? Rekli bomo, da je Freud s svojo gesto skušal ohraniti revolucionarno ost psihoanalize, tisto ost namreč, za katero moramo reči, da predstavlja naboj, ki ga nikakor ni mogoče opisati kot raven ali potezo, ki bi bila skupna Freudu in njegovim učencem. Iz istega razloga lahko govorimo o Freudovi psihoanalizi, ne moremo pa govoriti o Abrahamovi psihoanalizi ali Reichovi psihoanalizi. Dodali bomo še to, da Freud s svojo gesto pokaže, da psihoanaliza na noben način ne more biti popularna in da se je ne da popularizirati. V trenutku, ko bi to poskusili, bi izgubili sam psihoanalitični univerzum in bi bilo tisto, kar bi še naprej popularizirali, daleč od psihoanalize. To torej pomeni, da je Freud s svojim teoretskim in praktičnim delom začrtal neki lom in docela prekinil z določeno prakso. Od tega trenutka dalje seveda ni bila možna nobena vrnitev k Staremu, za kar običajno pred postavljamo, da je obstajalo že pred Freudovim revolucionarnim znanstvenim prelomom.

Naloga Freuda namreč ni bila v tem, da bi ljudem skušal prinesiti in morda celo zagotoviti duševni mir: njegov cilj je bil preprosto v tem, da spoznava natančnost, ki jo proizvaja in po kateri se ravna človeška duša in drugega nič. Morda je prelom, ki ga je vnesel Freud, ravno v tem: pred Freudom so mnogi teoretiki poskušali priti do duševnega miru, po Freudu to radikalno ni več mogoče. Glede na to bi lahko rekli tudi naslednje: teorija se v Ameriki že od nekdanj umešča v polje pragmatizma in zdravega

* Pri gledanju filma o kliničnem materialu lahko pričakujemo manj gledalčevih "odporov" do tega, kar želimo sporočiti.

razuma (common sense), zato je Goldwynov odnos do Freuda mogoče razumeti, četudi ga ni mogoče ponevedoma in nanaglama sprejeti.

Seveda pa popularizacije psihoanalize ne bi smeli razumeti samo kot nemogoč projekt, veliko pomembneje je namreč, da je na sami psihoanalizi nekaj, kar nujno vodi v poenostavljanja na eni strani in poskuse populariziranja na drugi strani. Vsi ti poskusi zaobjeti in asimilirati psihoanalizo so nujni preprosto zato, ker sama psihoanaliza ni drugega kot način, ki pokaže, da so takšni poskusi asimilacije fantazmatski in zato nujni: po eni strani ustvarjajo vtis, da obstaja nekakšno bistvo psihoanalize (panseksualizem, odvisnost od dunajskega Zeitgeista, Ojdipov kompleks itd.), ki je seveda dandanašnji že preseženo, po drugi strani pa kažejo na neki presežek, ki ga nikakor ni mogoče asimilirati (presežene teorije običajno utonejo v pozabo, k psihoanalizi pa se tako laiki kot strokovnjaki nenehno vračajo). Dovolj jasno je, da v tem kontekstu psihoanaliza nastopa kot nekaj, kar je mogoče primerjati z Realnim: če je Realno tisto, ki se vedno vrne na isto mesto, pa je psihoanaliza tisto, kamor se avtorji nenehno vračajo. Freud je torej teoretik, ki bi moral biti pozabljen, da bi se lahko vzpostavile druge - boljše in resničnejše - teorije, vendar se ravno to ne more zgoditi. Freud preprosto ne more biti pozabljen in psihoanalize ni mogoče potlačiti. Iz tega sledi, da se je s psihoanalizo mogoče le identificirati. Identifikacija s psihoanalizo tako predstavlja zadnji branik pred norostjo.

Na tem mestu se lahko neposredno navežemo na tradicionalno razlikovanje med avtorji, ki so prepričani, da je cilj vsake človeške akcije Pomen, in avtorji, ki so prepričani, da mora biti cilj Resnica, ne glede na to, kako nesmiselna ali brez pomena bi utegnila biti. Navezovanje na takšno problematiko se nam utegne obrestovati, kajti prav psihoanaliza je tista znanost, ob kateri se pokaže paradoksnost in nemoč obeh omenjenih pozicij. Paradoksnost se pokaže ob tem, ko Freud odkriva resnico v momentih, ki so popolnoma brez smisla in pomena, nemoč pa ob tem, ko izkusimo totalitarnost tako v iskanju ali proizvodnji Pomena, kot v iskanju in proizvajanju Resnice. Vsa stvar se še dodatno zaplete ob tem, kar smo zapisali v naslovu prispevka: psihoanaliza pokaže tudi na moment, ki je še veliko bolj neznošen in nedojemljiv kot zgoraj omenjena paradoksnost in nemoč. Gre za to, da ob iskanju pomena in resnice naletimo na moment, ki ni nezemeljski, pa se ga vseeno z zemeljskimi sredstvi ne da predelati in asimilirati, tj. udomačiti, narediti prijaznega in sprejemljivega. Ali ni sama psihoanaliza najboljši dokaz za to? Vsako drugo teorijo je mogoče asimilirati in predelati v različne eksperimentalne postopke in metode, jih preverjati, potrjevati in zavrniti; vsaka teorija postane kmalu modna in nato izgine, ker jo nadomesti boljša teorija, le psihonalizi se to ne more zgoditi. Psihoanaliza danes vzbuja ravno takšno nelagodje kot pred sto leti, je ravno tako malo razumljena kot pred sto leti in je ravno tako sveža kot pred sto leti. Bilo bi zabavno, če bi nekdo sistematično zbiral poskuse, s katerimi bi avtorji, interpreti in laiki radi dokazali, da je psihoanaliza nekaj zastarelega itd., kajti pokazalo bi se, da tudi argumenti proti psihoanalizi z leti ne zastarijo in se nenehno in vztrajno ponavljajo v različnih preobekah.

Tako kot je Freud radikaliziral subjektivni spoznavni odnos do samega sebe, so njegovi kritiki in popularizatorji spregledali enostavni uvid v to, da spoznavanje - tudi spoznavanje same psihoanalize - nikakor ne more biti nekaj, kar bi lahko spravili pod plašč empirične ali fiziološke psihologije, ki se trudi, da bi dokazala, da je mogoče stopiti izza zavese idej in pogledati tisto, kar je zadaj.

Pred Freudom nikomur ni padlo na misel, da bi simptome nevrotikov - ali tistih, ki jih je obsedel hudič, če je to komu ljubše - razumel kot pojave, katerih preučevanje lahko spremeni celotno zgodbo o tem, kako je možno človekovo spoznavanje. Freud je pokazal, da spoznanje ne počiva niti na Descartesovih jasnih idejah niti na Humeovih impresijah. Bil je mnogo bliže Kantu in njegovi ideji, da spoznanje temelji na izjavah (izjave niso propozicije ali stavki, ki referirajo na obstoječe zunanje objekte, saj izjave ustvarjajo svoje objekte: o tem je veliko povedal M. Foucault, Cf. Zgodovina norosti v obdobju klasicizma, 1961) in ne na zunanjih objektih, ki nas silijo v spoznavanje. Subjekt ni trpno bitje (to bi bil samo objekt, ki je pred subjektivacijo), na katerega izvaja Narava svoj pritisk in ga sili k prilagajanju, ampak je bitje, ki (v glavnem nezavedno) odloča o tem, kako bo videlo (konstruiralo) in doživljalo realnost in svoje mesto v tej realnosti. Spoznavanje ni stvar naše naklonjenosti bogovom niti sposobnosti empatičnega vživljanja v ljubka bitja, ki niso nujno naši sotrpini, temveč nekaj, kar nas sili "od znotraj" in pogosto si glede tega tudi ne moremo in ne znamo pomagati. Spoznavanje ima zato veliko skupnega z moralnimi in etičnimi načeli ter razmerji moči, ki nas držijo v skupnosti. Avtor Interpretacije sanj in Onstran načela ugodja je bil tako prisiljen oblikovati tiste znamenite stavke o načelu ugodja, načelu smrti in nezavednem.

Upošteva, kar je T. Kuhn povedal o normalnih in nenormalnih diskurzih v znanosti, moramo reči, da psihoanaliza po definiciji ne more biti normalna znanost. Za normalno znanost je značilno, da raziskuje znotraj danega univerzuma in išče resnico s tem, da izpopolnjuje svoj vokabular in obsesivno čisti svoja metodološka očala, medtem ko nenormalna znanost predstavlja nov vokabular, ki prinese s seboj nove probleme in ni obremenjena z iskanjem resnice. Nenormalna znanost izganja magični duh, ki se po pravilu počasi naseli v občestvo učenjakov, če so le dovolj dolgo skupaj. Tukaj se povsem strinjamo z G. Adams: "Znanost ni samo dejstvena, pač pa predstavlja našo zadnjo preostalo obliko magije."³

Izganjanje magije iz duha občestva seveda ni osnovna naloga psihoanalize, je zgolj njen by-product. Cilj psihoanalize ni Resnica ali dejstveni opis realnosti; njen namen je pokazati, da postavljanje ciljev sploh ni smiselno in potrebno. To je Freud večkrat poudaril, ko je dejal, da mora psihoanaliza zgolj korektno opravljati svojo nalogo. Naloga psihoanalize tudi ni zdravljenje nevrotikov ali zagotavljanje dušnega miru: je analiza materiala, zlasti tistega, za katerega se nihče ne zmeni, ker misli, da je nepomemben. To seveda pomeni, da psihoanalitična spoznanja nikoli ne bodo sprejeta tako, kot je sprejet drugi zakon termodinamike ali zakon gravitacije.

Psihoanalitična spoznanja so spoznanja psihoanalize kot znanosti (Geisteswissenschaft) z njej lastno metodo raziskovanja o tem, kako deluje človekova beseda na človeka (na samega sebe in na druge ljudi). Delovanje besede ni stvar samevidnosti in razvidnosti, zato je analitik podoben arheologu, ki brska po ostankih besednega delirija, v katerem subjekti nemalo uživajo in vedno znova pozabljajo, da je v njihovih izjavah vedno prisotno tudi tisto, za kar so (ali pa bi bili radi) prepričani, da je iz njih izključeno in varno spravljeno pod površjem njihovega izjavljanja. Od tod tudi nenehno napotovanje na globine in skrite pomene izjav ter poskusi, da bi se dokopali do neizrečenega. Freud je bil glede tega povsem jasen: zanima me samo tisto, kar je bilo izrečeno, saj je v izrečenem prisotno tudi vse tisto, kar bi ravno tako lahko bilo izrečeno, pa iz določenih razlogov ni bilo. Izjave torej napotujejo na druge izjave in na lastno negativnost, na vse tisto torej, kar izjava prenaša s seboj kot prtljago, s katero ne ve, kaj početi, in bi se je rada znebila.

Psihoanalize, ki seveda temelji na resnici, ni mogoče - kot tudi resnice ni mogoče - predelati in brez ostanka asimilirati v nekaj prijaznega, domačega in znanega, zato se bo psihoanaliza večno in seveda uspešno upirala vsem poskusom, katerih cilj je narediti psihoanalizo bolj razumljivo in prijazno. Kolikor ljudje pričakujejo od psihoanalize, da bo prinesla olajšanje njihovemu trpljenju - o tem bi še nekako lahko govorili -, a da ljudje od nje pričakujejo resnico, le kako bi bilo to mogoče?

Psihoanaliza kot nekaj prijaznega in nenevarnega je bila od samega začetka nekaj nemogočega. Spomnimo se, da je Freud v svojih kasnejših spisih (*Selbstdarstellung* (1925), *Nachschrift* 1935, *Die Frage der Laienanalyse* (1926)) s pogledom nazaj reflektiral svojo analitično prakso. V teh izjavah prevladuje prepričanje, da takorekoč ni opravljal tistega poklica, ki ga je želel, tj., da je sicer opravljal zdravniški poklic, čeprav tega nikoli ni želel.

Na prvi pogled bi lahko rekli, da je potem Freud odstopil od svoje želje in je moral biti zaradi tega razočaran in depresiven, če nas ne bi motilo dejstvo, da je Freud kljub temu vse življenje opravljal svoj poklic, ki resda ni bil - strogo vzeto - posel zdravnika, ampak psihoanalitika, vendar kljub temu velja, da se je moral ukvarjati s pacienti, kar mu sploh ni bilo všeč: veliko bolj ga je namreč zanimalo teoretsko početje.

Seveda Freud ni odstopil od svoje želje. V njegovih izjavah najdemo dovolj materiala za razlago paradoksa, v katerem se je znašel. Tako je v postskriptu k diskusiji o laični analizi zapisal: "(...) vendar težko verjamem, da je moje pomanjkanje pristnega zdravniškega temperamenta pacientom škodilo, kajti le-ti nimajo veliko koristi od tega, če so terapevtski interesi njihovih zdravnikov preveč zaznamovani s čustvenimi poudarki. Zdravnik jim najbolj pomaga, če opravi svojo nalogo hladnokrvno in se - kolikor je le mogoče natančno drži pravil"⁴. Vidimo, da dejstvo, da Freuda omenjeni poklic ni zanimal, nikakor ni bilo moteče, celo nasprotno, izkazalo se je, da je bila to njegova prednost. Ob tem naj opozorimo na Freudov mladostni interes, da bi se ukvarjal s preučevanjem narave in da bi prodiral v njene skrivnosti. Tej želji se seveda ni odrekel. Izbira poklica je pri tem očitno nekaj povsem postranskega.

Značilnost psihoanalize, o kateri tukaj govorimo, je torej v tem, da, kolikor je le mogoče natančno in v skladu s pravili, opravlja svoj posel. Vendar bi to pomenilo, da je mogoče napisati algoritem psihoanalitičnega zdravljenja in da psihoanalizirajoči ni analitik, kar je seveda absurdno. Freud se namreč drži zgolj enega pravila, ki pravi: če boste povedali vse, kar vam pride na misel, bo analiza nujno napredovala h končni resnici in ozdravljenju. Analitični proces je torej mašina, ki teče sama, analitikova naloga je le ta, da, kolikor je mogoče natančno, sledi tej mašini in uporablja svoj um kolikor je mogoče korektno. Seveda analitik pri tem tudi pomaga pacientu, ki vsekakor nekoliko trpi, drugače ne bi ležal na kavču. Osnovni cilj psihoanalize torej ni v zdravljenju ljudi, temveč v tem, da svoj posel opravi profesionalno: hladnokrvno in korektno ter natančno.

Verjetno je prav to tista značilnost, tista unarna poteza na psihoanalizi, ki ves čas moti, saj je ni mogoče odstraniti: lahko bi rekli, da je psihoanaliza stroj za proizvodnjo teorije, ki ga ni mogoče ustaviti. Ustaviti ga ni mogoče, mogoče se mu je le podrediti. Analitik je zato izvržek, čeprav mora odigrati svojo vlogo.

S tega zornega kota bi bilo seveda nesmiselno, če bi se Freud odrekel svojemu poklicu in začel iskati "pravi poklic", ki bi avtentično izrazil njegove interese in jih tudi zadovoljil. Ne gre za to, da Freud ne bi imel avtentičnih interesov, saj smo ga pravkar navedli: prodirati v skrivnosti narave; gre za to, da ne obstaja avtentičen način zadovoljitve tega interesa, to pa zato, ker je vsak poskus že avtentičen. Edini pogoj je, da ga opravljamo korektno.

Iz istega razloga lahko tudi pojasnimo Freudov odnos do laične analize. Freud je dopuščal, da se z analizo ukvarjajo tudi ljudje, ki niso medicinci. Zakaj, je povsem jasno: biti morate profesionalci in to je vse. Ni pomembno, kakšni so vaši interesi in ali imate usterezen zdravniški temperament in avtentično humanistično naravnost, zadošča, da zapopadete tisto, kar je zapopadel Freud, ne da bi to sploh vedel.

Freudovo nihanje med različnimi poklici (zoologija, fiziologija, nevropatologija) in njegovo osemletno šolanje na medicinski fakulteti kažejo, da se je dolgo časa opredeljeval med različnimi pozitivnimi, trdnimi, gotovimi identitetami, vendar se zdi, da pri izbiri ni šlo za odločanje za bodoči poklic, ampak da je šlo za nekaj bolj radikalnega. Freud nam s svojim kaotičnim obnašanjem in nenehnim spreminjanjem svojih odločitev glede bodočega poklica pokaže - ne da bi to hotel ali vedel -, da posamezne identitete v sebi skrivajo nekaj, zaradi česar postane subjekt kaotičen in negotov. Negotova in nepopolna je namreč sama identiteta, subjektova odločitev pa s tega zornega kota arbitrarna in iracionalna. To je lepo vidno pri kasnejši Freudovi odločitvi, da postane psihoanalitik. Psihoanalize pred Freudom seveda ni bilo, zato se - strogo rečeno - ni mogel odločiti zanjo. Freud je s svojo odločitvijo pokazal na negotovost vsake trdne pozicije, pozicije, ki naj bi zagotavljala ustrezno identiteto. Freud se je odločil mimo vseh pozitivnih identitet za psihoanalizo, ki seveda nima pozitivne identitete. Freud ne sprejme nobene pozitivne identitete in zavrne svoje velike učitelje (Meynert, Bamberger, Leidesdorf) in takorekoč stopi v prazno (vemo, da prvo leto klinične prakse skoraj ni imel pacientov).

Ker psihoanaliza sama nima pozitivne identitete, se ukvarja z vsemi ostalimi pozitivnimi identitetami, zato mora posegati na najrazličnejša področja (od semiologije do filmske teorije, od antropologije do kvantne fizike).

Freud je kasneje v Interpretaciji sanj zapisal, da je pri analizi lastnih sanj postal pozoren na besedico "analiza" in od takrat naprej je bil psihoanalitik.

Freud torej s tem, ko sprejme slepo naravo simbolne ureditve (to še najlepše ponazarja njegova metoda "prostih asociacij": ni treba posebej poudarjati, da ravno tok "prostih" asociacij neizbežno kot slepi diktat vodi k spoznanju resnice, zato Freudu ni treba drugega, da pokorno sledi temu diktatu, kar istočasno pomeni, da verjame, da diktat govori resnico tudi in predvsem takrat, ko laže (Freud bi torej na vprašanje, ali Bog vara, odgovoril: ne), s tem pa tudi radikalno zavrne v XIX. stoletju prevladujoče mnenje, da je vzrok histerije organske narave.

Tudi znanost je primer takšne ureditve/diktata, ki ni dovteten za kakršnekoli kompromise (Cf. Bernfeld, S. & Bernfeld, S. C., Freud's First Year in Practice, 1886-1887, Bulletin of the Menninger Clinic, Vol. 16, March, 1952, No. 2, str. 37-49. "Freud ni mogel nikoli tolerirati kompromisov, ko je šlo za znanstveno resnico" (ibid., str. 43).). Ali ni Freud ostro ugovarjal - in bil hkrati navdušen nad Charcotom - logiki diagnosticiranja, ki ji simptomov histerije ni uspelo stlačiti v nobeno obstoječo nozološko kategorijo? Charcot, nadaljuje Freud, je prvi prišel do pozitivnega diagnosticiranja, ki šele zares odpre možnosti za razumevanj histerije. Medtem ko Charcot našteva motorične motnje, motnje vizuelnega aparata, specifične oblike histeričnih napadov in histerogena področja na telesu, se pojavi tudi spoznanje, da histerične motnje ne poznajo anatomije. Če ne poznajo anatomije, kateri čudni (strange) mehanizmi jih potem generirajo?

Analiza teh mehanizmov je paradoksalna. Na eni strani imamo Freudovo metodo prostih asociacij, na drugi strani Breuerjevo katarktično metodo. Prva metoda je

uspešna zato, ker predstavljajo asociacije sistem, mrežo, ki jo lahko razvijemo in naredimo transparentno/razvidno. Videnje v tem primeru pomeni tudi vedenje. Subjekt na koncu analize pride do nekega vedenja, ki je strukturno nujno, pač v skladu z logiko avtomata, o katerem govorimo. Če pacient ob koncu analize ve, česar na začetku ni vedel, potem tudi vidi, česar na začetku ni videl. Kaj torej vidi? Kaj ostane prikrito, saj nekaj vidimo le, če nečesa drugega ne vidimo?

Preden skušamo odgovoriti na to vprašanje, si oglejmo logiko simptoma. J. Breuer je v svojem pismu A. Forelu⁵ kot svoj prispevek k psihoanalizi navedel začetno teorijo simptomov: simptomi so posledica afektivnih idej, ki jim je bila normalna reakcija onemogočena in zato permanentno vztrajajo kot tuja psihična telesa (ibid., str. 320). "Psihično" je v tem primeru treba razumeti na isti ravni kot seksualnost. Breuer: seksualnost je psihična potreba (ibid.). Da simptomi vztrajajo, je očitno stvar vedenja, saj jih z interpretacijo postopoma asimiliramo v simbolno mrežo in s tem tudi omogočimo normalno odreagiranje. "Tuja psihična telesa" so torej zgrajena iz istega materiala kot interpretacija - tj. iz besed, ki jih skupaj držijo afekti. Analogno je tudi seksualnost treba razumeti na nivoju, ki ga oblikuje struktura besed. Govorjenje zato ni brez povezave s seksualnim užitkom: ne glede na to, da je užitek radikalno ločen od besed, kar pomeni, da ne moremo ubesediti užitka in da užitek lahko samo katektira posamezne besede, ki jih potem izgovarjamo potihom ali pa jih pišemo po stenah (pisanje grafitov torej ni dejanje obupa, ampak dejanje užitka, medtem, ko je brisanje grafitov dejanje obupa, obupa nad lastnim užitkom namreč - le kdo bi o tem še lahko dvomil).

S tem problemom je povezano neko zanimivo vprašanje, ki se nanaša na razmerje med govorjenjem in tistim, kar Angleži imenujejo "to put thought into action". Problem je lepo viden na primeru danskega kraljeviča Hamleta, ki je nase sprejel simbolni mandat - tako kot Kristus - mrtvega očeta, ne da bi bil seveda tega posebno vesel*. Simbolni mandat, ki ga Hamletu naloži duh mrtvega očeta, ga prelomi in v znamenitih verzih, ki jih je mogoče razumeti tudi kot Hamletovo obotavljanje⁶, se nam razkrije, da obotavljanje med dvema opcijama ni nič drugega kot perversija. Slej ko prej subjekta zato nujno doleti njegova usoda. To se je seveda zgodilo tudi Hamletu. Hamlet bi moral storiti neko dejanje (maščevati svojega očeta, ki je bil zahrbtno umorjen), toda nasproti dejanju postavi smrt in - kar je najbolj pomembno - sanje**. Nasprotje tako ni med besedo in dejanjem ("Saj umor, čeprav je brez besed, z glasom čudežnim govori" (ibid., str. 60), pač pa med dejanjem in Dejanjem ("...kdo nosil bi prezir in bič svetá, (...) če bi lahko se upokojil sam že z golo iglo?" (ibid., str. 63). Hamletu hromi voljo ravno tisto neznano, kar sledi po smrti in se pojavlja v sanjah (" (...) da rajši nosimo zla pričujoča, kot bi k neznanim se zatekali?"*** (ibid., str. 63). Moč besede pa je Hamlet seveda jasno in ostro demonstriral s svojim besedilom, ki ga je vnesel v igro mestnih glumačev.

Pri Hamletu ne gre za željo, ampak za simbolni mandat, ki ga podvrže logiki smrtne gona. Gon pa ne pozna obotavljanja in tehtanja med različnimi možnostmi.

* "Svet je iz tira: o prekletstvo in sram, da jaz sem rojen, naj ga uravnam" (Hamlet, (poslovenil O. Župančič) Mladinska knjiga, Ljubljana, 1977, str. 35).

** "(...) dà, tu je kleč; to, kakšne sanje bi prišle nam v spanju, ko se otresemo teh zemskih spon, ustavlja nas: to tisti je pomislek" (ibid., str. 63).

*** Psihoanalitična parafraza Hamleta bi bila seveda naslednja (to je tudi teza našega tukajšnjega pisanja): raje prenašamo psihoanalizo, kot da se zatekamo v različne obskurne teorije, ki naj dokažejo, kako je psihonaliza nepotrebna in odveč.

Doseči mora svoj cilj, pa če vse propade (tako je pri Antigoni, pri Kristusu in Hamletu). Ne glede na to, kaj posameznik - ta želeči bednik - skuša storiti, ko enkrat prestopi mejo, je samo še igrača v rokah smrtnega gona. Simbolni mandat mora biti izpolnjen - in se tudi vedno izpolni - ne glede na posledice.

Psihoanaliza je tako znanost, ki priznava, da se ne ukvarja z golimi "dejstvi", ampak s simptomi, kjer je treba presojudati na osnovi nepopolne ali celo neadekvatne evidence (spomnimo se Freudovih težav s konceptom zapeljevanja). Seveda se ob tem postavlja vprašanje o možnostih psihoanalize, saj so nekateri avtorji celo prepričani, da mora psihoanaliza položiti svoje orožje, če želimo zaščititi kvaliteto našega življenja, za katero so isti avtorji prepričani, da je vseskozi povsem ustrezna. Kar je ustrezno, je seveda vedno določeno na drugi sceni - vsaj to je povsem jasno -, zato se na tem mestu ponuja - o statusu in usodi psihoanalize - neko povsem drugačno - in prepričani smo, da mnogo ustrežnejše - razmišljanje.

Psihoanaliza se je vedno ukvarjala s tekstom, zato smo prepričani, da je predstavljala - in še vedno predstavlja - zadnji branik pred Amerikanizacijo, kjer Amerikanizacijo razumemo kot metaforo, ki dobro opiše poenostavljanje, neupravični in evforični optimizem, infantilizacijo, obsežen in grob pragmatizem. Skušali so Amerikanizirati Freuda, danes skušajo Amerikanizirati Lacana, vendar na tih poskusih vseeno nekaj ostaja docela neopazno. Neopazno ostaja, da se psihoanaliza razvija ravno tako kot kapitalizem: bolj ko ga napadajo in mu očitajo vse mogoče in nemogoče, bolje mu gre. Vsa govorenja o koncu psihoanalize (o psihoanalizi kot negativni znanosti, ki nekoč ne bo več potrebna itd.) zato popolnoma zgrešijo svoj cilj in predstavljajo skrajno poenostavljanje in popolno nerazumevanje psihoanalize. V skladu s tem bi seveda našo zgornjo tezo morali dopolniti: psihoanalizi gre vedno bolje in vedno manj je razumljena (tj. vedno več je ljudi, ki je ne razumejo).

Psihoanalize ni mogoče asimilirati, ni je mogoče poenostaviti, popularizirati, odstraniti, zanikati ali utajiti, spremeniti, popačiti ali zavrniti; ni mogoče otopiti njene revolucionarne osti, ni ji mogoče odvzeti njene svežine, prodornosti, sofisticiranosti, naprednosti, neagresivnosti, nevsiljivosti, znanstvenosti. Zaradi tega se psihoanaliza vedno vrača na svoje mesto, ki ga ni mogoče opredeliti, opisati, definirati, klasificirati, preveriti in potrditi ali falsificirati in zavrniti. Prakticiranje psihoanalize se dogaja na mestu, ki ga pokrivajo fantazme o nečem groznem, bolečem, celo demonskem in peklensko pretresljivem (ob tem si ne moremo kaj, da se ne bi spomnili Dantejevih začetnih korakov proti - to poudarjamo, kajti ne mislimo na pekel - vicam).

Glede na naravo simptomov, ki jo je opredelil Breuer, psihoanaliza ni simptom, saj je ni mogoče - kot tuje telo - interpretirati, asimilirati in s tem razpustiti. Psihoanaliza ni simptom, simptomatičen je lahko le odnos do nje, zato je bolje, da opustijo vse upe tisti, ki so vstopili vanjo z namenom, da bi jo asimilirali v svoj svetovni nazor: malodušje, ki utegne ob tem koga prizadeti, mora odstopiti prostor verjetju, saj je samo na ta način psihoanaliza lahko avtoriteta. V odnosu do psihoanalize ni mogoče stati ob strani - da je to za človeka in njegovo usodo najslabše, je nazorno pokazal Dante -, pa tudi zavrniti je ni mogoče: mogoče jo je le sprejeti, ali natančneje rečeno, z njo se je mogoče le identificirati. Identifikacija je seveda vedno delna - identifikacija z unarno potezo -, zato pomeni identifikacija s psihoanalizo pekel ali nebesa. Pekel zato, ker psihoanaliza razkriva, da ljudje veliko bolj počnejo stvari, ki jim nikakor ne morejo biti v čast, kot si to mislijo, nebesa pa zato, ker so veliko bolj svobodni, kot si upajo predstavljati. Identifikacija s psihoanalizo pomeni priznati vso veljavo subjektovi želji, ki v razmerju

do potrebe ni imela nobenih možnosti, ali kot je opozoril J. A. Miller: "Kapitalizem kot način izkoriščanja proizvodnje, katerega Zakon je "Še. (...) Toda dejstvo je, da proizvajamo potrebe, nove potrebe in nikoli ne zadovoljimo želje". V tem preprostem in prav zato izrednem spoznanju, je prisotna vsa logika in revolucionarna ost psihoanalize: psihoanaliza je namreč neuporabna. Iz tega izhajajo vsi poskusi, da bi jo naredili uporabo (naj bo to kot terapija, ki zdravi trpeče delavce in jih vrača v proizvodnjo, ki izkorišča njihovo delovno silo, ali kot teorija, ki naj bo merljiva, izmerljiva in koristna pri napovedovanju subjektovega bodočega obnašanja). Psihoanaliza se uspešno upira vsem tem poskusom in ostaja zares uporabna prav s svojo nekoristnostjo.

Psihoanaliza je odveč, saj ne prinaša profita, ne služi ničemur in nikomur, je izmeček, s katerim ne vemo, kaj bi počeli, zato ga skušamo predelati v nekaj koristnega, prag matičnega in neposredno uporabnega.

Kljub temu ne smemo misliti, da psihoanaliza ne prinaša sreče in zadovoljstva, še več rekli bomo, da prinaša nekoliko pokoja. V čem je ta pokoj?

Pokoj je ravno v neki nevednosti, ki ni pomanjkanje vednosti, pomeni pa tudi izostritev videnja, ki ga omogoči neka zaslepitev.

Lahko bi rekli, da so vse terapije in teorije, ki hočejo biti predvsem koristne, v službi kapitalističnega izkoriščanja, ali, psihoanalitično rečeno, predstavljajo perverzije. Za perverzije je značilno, da perverznej skuša ponovno vzpostaviti* objekt za Drugega. Matem za identifikacijo v perverziji je zato naslednji⁸:

$$\frac{a}{\$}$$

Subjekt je v tem primeru objekt, ki se hoče vrniti na predpostavljeno mesto v Drugem, ali, drugače rečeno, objekt reprezentira subjekt.

S tega zornega kota gledano ni slučajno, da se psihoanaliza ne ukvarja s potrebami, ampak z željo subjekta. To tudi pomeni, da je psihoanaliza radikalno nehistorična, čeprav se lahko ukvarja le s specifičnimi historičnimi dogodki in ljudmi. Vse ostale teorije so poskusi, kako zaobjeti subjekt, ga narediti transparentnega, napovedovati njegovo prihodnje vedenje, izračunati njegovo koristnost itd. Psihoanaliza, nasprotno, vztraja pri netransparentnosti in kontingentnosti subjekta, pri njegovi radikalni neizračunljivosti in nekonsistentnosti. Šele s psihoanalizo je subjekt prišel do resnice o samem sebi: subjekt samemu sebi ni netransparenten zato, ker bi obstajala nekakšna nedostopna, skrivnostna narava, ki je na običajen način ne bi mogli spoznati (spoznali bi jo lahko le s pomočjo posebnih terapevtskih tehnik, teorij ipd.), ampak je sama ne transparentnost že njegova narava, izza katere ni ničesar (nobenega bistva, jedra ali avtentične resnice). Subjekt zato ve, da se mu ni treba prizadevati za avtentičnim življenjem in da ni sam kriv, če takšnega (normalnega) življenja ni sposoben živeti, saj ve, da je koncept avtentičnosti (normalnosti/normativnosti) le strategija, s katero se zaslepimo za spoznanje, da je ta koncept sam v sebi razcepljen, nekonsistenten in nemočen. Pravi cilj takšnih konceptov ni v realizaciji, temveč v tem, da ohranjajo fantazmo o lastni konsistentnosti in nerazcepljenosti. Subjekt spozna, da ni njegova krivda, če se ta koncept ne more realizirati, saj ve, da je krivda na strani samega koncepta, poleg tega pa tudi ve, da je odnos univerzalne ideje do svoje specifične realizacije lahko le negativen.

* Quinet uporablja izraz "restore", ki pomeni "vrniti nekaj v svoje prvotno stanje" (The Penguin Modern Guide to Synonyms and Related Words, 1968).

Analogno je psihoanaliza lahko le "marginalna" znanost, odtujena od magično-tehnoloških poskusov svečnikov znotraj normalnih paradigmatških obdobij. Odtujenost psihoanalize seveda ni njen problem, saj ne gre za odtujenost psihoanalize od normalnih paradigem, pač pa za odtujenost in razcepljenost samih paradigem, ki vedo vse, le tega o svoji inherentni odtujenosti ne. Podobno je humanistično stokanje nad odtujenostjo sodobnega človeka v postindustrijski družbi, le še en - skrajno obscen in perverzen - način, s katerim se še zadnjič zaslepimo za pravo logiko odtujenosti. Lahko rečemo, da je stokanje o odtujenosti v družbi proizvod same te družbe, da bi se izognila spoznanju glede resnične odtujenosti, ki je v tem, da je prav družba način, kako premagati neko inherentno odtujenost in razcepljenost subjekta. Tako ni posameznik odtujen družbi, saj je družba način, kako premagujemo svojo odtujenost.

Normalnost se najprej prikazuje kot ideal, ki ga je treba doseči in se z njim identificirati. V naslednji fazi pa se pokaže, da je prav normalnost tista ovira, ki onemogoča polno identifikacijo. Nobena identifikacija zato ni normalna, vsake se drži nekaj patološkega in nenormalnega, kar pomeni, da je sama normalnost v sebi razcepljena na normalnost in nenormalnost. Psihoanaliza zato ni normalna niti normativna znanost, zato vztraja pri frustraciji izkoriščanja, ki je lasten kapitalistični produkciji. Freudova frustracija Goldwynove ponudbe je zato upravičeno izzvala šok, ki pa ga na žalost nihče ni znal prav razumeti. Šok, ki ga je izzval Freud, je paradigmatški primer analitičnega stroja: pri analizi je treba vztrajati, tudi če propade kapitalizem. S tega zornega kota seveda psihoanaliza predstavlja tudi avtentičen izhod iz kapitalizma.

REFERENCE

- (1) Abraham, H. & Freud, E. L., (heraus.), Sigmund Freud - Karl Abraham Briefe, 1907-1926, S. Fischer Verlag, F/M, 1980.
- (2) Chodorkoff, B. & Baxter, S., "Secrets of a Soul": An Early Psychoanalytic Film Venture, *American Imago*, No. 4, Winter 1974, str. 319-334.
- (3) Adams, G., The Rise and Fall of Psychology, *Atlantic Monthly*, Vol. CLIII, No. 1 (Jan. 1934), str. 82-92.
- (4) Freud, S., The Question of Lay Analysis - Postscript, S.E. XX, str. 254.
- (5) Cranefield, P.F., Joseph Breuer's Evaluation of his Contribution to Psychoanalysis, *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XXXIX, 1958, str. 319-322.
- (6) Ashworth, J., Olivier, Freud, and Hamlet, *Atlantic Monthly*, Vol. CLXXXIII, No. 5 (May, 1949), str. 30-33). Avtor očita Freudu, da je do teze o Hamletovem obotavljanju prišel na osnovi napačnih premis. Cf. Freud, S., The Interpretation of Dreams (1900), S.E. IV, str. 264-66; *Psychopathic Characters on the Stage* (1905 ali 1906), S.E. VII, str. 309-310; *The Moses of Michelangelo* (1914), S. E. XIII, str. 212-213 *An Autobiographical Study* (1925 <1924>), S.E. XX, str. 63-64; *Dostoevsky and Parricide* (1928 <1927>), S. E. XXI, str. 188-189.
- (7) Miller, J. A., A Reading of Some Details in Television in Dialogue with the Audience. *Barbard College*, New York, April 1990, Newsletter of the Freudian Field, Spring/Fall 1990, Vol. 4, No. 1 & 2, str. 9.
- (8) Quinet, A., The Look of Lust and Death in Peeping Tom, Newsletter of the Freudian Field, Spring/Fall 1990, Vol. 4, No. 1 & 2, str. 39-48.

Moralno presojanje mladih v Sloveniji

MAJA ZUPANČIČ

POVZETEK

V prispevku prikazujemo nekatere empirične ugotovitve o moralnem presojanju slovenskih mladostnikov in mladih odraslih. Pri tem izhajamo iz Kohlbergove stopenjske teorije moralnega razvoja, obenem pa se metodološko oslanjamo na Restov komponentni model.

V primerjavi s tovrstnimi in medkulturnimi študijami na enako starih posameznikih, sicer opazamo podobne razvojne trende glede stopenjske univerzalnosti oblik moralnega presojanja, hkrati pa nam empirični rezultati kažejo tudi nekatere razlike. Glede na to, da posameznik lahko presoja moralno dilemo po več različnih načinih hkrati, prikazujemo tudi statistične povezanosti med posameznimi stopnjami moralnega presojanja. Nekatere povezave so razvojno konsistentne, druge starostno specifične.

Ker so mnoge raziskave opozorile na inteligentnost kot pomembno determinanto zrelosti posameznikove moralne sodbe, smo v študiji ugotavljali tudi statistične povezanosti med inteligentnostjo in moralnim presojanjem. Za razliko od drugih avtorjev smo se omejili na te povezave po posameznih stopnjah moralne presoje ločeno in pokazali, da so take statistične zveze zelo različne tako glede velikosti, kot glede smeri, če jih obravnavamo ločeno po posameznih razvojnih stopnjah. Enako kot opazamo glede zvez med posameznimi stopnjami moralnega presojanja, so nekatere povezave med inteligentnostjo in posameznimi stopnjami moralne presoje razvojno konsistentne, druge pa starostno specifične.

ABSTRACT

THE MORAL JUDGEMENT OF THE YOUTH OF SLOVENIA

This article deals with some of the empirical findings on moral judgement of Slovenian youth and young adults. It is based on Kohlberg's "theory of degree" of the moral development, and methodologically on Rest's component model. In comparison with the similar international and inter-cultural studies of the individuals of the same age similar development trends are to be noticed concerning the degree of the universality of the forms of moral judgement and at the same time the empirical results show some differences. Considering the fact that the individual can judge a moral dilemma in

different ways simultaneously, we present also the statistical relations between the particular stages of moral judgement. Some of these relations are developmentally consistent, the others are age-specific. Because many research projects have warned us that intelligence is an important determinant of the maturity of the individual's moral judgement, we tried to establish the statistical relations between intelligence and moral judgement in our study. Unlike other authors we have focused on these relations at different stages of moral judgement separately and showed that such statistic relations are very different in size and direction when dealt with separately and on individual stages of development. Our observations are the same regarding the relations between individual stages of moral judgement: some relations between intelligence and individual stages of moral judgement are evolutionarily consistent and the others are age-specific.

1. PROBLEMATIKA

Z empiričnega vidika je za razvojne psihologe še vedno aktualna Kohlbergova teorija moralnega presojanja, čeprav ne predstavlja več najnovejših trendov s področja razvojne psihologije moralnosti. V Sloveniji smo empirične študije s tega področja začeli izvajati šele v sredini osemdesetih let, medtem ko je bilo v svetu od začetka sedemdesetih let izdelanih veliko študij, ki so empirično preverjale stopenjsko univerzalnost in kulturno invariantnost te teorije. Izhajajoč iz mednarodnih in medkulturnih raziskav, nas je zanimalo, katere oblike moralnega presojanja se najpogosteje pojavljajo med mladimi Slovenci, ali obstajajo podobnosti in specifičnosti v primerjavi z rezultati, dobljenimi na posameznikih drugih narodnosti in kultur. Metodo pridobivanja podatkov in interpretacijo rezultatov pa smo dopolnili z izsledki novejše Restove teorije moralnega razvoja, o kateri smo govorili že v *Anthroposu*, 1-2, 1991.

Za boljši vpogled v to problematiko bomo kratko osvetlili Kohlbergove stopnje razvoja moralnega presojanja. Ob tem pa velja poudariti, da se le-te nanašajo izključno na razvoj oblike posameznikove moralne sodbe, ne pa na njeno vsebino, tj. kako posameznik razume in presoja moralni konflikt, ne pa na to, katere so njegove vrednote. Teorija predpostavlja šest stopenj, ki si v posameznikovem razvoju sledijo v univerzalnem vrstnem redu, vsaka naslednja pa predstavlja logično diferenciacijo in integracijo konceptov, vsebovanih v prejšnji stopnji.

a) 1. stopnja: usmerjenost k poslušnosti in kazni predstavlja egocentrično spoštovanje superiorne moči, prestiža, ali vzorec vedenja, ki je motiviran z izogibanjem težavam. Posameznik ustreže "močnejšim", ker se boji kazni. Pomen kršitve pravil je neodvisen od motivov in potreb. Osredotoča se na irelevantno fizično formo dejanja (npr. velikost laži) ali posledic dejanja (količina fizične škode). Moralna pravila predstavljajo konkretni predpisi in prepovedi.

b) 2. stopnja: naivno egoistična, hedonistična in instrumentalno relativistična usmerjenost. Posameznik kot pravilno dejanje razume tisto, ki načelno zadovoljuje njegove potrebe, le priložnostno tudi potrebe drugih. V svoji sodbi ignorira zunanost ali fizične konsekvence dejanja zaradi instrumentalne vrednosti dejanja, ki služi njegovi potrebi, včasih pa upošteva tudi dejstvo, da dejanje ne povzroča škode potrebam drugih

(posameznik že diferencira človekovo potrebo ali vrednost dejanja od njegove fizične forme ali konsekvenc dejanja).

Vendar pri tem posameznik želje drugih upošteva pretežno le v zanj uporabnem smislu. Pri presojanju dejanj že upošteva motive, olajševalne okoliščine in relativizem vrednot, ne pa tudi univerzalnosti in vzajemnosti moralnih načel.

c) 3. stopnja: t.i. usmerjenost k "dobremu dečku" oz. k medsebojnemu ujemanju. Posamezniku kriterij za presojanje pravilnosti oz. nepravilnosti dejanj predstavlja socialno odobravanje oziroma neodobravanje. V svoji sodbi teži k temu, da bi drugim ustregel ali pomagal. V svojem konformiranju stereotipijam večine upošteva pri presojanju dejanj tudi namene. Kot moralno osebo pojmuje tisto, ki ima moralne vrline. Dejanje vrednoti v skladu s tipom motiva ali osebe, ki dejanje izvaja. Neko dejanje je dobro, če izraža družbeno pozitivni ali altruistični motiv (osebo), in slabo, če izraža sebičen motiv ali osebo.

Okoliščine lahko opravičujejo ali pojasnjujejo deviantno dejanje. Posameznik diferencira socialno pozitivne od socialno negativnih motivov, do katerih je neko dejanje instrumentalno.

d) 4. stopnja: usmerjenost k zakonitostim in redu. Moralno obnašanje posamezniku predstavlja dolžnost. Spoštuje avtoritete in se drži danih pravil obnašanja zaradi njih samih. Poudarjeno izraža potrebo po socialnem redu in upoštevanju predpisov, pri tem pa se ne sprašuje o smislu zakonov in dolžnosti, ampak jih sprejema le kot avtoritativne smernice, ki veljajo za vse posameznike v družbi enako, ne glede na okoliščine.

Neko dejanje je kategorično (vedno) pravilno ali napačno, ne glede na motive in okoliščine, če posameznik krši pravilo in s tem stori škodo drugim. Pravilo vedno koristi in zaščiti druge, zato njegovo kršenje vedno oškoduje druge, bodisi direktno ali posredno. Posameznik diferencira "acting out" (izražanje posameznikove aktivnosti) v smislu sledenja pravilu od dejanja, ki je nasploh dobro ali naravno.

e) 5. stopnja: usmerjenost k legalnemu dogovoru. Posameznik prepozna arbitrarni element moralnih pravil ali družbenih pričakovanj v medsebojnem dogovarjanju in konsenzu. Dolžnost definira kot dogovor med ljudmi, ki se ga je potrebno držati zaradi tega, ker je to najboljše za večino ljudi.

Okoliščine deviantna dejanja opravičujejo do neke mere, vendar ne vodijo do suspenzije moralnih kategorij. Posameznik diferencira moralno krivdo glede motiva za kršenje zakonov in pravil od legalne ali principielne nujnosti, da ne dela izjem v teh pravilih.

f) 6. stopnja: usmerjenost k univerzalnemu etičnemu principu. Posameznik si izoblikuje splošno etično načelo, s katerim uravnava svoje vedenje, ne da bi si pri tem pomagal s konkretnimi predpisi in prepovedmi. Če v življenju ravna drugače, se pojavijo občutki krivde in samoobtoževanja.

Dobri motivi še ne determinirajo nekega dejanja kot pravilnega. Dejanje je pravilno, če je v skladu s samoizbranim moralnim principom. Posameznik diferencira dobre motive sledenja legalnim moralnim pravilom od naravnih motivov, ki sledijo z nekega pravila. Deviacija od legalnih pravil je opravičljiva v primeru, ko gre za izbiro med deviacijo od teh pravil in deviacijo od lastnega moralnega principa.

Primer: odgovori na hipotetično dilemo "Janez in zdravilo" (Kohlberg-orig.).

	Mora krasti	Ne sme
Stopnja 1: (fokus je na količini fizične škode)	Saj ni zares napačno, če ga ukrade. Sprva je vendar hotel plačati. Zdravilo, ki bi ga ukradel, je v resnici 10x cenejše, kot si je izmislil farmacevt. Ker ni toliko vredno, ga lahko ukrade.	To bi bil velik prekršek. Ni dobil dovoljenja, da ga vzame. Uporabil je silo in vlomil v trgovino. Naredil je veliko škode, ker je ukradel drago zdravilo in vlomil v trgovino.
Stopnja 2: (fokus je na instrumentalni vrednosti dejanja, ki služi potrebi)	Žena potrebuje zdravilo in mož želi, da bi živela. Saj on noče krasti, to je le način, ki ga mora uporabiti, če hoče priti do zdravila in jo rešiti.	Farmacevt ni napačen ali slab, hoče le zaslužiti. Zato pa delamo, da bi zaslužili.
Stopnja 3: (dejanje se vrednoti glede na tip motiva ali osebe)	Saj dela le nekaj, kar je povsem normalno za dobrega moža. Ne moremo ga obsojati za nekaj, kar stori iz ljubezni do svoje žene. Obsodili bi ga lahko, če ne bi dovolj ljubil svoje žene, da bi jo rešil.	Če bo njegova žena umrla, ga ne moremo obsoditi. Saj ni brezsrčen in jo dovolj ljubi, sicer ne bi poskušal vsega, kar legalno lahko. Sebičen je lekarnar.
Stopnja 4: (dejanje je kategorično napačno)	Če ne bi kradel, bi pustil svojo ženo umreti. Zato bi bil neposredno odgovoren. Mora ga ukrasti, a mora kasneje lekarnarju vse plačati.	Samoumevno je, da mož hoče rešiti ženi življenje, vendar je še vedno napačno krasti. Če bi kradel, bi odvezel dragoceno stvar tistemu, ki jo je naredil.
Stopnja 5: (okolščine sicer opravičujejo deviantnost do neke mere, a ne vodijo k suspenziji moralnih kategorij)	Za te okoliščine zakoni in pravila niso prilagojeni. Kraja zdravila v tej situaciji ni zares pravilno dejanje, je pa kljub temu opravičljivo, če ga mož ukrade.	Ekstremne okoliščine zares ne opravičujejo prevzetja legalnega zakona v svoje roke. Ne morejo vsi krasti, kadar so obupani. Konec bi bil lahko dober, vendar cilji ne opravičujejo sredstev.
Stopnja 6: (diferenciacija med legalnimi pravili in samoprejetimi principi)	Situacija ga je prisilila, da izbere med krajo in smrtjo svoje žene. V situaciji, kjer se mora odločiti, je moralno pravilno, da krade. Ravnati se mora v smislu principa varovanja in spoštovanja življenja.	Mož se sooči z odločitvijo, ali naj upošteva tudi druge ljudi, ki prav tako potrebujejo zdravilo kot njegova žena. Moral bi upoštevati življenje vseh ljudi kot vrednoto, ne le čustva do svoje žene.

Kohlberga, podobno kot Piageta, zanima le, kako ljudje razumejo moralne konflikte, kakšen je proces njihovega moralnega sklepanja pri reševanju takih konfliktov, kako presojuje o tem, kaj je dobro in kaj slabo. Ugotovil je, da tudi v primeru, ko

otroci pridejo do istega odgovora na moralne dileme kot odrasli, v ozadju otrokove presoje stoji drugačna vrednotna logika, je hkrati manj kompleksna. Meni, da otrokovo razumevanje moralnih dilem predstavlja določeno moralno filozofijo, ki pa ni manj logična od moralne filozofije odraslih. Različne moralne filozofije, ki jih je pri otrocih, mladostnikih in odraslih zasledil v odgovorih na moralne dileme, je uvrstil v stopnje moralnega razvoja in ugotovil, da se pojavljajo v invariantni razvojni sekvenci, od katerih vsaka naslednja predstavlja bolj kompleksno perspektivo posameznikove percepcije socio-moralnega sveta. Stopnje hkrati predstavljajo naraščujočo diferenciacijo konceptov pravičnosti, ki jih pojmuje kot ključne v moralnosti in sposobnosti prevzemanja gledaliških točk drugih oseb. Ekspanzija moralnih perspektiv kaže na ekstenzijo posameznikovega socialnega univerzuma, ki ga definiram s tremi tipi moralnih orientacij.

Na prekonvencionalnem nivoju posameznik razume moralne dileme kot konfliktne med posameznimi potrebami ljudi, ki so vanje vključeni. Karakteristična socialna enota, v katero se prekonvencionalne moralne sodbe vključujejo, je družina. Situacija moralnega konflikta se rešuje v prid tistega, ki ima več fizične in socialne moči (stopnja 1), ali pa po ključu enostavne hedonistične izmenjave (stopnja 2), kjer otrok socialni konflikt doživlja v smislu tržne recipročnosti. Ko se začne vključevati v šolo in vrstniške skupine, pride do novih socialnih izkušenj, v katerih se doživlja kot enak drugim v socialni skupini, kateri pripada. Zave se, da si različna socialna pravila večkrat nasprotujejo v specifičnih situacijah, da so potrebe med posamezniki ter med posameznikom in družbo pogosto v konfliktu. Zato mora presojeti prioriteto teh potreb in pravil. Na voljo ima dve alternativni: lahko se drži prekonvencionalne filozofije in poenostavi novo socialno izkušnjo ali pa razreši svojo "filozofijo" in upošteva naraščujočo kompleksnost socialnega sveta. Prvo strategijo lahko pojmuje kot asimilacijo v Piagetovem smislu oz. kot defenzivno v psihoanalitskem. Nova izkušnja se interpretira v skladu z že obstoječimi miselnimi strukturami. Druga strategija pa predstavlja akomodacijo moralne misli, saj izkušnja transformira preteklo misel, ki tako postane bolj adaptirana socialni realnosti. Taka transformirana misel že kaže na začetek konvencionalnosti v moralnem mišljenju. Otroku moralni konflikt vidi in ga rešuje znotraj družbenega okvirja. Pravilno in pravično izvira iz deljenih pričakovanj med drugimi osebami, ki stojijo v temelju socialnih odnosov, oz. generira izkušnjo skupnosti. Konfliktne zahteve se rešujejo najprej v smislu konvencionalnih definicij dobrega in pravičnega (stopnja 3), kasneje pa v smislu legitimnosti konvencionalnih vrednot, pravil, zakonov in tradicij družbe (stopnja 4). Sodbe se vedno zanašajo na avtoriteto, ki pa ne izvira več iz moralne zahteve po moči kot na prvi stopnji, temveč iz konsenzualne veljavnosti ali legitimne tradicionalne baze. Posameznik v svojem nadaljnjem razvoju spozna, da vsi ljudje ne živijo enako, da pravila in zakoni v vseh družbenih skupnostih niso enaki, da je njihov način življenja le eden izmed možnih, kar vodi do konflikta, kaj je pravzaprav moralno pravilno. Moralnega zato ne morejo več enačiti z legalnimi ali socialno sprejetimi konvencijami. Nekateri posamezniki gredo prek obdobja etičnega relativizma, v katerem se srečujejo z veljavnostjo različnih moralnih sistemov glede na kulturne variacije in individualne razlike ter tehtajo, kaj je najbolje tako za njih same, kot za druge. Preden pa aplicirajo nov moralni standard - individualna svoboda, vidik, ki po Kohlbergu konstituira principiarno moralnost (stopnja 6) ali njen predhodni vidik, ko posameznik spozna, da so pravila in konvencije dane družbe bolj ali manj najboljši možni, ob potrebnih korekcijah in situacijskih odstopanjih (stopnja 5), posameznik ob doživljanju relativnosti vrednot začasno suspen-

dira moralno presojo. Etični relativizem se specifično veže na obdobje prehoda med konvencionalnim in postkonvencionalnim moralnim presojanjem (Kohlberg, Gilligan, 1971). Relativnost se pogosto le začasno fiksira na instrumentalni hedonizem, ki pa se razlikuje od druge stopnje moralnega presojanja. Hedonist ne razume teženj družbe, relativist pa, a jih kasneje zavrne. Z razvojnega vidika so moralni relativizem originalno označili kot regres (Kohlberg, Kramer, 1969), vendar so ta izraz kmalu opustili glede na to, da gre v bistvu za razvojni prehod oz. razvojno krizo (Turiel, 1973). Refleksija disekvilibriruma moralne misli se razvojno pojavi na meji med konvencionalnim in principielnim mišljenjem, ko so premise moralne odločitve postavljene pod vprašaj. Ta relativizem se pravzaprav generira kot del boja za neodvisnost od močno internalizirane konvencionalne moralnosti. V toku normalnega moralnega razvoja predstavlja bazo principiелne moralnosti. Posamezniki si na podlagi te krize izberejo lastne etične principe in ideale, za katere menijo, da predstavljajo najboljšo in univerzalno pot razreševanja socio-moralnih konfliktov. Medtem ko so konvencije omejene na določeno družbo, imajo principi univerzalno aplikacijo in dajejo standarde, po katerih se lahko vrednotijo zakoni, pravila in konvencije katerekoli družbe.

2. METODOLOGIJA

a) Variable

Kot neodvisne variable smo upoštevali kronološko starost (14 in 20 let), spol (moški, ženski) in socialno izobrazbeni status družine (nižji, srednji, višji).

Ovisne variable so stopnje moralnega presojanja po Kohlbergovi shemi, dobljene prek DIT (Defining Issues Test), in stopnja splošne inteligentnosti, dobljena prek LTIN (Lorge Thorndike Intelligence Test).

b) Inštrumenti

- DIT (Defining Issues Test) J. Rest - a

Test meri stopnje moralnega presojanja od 2 do 6 po Kohlbergovi šeststopenjski klasifikaciji, oz. tri tipe moralnih orientacij: prekonvencionalno, konvencionalno in postkonvencionalno. Uporabili smo skrajšano verzijo s tremi podtesti, ker se je v ZDA pokazala kot dovolj zanesljiva. Vsak podtest je sestavljen iz hipotetične socialne situacije, ki predstavlja moralno dilemo in subjekta postavlja pred možnost izbire med dvema alternativnima odločitvama glede vrednostne prioritete. V vsaki dilemi je namreč impliciran konflikt med dvema vrednotama, ki se kot tipični pojavljata v kompleksu socio-moralnih situacij zahodne kulture. Moralne dileme so vsebinsko enake tistim, ki jih je Kohlberg uporabil v svojem standariziranem intervjuju, poleg tega pa vsaka v nadaljevanju vsebuje še po 12 trditev, ki se nanašajo na subjektova stališča o njegovi rešitvi moralne dileme in oceno prioritete štirih stališč, ki jih pojmuje kot najodločilnejša pri formiranju svoje sodbe. Stopnjo moralnega presojanja ocenjujemo s ponderiranimi vrednostmi štirih prioritetenih stališč, kar nam omogoča merjenje tretje komponente v procesu formiranja moralne odločitve, ki predstavlja zadnjo fazo pred izvedbo moralne akcije. V tem ima DIT prednost pred Kohlbergovim intervjujem, ki meri le komponento 2, hkrati pa je DIT z vidika ocenjevanja bolj objektivni, saj vsebuje odgovore zaprtega tipa, čeprav na ta način izgubimo kvalitativno informacijo o posameznikovem načinu interpretacije same moralne situacije. DIT je časovno ekonomičen, v obliki testa papir-svinčnik, preizkušnja pa je skupinska.

Rezultati na DIT nam dajo tudi proporcionalno strukturo stopenj, na katerih posameznik odgovarja, ne pa globalne ocene moralnosti, kar pomeni kvalitativno prednost pred Kohlbergovim načinom določanja stopnje moralnega razvoja.

- Lorge-Thorndikev inteligentnostni test

Uporabili smo neverbalni verziji LTIN (oblika za osmi razred in oblika za odrasle). Sestavljen je iz treh podtestov: nadaljevanje serije abstraktnih predmetov (sposobnost iskanja podobnosti), nadaljevanje serije števil (sposobnost iskanja pravila v številčnih serijah) in primerjanje podobnosti (sposobnost iskanja ekvivalentnih podobnosti v dveh abstraktnih relacijah). Različne študije so pokazale, da je globalni skor (suma rezultatov na treh podtestih) dober pokazatelj splošne inteligentnosti.

c) Vzorec

Tabela št. 1.: Frekvenčna struktura obeh vzorcev:

Spol	Starost	Socialno izobrazbeni status		
		Nižji	Srednji	Višji
M	14 let	7	8	9
	20 let	6	5	8
Ž	14 let	8	10	5
	20 let	5	6	14

3. Rezultati in interpretacija

Tabela št. 2.: Prikaz rezultatov na DIT in razlika med starostnima skupinama

Variable	\bar{x}		SD		t	df	p
	14 let	20 let	14 let	20 let			
2.stopnja	5.79	2.66	6.08	4.03	2.93	80.84	0.004
3.stopnja	31.89	27.39	13.81	15.46	1.46	86.00	0.147
4.stopnja	35.49	16.82	15.56	11.73	6.49	85.22	0.000
5.stopnja	14.49	38.09	11.15	13.74	-8.96	82.91	0.000
6.stopnja	6.81	11.52	6.99	8.34	-2.91	84.11	0.005

Restov test moralnega presojanja, ki smo ga uporabili v študiji, dopušča presojanje posameznika na več stopnjah hkrati, zato so individualni rezultati razporejeni po kontinuumu od 2. do 6. stopnje, seveda glede na delež zastopanosti vsake stopnje v individualnem rezultatu. Rezultati ne predstavljajo zgolj indeksov moralnega sklepanja, tj. kaj bi bilo v dani situaciji pravilno storiti, temveč implicirajo tudi komponento določanja, tj. določanje prioritete posameznim načinom pravih akcij v dani situaciji.

Trend rezultatov pri slovenskih štirinajstletnikih na Restovem testu moralnega presojanja, prirejenem po Kohlbergovem intervjuju, se nasplošno najbolj ujema z rezultati, dobljenimi na mladostnikih v ZDA in na Islandu (Kohlberg, 1984, Thor-

lindsson, Wieting, 1982). Specifičnost moralne presoje mladih Slovencev pa je v tem, da pri štirinajstletnikih že dominira četrta stopnja (povprečni rezultat ustreza pribl. $x + 1SD$ v omenjenih dveh študijah), medtem ko pri dvajsetletnikih močno upade v primerjavi s tujimi študijami (povprečni rezultat ustreza pribl. $x - 1SD$ v teh raziskavah). Skor moralne zrelosti - P skor, ki predstavlja seštevek obeh subskorov postkonvencionalne orientacije, se na vzorcu štirinajstletnih ujema z rezultati študij v drugih deželah pri enako starih mladostnikih (npr. Rest, 1979, Han, 1983, Tsaing, 1980, Thorlindsson, 1978), medtem ko je na vzorcu naših dvajsetletnikov bistveno višji v primerjavi z mladimi odraslimi v omenjenih raziskavah.

Primerjava adolescentov kaže pomemben upad 2. stopnje moralnega presojanja, ki predstavlja prekonvencionalno orientacijo oz. zunanjo motivacijo in kontrolo dejanj v moralnem mišljenju. Razlike so pomembne ob 0.4% tveganju. Rezultati na obeh vzorcih pa kažejo izjemno nizko zastopanost te stopnje v posameznih odgovorih. Upad 2. stopnje s starostjo se ujema s teoretskimi predpostavkami in empiričnimi dejstvi v razvojni teoriji. S starostjo v povprečju upada moralno presojanje po načelu naivno egoistične in instrumentalno relativistične usmerjenosti, oz. moralno sklepanje po načelu zadovoljevanja potreb, po katerem je odločilna instrumentalna vrednost dejanja. Intencija je v sodbah že upoštevana, tako tudi relativizem vrednost, ne pa univerzalnost in vzajemnost moralnih načel.

Razlike med vzorcema glede 3. stopnje, tj. usmerjenosti posameznika k medsebojnemu ujemanju v moralnem presojanju, niso statistično pomembne oz. ne kažejo razvojnega trenda. Tako mladostniki kot odrasli v enaki meri uporabljajo kot kriterij moralne pravilnosti socialno odobravanje, pri čemer pa gre že za notranjo motivacijo. Statistično visoko signifikantne razlike pa se med vzorcema pojavljajo glede stopnje 4, tj. usmerjenosti k zakonitosti in redu, vendar so ravno obratne teoretskim predpostavkam in empiričnim ugotovitvam drugih avtorjev. V obdobju od adolescence do odraslosti ta stopnja v moralnem presojanju pomembno upade, kar nakazuje možnost spodbijanja hipoteze o invariantnosti Kohlbergovih stopenjskih sekvenc v razvoju moralnega presojanja. Vendar te hipoteze z našimi rezultati ne moremo spodbijati, kajti s pomočjo danih rezultatov ne moremo ugotoviti, ali so se posamezniki, ki presojujejo na tretji stopnji, predhodno nahajali že na četrti stopnji oz. da četrta stopnja predhodi tretji. Po teoretskih predpostavkah naj bi do obdobja odraslosti tudi stopnja 3 postopno upadala, medtem ko naj bi 4., ki že predstavlja zreli vidik moralne presoje, začela naraščati, skupaj z obema postkonvencionalnima stopnjama. Na vzorcu naših rezultatov oz. raziskav na področju moralnega presojanja v Sloveniji (Zupančič, 1985, 1987) lahko sicer v grobem trdimo, da naši rezultati na mladostnikih spadajo v okviru $x + 1SD$ rezultatov nam znanih drugih študij s tega področja, vendar se že v tem obdobju kaže trend k prevladovanju 4. stopnje moralnega presojanja in k večjemu upadu prekonvencionalnega presojanja, medtem ko glede postkonvencionalne orientacije ne opažamo drugačnih trendov kot drugi avtorji. Empirično dejstvo je, da stopnja 4 začne prevladovati nad 3. in prekonvencionalnima stopnjama že v obdobju adolescence, torej razvojno nekoliko prej, kot bi to pričakovali. Glede na to, da se podobni rezultati pojavljajo v treh študijah na različnih vzorcih enako starih mladostnikov v časovnem obdobju štirih let, bi težko rekli, da gre za arefekt merjenja, temveč prej lahko sklenemo, da gre za empirično dejstvo, ki pa ga lahko razlagamo s specifičnimi socio-ekonomskimi in kulturnimi vplivi. Čeprav Kohlberg, njegovi sodelavci in nasledniki vedno znova potrjujejo hipotezo o sekvenčni neobčutljivosti moralno kognitivnih struktur na socio-

kulturne vplive (npr. tudi v "primitivnih" družbah razvoj teh struktur sledi predpostavljani stopenjski sekvenci, čeprav ponavadi le do stopnje 3 ali 4, kjer se razvoj ustavi zaradi funkcionalnejše adaptacije na določeno socialno okolje), pa lahko s pomočjo dobljenih rezultatov sklenemo, da socio-kulturno okolje vpliva na hitrost razvoja kognitivno moralnih struktur (delno to priznava tudi Kohlberg sam), hkrati pa se lahko v določenih tipih socialnih struktur ena stopnja, ki sicer predstavlja zrelejši nivo moralnega funkcioniranja (v našem primeru stopnja 4), umakne oz. reintegrira na naslednjo, istočasno s stagnacijo tej stopnji predhodne (stopnje 3). Po teoriji bi pričakovali prejšnji umik 3. stopnje četrti ali stagnacijo 4. in razvoj 5. in 6. hkratnim upadanjem stopenj pred 4. Pri slovenskih mladostnikih se mišljenje o moralnem vedenju kot dolžnosti, spoštovanje avtoritete "per se", poudarjeno izražanje potrebe po socialnem redu in upoštevanju predpisov, brez spraševanja o smislu le-teh, pojavi razvojno nekoliko prej in precej zgodaj tudi pomembno upade. Morda se mladostnik v naši socialno-ekonomski in politični krizi razvojno prej sooči z identitetno krizo, bolj le-ta spodbuja njegova občutja vznemirjenosti, negotovosti in nekompetentnosti. Kot posameznik znotraj krizne družbe prej doživlja stanje disekvilibruma oziroma porušena ravnotežja med intrapsihičnim in interpersonalnim dogajanjem. Ker se zaveda svoje vse premajhne kompetentnosti v krizni oz. neobičajni splošni družbeni situaciji, se prej podredi mišljenju svojih referenčnih avtoritet, vsaj začasno, ker mu le-te zaradi specifičnih socialnih izkušenj ter z njimi povezanih socio-kognitivnih struktur predstavljajo začasno zadosten okvir za asimilacijo novih izkušenj. Vendar je obdobje takega moralnega mišljenja relativno kratko, saj tudi nova, konformistično naravnana struktura moralnega presojanja ne zmore več, taka kot je, asimilirati pospešenega delovanja novih socialnih izkušenj, ki zahtevajo vedno nove adaptacije, tako miselne kot vedenjske, zato tudi prej nastopi akomodacija oz. reintegracija te strukture na novem, hierarhično višjem postkonvencionalnem nivoju in začne v obliki 5. stopnje dominirati v moralnem mišljenju mladega odraslega. Na vzorcu mladih v obdobju zgodnje odraslosti močno prevladuje nad ostalimi 5. stopnja moralnega presojanja, tj. usmerjenost k legalnemu družbenemu dogovoru, ko posameznik prepozna arbitrarni element družbenih pričakovanj in pravil v medosebnem soglasju in dogovarjanju. Razlike glede te stopnje so med skupinama adolescentov in odraslih visoko statistično pomembne; pravzaprav največje in najbolj "radikalne" razlike med skupinama opazamo prav na tem področju moralnega presojanja. Po drugi strani lahko tako očitno dominacijo usmerjenosti k legalnemu socialnemu dogovoru, ko kontrola dejanj prvič postane notranja, pripišemo samemu pojavu nove strukture. Splošna značilnost novo pojavljenih struktur je ravno v tem, da so v zgodnjem obdobju najbolj rigidne.

Hkrati s tako hitro rastjo postkonvencionalne orientacije opazamo tudi relativno stagnacijo 3. stopnje v moralnem presojanju. Ta morda predstavlja parcialno fiksacijo na zgodnejši nivo kognitivno moralnega funkcioniranja kot rezultat prehitre in morda nepopolne reorganizacije kognitivno-moralnih struktur v razvoju od 3. do 5. stopnje. Z vsega povedanega lahko sklenemo tudi naslednje: v izjemnih socio-ekonomskih pogojih okolja, v katerem posameznik živi, hitrost razvoja kognitivno-moralnih struktur naraste, vendar pa so hkrati reorganizacije nepopolne in rezultirajo tudi v parcialnih fiksacijah na nižjih stopnjah.

Tudi stopnja 6. kaže pomemben porast v obdobju zgodnje odraslosti v primerjavi z adolescenco. Razlike med vzorcema so visoko statistično signifikantne. Mladi odrasli imajo že bolj izoblikovano splošno etično načelo, s katerim uravnavajo svoje vedenje,

ne da bi si pri tem pomagali s konkretnimi pravili in prepovedmi, bolje diferencirajo med moralnimi motivi sledenja legalnim moralnim pravilom in med naravnimi motivi, ki sledijo iz nekega pravila. Tudi sam skor moralne zrelosti (P skor), ki predstavlja seštevek pete in šeste stopnje, torej v bistvu postkonvencionalno orientacijo v moralnem presojanju, je na vzorcu odraslih bistveno višji, višji pa je tudi v primerjavi z rezultati drugih študij. Od vseh primerjalnih rezultatov, ki smo jih imeli na razpolago, višje skore dosegajo le univerzitetni diplomanti v Islandiji (Thorlindsson, 1978), enak skor mladi odrasli, ki so zadostili sprejemnim pogojem za vpis na medicinsko fakulteto v Izraelu (Benor, 1982), medtem ko vse ostale študije kažejo bistveno nižje skore na vzorcu odraslih kot slovenski študentje psihologije. Deloma bi visoke skore slovenskih študentov pojasnili s samo smerjo študija oz. povečanega zanimanja za intra in interpersonalne odnose, kar kaže posredno na večjo socio-moralnih izkušenj kompleksnost, ki povratno vplivajo na razvoj kognitivno-moralnih struktur.

Tabela št. 3.: Prikaz korelacijskih koeficientov med stopnjami moralnega presojanja, inteligentnostjo in SIS:

Variable	st. 2		st. 3		st. 4		st. 5		st. 6		inteligentnost	
	14 let	20 let	14 let	20 let	14 let	20 let	14 let	20 let	14 let	20 let	14 let	20 let
st. 2												
st. 3	-	-										
st. 4	-0.36	-	-	-0.26								
	0.01	-	-	0.05								
st. 5	-	-	-0.51	-	-0.36	-						
	-	-	0.00	-	0.01	-						
st. 6	-	-	-	-0.22	-0.35	-	-	-0.26				
	-	-	-	0.07	0.01	-	-	0.05				
inteligentnost	0.29	0.23	-	-	-0.21	-0.21	-	-0.33	-	0.40		
	0.03	0.07	-	-	0.08	0.08	-	0.01	-	0.01		
SIS	-	-0.32	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	-	0.02	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

Na vzorcu mladostnikov (14 let) je druga stopnja ob 1% tveganju v obratnem sorazmerju s četrto. Bolj ko moralna sodba ignorira zunanost ali fizične posledice dejanja zaradi instrumentalne vrednosti, bolj ko posameznik druge upošteva v le zanj uporabnem smislu, manj spoštuje avtoritete in se drži postavljenih pravil zaradi njih samih, manj jih sprejema kot avtoritativne smernice, katerim se mora podrežati ne glede na okoliščine. V obdobju odraslosti (20 let) teh povezav ni več, ker se moralno sklepanje strukturira po drugačnih principih (Zupančič, 1990).

Druga stopnja je ob 3% tveganju na vzorcu mladostnikov in ob 7% tveganju na vzorcu odraslih pomembno povezana z inteligentnostjo. Bolj inteligentni večkrat uporabljajo svoje sposobnosti pri doseganju instrumentalnih ciljev in obratno, posamezniki, ki presojujejo po načelu instrumentalnosti dejanja v smislu zadovoljevanja lastnih

potreb, se torej bolje znajdejo v situacijah, kjer morajo presojeti, kaj je zanje bolje, tudi na intelektualnih nalogah bolje funkcionirajo. Ker gre za razvojno konsistentnost, v tej povezavi lahko sklenemo, da je uspešnost presoje instrumentalne vrednosti dejanja do neke mere odvisna od intelektualnih sposobnosti. Na vzorcu odraslih se pojavlja tudi SIS kot obratno sorazmeren drugi stopnji. Posamezniki nižjega SIS večkrat presojujejo na drugi stopnji in obratno, kar delno potrjuje ugotovitve drugih avtorjev, da je zrelost moralnih sodb višja pri posameznikih višjega SIS, druga stopnja pa predstavlja tipično nezrelo moralno sodbo. Vendar pa rezultati dalje kažejo, da SIS ne kaže pomembnih povezav z ostalimi stopnjami moralnega presojanja na nobenem izmed dveh upoštevanih vzorcev, zato prej omenjena zveza lahko predstavlja le artefakt merjenja.

Tretja stopnja je na vzorcu mladostnikov ob zelo nizkem nivoju tveganja obratno sorazmerna s peto stopnjo. Posamezniki, ki jim kot kriterij za presojanje pravilnosti dejanja služi zlasti socialno odobravanje, ki drugim skušajo na vsak način ustreči, imajo slabše sposobnosti prepoznavanja arbitrarnega elementa moralnih pravil - medsebojnega soglasja po principu vzajemnosti. Tisti na 5. stopnji sicer tudi težijo k medsebojnemu ujemanju, vendar le takrat, ko menijo, da gre za vzajemne relacije in ko presodijo, da tako ravnanje ustreza dobrobiti večine, ne pa primeru ko skušajo zgolj doseči socialno nagrado, kar je značilno za tretjo stopnjo. Temeljne razlike med 3. in 5. stopnjo najdemo v lokaciji kontrole dejanj: pri presojanju na tretji stopnji pa gre za zunanji lokus kontrole, oz. kontrola izhaja z od "zunaj danih" norm in pričakovanj, pri presojanju na peti stopnji pa je lokus kontrole notranji, tj. norme si postavlja posameznik sam, oziraje se na potrebe drugih; in v stopnji recipročnosti: na tretji stopnji ne gre za presojanje v smislu vzajemnih socio-moralnih relacij, na peti stopnji pa ravno taka presoja dominira. Na vzorcu odraslih je 3. stopnja obratno sorazmerna s četrto (ob 5% tveganju) in s šesto (ob 7% tveganju). Povezanost s šesto stopnjo lahko, podobno kot povezanost s peto, razlagamo z razliko v lokusu kontrole, povezanost med 3. in 4. stopnjo (obratno sorazmerje) pa z upoštevanjem avtoritete kot absolutne. Na tretji stopnji se dejanje vrednoti glede na tip motiva ali osebe, na četrto pa je dejanje kategorično napačno.

Analize korelacijskih razmerij kažejo, da so le-ta za nekatere aspekte moralnega presojanja razvojno konsistentna, drugi aspekti pa se različno strukturirajo glede na razvojno obdobje. Četrta stopnja je na vzorcu mladostnikov ob 1% tveganju v obratnem sorazmerju s peto, delno pa tudi šesto, medtem ko pri odraslih take povezave opazamo s stopnjo 3. Posamezniki, ki bolj težijo h konformiranju zunanjim normam zaradi njih samih, ki zakone in pravila presojujejo po avtoritativnih smernicah s kategorično moralno pravilnostjo, v svojih sodbah manj upoštevaajo vzajemnost moralnih pravil, zakone in norme v smislu produkta socialnih soglasij in svojih dejanj ne uravnavajo z lastno izoblikovanimi etičnimi principi, temveč si pomagajo pri tem s konkretnimi predpisi in prepovedmi. Tu zopet najdemo glavno povezavo z lokusom kontrole dejanj: na četrto stopnji je kontrola rigidna in zunanja, medtem ko gre pri 5. in 6. stopnji za notranjo kontrolo in širšo socio-moralno decentracijo, tj. decentracijo širših socialnih enot.

Ob relativno visokem nivoju tveganja (8,7% je četrta stopnja razvojno konsistentno obratno sorazmerna z inteligentnostjo. Na tej stopnji večkrat presojujejo manj inteligentni mladostniki in odrasli. Morda se zaradi manjših intelektualnih kapacitet o smislu družbenih pravil in zakonov sploh ne sprašujejo in se jim zaradi pomanjkanja socialnega vpogleda enostavno podredijo. Na vzorcu odraslih najdemo pomembne negativne povezave med inteligentnostjo in 5. stopnjo, ki tudi še vsebuje elemente konformnosti, višje pozitivne povezave pa se pojavljajo med inteligentnostjo in 6. stopnjo. Že po

teoretskih predpostavkah in različnih empiričnih ugotovitvah sta formalno logični nivo v mišljenju in visoka razvitost kognitivnih kapacitet nujna pogoja za moralno sklepanje po univerzalnem etičnem principu. Na vzorcu odraslih opazamo tudi negativne povezave me 5. in 6. stopnjo. Možno je, da podlago za take povezave posredno predstavlja faktor inteligentnosti, ki je s 5. stopnjo v negativni, s 6. stopnjo pa v pozitivni povezavi.

S pomočjo dobljenih rezultatov lahko sklenemo, da moralno presojanje mladih Slovencev kaže trend po enakem vrstnem redu stopenjskega razvoja, kot to predpostavlja Kohlbergova teorija, vendar pa v primerjavi z empiričnimi študijami v drugih deželah obstajajo tudi določene posebnosti in manjša odstopanja, ki jih pripisujemo zlasti specifičnostim v socio-ekonomskih pogojih. Med vzorcema Slovenskih mladostnikov in mladih odraslih ugotavljamo statistično signifikantne razlike v oblikah moralne sodbe: prvi večkrat presojujejo na drugi in četrti stopnji, drugi pa na peti in šesti, medtem ko se glede pogostosti pojavljanja presoje po načinu tretje stopnje skupini bistveno ne razlikujeta. Za razliko od drugih avtorjev, ki navajajo splošne pozitivne, a zmerne povezave med zrelostjo moralnega presojanja in inteligentnostjo, ugotavljamo glede teh povezav določene specifičnosti. Inteligentnost v pozitivnem smislu pomembno determinira instrumentalno relativistično moralno presojanje v obeh razvojnih obdobjih; v negativnem smislu presojanje v skladu z zakonitostmi in redom v obeh razvojnih obdobjih; na vzorcu odraslih pa determinira tudi postkonvencionalno moralno orientacijo, usmerjenost k recipročnemu družbenemu dogovoru v negativnem smislu in usmerjenost k univerzalnemu etičnemu principu v pozitivnem smislu.

LITERATURA

- Gilligan, C., The Effects of Social Institutions on the Moral Development of Children and Adolescents, *Bulletin of the Menninger Clinic*, 1980, zv. 44, št. 4.
- Kohlberg, L., Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization, ed. Goslin D. A., *Handbook of Socialization Theory*, Rand McNally, Chichago, 1969.
- Kohlberg, L., Colby, A., Invariant Sequence and Internal Consistency in Moral Judgement Stages, ed. Kurtines W.M., Gewirtz J.L., *Morality, Moral Behavior and Moral Development*, J.Wiley and Sons, New York, Chichester, 1984.
- Kohlberg, L., *The Psychology of Moral Development*, zv.II, Harper and Row Publ., San Francisco, 1984.
- Marcia, J., Identity in Adolescence, ed. Adelson J., *Handbook of Adolescent Psychology*, J. Wiley and Sons, New York, 1980.
- Rest, J. R., Bebeau, M., Volker, J., An Overview of the Psychology of Morality, ed. Rest J. R., *Moral Development- Advances in Research and Theory*, Praeger, New York, Westport, 1986.
- Rest, J. R., Deemer, D., Barnett, J., Spickelmeier, J., Volker, J., *Life Experiences and Developmental Pathways*, ed. Rest J.R., *Moral Development- Advances in Research and Theory*, Praeger, New York, Westport, 1986.
- Thorlindsson, T., Wieting, S. G., The Influence of Family Interaction on Moral Development: A Sociological Perspective, *Contributions to Human Development*, zv. 5, 1981.
- Zupančič, M., Mladostnikovo moralno presojanje in socialna kognicija v vzgojno izobraževalnem procesu, Pedagoški inštitut, 1991.

Psihobiologija psihofizične povezanosti in zdravljenja

LEA ŠUGMAN BOHINC

POVZETEK

Članek predstavlja knjigo "The Psychobiology of Mind-Body Healing" (1986) psihologa E. L. Rossija. Avtor v njej ponuja izredno pregledno in izvorno integracijo novejših (do leta 1986) znanstvenih odkritij na področju psihobiologije psihofizičnega zdravljenja. Psihološke, biološke in fizikalne pojave mu uspe združiti znotraj enotnega pojmovnega okvira informacijske teorije in tako preseči tradicionalni dualizem telesnega in duševnega. Pri tem se opira na pojma informacijske transdukcije ter odstanja-odvisnega spomina, učenja in vedenja, s pomočjo katerih pojasnjuje dinamiko psihofizične povezanosti v stanjih večjega ali manjšega (porušenega) ravnovesja. Rossi predstavi limbično-hipotalamični sistem v vlogi regulatorja psihofizične informacijske transdukcije in modulatorja pripadajočih štirih transduksijskih sistemov: avtonomnega, endokrinega, imunskega ter nevropeptidnega sistema. Avtor nazorno opiše mehanizme psihične modulacije omenjenih štirih sistemov kot tudi (hipno)terapevtske postopke, namenjene zdravljenju psihosomatskih težav in vračanju motene psihofizične komunikacije v njeno naravno, uravnoteženo stanje.

ABSTRACT

THE PSYCHOBIOLOGY OF MIND-BODY COMMUNICATION AND HEALING

The article presents "The Psychobiology of Mind-Body Healing" (1986), a book by the psychologist E. L. Rossi. The author offers an extremely surveyable and original update (until 1986) integration of scientific discoveries in the field of psychology of mind-body healing. He manages to integrate the psychological, biological and physical phenomena within the unifying conceptual frame of informational theory, and to reach beyond the traditional dualism of body and mind. He rests upon the concept of informational transduction and state-dependent memory, learning and behavior, by which he explains the dynamics of psychophysical communication in the state of higher or lower (collapsed) balance. Rossi presents the limbic-hypothalamic system in the role of a regulator of mind-body informational transduction and a modulator of the corresponding four transductional systems: the avtonomic, endocrine, immune, and neuropeptide systems. The author illustratively describes the mechanisms of mind modulation of the four systems mentioned, as well as the (hypno)therapeutic methods, intended for healing the psychosomatic problems and returning the disfunctioned mind-body communication to its natural, balanced state.

UVODNA PREDSTAVITEV PROBLEMATIKE

Že iz naslova lahko okvirno razberemo, o čem bo govor v nadaljevanju. Beseda psihobiologija nakazuje, da bo snov obravnavana v povezavi psiholoških in bioloških vidikov. Tudi izraz psihofizično pomeni prepletenost, morda celo neločljivo povezanost običajno ločenih duševnih in telesnih procesov življenja. Očitno nameravamo raziskovati način njihovega medsebojnega srečevanja, povezovanja ter sodelovanja v posameznikovem organizmu.

Slednje nas bo zanimalo zlasti zaradi številnih težav, ki nastopijo ob moteni psihofizični komunikaciji, zato bomo spoznali tudi terapevtske pristope, ki obnavljajo naravno psihofizično ravnotežje in naraven prenos informacij iz ene v drugo energetsko razsežnost, kar vsakemu posamezniku zagotavlja zdravo in uravnovešeno življenje.

Eden od razlogov, zaradi katerih se je psiholog Ernest L. Rossi lotil pisanja knjige z naslovom *The Psychobiology of Mind-Body Healing* (1986), je dejstvo, da številna neverjetna spoznanja o prepletenosti psihičnega in fizičnega ostajajo zaprta znotraj posameznih znanstvenih disciplin, med katerimi pa ni skoraj nikakršnega pretoka in izmenjave informacij.

Presenetljiva, revolucionarna odkritja nevroloških, endokrinoloških, imunoloških, psiholoških, kulturno antropoloških in drugih raziskav psihofizične komunikacije in zdravljenja ne najdejo poti do širših znanstvenih krogov, kaj šele do ljudi, ki jih problematika zanima iz neznanstvenih razlogov.

Skoraj nihče na primer ne ve, da je znanstveno dokazana povezava med psiho in genom, da je odkrit psihobiološki mehanizem v možganih, kjer prihaja do nenehnega preklapljanja informacije iz psihične v fizično-fizikalno razsežnost in obratno. Prav tako je malo znano, da imamo z natančnimi eksperimenti potrjeno teorijo, ki pojasnjuje zanimanje človeka za od nekdaj vznemirjajoče pojave nenadne, čudežne ozdravitve. Zaradi teh in številnih drugih javnosti skritih spoznanj, ki lahko korenito spremenijo človekov odnos do sebe in stvarnosti, v kateri živi, želita omenjena knjiga in pričujoči zapis nadoknaditi zamujeno in razširiti meje našega razumskega spoznanja.

PSIHOBIOLOGIJA PSIHOFIZIČNE POVEZANOSTI

Da bi razumeli prepletenost in potek psihofizične komunikacije, ki je lahko motena in vodi do psihosomatske oboletosti, moramo spoznati dva temeljna pojma v psihobiologiji zdravljenja: pojem informacijske transdukcije in pojem od-stanja-odvisnega spomina, učenja ter vedenja. Z njuno pomočjo bomo lažje razumeli razvoj psihosomatskih simptomov, kot tudi terapevtskih postopkov, namenjenih psihofizičnemu zdravljenju nastalih težav.

* * * * *

Do današnjega kompleksnega pomena izraza "informacijska transdukcija" je privedel stoleten razvoj psihofizičnega zdravljenja, večinoma v okviru hipnoterapije. Pojem "transdukcija" se nanaša na pretvorbo oziroma transformacijo energije oziroma informacije iz ene oblike v drugo. Temelji na enotnem pojmovanju psihofizične resničnosti, ki presega tradicionalni dualizem duhovnega in snovnega, ki ga je dokončno ustoličil renesančni filozof Descartes.

Ideja izvirne enotnosti duševnega in telesnega, ki se med seboj razlikujeta le kot opisa dveh različnih ravni informacijske transformacije, je v 20. stoletju našla svojo teoretično podlago v matematični informacijski teoriji (Shannon in Weaver, 1949, cit. po Rossi, 1986, str. 21), ki je kmalu postala model za pojmovanje vseh - ne le matematičnih, temveč tudi psihobioloških - procesov spremembe in transformacije, ki so temeljna značilnost življenja.

Začetke pojma informacijske transdukcije najdemo pri Bernheimu (1886, cit. po Rossi, 1986, str. 21), očetu terapevtske hipnoze. Poudarjal je "ideosenzorni ter ideomotorični refleks"⁽¹⁾, ki naj bi pretvarjal hipnotično sugestijo v telesne procese brez vmesnega sodelovanja miselnih funkcij, kot se to dogaja v običajni, nehipnotični situaciji. Za Bernheimom so poudarjali hipnotično modulacijo telesnih procesov Hull (1933), M. Erickson, S. Black (1963, 1969) in Bowers (1969, 1977) (cit. po Rossi, 1986, str. 25).

Fiziolog Selye (1936, cit. po Rossi, 1986, str. 21) je že uporabljal izraz informacijska transdukcija in v njej videl bistveni mehanizem nastanka psihosomatskih težav, kadar nanjo deluje stres. Njegov čas predstavlja obdobje, v katerem znanstveniki začno odkrivati vlogo limbično-hipotalamičnega sistema v možganih kot glavnega informacijskega transduktorja. Ob Selyeju so za to najbolj zaslužni Papez (1937), oba Sharrerja (1940), Harris (1948), Olds in Milner (1954), Delgado, Roberts in Miller (1954), Black (1963, 1969), Delbruck (1970), Weiner (1972, 1977) in Ader (1981) (cit. po Rossi, 1986, str. 25-27).

Drugi sklop raziskav, povezanih s pojmom informacijske transdukcije, se tiče odkrivanja retikularne formacije v možganskem deblu, ki prek limbično-hipotalamičnega sistema povzroča budnost in ki deluje kot nekakšen "filter", ki prepušča do možganov le nove ali vztrajno ponavljajoče se informacije. Ta spoznanja dopolnjuje odkritje vloge hormonov kot psihofizičnih mehanizmov opisanih procesov. Med posebno zaslužnimi znanstveniki omenimo Moruzzija in Magouna (1949), Jouveta (1975) ter LaBerga (1985) (cit. po Rossi, 1986, str. 27-28).

K razumevanju informacijske transdukcije so pomembno prispevale tudi raziskave frontalnega korteksa ter njegovih bogatih živčnih povezav z limbično-hipotalamičnim sistemom in retikularno formacijo. Znani raziskovalci so Nauta (1964, 1972), Luria (1966) ter v novejšem času Achterberg in Lawlis (1980, 1984, Achterberg, 1985) (cit. po Rossi, 1986, str. 29-30).

Četrto raziskovalno področje predstavljajo študije možganske hemisferičnosti in lateralne specializiranosti, ki so jih izvedli znanstveniki, kot sta Meyers in Sperry (1953, Sperry, 1964), Gazzaniga (1967, 1985), Bakan (1969, 1980), Shapiro (1971), Ornstein (1973), Rossi (1977), Wickramasekera (1985) in Achterberg (1985) (cit. po Rossi, 1986, str. 30-32).

Z informacijsko transdukcijo in s postopki psihofizičnega zdravljenja neločljivo povezane so tudi sodobne raziskave procesov spomina in učenja ter duševnosti in zavesti nasploh. Izrednega pomena je zlasti odkritje vloge hormonov, ki se sprostitjo ob posameznem izkustvu in imajo sposobnost modulacije spominskih, učnih ter vedenjskih procesov, povezanih s tem izkustvom - govorimo o od-stanja-odvisnem spominu, učenju in vedenju oziroma o izkustveni informaciji, ki je shranjena v limbično-hipotalamičnem sistemu. Znana raziskovalca sta McGaughova (1983) in Mishkin (1982, 1984, 1985) (cit. po Rossi, 1986, str. 33).

(1) Ernest L. Rossi, *The Psychobiology of Mind-Body Healing*, 1986, str. 21.

Rossi opredeljuje človekovo zavest oziroma duševnost kot "proces samorefleksivne informacijske transdukcije"⁽²⁾, za razliko od nezavednih procesov, kjer transducirana informacija ni dostopna samorefleksiji.

* * * * *

Razvoj pojma in teorije o od-stanja-odvisnem učenju, spominu in vedenju - tako imenovana "state-dependent" teorija - je potekal 200 let in v tesni povezanosti s hipnoterapijo. Njegove zametke najdemo v Braidovem (1855) pojmovanju "dvozvestnega stanja" (double-conscious)⁽³⁾, ki je posledica s hipnozo povzročene disociacije ali povratne izgube spomina. Podobno je razmišljal Janet (1889, 1907, cit. po Rossi, 1986, str. 37), ki je s hipnozo zdravil psihopatologijo disociacije, izražene v obliki reverzibilne amnezije ali blokade med zavestnim in nezavednim. S tako povzročeno disociacijo so se ukvarjali globinski psihologi, kot Freud (1896), Jung (1910) in Rank (1924) (cit. po Rossi, 1986, str. 37), ki so vzroke zanjo večinoma pripisovali specifični čustveni travmi pacienta.

Milton H. Erickson (1932, 1943, 1948) je opisoval travmatsko izgubo spomina in psihosomatske simptome kot "psiho-nevro- fiziološke disociacije", ki jih je mogoče razrešiti v hipnoterapiji z "notranjo resintezo"⁽⁴⁾. Za ta namen je razvil vrsto hipnoterapevtskih postopkov. Njegov učenec Cheek (1957- 1981, cit. po Rossi, 1986, str.39) je izdelal teorijo, da hud stres povzroči spremenjeno stanje zavesti - vrsto spontane hipnoze, ki shrani oziroma vkodira na-stanje-vezane (state-bound) težave in simptome. Vsi raziskovalci se strinjajo glede mesta, kjer so te informacije vkodirane - v limbično-hipotalamičnem sistemu v možganih.

Podobno razmišlja Fischer (1971), ki pravi: "V kolikor izkustvo nastane iz povezanosti ali spojitve določenega stanja ali ravni vznburjenosti z določeno simbolično interpretacijo tega vznburjenja, je izkustvo na-stanje-vezano; tako ga je mogoče izzvati bodisi s povzročitvijo določene ravni vznburjenja ali s prezentacijo nekega simbola njegove interpretacije, kot na primer podobe, melodije ali okusa"⁽⁵⁾. Na-stanje-vezana informacija in vedenje pomenita psihofiziološki temelj vseh "spremenjenih stanj zavesti" in lahko z njima razložimo pojav disociacij, večkratnih osebnosti, sanj, transov, verskih, psihotičnih, narkotičnih, pa tudi ustvarjalnih, umetniških in deja vu pojavov.

V tem smislu je "vezanost-na-stanje" (state-boundness) temeljna značilnost vsega fenomenološkega izkustva. Rossi (1972/1985) trdi, da je tudi neprekinjenost človekovega običajnega stanja zavesti zgolj navidezna in jo omogočajo "navajene oblike od- stanja-odvisnih spominov, asociacij in obnašanja"⁽⁶⁾. Avtor govori o "ustvarjalnih trenutkih"⁽⁷⁾ kot o prekinitvah teh navajenih oblik v sanjah, znanstveni in umetniški kreativnosti, a tudi v vsakodnevnem življenju.

Ekspperimentalne dokaze za od-stanja-odvisno učenje, spomin in vedenje kot glavni psihofiziološki temelj tako ali drugače nastale disociacije - povzroči jo lahko travmatsko čustvo, zaužitje psihodejavnega mamila, hipnoza itd. - so našli tudi številni drugi raziskovalci, med njimi Overton (1968, 1972, 1973), Hilgard in Hilgard (1975, Hilgard, 1977) (cit. po Rossi, 1986, str. 42-43). Rossi (1981, 1982, cit. po Rossi, 1986, str. 43) je

(2) E. L. Rossi, prav tam, str. 34.

(3) E. L. Rossi, prav tam, str. 37.

(4) E. L. Rossi, prav tam, str. 37.

(5) V: E. L. Rossi, prav tam, str. 40.

(6) E. L. Rossi, prav tam, str. 42.

(7) E. L. Rossi, prav tam, str. 42.

odkril povezave na-stanje-vezane informacije s tako imenovanimi ultradianimi psihobiološkimi ritmi, ki jih je proučevala tudi Werntzova (1981, cit. po Rossi, 1986, str. 44) in ugotovila, da jih nadzoruje ter posreduje limbično-hipotalamični sistem.

Benson (1983, cit. po Rossi, 1986, str. 44) je našel psihofiziološki mehanizem sprostitve pri jogi in meditaciji v istih povezavah hipotalamusa, na-stanje-vezane informacije ter avtonomnega živčnega sistema. Avtorji Zornetzer (1978), McGaughova (1983) in Izquierdo (1984) (cit. po Rossi, 1986, str. 44) pa so dokazali modulacijski vpliv hormonov endokrinega sistema na spomin in učenje v limbično-hipotalamičnem sistemu možganov.

Rossi trdi, da sta Pavlovovo klasično in Skinnerjevo operantno pogojevanje le posebni različici od-stanja-odvisnega spomina, učenja in vedenja. Kot večina sodobnih raziskovalcev spomina in učenja (Lynch, McGaugh in Weinberger, 1984, cit. po Rossi, 1986, str. 45), tudi Rossi meni, da poskusne živali oblikujejo subtilne notranje odgovore na stres, ki se v njihovem limbično-hipotalamičnem sistemu vkodirajo kot od-stanja-odvisni spomin, učenje in vedenje, česar pa se Pavlov in Skinner nista zavedala.

Mnogi psiho- in še posebej hipnoterapevti so na podlagi opisanih dognanj in "state-dependent" teorije razvili terapevtske postopke, ki uporabljajo spoznanja o psihofizični povezanosti za psihosomatsko zdravljenje. Potem ko so:

1. v limbično-hipotalamičnem sistemu prepoznali "glavni anatomski vezni člen med psiho in telesom"⁽⁸⁾ in

2. v od-stanja-odvisnih spominskih, učnih in vedenjskih procesih, vkodiranih v limbično-hipotalamični sistem, odkrili "glavne informacijske transduktorje med psiho in telesom"⁽⁹⁾, so

3. vse metode psihofizičnega zdravljenja in hipnoterapije zasnovali na doseganju ter konstruktivnem preoblikovanju od-stanja-odvisnih spominskih, učnih in vedenjskih sistemov z vkodiranimi psihosomatskimi simptomi in težavami.

* * * * *

V zadnji polovici 20. stoletja so glavno pobudo za raziskovanje psihofizične povezanosti in zdravljenja pomenile raziskave stresa in psihosomatike. Med pionirje na tem področju spadata fiziolog Selye, ki je proučeval fiziološke reakcije človeka na stres, ter psiholog in psihiater M. Erickson, ki je raziskoval spontane psihosomatske motnje, ki se pojavijo pri osebi med hipnozo.

Selye (1974, cit. po Rossi, 1986, str. 58) je odkril isti fiziološki odgovor na različne stresorje in ga poimenoval "sindrom biološkega stresa" oziroma "sindrom splošne prilagoditve" ali GAS (General Adaptation Syndrom). GAS je fiziološki izraz prirojene težnje organizma, da bi vzpostavil porušeno notranje ravnotežje (homeostazo), in ima 3 stopnje: alarmno reakcijo, odpor in izčrpanost.

Rossi pojasnjuje, da je vse učenje, spomin in vedenje, pridobljeno in izvajano med alarmno reakcijo na stres, od-stanja-odvisno oziroma vezano na fiziološko stanje, v katerem je ta reakcija potekala (značilna je aktivacija simpatičnega živčnega sistema, ki nadalje sproži delovanje endokrinega ter imunskega sistema). Čeprav med fazo odpora ni več začetnega stresnega dejavnika, oseba nadaljuje z načini prilagajanja (psihosomatski simptomi), ki se jih je naučila pod pritiskom stresa (simpatično živčevje

(8) E. L. Rossi, prav tam, str. 54.

(9) E. L. Rossi, prav tam, str. 54.

je še naprej aktivirano in prek njega endokrini ter imunski sistem), dokler popolna izčrpanost ne privede do psihosomatske obolenosti.

Erickson (1943, cit. po Rossi, 1986, str. 63) je odkril različne psihološke odgovore na isti stresor in jih poimenoval "hkratni pojavi" - gre za psihološko različne odgovore, ki se pojavljajo hkrati s fiziološkimi odzivi. Ti pojavi niso načrtno hipnotično izzvani, temveč so izraz posameznikovih posebnih življenjskih izkušenj. Rossi jih opisuje kot človekove enkratne na-stanje- vezane informacije spomina, učenja in vedenja, ki jih vsakdo pridobi s svojo "posebno življenjsko zgodovino izkustvenega učenja"⁽¹⁰⁾.

Pravte na-stanje-vezane informacije, v katerih so vkodirane osebine psihosomatske težave, lahko psihoterapevt uporabi kot pacientovo naravno sredstvo psihofizičnega zdravljenja. Ericksonova oblika hipnoterapije, ki hipnotizirani osebi omogoči, da doživi neko izkustvo v psihofiziološkem stanju, ko ji je bilo izkustvo še prijetno - torej pred neko travmatsko, neugodno izkušnjo - se zelo razlikuje od klasičnega hipnoterapevtskega pristopa, ki uporablja direktno sugestijo v smislu "ukaza", ki naj prekliče ali prepove psihosomatski simptom. V nasprotju s tem se Ericksonova hipnoterapija naslanja na posameznikove lastne ustvarjalne moči, na naravna sredstva samozdravljenja, kakršno je na-stanje-vezano znanje, ki je shranjeno v osebi sami in ji lahko omogoči prijetno, "zdravilno" terapevtsko izkušnjo. Namesto v klasični avtoritarni hipnotizerski vlogi nastopa hipnoterapevt zgolj kot svetovalec in vodič pri doseganju blokirane informacije v pacientu.

* * * * *

Sodobna psiho- in z njo hipnoterapija s pridom izkorišča psihološko spoznanje, da prihaja ob vsakem stiku z blokirano, na-stanje-vezano informacijo do možnosti novega preverjanja, preurejanja in preoblikovanja danega problema tako, da ga bo mogoče rešiti.

To spoznanje temelji na ugotovitvah v zvezi z novejšimi raziskavami spomina, učenja in mišljenja (Lynch, McGaugh in Weinberger, 1984, cit. po Rossi, 1986, str. 69), ki dokazujejo, da spomin ne deluje kot magnetofon, ki zvesto posname vse, kar se človek nauči. Spominjanje je vedno proces konstrukcije, kjer "sintetiziramo novo subjektivno izkušnjo vsakokrat, ko se spominjamo preteklega dogodka"⁽¹¹⁾. O tem govori Pribram (1980), ko pojasnjuje, da "je možganska funkcija aktivna, ne pasivna" in da "intrinzični korteks in limbične formacije sprednjih možganov aktivno organizirajo senzorni input"⁽¹²⁾. Do enakega spoznanja je prišla tudi sodobna (zlasti kognitivna) psihologija in psihofiziologija zavesti, ki razlaga zavest kot proces "konstrukcije" in ne "registracije" sveta.

Rossi pojasnjuje, da je osnovni hipnoterapevtski postopek, ki sta ga skupaj z Ericksonom oblikovala za namene psihofizičnega zdravljenja, v temeljih enak za vse psihoterapije: terapevt in pacient začneta proces komunikacije, se lotita splošnega ali bolj specifičnega terapevtskega dela in si prizadevata v pravem trenutku prekiniti medsebojno interakcijo. Svoj tristopenjski hipnoterapevtski postopek sta avtorja poimenovala "osnovna pristopna formula" (basic accessing formula) ali tudi "implicitna smernica" (implied directive, 1976-1980)⁽¹³⁾ in iz nje izpeljala številne različice.

(10) E. L. Rossi, prav tam, str. 64.

(11) E. L. Rossi, prav tam, str. 69.

(12) V: E. L. Rossi, prav tam, str. 69.

(13) E. L. Rossi, prav tam, str. 71.

Oglejmo si njuno osnovno pristopno formulo:

1. Časovno vezani uvod v notranje iskanje od-stanja-odvisnih spominskih, učnih in vedenjskih sistemov.

2. Doseganje in transdukcija na-stanje-vezanih težav in simptomov.

3. Vidni vedenjski odgovor kot znak zaključene terapevtske transdukcije⁽¹⁴⁾.

Hipnoterapevtova navodila ustrezajo opisanim trem stopnjam:

1. Takoj, ko bo vaša duševna notranjost (ustvarjalno nezavedno, duhovni vodja itd.) vedela,

2. da lahko na novo premislite nekatere pomembne spomine, povezane z izvirom te težave,

3. se boste začeli počutiti vedno bolj udobno in boste zaprli oči (vidni vedenjski odgovor), da bi znova premislili te spomine⁽¹⁵⁾.

Rosenzweig in Bennett (1984, cit. po Rossi, 1986, str. 72) sta v svojih raziskavah nevrobiologije učenja odkrila, da se med učenjem v možganskih celicah sintetizirajo nove beljakovine. Rossi zato sklepa, da osnovna pristopna formula in njene različice dejansko "olajšajo notranjo sintezo novih proteinskih struktur, ki bi lahko delovale kot biološka osnova za novo vedenjsko in doživljajsko izkustvo" (Erickson, Rossi in Rossi, 1976)⁽¹⁶⁾.

Erickson in Rossi sta razvila naslednje različice osnovne pristopne formule, ki so uporabne zlasti za klinične namene:

1. doseganje na-stanje-vezanih virov za reševanje težave

2. inkubacija psihofizičnega zdravljenja

3. ocenjevanje in predpisovanje simptoma ali težave

4. informacijsko usmerjanje in transdukcija

5. ideomotorična signalizacija

6. ultradiani pristopi k zdravljenju.

V zvezi s prvo različico osnovne pristopne formule povejmo le to, da sta avtorja sestavila delni seznam kognitivnih, čustvenih, čutno-zaznavnih in vedenjskih znakov, ki kažejo, da se v pacientu odvija poglobljeno notranje delo na od-stanja-odvisnih informacijah.

Pri drugi različici pacient s pomočjo hipnoterapevtskih navodil v predstavah razišče prihodnje možnosti zdravljenja, v mislih in s spremljajočimi občutki pripravi razmere, ki ga bodo privedle do psihofizične ozdravitve - od tod izraz inkubacija.

Tretja različica osnovne pristopne formule temelji na tako imenovani "paradoksalni teoriji", ki je podlaga številnih sodobnih psihoterapij, od psihoanalitične in vedenjske do gestalt ter komunikacijsko-sistemske šole terapije. Njen cilj je večje ozaveščanje in preseganje razcepa med zavestnim in nezavednim, logičnim in intuitivnim, besednim in nebesednim v pacientu, kar je posledica zavestnega soočanja s težavo, namernega povečevanja teže problema ter ostajanja z negativnim izkustvom ipd.

Pri četrti različici osnovne pristopne formule prihaja do izraza hipnoterapevtska težnja rešiti pacientove psihosomatske težave z njihovim preusmerjanjem in transduciranjem v ustvarjalnost. Terapija za ta namen vključuje vse čutno-zaznavne modalnosti in njihove kombinacije. Ob mnogih raziskovalcih - Bernheimu z "ideodinamiko", Ericksonu s "hkratnimi pojavi", Mishkinu s študijami učenja in spomina

(14) E. L. Rossi, prav tam, str. 71.

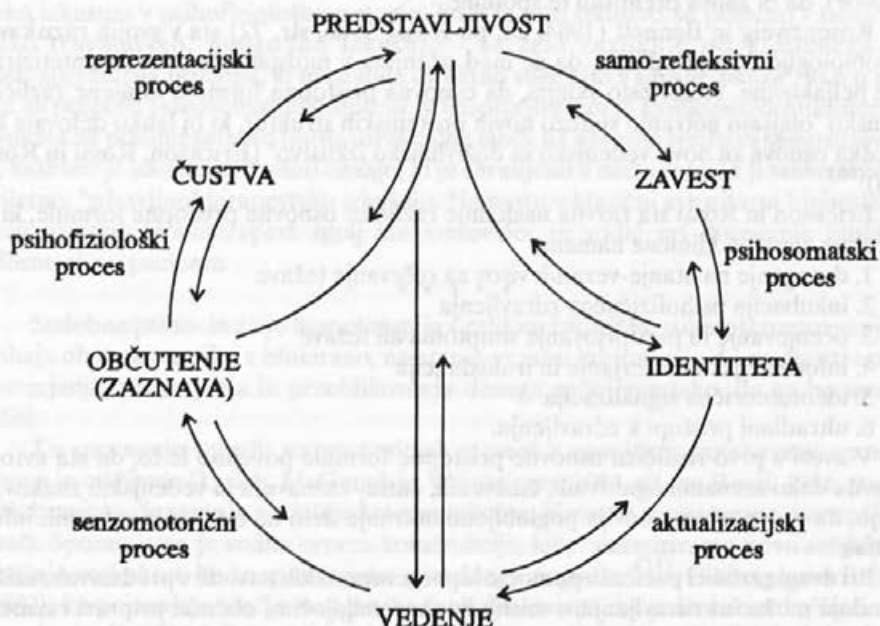
(15) E. L. Rossi, prav tam, str. 72.

(16) V: E. L. Rossi, prav tam, str. 72.

ter ob Siegmanu in Feldsteinu (1985) z "večsmernimi integracijami nebesednega vedenja" (vse cit. po Rossi, 1986, str. 84) - je zlasti Jung uporabil intermodalno informacijsko transdukcijo kot terapevtsko metodo, proces povezovanja in združevanja zavestnih in nezavednih elementov pa poimenoval "transcendentalna funkcija"⁽¹⁷⁾.

Rossi (1972/1985) predstavlja model od-stanja-odvisnih modalnosti in psihofizične povezanosti⁽¹⁸⁾:

Peta različica osnovne pristopne formule obsega izvirni naturalistični pristop Ericksona (1961/1980) ter višji strukturirani pristop Cheeka in LeCrona (1968, LeCron, 1954) (cit. po Rossi, 1986, str. 89). Hipnoterapevt uporablja določeno pacientovo ideomotorično maniro - ki je bodisi njegova lastna bodisi naučena za ta namen - kot signal nebesedne ravni njegove motene psihofizične odzivnosti.



Šesta različica osnovne pristopne formule temelji na naravnih ultradianih psihofizioloških ritmih, ki jih nadzoruje hipotalamus in potekajo v neprekinjenih 90-minutnih ciklih s fazama dejavnosti in počitka, katerih podlaga je periodična izmenjava v dominanci leve in desne možganske hemisfere. Motnje naravne izmenjave obeh faz, ki jih povzročita dolgotrajnejši stres in psihična modulacija telesnih procesov, lahko privedejo do pojava psihosomatskih simptomov in težav, ultradiani pristop k zdravljenju pa normalizira motene psihobiološke ritme in povrne psihofizično ravnovesje.

PSIHOFIZIČNA POVEZANOST IN ZDRAVJE

Limbično-hipotalamični sistem v možganih je nadzorno središče psihofizične informacijske transdukcije in deluje kot modulator pripadajočih štirih transduksijskih sistemov: avtonomnega živčnega, endokrinega, imunskega ter neuropeptidnega sistema.

(17) E. L. Rossi, prav tam, str. 84.

(18) E. L. Rossi, prav tam, str. 85.

Hipotalamus ima razvite bogate živčne povezave tako navzdol z retikularno formacijo možganskega debla ter z vsemi štirimi transdukcijskimi sistemi, kot tudi navzgor s številnimi višjimi možganskimi središči (Guyon, 1981, cit. po Rossi, 1986, str. 101), zato je resnično povezovalni in združiteljni center čutnozaznavnih, čustvenih ter spoznavnih funkcij psihe s fiziologijo telesa. Rossi trdi: "Ker je limbično-hipotalamični sistem v procesu stalno spreminjajočih se psihonevrofizioloških stanj, je vse učenje, povezano z njim, od-stanja-odvisno"⁽¹⁹⁾.

Oglejmo si povezave hipotalamusa z omenjenimi štirimi sistemi informacijske transdukcije.

* * * * *

Hipotalamus je znan tudi kot "glavni ganglij" avtonomnega živčnega sistema, saj je glavni integrator osnovnih telesnih sistemov regulacije - lakote, žeje, spolnosti, telesne toplote, srčne frekvence, krvnega pritiska itd., ki jih uravnavata simpatična in parasimpatična veja avtonomnega živčevja. Pred kratkim so jima nekateri znanstveniki (Bulloch, 1985, cit. po Rossi, 1986, str. 101) dodali še deloma neodvisno tretjo vejo, tako imenovani "entrični sistem", ki je odgovoren zlasti za notranjo regulacijo želodca in črevesja. Psihični impulzi iz višjih možganskih središč se v hipotalamusu transducirajo v nevrotransmitre, ki uravnavajo življenjske procese v organih avtonomnega živčnega sistema.

Čeprav velja hipofiza za "glavno žlezo" endokrinega sistema, pa je hipotalamus tisti, ki hipofizo nadzoruje in upravlja, saj prenaša informacije o vseh občutkih, koncentraciji hranil, elektrolitov, vode, nevrotransmitrov, hormonov v krvi in cerebrospinalne tekočine. Živčne celice v hipotalamusu so specializirane za psihofizično transdukcijo in na eni strani sprejemajo električne impulze psihe oziroma možganske skorje, na drugi strani pa oddajajo hormone, ki uravnavajo procese v določenih telesnih tkivih, celicah in celičnih jedrih. Te živčno-hormonalne povezave, prek katerih prihaja do psihične modulacije genov, so osrednje delovno področje sodobne neuroendokrinologije.

Zelo nova znanstvena odkritja so dokazala, da lahko višje možganske strukture direktno ali prek hipotalamusa modelirajo delovanje imunskega sistema, ta pa je prek imunotransmitrov povratno povezan s hipotalamusom ter z avtonomnim živčnim in endokrinim sistemom (Hall, McGillis, Spangelo in Goldstein, 1985, cit. po Rossi, 1986, str. 153). To pomeni, da je mogoče vse psihično modulirane procese avtonomnega živčnega ter endokrinega sistema sporočiti tudi imunskemu sistemu, kar dokazujejo tudi vzajemne spremembe na hormonalnih, nevrotransmitskih in imunotransmitskih ravneh (Besedovsky, del Rey in Sorkin, 1985; Hall in Goldstein, 1985, cit. po Rossi, 1986, str. 154).

Še novejše je odkritje neuropeptidov kot sporočilnih molekul, ki nastanejo "pri transdukciji informacije iz živčnih impulzov psihe v hormone telesa"⁽²⁰⁾. Hipotalamus je glavni upravljelec neuropeptidne dejavnosti. Čeprav je to psihobiološko področje še malo raziskano, kaže, da neuropeptidni sistem prežema centralno živčevje in opisane tri sisteme psihofizične transdukcije, saj se v vseh pojavljajo neuropeptidi kot sporočilne molekule (Besedovsky, del Rey in Sorkin, 1985; Blalock, Harbour-McMenamin in Smith, 1985; Bloom, 1985; Felton et al., 1985, cit. po Rossi, 1986, str. 183). Velik del raziskav neuropeptidnega sistema so opravili Pertova, Ruff, Weber in Herkenham

(19) E. L. Rossi, prav tam, str. 101.

(20) E. L. Rossi, prav tam, str. 104.

(1985, cit. po Rossi, 1986, str. 182), ki so med drugim odkrili, da je večina že dalj časa poznanih hormonov, hipotalamičnih nadzornih mehanizmov in nevroendokrinalnih sporočilnih molekul iz vrst neuropeptidov.

Vse znanstveno dokazane psihobiološke povezave so temelj psihofizične obolevosti in zdravljenja.

* * * * *

Sodobna znanstvena odkritja so torej dokazala psihično modulacijo avtonomnega živčnega, endokrinega, imunskega in neuropeptidnega sistema. Ta modulacija, ki jo izzovejo psihični impulzi iz možganske skorje, poteka prek hipotalamusa in vseh sistemov psihofizične informacijske transdukcije vse do telesnih tkiv, tkivnih celic in energetskih procesov celične presnove, celičnih jeder in genov, ki so nosilci načrtov za gradnjo novih peptidnih in beljakovinskih molekul življenja.

Klasična predstava o negibnosti in nespremenljivosti genov vse do celične delitve se je izkazala za napačno. Dejstvo je, da se mnogi geni neprestano, dinamično uravnotežujejo s celično presnovo, to ravnotežje pa modulirajo nevrottransmitri avtonomnega živčnega sistema, hormoni endokrinega sistema, imunotransmitri imunskega sistema ter neuropeptidi neuropeptidnega sistema.

Oglejmo si nekaj temeljnih primerov psihične modulacije posameznih sistemov informacijske transdukcije, ki jih uporablja hipnoterapija za namene psihofizičnega zdravljenja.

* * * * *

Vsem dobro znani vpliv pozitivnih predstav in pričakovanj uspešnega, zdravilnega delovanja določenega zdravila, je tako imenovani "učinek placeba", v katerem Rossi vidi "zavrženi temelj psihofizičnega zdravljenja"⁽²¹⁾. Znani raziskovalci placebo odgovora, nekateri med njimi pionirji psihosomatske medicine, so bili Franz Alexander, Bruno Klopfer, Walter Cannon in Norman Cousins.

Rossi navaja številne double-blind raziskave, ki so znanstveno objektivno proučevale učinek placeba na zdravljenje. Tako omenja Beecherjevo analizo teh študij (1959) ter novejšo Evansovo (1985) (cit. po Rossi, 1986, str. 15), v katerih oba avtorja ugotavljata, da približno tretjina vseh pacientov na račun placeba prejme več kot petdesetodstotno olajšanje bolečine. Evans je na primer v eksperimentih z učinkovitostjo analgetikov ugotovil konstantni petinpetdesetodstotni učinek placeba za vsa uporabljena zdravila proti bolečini. Ob primernih okoliščinah medicinsko nedejavni placebo vzbudi zaupanje in pozitivno pričakovanje na psihološki ravni, kar sproži psihofizične zdravilne mehanizme, pojmovane kot učinek placeba.

Za večino sodobnih raziskovalcev (White, Tursky in Schwartz, 1985; Wickramasekera, 1985, cit. po Rossi, 1986, str. 16) je placebo nepogrešljivi sestavni del vseh kliničnih situacij. Vpliv placeba najdemo (cit. po Rossi, 1986, str. 15-16):

1. v številnih boleznih, ki so posledica motenega uravnavanja:

a. avtonomnega živčnega sistema - na primer povečan krvni tlak, stres, srčna bolečina, število krvnih celic, glavoboli, širjenje zenic;

b. endokrinega sistema - na primer izločanje nadledvične žleze, sladkorna bolezen, čiri, izločanje in gibljivost želodca, vnetje debelega črevesa (kolitis), oralna kontracepcija, menstrualna bolečina, zastrupitev ščitnice;

(21) E. L. Rossi, prav tam, str. 3.

c. imunskega sistema - na primer običajna mrzlica, vročica, cepljenja, astma, multipla skleroza, revmatoidni artritis, alergije, bradavice, rak;

2. v mnogih terapevtskih postopkih, kot so razni operativni posegi - na primer za angino pektoris; biofeedback instrumentacija in drugi medicinski pripomočki; ter različni psihoterapevtski postopki;

3. v situacijah, ki pogojujejo pacientov obisk pri zdravniku in ima pozitivno pričakovanje ozdravitve velik vpliv na potek in izid zdravljenja.

* * * * *

Pod stresom se oblikujejo od-stanja-odvisne spominske, učne in vedenjske oblike informacije, ki se vkodirajo v limbično-hipotalamični sistem in prek njega povzročajo motnje v uravnavanju telesnih organov. Prvi člen opisane verige sestavljajo psihični impulzi - občutki, zaznave, čustva, predstave, misli, pričakovanja, hotenja, s katerimi se oseba odziva na stresne okoliščine. Limbično-hipotalamični sistem te impulze transducira v sporočilne molekule, ki sprožijo vrsto reakcijskih procesov v avtonomnem živčnem, endokrinem, imunskem in neuropeptidnem sistemu.

Znanstveniki so dokazali vrsto psihičnih vplivov na vse štiri sisteme, predvsem razliko med delovanjem negativnih in pozitivnih čustev in misli na telesne organe. Medtem ko dolgotrajno delovanje prvih povzroča psihosomatska obolenja, imajo lahko druga zdravilni učinek. Zelo pomemben dejavnik v psihobiologiji zdravja in boleznij je posameznikova sposobnost "obvladovanja" stresa (coping) (Gentry, 1984, cit. po Rossi, 1986, str. 118). Že Selye (1974) in za njim drugi raziskovalci (Holroyd in Lazarus, 1982; Lazarus in Folkman, 1984) (cit. po Rossi, 1986, str. 119) so razlikovali negativno doživljanje stresa - stres kot "grožnja" - ki povzroča psihosomatske težave, in pozitivno doživljanje stresa - eustres ali stres kot "izziv" - ki spodbuja, povzdiguje življenje. Znanstveno so dokazali spremembe v količini določenih hormonov v krvi (katekolamini) pri enem oziroma drugem načinu obvladovanja stresa (tudi Bandura, 1985, cit. po Rossi, 1986, str. 119).

Barber (1978, 1984, cit. po Rossi, 1986, str. 109-110) je zbral številne podatke o procesih zdravljenja, ki jih omogoča in pospešuje psihična modulacija funkcij avtonomnega živčnega sistema, konkretnije, krvnega obtoka. V okviru dejavnikov psihične modulacije je obravnaval procese usmerjenega mišljenja, predstavljanja in občutenja, ki so jih sprožile koncentrativno- meditativne tehnike osredotočene pozornosti, predstavljalnosti in domišljije ter biofeedback in terapevtska hipnoza. Naštejmo samo nekatere izmed psihično moduliranih procesov zdravljenja: segrevanje in ohlajanje različnih delov telesa, nadzor nad zardevanjem in pobledevanjem kože, stimulacija spolnega vznburjenja, izboljšanje poškodbe, nadzor nad krvavenjem pri operaciji, zdravljenje vnete kože (dermatitis), opeklin in bradavic, pomoč strjevanju krvi pri hemofiliji, izboljšanje hipertenzije in srčnih težav ter alarmne reakcije, povečanje imunskega odgovora itd.

Oglejmo si primer psihične modulacije fiziološkega delovanja, ki jo povzroči nesreča, življenjska nevarnost ali zdravniški poseg: psihični impulzi dosežejo limbično-hipotalamični sistem, ta stimulira simpatično vejo avtonomnega živčnega sistema, ta aktivira center nadledvičnih žlez, ki sprosti hormona epinefrin in norepinefrin v kri, kar sproži alarmno reakcijo vsega telesa. Tako modulirana informacija se vkodira v limbično-hipotalamični sistem.

Hipnoterapevtska navodila lahko povzročijo novo psihično modulacijo hipotalamusa in parasimpatične veje avtonomnega živčnega sistema, ki sproži izločanje

drugih sporočilnih molekul v kri, kar izzove sprostitveno reakcijo telesa z značilno uravnotežitvijo psihofizioloških procesov.

V okviru psihične modulacije avtonomnega živčnega sistema omenimo še zanimivo znanstveno odkritje Werntzove (1981, cit. po Rossi, 1986, str. 121) o kontralateralni povezavi med hemisferično dominanco v ultradianih ritmi in nosnim dihalnim ciklom. Ko oseba diha skozi levo nosnico, je dejavnejša desna možganska hemisfera, in obratno. Avtorica je ugotovila celo to, da je mogoče s prostovoljno zamenjavo nosnice, skozi katero oseba diha, spremeniti hemisferično dominanco! Werntzova predlaga hipotezo, po kateri je nazalni cikel pod nadzorstvom limbičnohipotalamičnega sistema, ki spreminja ravnotežje med simpatikom in parasimpatikom v avtonomnem živčnem sistemu, to spreminja krvni tok v žilah, kar spreminja hemisferično aktivnost možganov. Ta odkritja znanstveno eksperimentalno potrjujejo uporabo tisočletne jogijske dihalne prakse, pranajame (Rossi, 1985, 1986, cit. po Rossi, 1986, str. 122). Rossi je izdelal številne terapevtske metode za namerno spreminjanje možganske hemisferične dominancne prek zamenjave nosnega dihalnega cikla.

* * * * *

Znanstveniki so dokazali tudi psihično modulacijo endokrinega sistema, kjer limbično-hipotalamični sistem psihokortikalno informacijo transducira v hormone, ki prek hipofize sprožijo spremenjene metabolične procese v endokrinih žlezah ter telesnih tkivih, kjer vplivajo tudi na samo gensko dejavnost. Pravo revolucijo je povzročilo odkritje hipofiznih hormonov endorfinov in enkefalinov, ki so sposobni modulirati posameznikovo učenje, spomin in vedenje v določeni izkustveni situaciji in ga vkodirati v limbično-hipotalamičnem sistemu (Guillemin, 1978; Snyder, 1980; Henry, 1982; Davis, 1984, cit. po Rossi, 1986, str. 125-126).

Hipotalamus prek avtonomnega in endokrinega sistema nadzoruje in uravnava tako cirkadiane (dnevni ritem budnosti in spanja, telesne temperature, ženski mesečni razmnoževalni cikel itd.) kot ultradiane psihobiološke ritme. Slednji se tudi v spanju ne prekinejo, kjer fazi počitka sledi faza povečane možganske dejavnosti z značilnim REM, ko oseba sanja. Kripke (1982, cit. po Rossi, 1986, str. 133-134) pojasnjuje povezanost teh REM ciklov z endokrinim metabolizmom in pripadajočim epizodičnim hormonskim izločanjem.

Rossi navaja s številnimi eksperimenti (Orr, Hoffman in Hagge, 1974; Friedman, 1972, 1978; Friedman, Kantor, Sobel in Miller, 1978, cit. po Rossi, 1986, str. 134) potrjeno teorijo, da psihosomatske težave nastanejo "zaradi vedenjskih prekinitev ultradianih ritmov, ki modulirajo delovanje avtonomnega in endokrinega sistema"⁽²²⁾. Do podobnih psihosomatskih simptomov in obolenj lahko privedejo tudi motnje naravnih cirkadianih ritmov. Dejstvo, da isti stresor povzroča različne psihosomatske posledice v različnih posameznikih, večina raziskovalcev razlaga s širšimi genetskimi, konstitucijskimi vplivi ter dejavniki pogojevanja (Selye, 1976, cit. po Rossi, 1986, str. 135), ki se razlikujejo od osebe do osebe. Pri tem igrajo glavno vlogo odstanja-odvisno učenje, spomin in vedenje.

Danes lahko ultradiane psihobiološke ritme uspešno uporabljamo v terapevtske namene, kot to že dolgo počno hipnoza, avtogeni trening, meditacija, sprostitveni trening in sprostitveni odgovor (Benson, 1975, 1983, cit. po Rossi, 1986, str. 135). To, kar danes poznamo kot naravno fazo počitka v ultradianem ciklu, je Erickson imenoval

(22) E. L. Rossi, prav tam, str. 134.

"običajni vsakodnevni trans", kar dokazuje, da sta hipnoza in samohipnoza najbolj učinkoviti in zato najprimernejši za uporabo prav v tej fazi (Rossi in Ryan, 1986, cit. po Rossi, 1986, str. 135).

* * * * *

Čeprav so iz medicine, antropologije in psihologije znani številni primeri "čudežnih" ozdravitev (Ellenberger, 1970; LeShan, 1977; Achterberg, 1985), so znanstveniki šele v zadnjem času izvedli raziskave, ki so začele razkrivati naravo teh procesov - večinoma gre za primere psihične modulacije imunskega sistema (Ader, 1981, 1983, 1985; Ghanta, Hiramoto, Solvason in Spector, 1985; Solomon, 1985) (cit. po Rossi, 1986, str. 149). Ta se bistveno ne razlikuje od psihične modulacije avtonomnega živčnega in endokrinega sistema, le da ima nekaj posebnosti in je celotni proces bolj zapleten, ker lahko vsi trije sistemi modulirajo dejavnosti drug drugega. Novejše raziskave kažejo, da se lahko imunski sistem prek imunotransmitrov tudi povratno povezuje s hipotalamusom ter z avtonomnim živčnim in endokrinim sistemom (Hall, McGillis, Spangelo in Goldstein, 1985, cit. po Rossi, 1986, str. 153).

Rossi je povzel ter dopolnil Aderja (1983, cit. po Rossi, 1986, str. 153) in sestavil natančen popis nevrotansmitrov ter neuroendokrinalnih mehanizmov, prek katerih lahko višje možganske strukture psihično modulirajo imunsko funkcijo. Maclean in Reichlin (1981, cit. po Rossi, 1986, str. 154) pa opisujeta številne posredne načine psihične modulacije imunskega sistema prek vedenjskih sprememb (dieta, spolno-budnostni cikli, telesna temperatura, drugi cirkadiani cikli, krvni volumen in lokalne vaskularne reakcije). Ader (1983) in Locke et al. (1984) so raziskali in dokazali tudi "vpliv psihosocialnih dejavnikov, razpoloženj in sistemov prepričanja na bolezen in zdravje"⁽²³⁾.

Bowers in Kelly (1979, cit. po Rossi, 1986, str. 158) sta opisala tri glavne načine motenega delovanja in obolevanja imunskega sistema. Ta lahko postane premalo dejaven (underactive), preveč dejaven (hiperactive) ali napačno voden, speljan (misguided) v svojem prizadevanju obraniti telo pred napadalci, tako imenovanimi patogeni (bakterije, virusi, strupi). Vse tri motnje so lahko posledica psihične modulacije imunskih funkcij.

Premajhna aktivnost imunskega sistema lahko povzroči razvoj raka. Znanstveniki so odkrili, da k nastanku raka največ pripomore tako imenovani "stres življenjske spremembe" (Dohrenwend in Dohrenwend, 1974, cit. po Rossi, 1986, str. 162), ki prek možganske skorje, hipotalamusa, hipofize in nadledvičnih žlez lahko sproži izločanje določenih hormonov (kortikosteroidi), ki udušijo imunski sistem. "Tesnoba, depresija in nizka moč ega so vse povezane s prenizko dejavnostjo imunskega sistema", pojasnjuje Rossi⁽²⁴⁾. Zelo pomembna je že omenjena "sposobnost obvladovanja" (coping ability), od katere je odvisno, kako bo stres vplival na imunske zmožnosti posameznika (Locke et al., 1984, cit. po Rossi, 1986, str. 162).

Zaradi vedno večjega števila dokazov, da hipnoza lahko povzroči spremembe v imunskem sistemu (Hall, 1982/1983; Frankel et al., 1985, cit. po Rossi, 1986, str. 163), so novi hipnoterapevtski pristopi k zdravljenju motenj imunskih funkcij precej priljubljeni, med njimi zlasti: sprostitvev, predstavljalnost, kognitivno preoblikovanje (refram-

(23) E. L. Rossi, prav tam, str. 154.

(24) E. L. Rossi, prav tam, str. 162.

ing), meditacija in okrepitev sposobnosti obvladovanja stresa. Stres duši imunski sistem, ker povzroči sprostitvev adrenokortikoidnih hormonov, omenjene tehnike pa lahko znižajo raven teh hormonov v celični plazmi (Sachar, 1969, cit. po Rossi, 1986, str. 163). Večina terapevtov kombinira dvoje ali več tehnik - tak je na primer vizualizacijsko-sprostitveni postopek (Simonton, Simonton in Creighton, 1978, cit. po Rossi, 1986, str. 163), ki kombinira sprostitvev, vizualno predstavljaljivost in kognitivno preoblikovanje. Vsi avtorji pa sledijo ericksoniansko načelo dopuščanja pacientovemu lastnemu nezavednemu, da izbere tiste sugestije, ki lahko olajšajo in spodbudijo terapevtsko dejavnost (Erickson in Rossi, 1979, cit. po Rossi, 1986, str. 164).

Prevelika dejavnost imunskega sistema lahko povzroči razvoj astme in drugih alergij. Eksperimentalno so dokazali, da hipotalamus sproži ali zmanjša alergijsko reakcijo pri živalih (Frick, 1976; Stein, Schiavi in Camerino, 1976, cit. po Rossi, 1986, str. 166), nanjo pa vpliva tudi avtonomni živčni sistem. Znanstveno so potrdili vpliv cirkadianih ritmov na pojav astmatičnih napadov (Reinberg, Gervais in Ghata, 1977, cit. po Rossi, 1986, str. 166), kar kaže tudi na vpletenost endokrinega sistema. Psihična modulacija imunskega sistema poteka pretežno prek hipotalamusa, epifize in endokrinega sistema.

Terapevtski pristopi k zmanjšanju alergijskih astmatičnih reakcij so nespecifični: na primer Bensonov "sprostitveni odgovor" ali Rossijev "samohipnotični ultradiani sprostitveni odgovor", "spreminjanje simptoma v signal za spodbuditev samozdravljenja" ter "ocenjevanje simptoma" (Lankton, 1978, cit. po Rossi, 1986, str. 167). Številni raziskovalci so proučevali učinkovitost hipnoterapije pri astmi (Bowers in Kelly, 1979; DePiano in Salzberg, 1979; Wadden in Anderton, 1982, cit. po Rossi, 1986, str. 167), vendar je zelo težko natančno razmejiti učinke teh običajno kombiniranih in le delno hipnoterapevtskih postopkov.

Napačno vodenje imunskega sistema lahko privede do avtoimunskih napak (motnje imunske samoidentitete) in revmatoidnega artritisa. Te motnje so navadno povezane z malignostjo, ranami, s sindromi imunske nezadostnosti in staranjem. Vse kaže, da gre tudi v teh primerih za psihično modulacijo imunskih funkcij prek hipotalamusa in hipofize ter njunih povezav z avtonomnim živčnim, endokrinim in imunskim sistemom.

Nekateri avtorji menijo, da so pri teh pacientih (in pri psihosomatskih bolnikih nasploh) poškodovane povezave med korteksom in limbičnim sistemom (tako Nemiah, Freyberger in Sifneos, 1976, cit. po Rossi, 1986, str. 169). Za Achterberga in Lawlisa (1980) je revmatoidni artritis, morda pa to velja za vse psihosomatske simptome, "oblika telesnega jezika, ki nadomešča pomanjkanje besednega (leva hemisfera) in predstavno-čustvenega (desna hemisfera) jezika"⁽²⁵⁾. To "aleksitimijo" (ki dobesedno pomeni pomanjkanje besed za občutke) opisujeta kot strukturalno ali genetsko napako v psihokortikalnem in limbičnem področju, je pa ta teorija o nastanku revmatoidnega artritisa in vseh psihosomatskih bolezni še zelo spekulativna in nedokazana.

Bolj konvencionalna je razlaga Ericksona in Rossija (1979, cit. po Rossi, 1986, str. 170), da zaradi zanikovanja desnohemisferičnega izkustva leva hemisfera ne dobi informacij, potrebnih za besedno izražanje težav. Vendarle pa obe teoriji poudarjata

(25) V: E. L. Rossi, prav tam, str. 170.

na-stanje-vezano informacijo kot temelj psihosomatske motenosti. Za dostop do te blokirane informacije je Erickson uporabljal pogosto neobičajen pristop, znan kot "žustvena provokacija", v katerem je s pomočjo nenavadnih šokov, presenečenj in vzbujanja zadrege (Rossi, 1973/1980, cit. po Rossi, 1986, str. 170) večal stopnjo vzbujenosti pacientovega avtonomnega živčnega ter posredno imunskega sistema.

* * * * *

Omenili smo že, da na novo odkriti neuropeptidni sistem prežema tako centralni živčni sistem kot avtonomni živčni, endokrini in imunski sistem, zato ne preseneča vedno več dokazov za psihično modulacijo te temeljne nevrohormonalne mreže informacijske transdukcije. Danes obstaja šest osrednjih področij neuropeptidne dejavnosti, ki so predmet znanstvenega raziskovanja: limbično-hipotalamični sistem, možgansko deblo in hrbtenjača, neuropeptidna integracija imunskega in endokrinega sistema, entrični živčni sistem ter seksualni sistem.

Ravno razprostrtost neuropeptidne mreže v telesu, kot tudi skoraj neomejena neuropeptidna sposobnost informacijske transdukcije med vsemi kanali psihofizične komunikacije, omogočata razvoj in uporabo številnih terapevtskih pristopov k psihosomatski problematiki.

Vse kaže, da so prav neuropeptidi najpomembnejši mehanizem nevro-psihofiziološke podlage sodobne teorije hipnoze, ki je utemeljena na človekovem odstanja-odvisnem spominu, učenju in vedenju. Neuropeptidni sistem in pojav hipnoze povezuje vrsta skupnih dejavnikov, med katerimi omenimo vsaj nekatere.

Glede "odzivnosti v času" so znanstveniki ugotovili, da se centralni živčni sistem odziva zelo hitro (v sekundi), z visoko specializiranimi in zavestno tvorjenimi, fiksnimi oblikami dražljajev in odgovorov. Nasprotno pa se neuropeptidni sistem - enako velja za hipnotične pojave - odziva počasi, od nekaj minut do ur za določene odgovore (Rosenblatt, 1983, cit. po Rossi, 1986, str. 202), in je bolj prežemajoč, fleksibilen ter nezaveden.

Številni kliniki so poročali o "regresivnem, arhaičnem ter atavističnem značaju" hipnotične odzivnosti (Gill in Brenman, 1959; Meares, 1982/1983; Shor, 1959), Roth et al. (1985) (cit. po Rossi, 1986, str. 202) pa so za neuropeptidni sistem dokazali, da je "starejši od centralnega, avtonomnega in endokrinega sistema; je metoda komunikacije v enoceličnih organizmih, rastlinah in nižjih vrstah živalskega življenja. Ker narava teži k ohranitvi svojih sistemov (Bockman in Kirby, 1985), zdaj lahko razumemo, da neuropeptidi oblikujejo globlji in bolj prežemajoč sistem psihofizične informacijske transdukcije kot centralni živčni sistem", pojasnjuje Rossi⁽²⁶⁾. Avtor primerja centralni živčni sistem z računalniškim "hardverom", neuropeptidni sistem pa z računalniškim "softverom" (hardver ima vnaprej določene, fiksirane oblike dražljaja in odgovora, softver pa ima fleksibilne, spremenljive oblike informacije).

Rossi opozarja, da je neuropeptidna oblika psihofizične informacijske transdukcije najverjetneje podlaga številnih hipnoterapevtskih, psihosocialnih in placebo odgovorov, kakor tudi ljudskih, šamanističnih in duhovnih oblik zdravljenja, ki jih poznamo pod skupnim pojmom "celostna medicina".

(26) E. L. Rossi, prav tam, str. 202.

POVZETEK

V zaključku navajamo prevod Rossijevega jedrnatega povzetka njegove izvirne integracije najnovejših spoznanj s področja psihobiologije psihofizičnega zdravljenja.

1. Informacijska teorija je sposobna združiti psihološke, biološke in fizikalne pojave v enotni pojmovni okvir, ki lahko razloži psihofizično zdravljenje, osebnostni razvoj, razvoj človeške zavesti in očarljivo panoramo kulturnih praks.

2. Informacijska transdukcija se pojavlja kot ključni pojem v naši psihobiološki teoriji psihofizične povezanosti in zdravljenja. Temeljni zakoni biologije, psihologije in kulturne antropologije so v bistvu vsi opisi različnih ravni informacijske transdukcije.

3. Od-stanja-odvisni spomin, učenje in vedenje oblikujejo najbolj splošni razred psihobioloških pojavov, ki jih je mogoče uporabiti za razlago dinamike informacijske transdukcije pri ljudeh. Klasično Pavlovovo in Skinnerjevo pogojevanje kot tudi psihodinamiko psihoanalize lahko ... pojmujeemo kot posebne primere od-stanja-odvisnega spomina, učenja in vedenja.

4. Med psiho in telesom ni nikakršnega skrivnostnega prepada. Od-stanja-odvisni spominski, učni in vedenjski procesi, vkodirani v limbično-hipotalamičnem in z njim tesno povezanih sistemih, so glavni informacijski transduktorji, ki premoščajo kar-teziansko dihotomijo med psiho in telesom.

5. Tradicionalni psihosomatski simptomi in morda večina psihofizičnih težav je pridobljenih v procesu izkustvenega učenja - natančneje, od-stanja-odvisnega učenja odgovornih oblik Selyejevega GAS. Dolgotrajne psihofizične težave so manifestacije teh na-stanje-vezanih oblik učenja, vkodiranih znotraj limbično-hipotalamičnega sistema "filtra", ki modulira psihofizično komunikacijo.

6. Ta limbično-hipotalamični sistemski filter koordinira vse glavne poti psihofizične regulacije prek avtonomnega živčnega, endokrinega, imunskega in neuropeptidnega sistema. Sporočilne molekule (nevrottransmitri, hormoni, imunotransmitri itd.), ki se pretakajo skozi te kanale, so strukturalni informacijski posredniki psihofizične komunikacije in transformacije.

7. Raziskava, ki še poteka, pojasnjuje točne poti, po katerih te sporočilne molekule posredujejo psiho-gensko povezavo, ki je končna podlaga večine procesov psihofizičnega zdravljenja prek terapevtske hipnoze, placebo odgovora in tradicionalnih praks mitopoetične in celostne medicine.

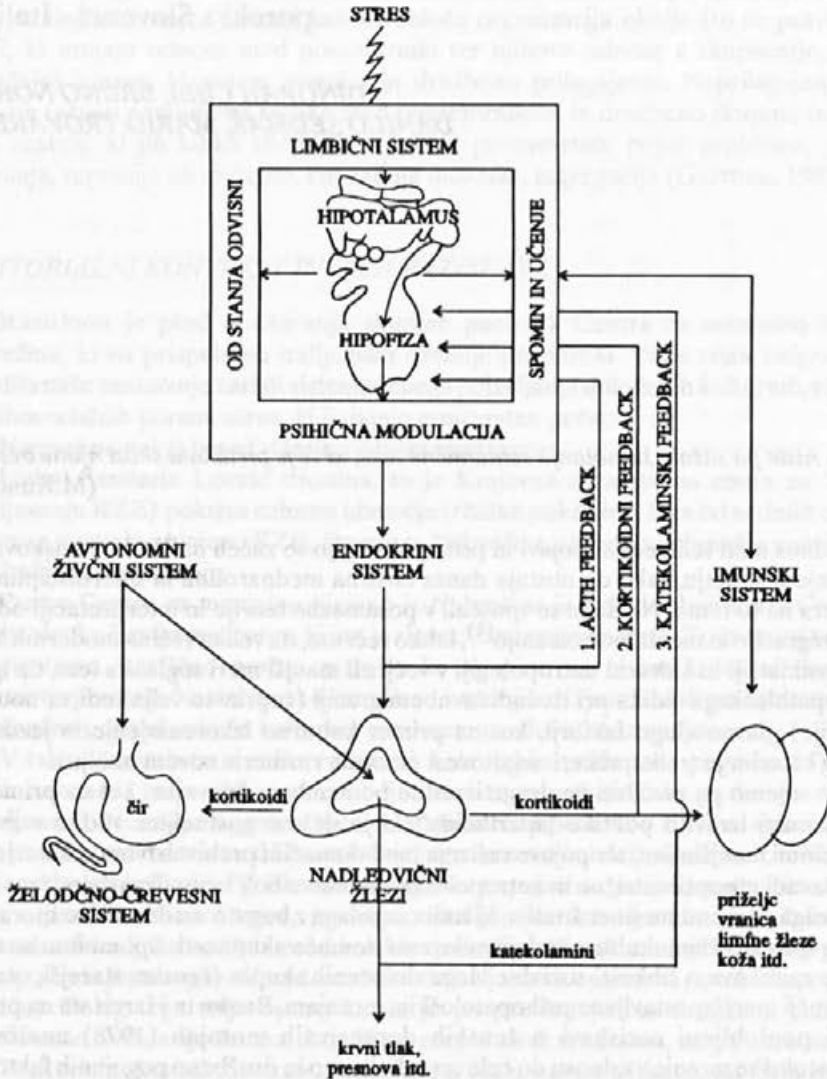
8. Nove pristope k psihofizičnemu zdravljenju in terapevtski hipnozi lahko pojmujeemo kot procese doseganja in uporabljanja od-stanja-odvisnih spominskih, učnih in vedenjskih sistemov, ki vkodirajo simptome ter težave in jih nato preoblikujejo za bolj integrirane ravni prilagoditve ter razvoja.

9. Ultradiani zdravilni odgovor je na novo razvit pristop k psihofizičnemu zdravljenju, ki se ga je lahko naučiti, ko spodbudimo ljudi k večji občutljivosti za njihove naravne 90- minutne psihobiološke ritme.

10. Nova pojmovanja terapevtske hipnoze poudarjajo naravne psihobiološke procese informacijske transdukcije ter od-stanja-odvisni spomin, učenje in vedenje za dosego in olajšanje uporabe pacientovih lastnih notranjih virov za rešitev težave. To je v ostrem nasprotju s prejšnjimi metodami avtoritarne sugestije, vplivne komunikacije, prikritega pogojevanja in programiranja v hipnozi⁽²⁷⁾.

(27) E. L. Rossi, prav tam, str. 203-204.

Na koncu predstavljamo še Rossijevo priredbo Selyejevega sindroma splošne prilagoditve kot model celotnega procesa psihofizične informacijske transdukcije s poudarkom na psihomodulacijskem delovanju limbično-hipotalamičnega sistema na avtonomni živčni, endokrini in imunski sistem (model ne vključuje prežetosti celotnega procesa z neuropeptidnim sistemom)⁽²⁸⁾:



LITERATURA:

Rossi, E. L., *The Psychobiology of Mind-Body Healing*, Norton & Co., Inc., New York, London, 1986.

(28) E. L. Rossi, prav tam, str. 26.

Družbenokulturni in psihopatološki aspekti medetničnih zakonov

Raziskava o Slovenkah - Jugoslovankah, ki so se priselile v Italijo po poroki s Slovenci - Italijani

DINORAH CUBI, BRUNO NORCIO
DANILO SEDMAK, MARIO TROVARELLI

UVOD

"... nista pa slišala šumotanja semantične reke, ki se je pretakala skozi njune besede."
(M.Kundera)

Odnos med selitvenimi pojavi in psihopatologijo so začeli na široko raziskovati že v prejšnjem stoletju, tako da obstaja danes obširna mednarodna in interdisciplinarna literatura na to temo. Ne da bi se spuščali v posamezne teorije in interpretaciji odnosa med emigracijo in mentalno boleznijo⁽¹⁾, lahko rečemo, da velika večina modernih študij o etnopsihiatriji in kulturni antropologiji v večji ali manjši meri soglaša s tem, da igrajo s psihopatološkega vidika pri izvendržavni emigraciji (čeprav to velja tudi za notranje migracije) glavno vlogo faktorji, kot na primer kulturno izkoreninjenje in jezikovne težave (katerim je treba prišteti negotovost gmotnih razmer v novem okolju).

Ne smemo pa pozabiti na druge izredno pomembne dejavnike, kot na primer na bolj ali manj izrazito politiko "apartheida", ki jo države gostiteljice vodijo v zvezi s priseljenimi manjšinami, ter pojave rasizma med domačim prebivalstvom, s katerimi pa se po navadi etnopsihiatrične in antropološke raziskave bolj malo ukvarjajo.

Druga pomembna smer študija, ki tudi razpolaga z bogato mednarodno literaturo, zadeva vpliv družbenokulturnih dejavnikov na domače skupnosti. Spomnimo se tu na številne raziskave o šibkosti socialne vloge določenih skupin (ženske, starejši, otroci), ki so v večji meri izpostavljene psihopatološkim motnjam. Brown in Harris sta na primer v svoji poglobljeni raziskavi o ženskih depresivnih motnjah (1978) analizirala psihopatološke motnje v odnosu do cele vrste kulturno in družbeno pogojenih faktorjev, kot so na primer ranljivost, slučajnostni činitelji in simptomatični pojavi.

(1) Sartorius (1986) trdi, da so rezultati študij različni od avtorja do avtorja, da so večkrat protislovni in se zdijo bolj vezani na ustavljen politični in gospodarski gledanja (ki jih sprejemamo ali zavračamo), kot pa na dejansko problematiko, predmet raziskave. Nato trdi, da so študije zadnjega desetletja celo podvomile v specifičnost mentalnih motenj pri emigrantih, in zaključuje z ugotovitvijo, da določene probleme vsekakor jasno pogojuje položaj emigranta in da določene načine opisovanja motenj močno zaznamuje kultura okolja.

Naša raziskava zadeva majhno skupino žensk, ki so se priselile na etnično mešano področje, in se sklicuje na obe študijski smeri: etnopsihiatrično, ki preučuje odnos med psihopatologijo in emigracijo, ter sociopsihiatrično, ki se ukvarja z odnosom med psihopatologijo in družbeno vlogo subjekta.

Ti dve smeri imata veliko skupnih točk, še posebej ko upoštevata družbenokulturne komponente in jih vrednotita kot rizične faktorje, oziroma kot dejavnike, ki oblikujejo psihopatološke motnje. V vsaki kulturi določa organizacija okolja (to se pravi sklop pravil, ki urejajo odnose med posamezniki ter njihove odnose s skupnostjo, kateri pripadajo) norme, ki potem pogojujejo družbeno prilagajanje. Neprilagajanje tem normam ustvari nemudoma razliko med posameznikom in družbeno skupino in sproži vrsto reakcij, ki jih lahko shematično takole povzamemo: pojav problema, poskus reševanja, represija ali občasno, kot zadnja možnost, segregacija (Garrone, 1985).

TERITORIALNI KONTEKST IN CILJI RAZISKAVE

Raziskava je plod opazovanja skupine pacientk Centra za mentalno higieno Nabrežina, ki so prispele na italijansko ozemlje po poroki. Taka vrsta imigracije je vzbudila naše zanimanje zaradi sistematičnega pojavljanja določenih kulturnih, etničnih in psihosocialnih parametrov, ki ji dajejo svojevrsten pečat.

Najprej pa nekaj besed o teritorialnem kontekstu.

Unita' Sanitaria Locale triestina, to je Krajevna zdravstvena enota za Trst (v nadaljevanju KZE) pokriva celotno območje tržaške pokrajine. Dva od sedmih centrov Službe za mentalno higieno KZE, Domio in Nabrežina, skrbita za območje vzdolž meje med Italijo in Jugoslavijo.

Prav v Centru za mentalno higieno iz Nabrežine je beležiti, bolj kot v Centru iz Domia, visoko število pacientov, ki jim je slovenščina materin jezik. To je seveda vezano na prisotnost številčno močne manjšinske skupine na območju vzdolž meje, ki predstavlja pravcata "vrata", preko katerih so v zadnjih dvajsetih letih potekale danes že kar obsežne gospodarske in kulturne, predvsem pa človeške izmenjave.

V takem kontekstu ni težko razumeti, kako lahko pride tako pogosto do medetničnih zakonov, to je zakonov med ljudmi iste narodnosti, ki pa imajo različna državljanstva. Ne razpolagamo s točnimi statističnimi podatki o številu takih zakonov, vemo pa, da je večina teh med Slovenkami, "jugoslovanskimi državljanškami", in Slovenci, "italijanskimi državljanji". Pri iskanju razlogov za ta pojav ne gre podcenjevati težave, ki jih je v preteklosti imel tujec, poročen z italijansko državljanjo, ki je želel imeti italijansko državljanstvo (še pred kratkim je italijanska zakonodaja izenačila pravice obeh spolov in jima zagotovila avtomatično državljanstvo v primeru poroke in preselitve v Italijo). Poleg tega velja opozoriti, da je po prevladujočem družbeno-kulturnem modelu naše civilizacije ženska tista, ki po poroki sledi moškemu, ne pa obratno (2).

Teritorialni kontekst, v katerem se je razvijala naša raziskava, pa terja dodatna pojasnila, kraško območje na meji med Italijo in Jugoslavijo je težaven teren, večinoma neprimeren za obdelavo; prva posledica tega je dokajšnje pomanjkanje naravnih virov.

(2) Nimamo pa nikakršnih izkušenj, kar zadeva nasproten pojav, to je, ko se Slovenke, italijanske državljanke, poročijo z jugoslovanskimi državljanji. Pojav nedvomno obstaja in bi lahko bil koristen primerjalni element za našo študijo.

Temu je treba prišteti tudi odsotnost industrijskih naselij in na ta način zlahka razumemo, zakaj so se prebivalci tega področja tako dolgo ukvarjali z revnim kmetijstvom - na omejenih območjih, kjer je narava to dopuščala - ter obrtništvom in se šele pred nedavnim zaposlili v terciarnem sektorju, s čimer so vsaj delno odpravili gospodarske težave.

In še: naselja, ki so posejana po celotnem Krasu, le poredko sestavljajo samostojne hiše, medtem ko je bodisi na italijanski bodisi na jugoslovanski strani vrsta strnjenih manjših vasi.

Ta teritorij je torej geografsko, kulturno in družbenogospodarsko zelo značilno področje z naravno kontinuiteto med italijanskim in jugoslovanskim elementom.

V to "naravno kontinuiteto" (geografsko ter mnoga stoletja tudi družbenokulturno in gospodarsko) je vpadla državna meja, ki je v končni fazi zaznamovala tudi različni politični in gospodarski stvarnosti. Izvajala je tudi nemajhen vpliv na družbenokulturne referenčne modele in verjetno celo na običajne pomenske (semantične) kodekse, ki so bili od nekdanj skupni ljudem iste narodnosti, ki spadajo v isto geografsko območje.

Glavni cilj te raziskave je bila, poleg ugotavljanja konkretnega neugodja (označenega kot psihopatološka motnja) pri vzorčni skupini žensk, poglobitev družbenokulturnih in gospodarskih faktorjev, ki so značilni za njihovo imigracijo, posledico medetničnega zakona.

Skušali smo torej razumeti, ali so se, poleg in preko klasičnega problema neugodja, ki je značilen za katerikoli migracijski pojav in ki bi moral v tem primeru biti manj izrazit, pojavili še drugi elementi, ki bi jih lahko pripisali zgodovinsko in politično pogojenim spremembam vsebin in vrednost iste etnične skupnosti.

OPIS VZORCA IN METODOLOGIJE

Vzorec, ki smo ga preučili, je sestavljala skupina 16 žensk slovenske narodnosti z jugoslovanskim državljanstvom, ki so se, kot že rečeno, po poroki s Slovenci z italijanskim državljanstvom izselile na kraško območje znotraj italijanske države in s tem pridobile italijansko državljanstvo.

Te ženske so se obrnile na naš Center zaradi različno težkih psihopatoloških motenj. Tu so jih profesionalni zdravstveni uslužbenci (psihologi, bolničarji, psihiatri), s katerimi so imele prvi pregled, sprejeli v terapijo za različno dolga obdobja.

Ženske smo ob koncu zdravljenja, oziroma nekatere tudi med terapijo, intervjuvali na podalgi vprašalnika in prostih odgovorov. Vse so odgovarjale brez kakršnegakoli oporekanja, bodisi glede globalnega koncepta bodisi glede vprašanj in posameznih delov vprašalnika.

Vprašalnik je sestavljala vrsta vprašanj, ki so zadevala:

- družinsko stanje;
- življenjske izkušnje v Jugoslaviji (šola, delo, prijateljstva, odnos do institucij, ljubezen itd.);
- srečanje z bodočim partnerjem in takratno mnenje o Italiji;
- težave ob prihodu in sedanje težave s prilagajanjem (moževi družini, novi družini in okolju nasploh);
- pacientkina in partnerjeva dejavnost;

- vrsto preoblematike, zaradi katere se je obrnila na Center (oziroma pretekle poizkuse reševanja osebnih težav);
 - subjektivno mnenje o razlogih za težave in uspešnosti delovanja Centra;
 - življenjske perspektive za bližnjo in daljno bodočnost ter morebitna želja po vrnitvi v Jugoslavijo.
- Delno smo odgovore vpisali v tabele, obravnavamo pa jih v celoti v sledeči razpravi.

RAZPRAVA

Leta 1988 je bila srednja starost naših žensk 46 let, srednja starost ob prihodu v Italijo 24,8 let, srednja starost ob poroki pa 24 let (v bistvu sovпада s prihodom v Italijo) (tabela 1). Prišlo je torej do daljšega premora med poroko in imigracijo v Italijo in prvim stikom s Centrom iz Nabrežine, ki je za vse pomenil tudi prvi stik s kakršnokoli psihiatrično strukturo. V tem obdobju so se pojavile in se razvijale različne težave, ki so imele kot končno posledico psihiatrirazicijo.

Prisotnost težav v obdobju pred prvim obiskom v Centru so potrdile skoro vse pacientke, ki imajo za sabo dolgo "kariero" zdravljenja in iskanja odgovorov na čedalje večje nelagodje. To se je odražalo v celi vrsti somatizacij različnih stopenj (srčna obolenja, črevesne in želodčne motnje, glavoboli, itd.).

Splošno simptomatološko stanje večine pacientk (glej tabelo 2) ob prvem stiku s Centrom je kazalo, poleg vztrajne prisotnosti splošne somatizacije in difuznega neugodja, tudi depresivne reakcije, bolj strukturirane depresivne nevroze, alkoholizem sekundarnega tipa ter v enem samem primeru paranoidno psihozo (pri kateri je remisijске faze označeval močan depresijski ton počutja).

Prevladovali so torej psihopatološki pojavi, vezani na pojem bodisi simbolične (predstava o sebi, ontološko prepričanje, afektivna identiteta, itd.), kot konkretne "izgube" (delo, socialna vloga, pogodbená moč itd.), ki jo je zaslediti v mednarodni literaturi o sindromu izkoreninjenja pri emigrantih (Bernier, 1967). Na podlagi odgovorov iz vprašalnikov smo raziskali načine strukturiranja "izgube" in glavne soudeležene dejavnike.

1) Položaj ženske v domovini

Odgovori glede družinskih razmer in življenja v Jugoslaviji pred poroko in izselitvijo niso pokazali posebnih težav.

V družinah - skoraj v celoti delavskega in kmečkega izvora - ni bilo zaslediti pozitivne psihiatrične anamneze pri ascendentih in stranskih sorodnikih, niti posebnih "patoloških" ali "patogenskih" konfliktnih razmer, ki bi lahko vplivale na naše pacientke.

Isto velja za izvendružinsko socializacijo v otroški in pubertetni dobi (ki so jo same intervjuvane pacientke opisale kot "normalno") in prve afektivne odnose (skoraj vse so imele pred poroko enega ali več pomembnejših afektivnih odnosov). Obstaja seveda možnost, da je oceno o "normalnosti" osebnega doživljanja in v nekaterih primerih celo o "izredno dobrem počutju" izkrivila nostalgija po preteklosti ob soočanju s težko sedanostjo in jo je zato treba jemati z rezervo. Trdimo pa lahko (tudi na podlagi informacij, ki so jih posredovali partnerji), da ni ob poroki nobena od pacientk imela dokazane psihiatrične patologije, oziroma ni trpela zaradi posebnih eksistencialnih stisk.

Prvi za nas zanimivi podatki o obdobju pred izselitvijo v Italijo zadevajo stopnjo izobrazbe in delo (tabela 3). Večina žensk (81 %) je obiskovala obvezne šole in tri (19 %) so opravile veliko maturo. Vse imajo torej dobro stopnjo osnovne izobrazbe, ki je - v nekaterih primerih - celo višja od moškeve.

Kar zadeva delo, pa so bile vse razen ene v domovini zaposlene kot delavke v tovarnah ali obratih ali kot kmetice v kmečkih zadrugah ali podjetjih (opravljale so tudi težka dela). Tri pacientke so opravljale tudi visoko kvalificirano poklicno delo. Vse so se s ponosom spominjale svojih preteklih produktivnih zmogljivosti.

Glede na zemljepisno področje Slovenije, na katerem so se rodile in živele, izhaja 48 % žensk iz krajev v bližini italijanske meje, ki imajo torej višjo stopnjo homogenosti s soslednjim tržaškim Krasom, 52 % pa iz bolj oddaljenih krajev na kmečkem podeželju. Samo ena pacientka iz vzorca je preživela daljše obdobje v mestu.

Preden so se izselile v Italijo, so pacientke imele dokaj različna mnenja o naši državi: zdi se nam vredno podčrtati predvsem to, da so vse, razen enega primera, kot je ženska izjavila, da je sovražila Italijo in jo je zato na začetku sprejemala negativno, izkazale na začetku precej nevtralen odnos ali celo pričakovanje izboljšanja.

Na koncu pa še kraj srečanja z bodočim možem: 81 % jih je srečalo in spoznalo bodoče partnerje v Jugoslaviji, kar pomeni, da je možki šel nekako iskat partnerja na območje, ki ga je kulturno občutil za svojega, ne pa obratno.

2.) Problemi po prihodu v Italijo

88% pacientk je ne glede na bližino ali oddaljenost domačega kraja od meje izjavilo, da so imele v trenutku soočanja z novim ambientom največ težav s totalno spremembo delovnega okolja in načina življenja (tabela 4).

Kar zadeva delo, pa je jasno razvidno, da jih je velika večina (88 %) opustila izvendružinsko poklicno dejavnost v domovini in se posvetila domačemu delu v vlogi "gospodinje".

Taka nenadna sprememba dejavnosti, vezana na poroko in imigracijo, zasluži dodatne pripombe.

V začetni fazi je veliko pacientk pozitivno sprejelo opustitev izvendružinske dejavnosti, ker so jim zakonci to predstavili kot izboljšanje socialnega statusa in odpravo gmotnih stisk. Tu gre za znan pojav: možki dela izven doma, ženska pa je "kraljica" ognjišča, ostane doma, skrbi za moža in otroke ter za socialno reprodukcijo.

Tako pojmovanje, ki je ob postopni emancipaciji žensk skoraj zastarelo tudi v Italiji, je še močno prisotno med domačim prebivalstvom na tržaškem Krasu.

Pacientke pa prihajajo iz države, kjer je ženska že od nekdaj vključena v delovni svet; ženske so tu številčno mnogo bolj prisotne na delovnih mestih: v Jugoslaviji ženska običajno prispeva k družinskemu dohodku s tem, da se zaposli zunaj, možki pa sodeluje pri domačih opravilih. Od tod tudi zavest o enakopravnosti in povprečno višja stopnja emancipacije v odnosu s partnerjem od žensk, ki so se rodile in živijo na Krasu tostran meje.

Potemtakem zlahka razumemo, zakaj so priseljenke, po začetni fazi navidezne osvoboditve "nujne" po delu, postopoma začutile svojo vlogo polno zaposlene "gospodinje" kot ponižujočo in omejevalno.

Posvetitev izključno domačemu delu je zanje pomenila izgubo moči in pogodbenega potenciala, končno pa je postal tak položaj subjektivno nevzdržen in je občasno celo destruktivno deloval na odnose.

K temu gre še dodati problem iskanja zaposlitve, ki je zaradi stagnacije na tržišču dela težavno že za same Italijane. Za priseljenke pa je vse še bolj zapleteno zaradi dodatnih težav z jezikom, s priznanjem diplom ipd.

Izguba zunanje zaposlitve torej močno vpliva na spremembo načina življenja pacientk, obstajajo pa še drugi faktorji, kot na primer odnos z moževo družino (v širšem smislu), težave z jezikom izven same slovenske skupnosti ter problemi v zvezi s socializacijo. Oglejmo si jih posamezno.

Težave v odnosih z moževo družino naj nas, po tem kar je bilo povedanega o vlogi, ki jo pripisuje ženski kmečka kultura na tržaškem Krasu, ne čudijo. Struktura družine je kljub sedanjim spremembam zelo blizu "patriarhalnemu modelu". Tak model nujno predpostavlja takojšnjo in obvezujočo angažiranost mladih nevest do celotnega privzetega sorodstva, kar pomeni zelo pogosto tudi čezmerno vmešavanje družine v življenje novega para. Pričakovanja naših pacientk pa zdaleč niso vključevala takih interferenc, saj so v intervjujih jasno izjavile, da so bile prepričane, da bodo po poroki pridobile večjo samostojnost bodisi osebno ali v družinskem krogu.

V intervjuvani skupini so vse ženske izjavile, da imajo težave z jezikom, in v resnici je njihovo znanje italijanskega jezika površno kljub desetletnemu bivanju v naši državi.

Probleme v zvezi z učenjem novega jezika - v tem primeru italijanščine - je pripisati raznim razlogom, med katerimi je najočitnejši relativna "nemotiviranost", ker imajo ženske možnost, da uporabljajo materin jezik v občevaranju z novo družino in z večino prebivalcev kraja, kjer živijo od poroke dalje. Vendar ta razlog, kolikor je prepričljiv, ne uspe pojasniti občasno zelo ostrega zavračanja "uradnega" jezika države, v katero so se ženske priselile; med drugim, kot smo že rekli, je logična posledica takega zavračanja omejena možnost občevaranja. Ne smemo namreč pozabiti, da pripadajo njihovi partnerji narodni in jezikovni manjšini in da so jim le-ti po vsej verjetnosti objektivno odsvetovali dvojezičnost, to pa iz strahu pred asimilacijskimi pritiski, katerim je podvržena celotna slovenska manjšina v Italiji. V praksi so zakonci, v okviru splošne zaščite svoje narodne in kulturne identitete, skušali tudi v javnosti do kraja zaščititi svoj materin jezik.

Ženske, ki jim manjka motivacija za učenje italijanščine, ostanejo zaprte v nekakšni etnično-kulturni "enklavi", v kateri se razvijajo in tudi izčrpajo vse možnosti socializacije - nova znanstva, nova prijateljstva. Za komuniciranje z italijansko večinsko skupnostjo se morajo torej posluževati partnerjev (kasneje otrok), in tudi to predstavlja kratenje avtonomije oziroma potrebo po zaščiti, ki je jasen znak neprilaganja.

Treba pa je tudi upoštevati, katere so stvarne možnosti razumevanja pacientk s strani tistih, ki govore isti materin jezik: od partnerja do sorodnikov pa do zancev ali prijateljev, ki pripadajo isti narodnostni skupini.

Tu gre za problem "semantičnega razumevanja", ki se izraža in se prenaša z jezikom. Vsakdanji jezik je, ne glede na druge možne definicije, tudi rezultanta različnih ideologij in družbeno-zgodovinskih faktorjev: dovolj je, da pomislimo na različen pomen besede "demokracija" na Vzhodu ali na Zahodu.

Naše pacientke iz Slovenije uporabljajo v občevaranju s svojimi partnerji oziroma s pripadniki slovenske narodnostne skupnosti, v kateri sedaj živijo, isti jezik, ne pa iste govornice. Jezikovna diferenciacija ne odraža samo različnih osebnih, temveč tudi institucionalne, socialne in politične izkušnje, ki pripisujejo istim besedam različne odtenke, afektivnost in vrednote.

Ne smemo namreč pozabiti, da je od leta 1945 dalje jugoslovanski socialistični režim vnesel vrsto korenitih sprememb v prejšnje socialno in etnično tkivo. Ni šlo samo

za politično in gospodarsko spreminjanje države in njenih institucij, temveč za splošno spreminjanje kulture. Družbenokulturne razlike v isti narodnostni skupini na obmejnem področju so postale, ne da bi pri tem izrekli katerokoli sodbo (v pozitivnem ali negativnem smislu), "objektivno" pomembne.

Oglejmo si nekaj primerov: jugoslovanski mladoletnik je politično bolj osveščen od italijanskega, na italijanskega pa nedvomno v večji meri vliva krščanstvo; različna je tudi interpretacija zgodovinskih dejstev in vsakodnevnih političnih in kulturnih dogodkov. Tudi vzgoja otrok je v marsičem različna: Jugoslovanka je zaposlena izven družine, zato je prisiljena otroke vzgajati k večji samostojnosti in se z njimi ukvarjati globalno; že same praznike (na primer 8. marec) doživljajo in vrednotijo na različen način. Jugoslovanka ima čisto drugačen odnos do privatne lastnine (na primer večje zadoščenje ob posedovanju hiše) in bolj odprto pojmovanje socializacije. Lahko bi še in še naštevali, omejili pa se bomo na ugotovitev, da vse to poudarja diferenciranost dveh načinov osebnega projiciranja v svet in pogojuje globoke semantične razlike v okviru iste narodnostne skupnosti in v zakonskem življenju.

Pacientke naše skupine niso premostile teh semantičnih razlik; po dolgih letih skupnega življenja zakonca nista uspela poenotiti svoje govornice in se sporazumevati direktno brez verbalnih sporočil. Ni prišlo torej do "sub-komunikacije", ki je značilna za uspešen zakon.

Jezikovno izražanje je človeška ustvarjalna dejavnost, jezik kot instrument te dejavnosti pa v stiku z drugim, s predmetom, z univerzumom spreminja predmet in samega sebe. Njun odnos je dialektičnega značaja (Ponzio, 1982). V našem primeru pa se je odnos prekinil, ali ga celo ni nikoli bilo; kakorkoli že, zaradi neuskajenosti odnosa se ženska ni mogla odcepiti od svojega izvirnega sveta in vključiti v novo, partnerjevo stvarnost.

3.) Sedanja problematika in odnos do Centra za mentalno higieno

Iz odgovorov na vprašanja lahko sklepamo, da se dvajset let po poroki in preselitvi v Italijo problemi pacientk niso samo kristalizirali ampak celo, kot smo že prej omenili, spremenili v psihopatološke motnje (glej tabeli 3 in 4).

Prihod v center je predstavljal torej zadnjo priložnost, h kateri se je večina pacientk zatekla po dolgem, često neuspešnem zdravljenju v bolnišnicah, potem ko so prestale najrazličnejše instrumentalne in laboratorijske preglede, ki naj bi ugotovili somatske bolezni, ter, v nekaterih primerih, po neuspešnih sestankih s psihiatri in psihologi v družinskih posvetovalnicah.

Posrednik ob prvem stiku s centrom je bil v vseh primerih zakonec, kar je povsem razumljivo glede na ugotovljeno funkcijo "mediatorja" ženinih odnosov. Samo po prvem stiku so naše pacientke, podobno kot ostale, začele osebno skrbeti za odnos s centrom. Pri tem jim je bila verjetno v spodbudo prisotnost uslužbencev slovenske pripadnosti (v centru iz Nabrežine je teh približno 50 %) in dostopnost službe, ki terja minimalne birokratske formalnosti.

Opazovanje, dialog in postopno spoznavanje problemov pacientk v neformalnem okolju, ki ne poudarja izključno simptomov, so do določene stopnje omogočili dekodifikacijo in jasnejšo predstavo relacije med potrebami in boleznijo. S tem je bila odprta, čeprav nelahko, pot k terapiji, ki ni usmerjena samo v uporabo zdravil ali psihoterapevtično zdravljenje obolele osebnosti, temveč v stalno iskanje konkretnih in

specifičnih rešitev posameznih problemov občevarja, ki segajo v življenje para in v širši kontekst.

V nekaterih primerih je bilo nasprotovanje spremembam zelo močno pri partnerjih in paradoksalno tudi pri pacientkah samih. Pomoč centra je namreč 37,5 % žensk (6 od vseh 16) označilo kot manj uspešno (tabela 2). Skušali smo torej podrobneje raziskati vzroke takega odpora.

Najprej nekaj besed o pojmu "somatska bolezen", ki so ga podkrepila izvajanja drugih zdravnikov ali zdravstvenih ustanov: problem simptomov, vezanih na psihološko neugodje oziroma na faktorje družbenega neprilagajanja, ni pred tem evidencialnih nihče, raje so se usmerjali k somatskemu vrednotenju in terapiji.

Pri tem se nam vsiljuje model "nostalgije in bolezni", ki so ga izdelali proti koncu 17. stoletja (3), ter biološka interpretacija modela, ki so jo zdravniki dajali še v naslednjih stoletjih pa do današnjega dne (Frigessi Castelnovo, 1986). Po njihovem naj bi somatske motnje povzročali "konstitucionalni" in "organski" faktorji, ki jih je treba raziskovati in zdraviti kot obolenja organov. Še danes nekatere etnopsihiatrične teorije (čeprav deležne majhne priznanja) trdijo, da so izseljenci v večji meri podvrženi bolezni zaradi psihološke labilnosti njihovih vezi z domačim okoljem. Ta naj bi bila tudi glavni razlog za emigracijo.

V našem primeru je samo po sebi umevno, da so partnerji in okolica pozitivno sprejeli somatsko interpretacijo bolezni, saj izključuje katerokoli povezavo med boleznijo in okoljem. Prepričanje, ki ga potrjujejo sposobni strokovnjaki, da so ženske motnje vezane na "dedne" ali "konstitucionalne hibe", izbriše katerokoli možnost osebnega prispevka ter soudeležbe partnerja pri morebitnih poskusih spreminjanja odnosa z ženo.

Tudi za pacientke delno velja isti princip (introjekcija zdravstvenega modela bolezni), vendar je treba k temu dodati še nekaj ugotovitev.

Faktorji neprilagajanja, ki smo jih preučili, so posledica samostojnih odločitev žensk samih, ki jih je pogojeval močan čustveni naboj.

Emigracija in opustitev prejšnjega življenjskega in občevalnega sistema ni posledica potrebe po delu (stereotip emigranta "gastarbeiterja"), niti bede, vojne ali političnih razmer (stereotip emigranta "izgnanca"). Šlo je za odločitev, ki je predvidevala spremembe v načinu življenja ter izselitev v državo, ki so si jo pacientke (verjetno tudi tiste, ki tega niso odkrito izjavile) predstavljale bogatejšo, z večjimi perspektivami za osebno emancipacijo in blagostanje (stereotip emigranta "settlerja" ali "kolonizatorja"). Pri migraciji "settlerja" ne gre za preselitev iz podeželja v mesto (kot pri "gastarbarterju"), marveč "iz starega v novi svet" (Rack, 1986).

Ni dvoma o tem, da so, vsaj na začetku, od teh treh stereotipov emigranta - gastarbeiter, izganec, settler - vse pacientke bile najbližje tretjemu tipu Rackove klasifikacije. Vendar, kot smo videli, so negativne izkušnje in trajno nelagodje v "novem svetu" postopoma izbrisali pozitivni predznak začetne odločitve ter izostrili občutek izkoreninjenja in nostalgije po domačem kraju in prejšnjem življenju. Toda ženske prav

(3) Izraz "nostalgija" je skoval Johannes Hofer leta 1688 in z njim označil skupino simptomov (pomanjkanje apetita, iritabilnost, obupnost, tesnoba, febrilnost ter postopna fizična degradacija, ki lahko privede do smrti). Te simptome je sam zasledil pri tujih vojakih plačancih in pri melanholičnih mladeničih, ki živijo v tujini. V naslednjih stoletjih so zdravniki to potrdili, čeprav ni več šlo za oddaljenost od domače zemlje, temveč za fiziološko šibkost nekaterih etničnih skupnosti (npr. švicarski zdravnik Scheuchzer je menil, da je to tipično za Švicarje, ki so bili vajeni redkega gorskega zraka in ki so začeli bolehati, čim so se preselili v nižino) (Frigessi Castelnovo, glej bibliografijo).

dobro vedo, da ni poti nazaj: poleg tega, da so zelo navezane na otroke in moža, tudi okolje v domači deželi ni več isto: težko bi se ponovno zaposlile, nekdanje vezi so se zrahljale in vrh vsega bi se še sramovale svojega "poraza".

Zaradi tega ni naključje, da jih je na vprašanje, ali bi se žeele vrniti v Jugoslavijo, 75 % odgovorilo "ne" ali "ne vem" in samo 25 % "da", čeprav od teh ni nobena storila konkretnih korakov v to smer (tabela 4).

Nostalgija torej, ki jo ženske doživljajo kot nepopravljivo izgubo in krivdo in ki je nevdružna, ker ni možnosti povratka: iz prejšnjega položaja "settlerja" so prišle v položaj "izgnanca". S tega vidika je povsem razumljivo, da se je psihopatološka oznaka "depresije" pojavila v izrazitejši obliki, ko so pacientke postale ženske srednjih let in se je njihova funkcija omejila na "varstvo" (vloga vzgojiteljice otrok in žene ljubimke).

V tej fazi se njihov psihosocialni status istoveti s statusom ostalih gospodinj domačink, s tem da je pacientkam življenjsko okolje tuje, a se istočasno ne morejo ločiti od njega, niti materialno, niti psihološko.

Za ženske, ki nočejo stopiti v nov proces emancipacije, se pričinja obdobje, za katero je značilno nekakšno "žalovanje za nemogočim": občutile so izgubo preteklosti in domovine kot vse ostale priseljenke, vendar je ne uspejo spremeniti v žalovanje, ker je predmet izgube še vedno močno čustveno obarvan (sanje o povratku, beg iz stvarnosti, mitično precenjevanje domačega kraja), obenem pa se jim zdi, da sedanje stvarnosti nikakor ni mogoče spremeniti. Tako je razumeti nasprotovanje spremembam, ki so zanje vsekakor nepotrebne. V takih primerih center res težko nudi učinkovito pomoč.

ZAKLJUČKI

Iz naše študije sledi, da lahko postaneta imigracija in neemancipiran položaj ženske krizna faktorja za pojav psihopatoloških in še posebej depresijskih motenj.

Z razliko od tistih, ki obravnavajo psihopatologijo imigranta glede na konstitucionalna nagnjenja ali na prejšnje patologije, menimo, da se za naš vzorec družbeno-kulturne in gospodarske razmere pacientk konkretno vplivale na začetno neprilagajanje, ki je postopoma odprlo pot psihopatologiji.

Strinjamo se tudi z Brownom in Harrisom, ko pravita, da je depresija "v osnovi vezana na družbene vrednote, ker se pojavlja, ko je položaj brezupen, in sledi izgubi pomembnih virov zadoščenja in pozitivnih vrednot. Za žensko predstavljata lastno družbeno okolje in širša družbena struktura kritični točki: ker vplivata na njeno razmišljanje o svetu in na stopnjo obupanosti; ker določata, kaj je vrednega oziroma kaj je bilo izgubljenega, kako pogosto pride do izgube in kako ji biti kos".

V naši študiji je, poleg drugih obravnavanih faktorjev, ki smo jih imenovali "makroskopske", prišel posebej do izraza problem "semantičnega diferenciala" med ženskami in njihovimi partnerji; čeprav smo se ga le bežno dotaknili, je ta odigral odločilno vlogo pri pojavu neprilagajanja in ga bo potrebno v bodočih raziskavah podrobneje preučiti.

Na koncu pa še zadnja ugotovitev o psihiatrični službi: menimo namreč, da je bilo delo s skupino priseljenc, kljub temu, da je predstavljalo objektivni odgovor na zahtevo po psihiatrizaciji (s strani zakoncev in okolja), dejanska priložnost za razumevanje problemov in protislovij, s čimer smo vsaj delno uspeli spraviti bolezen in njeno stigmo v korektnejše socialno-antropološke dimenzije.

V tem smislu lahko trdimo, da je bila za te ženske funkcija depsihtrizacije centra učinkovitejša od katerekoli druge nepsihiatrice institucije.

TABELE

TABELA ŠT. 1

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Primer št.	Starost	Starost ob poroki	Starost ob prihodu v Italijo	Rojstni kraj blizu-daleč od meje		Kraj 1. srečanja s partnerjem IT	YU	Partnerjev poklic
1	67	26	34	B			YU	kmet
2	41	21	21	B		IT		obrtnik
3	52	31	31	B			YU	kmet
4	46	24	24		D	IT		kmet
5	55	25	25	B			YU	kmet
6	35	19	19		D	IT		trgovec
7	44	27	27		D		YU	uslužbenec
8	45	25	25		D		YU	uslužbenec
9	41	19	21	B			YU	železničar
10	47	24	24	B			YU	železničar
11	58	31	31	B			YU	delavec
12	44	22	22		D		YU	delavec
13	38	16	16		D		YU	trgovec
14	42	17	17		D		YU	delavec
15	40	30	30		D		YU	delavec
16	37	27	27		D		YU	uslužbenec

TABELA ŠT. 2

1	2	3	4	5
Primer št	Razlog za prihod v center	Diagnoza	Posrednik	Mnenje o zdravljenju
1	tesnoba, namišljeno preganjanje, zaznavne motnje	psihoza (paranoidna depresija)	mož	precej uspešno
2	abulija, nespečnost, običajno prekomerno uživanje alkohola	šindrom zasvojenosti od alkohola (+ reaktivna depresija)	mož	precej uspešno
3	psihosomatske motnje, brezvoljnost	depresija (prikrita)	mož	precej uspešno
4	družinska konfliktnost občasno prekomerno uživanje alkohola	depresija (izsiljevalna)	mož	manj uspešno
5	zakonske težave, nezaupanje vase	depresija (reaktivna)	mož	manj uspešno
6	zakonske težave ter problemi z moževu družino, anksioznost in nespečnost	depresija (+ anksioznost)	mož	zelo uspešno
7	nervoza, pogosta depresivna stanja	depresija (+ anksioznost)	mož	manj uspešno
8	psihosomatske motnje, nespečnost, abulija	depresija (prikrita)	mož	zelo uspešno
9	stalna anksioznost, pogosta depresivna stanja	depresija (+ anksioznost)	mož	precej uspešno
10	glavobol, depresija, počuti se razdvojeno	depresija (+ depersonalizacija)	mož	manj uspešno
11	nespečnost, anksioznost	depresija (+ anksioznost)	mož	precej uspešno
12	pogosta depresivna stanja, običajno prekomerno uživanje alkohola	šindrom odvisnosti od alkohola (+ reaktivna depresija)	mož	manj uspešno
13	zakonske težave, pogost jok in nespečnost	depresija (+ anksioznost)	mož	precej uspešno
14	anksioznost, družinska konfliktnost	depresija (+ anksioznost)	mož	precej uspešno
15	strah, obsesivne ideje, abulija	depresija (+ prisilno-obsesivni simptomi)	mož	manj uspešno
16	agorafobia in abulija	depresija (+ fobično obsesivni simptomi)	mož	precej uspešno

! Diagnoze po ICD - 9 (diagnoze na osnovi Arietijeve klasifikacije so v oklepajih, glej bibliografijo)

TABELA ŠT. 3

1	2	3	4
Primer št.	Šolanje	Poklic v YU	Poklic v IT
1	obvezno	delavka	gospodinja
2	obvezno	delavka	gospodinja
3	obvezno	delavka	gospodinja
4	viš.sr.šola	učiteljica	kmetica
5	obvezno	kmetica	kmetica
6	obvezno	delavka	gospodinja
7	strokovna šola	vrtnarica	vrtnarica
8	viš.sr.šola	teh.risar	gospodinja
9	obvezno	delavka	gospodinja
10	obvezno	kmetica	gospodinja
11	obvezno	kmetica	gospodinja
12	obvezno	trg.pomočnica	gospodinja
13	obvezno	/	gospodinja
14	obvezno	delavka	gospodinja
15	obvezno	delavka	gospodinja
16	obvezno	delavka	gospodinja

TABELA ŠT. 4

1	2	3	4	5
Primer št	Ideje o IT	Problemi ob prihodu	Sedanji problemi	Želja po vrnitvi v YU
1	V IT je imela sorodnike	nobeni	slabo psihofizično stanje	NE
2	Nobene razlike z YU	slabo počutje	splošno slabo počutje	NE
3	Nobene razlike z YU	spremembe glede dela in življenja nasploh	težave z možem, prijatelji in delom	DA
4	Sovražstvo do države IT, sprejemanje Italijanov	spremembe glede dela in življenja nasploh	težave z možem, izkoreninjenje	DA
5	Mislila je da je IT boljša od YU	domotožje, druž. probl., težave s prilagajanjem	osamljenost-težave z možem	NE
6	nobeni posebni	težave z moževimi sorodniki in ljudmi	zakonske, družinske in težave z okoljem	NE
7	IT je pomenila novo družino in večje blagostanje	težave z delom, možem, sorodniki in sosedi	isti	NE
8	nobeni posebni	spremembe glede dela, okolja, prijateljev in kolegov	težave z možem in okoljem	NE VE
9	nobeni posebni	težave z jezikom, taščo in ljudmi	nobeni	NE VE
10	strah, ker ni znala jezika in ni poznala nikogar razen moža	težave z jezikom, brez prijateljev	izolirana, ni vključena	DA VELIKA
11	nobene razlike	nobeni	negotova prihodnost	NE VE
12	Mislila je, da je IT bogata država s številnimi perspektivami	težave z jezikom in kulturnim prilagajanjem	težave z vključevanjem v okolje in v odnosih z možem	NE
13	nobeni posebni	težave z jezikom in možem	isti	DA
14	nobeni posebni	težave s prilagajanjem moževim sorodnikom	isti	NE
15	nobeni posebni	jezikovne težave	splošno neprilagajanje, strah	NE
16	nobeni posebni	jezikovne težave	splošno neprilagajanje	NE

BIBLIOGRAFIJA

- Sk. av. (1982), *Malattia mentale e ruolo della donna, Dall'esperienza pratica ad una nuova teoria del disagio femminile*, Il Pensiero scientifico Editore, Roma.
- Sk. av. (1979), *Donne e follia*, Fogli di informazione, 54/55.
- Anwar, M. (1978), *The myth of return*, Heinemann, London.
- Arieti, S., BEMPORAD, J. (1978), *Severe and Mild Depression, The psychotherapeutic approach*, Basic Books, inc., New York.
- Berner, P. (1967), *Psychopatologie des migrations*, Enciclopedia Medico Chirurgica, Paris.
- Boileau, A. M., Sussi, E. (1981), *Dominanza e Minoranze, Immagini e rapporti interetnici al confine nord-orientale*, Editrice Gullo, Udine.
- Braga, G. (1977), *Per una teoria della comunicazione sociale*, F. Angeli Editore, Milano.
- Brown, W. G. and Harris T. (1987), *Social origins of depression: a study of psychiatric disorders in women*. Free Press, New York.
- Chesler, P. (1977), *Le donne e la pazzia*, Einaudi, Torino.
- Chomsky, N. (1972), *Problems of knowledge and freedom*, Wintage Books, New York.
- De Martis in drugi (1974), *Aspetti psicopatologici della immigrazione*, Riv. Sper. Fren., 98, 5-52.
- De Mauro, I. (pripravil) (1981), *Atti della conferenza internazionale sulle minoranze, 10-14 luglio 1974*, Trieste.
- Frigessi Castelnuovo, D. (1988), *Il modello della nostalgia - malattia*, Atti del convegno "Migrazione e Salute mentale in Europa", Ginevra 22-23/5/1986, Antropologia Medica, 4, 53-56.
- Garrone, G. (1988), *Migration et Santé mentale in Europe*. Atti del convegno "Migrazione e Salute mentale in Europa", Ginevra 22/23/5/1986, Antropologia Medica, 4, 5-8.
- Murphy, H. B. M. (1977), *Migration, Culture and Mental Health*, Psychological Medicine, 7, 677.
- Murphy, H. B. M. (1973) *Migration and the major mental disorders: a Reappraisal*, in Zwingemann C. A. and Pfister-Ammende M., *Uprooting and after*, Springer, New York.
- Ponzio, A. (1982), *Linguaggio e relazioni sociali*, Editrice Adriatica, Bari.
- Pupovac, M. (1982), *Ideologija in jezik*, Naše teme, št. 3. str. 390-403.
- Rack, H. P. (1988), *Different types of migrants have different problems: a British perspective*. Atti del convegno "Migrazione e Salute mentale in Europa", Ginevra 22/23/5/1986. Antropologia Medica, 4, 11-17.
- Rack, H. P. (1982), *Race, Culture and Mental disorder*, Tavistock, London.
- Sartorius, N. (1988), *Santé mentale et approximation culturelle: le cas du migrant*, Atti del convegno "Migrazione e Salute mentale in Europa", Ginevra 22/23/5/1986, Antropologia Medica, 4, 8-11.
- Schaff, A. (1975), *Filosofia del linguaggio*, Editori Riuniti, Roma.
- Sedmak, D. e SUSSI, E. (1984), *L'assimilazione silenziosa*, Editoriale Stampa Triestina, Trieste.
- Škiljan, D. (1987), *Govor realnosti i realnost jezika*, Školjska knjiga, Zagreb

Prispevek k zgodovini sociološke misli na Slovenskem: Ferdo Kočevar (1833 : 1878)

LUDVIK ČARNI

POVZETEK

Ferdo Kočevar je razpravljajl o mnogih vprašanjih, ki jih je narekoval čas, v katerem je živel. V svojih razpravah je omenjal Proudhona, zavračal Rousseauja, Fouriera, St. Simona, Careya pa označil za največjega sodobnega narodnega gospodarja. Zavzemal se je za socializem. Sodil je, da se slovanski razvoj loči od zahodnega in vzhodnega. Zagovarjal je misli slavjanofilov. Zavzemal se je za regulativ ljudskega premoženja in bil proti kopičenju kapitala v rokah posameznikov. V tej zvezi se je zavzemal za ustanovitev slovenske narodne banke, ki naj koristi narodu.

ABSTRACT

*CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF SOCIOLOGICAL THOUGHT
IN SLOVENIA: FERDO KOČEVAR: (1833 - 1878)*

Ferdo Kočevar debated many questions relevant to the era in which he lived. In his debates he mentioned Proudhon, rejected Rousseau, Fourier, St.Simon, while Carey was in his opinion the greatest contemporary national leader. He strived for socialism. It was his opinion that the Slavonic development was different from that of the West or East. He advocated the views of the "slavophiles". He was in favour of the regulation of people's property and was against the accumulation of capital in the hands of individuals. He was also in favour of the establishment of a Slovenian national bank which should be useful to people.

Ferda Kočevarja so označili za publicista¹⁾ in ga uvrstili med naše prve sociologe.²⁾ Bil je razgibana osebnost. Rojen je bil v Žalcu, zato tudi psevdonim Žavčanin. Študiral je medicino na Dunaju, a je študij zaradi pomanjkanja sredstev opustil. Kratek čas je bil bogoslovec, a študija ni končal. Služboval je v računovodstvu na univerzi in na akademiji v Zagrebu. Objavljajl je v slovenskem in hrvaškem tisku. Razpravljajl je o gospodarskih, literarnih, jezikovnih, kulturnih, političnih in socioloških vprašanjih. Najbrž je prvi pri

1. Slovenski biografski leksikon, Ljubljana, 1925 - 1932, str. 483 - 486.

2. Dr. K. Gantar, Naši prvi sociologi, Socialna Misel, Ljubljana, 1927, št. 6, 7 - 8.

nas pisal o bankah. O tej temi je tudi izdal knjigo.³⁾ Zavzemal se je za uvajanje slovenskega jezika v šole, urade in družbeno življenje. Med prvimi se je zavzemal za Slovensko matico, klical k zbiranju narodnega blaga, pisal o slovenskih narodnih pesmih. Razpravljal je o zgodovinskih zvezah med Slovenci in Hrvati, slovenskih izseljencih na Hrvaškem, jugoslovanski ideji. Slovence je opozarjal na nevarnost, ki jim preti po združitvi Nemčije zaradi njene ekspanzivnosti na Jadran, kritiziral je staroslovence, Bleiweisa itd. V pričujočem zapisu se bom omejil na njegove sociološke poglede.

Kočevar je sodil, da Slovenci o socialnem vprašanju dotlej še niso pisali, čeprav je tako pomembno, če ne celo pomembnejše, kot narodnostno vprašanje. Z njim je najtesneje povezano. Slovani imamo, je dodal, o njem posebne nazore, utemeljene v naši zgodovini, ki so z našim bitjem nerazdružljivi. Ločijo se od zahodnih nazorov, zato se nam ni treba na druge ozirati in druge posnemati. Socialno vprašanje je staro kot človeški rod. Starejše je od državnega, verskega in narodnega. V preteklosti se je pod različnimi oblikami nepretrgano in neprestano, zdaj bolj skrito, zdaj bolj odkrito, pojavljalo. Pojavljalo se bo tudi v prihodnje, ker je človeško prizadevanje le težnja, nikoli dosežen ideal. Socialna gibanja, je zapisal Kočevar, so v narodnih masah tako silna postala, da se prezirati ne smejo. Vsak previden državnik jih mora v poštev vzeti, če noče, da mu naenkrat prikazen naredo čez ves njegov politični račun.

Kočevar se je zavzemal za socializem. Zapisal je, da je socializem danes dognana in dovršena znanost. Marsikateri naš pametni in izobraženi rodoljub ima do njega predsodke. Mnogi si domišljajo, da je socializem neko zblojeno brezvladje, kjer drug drugemu jemlje, kar le more, da je poln peklenskih nauk in teorij, s katerimi se najnižji stanovi človeške družbe hujskajo proti višjim in s katerimi se hoče v štiriindvajsetih urah ves zdajšnji družbeni red razdreti, na njegovo mesto postaviti drug, bog zna kakšen red ali nered. Socializem pa ni to. Ukvarja se s preiskovanjem razmer in faktorjev človeške družbe, odkriva rane, na katerih človeška družba boluje, in išče pota izboljšanja njenih razmer. Ukvarja se s človekom posameznikom, človekom kot članom družine, z družino kot članom občine, z občino kot podlago države in z njo in z njenimi ustanovami. Vse te razmere so politična stran socializma. Socializem pojasnjuje tudi razmere med ljudmi in stvarmi, posebno v času, ko stvari blago postanejo in služijo ljudem za ohranjanje življenja. To je ekonomska stran socializma. Kočevar je pripomnil, da sta obe strani med seboj povezani, ker se jih ločiti ne da.

Doklej zgodovina človeške družbe seže, so dobrine oz. prirodnine, kakor je zapisal Kočevar, neenako razdeljene. Življenje je boj s konkurenco drugih in z naravo. Za bogatina je to lahek boj, ker ima v kapitalu, strojih, izobrazbi močno orožje za zmago. Težak pa je za siromaka, ki razen dlani nima nobenega drugega orožja. Boj za obstoj, je nadaljeval Kočevar, se ne bo nikdar odstraniti dal. Socializem ima nalogo ta boj uravnati in ga tako ublažiti. Ta boj naj se ne bije toliko med posamezniki in posameznimi narodi, ampak naj se obrne proti naravi, ki nas edina živi in redi. Prirodnine naj se pravično, enakomerno razdele. Današnji ti. socialdemokrati pravijo, je menil Kočevar, da ni večje krivice od te, da bogatin, ki nič ne dela, le s škarjami kupone od talona striže, za kosilo pečeno jerebico dobi, siromak delavec, ki se ves dan z delom ubija, poti in trudi, kakor črna živina, pa za kosilo krompir v oblicah dobi, včasih še brez zabele in soli. Zato se socialistične teorije zavzemajo, da je le osebno delo osnova za obstoj ljudi.

3. F. Kočevar, Kupčija in obrtnija. Denar in blago, Slovenske večernice, zv. 26. Izdala družba sv. Mohorja v Celovcu, 1972, 215 strani. Vsebina knjige je še danes koristno branje.

Kdor noče s svojim delom svoj obstoj ohraniti, je nadaljeval Kočever, naj pogine. Naš narod ima zlate pregovore: "brez dela ni jela", "čič ne da nič" itd... Tako je sposobnost za delo edini upravičeni kapital, ki obresti nosi, delo pa edini naravni in pravni naslov do premoženja. Vse imetje, ki ni z osebnim delom pridobljeno, pravi socialna filozofija, je uzurpirano, je rop, je tatinstvo na občnem hambaru vsega človeštva.⁴⁾

Socialna situacija je danes taka, je zapisal Kočever, da se boj za obstoj ne bje z naravo, ampak med ljudmi. Boj med delavci in kapitalisti se bje vsak dan. Ima različne oblike. Kapital je, je nadaljeval Kočever, arhimedov škripec, ki preti vse ustanove današnje človeške družbe iz svojih tečajev vzdigniti. Za one, ki ga nimajo, postaja iz dneva v dan hujše breme. Upori zoper kapital so bili doslej posamezni, je sodil Kočever, a že dosti vidljiva znamenja kažejo, da se je delavski razred začel organizirati ne le v posameznih državah, ampak v vsej Evropi in izven nje. Socialna revolucija se vidno pripravlja. Njo lahko prepreči le regulativ v razdelitvi kapitala. Če se ta ne najde, pride gotovo prej ali slej do krvavega boja med kapitalisti in nekapitalistično množico. Časi Špartaka in kmečkih puntov se bodo ponovili.⁵⁾ V starem Rimu so se siromaki plebejci, ki niso mogli več pod pritiskom kapitalistov patricijev pristati, na sveto goro izseliti. Ker se je zaradi tega državni stroj ustavil, so morali patriciji popustiti. Zgodilo pa se je že, da so delavci za gorjače ubijalke prišli. Ni hujše vojne. Žalostno je, je dodal Kočever, da naši pozitivni zakoni bogatinom več pravic dajejo, siromakom pa več dolžnosti nakladajo.⁶⁾ Države imajo zaradi sebe dolžnost, da lajšajo bremena siromakov. Blagostanje je vir, iz katerega svojo moč zajemajo, siromaštvo pa pesek, v katerem ta vir usahne, zato je njegova odprava tudi v korist države. Naša država je tako siromašna, da od nje ni mogoče nobene pomoči pričakovati.⁷⁾ Državniki so do danes, je menil Kočever, le obljubljali. Od besede pa se nobeden ne redi, pravi slovenski pregovor. V zahodnih deželah, v Franciji, Angliji, Nemčiji, imajo bogato socialistično literaturo, društva, tabore, itd. Predlogi, kako rešiti današnje stanje, so različni. Podirati, razdevati se da, je menil Kočever, graditi, to je vrag in dva. Socialni proces se ne da od danes do jutri dognati, za to je treba dolgo časa. Nove generacije morajo zrasti in z njimi novi nazori. Z današnjo generacijo, je menil Kočever, se ne da mnogo doseči.⁸⁾ Socialisti so rekli, proč s kapitalom. Komunisti (Marx v "Kapitalu") terjajo, naj se kapital enako razdeli in ta razdelitev naj se, kakor pri starih Egipčanih, periodično ponavlja. Kolektivisti zahtevajo, naj bo, kakor zemljišče, tudi kapital (stroji) skupna last. Vse te teorije bi se dale, je sodil Kočever, po najhujši socialni revoluciji izvesti. Vprašanje je, če bi se lahko dalj časa obdržale.⁹⁾ Očitno je, da se Kočever za te predloge ni ogreval.

Zahodni socialisti, je zapisal Kočever, hočejo razbiti družino. Staršem hočejo odvzeti otroke, kakor so nekoč storili Šparti. Vzgajati jih hočejo pod nadzorstvom občestva ali države. Socialistične ideje so najbolj razširjene v Franciji. Za njeno vlado je socialistično gibanje pravi škrtat, povsod ga čuti, nikjer ga ne vidi in ga ne more prijeti. Ta nevidljivi škrtat je že marsikatero politično kombinacijo pomešal, da ni bilo nič iz nje. Prvi veliki naskok na družbeni red je bila velika francoska revolucija. Takrat se je izreklo

4. F. Kočever, Socijalno vprašanje, Slovenski narod (SN), 1869, št. 80. O tem je pisal v podlistku v osmih nadaljevanjih od št.80-88.

5. F. Kočever, Slovenska narodna banka, SN, 1872, št. 36. O njej je pisal v sedmih nadaljevanjih od št. 26 - 51.

6. SN, 1869, št. 81.7. SN, 1869, št. 82.

8. SN, 1869, št. 84.

9. SN, 1969, št. 36.

in zahtevalo, da nobenih privilegijev, oddeljenih, različnih stanov več ne bo, vsak Francoz je "citoyen", nič več in nič manj. Komaj so se revolucijske vode polegale, se je stanovska razlika ponovno pokazala. Nastal je četrti stan, stan delavcev.¹⁰⁾

Na neslovanskem zahodu so družbene razmere zaradi omenjenih procesov v prehodno fazo prešle. Nam Slovanom, je nadaljeval Kočever, ki imamo o družbenih razmerah druge pojme, se tamkajšnje razmere spačene kažejo. Oni temu razvoju morebiti "fortschritt" pravijo, mi Slovani pa ga z našega stališča za spačenost ali spridenost imamo. Na zahodu vsi s kakršnimikoli sredstvi bogastvo lovijo, ki prinaša ugled in spoštovanje. Mož - beseda se zasmehuje, nobeden nobenemu ne zaupa. Če država ne bi imela sile v rokah, bi takoj drug na drugega planil, svojega bližnjega napadel, kar je nravost iz vsega javnega in privatnega življenja izginila. Nazadnje bo do tega prišlo, da bo vsak z revolverjem pod vzglavjem spal, itd. Takrat bo tudi država s svojo silo preslaba. Nastala bo socialna kriza. Ta kriza se naglo bliža, je dodal Kočever, a ni mogoče reči, kako bo ta socialna kriza čez ljudstva šla in kaj bo za seboj pustila.

Družina je temelj človeške družbe. Iz nje je, je menil Kočever, zrasla zadruga, iz te občina, iz te županija, iz nje pa država. Na zahodu prevladuje individualna družina. Ta nima drugega pomena, kakor da se v njej osebnosti ustvarjajo in te do polnoletnosti rede, potem v svet zaženo, da tudi te isto store. Slovenci smo predolgo k zahodu v šolo hodili in smo se njegovih idej navzeli. Če govorimo o slovanski družini, je nadaljeval Kočever, mislimo na družino, kakršna je bila nekdaj pri nas in kakršna je še danes ohranjena pri slovanskih narodih, ki v družinskih zadrugah živijo. Pri tej družini se je rod razločeval po krvi (oče) in po mleku (mati). Ta družina je bila podobna starorimski družini. Razlika je bila ta, da je bil rimski pater familias pravi despot družine, staroslovanski domačin pa le prvi član, praviloma najstarejši, izjemoma najuglednejši. Pater familias je bil celo lastnik telesnih oseb svojih podložnikov. Imel jih je pravico kaznovati, kot sužnje prodati in v določenih primerih pod meč podložiti. Domačin ni bil lastnik družinskega oz. zadružnega imetja, ampak le njegov upravitelj. Vse imetje je bilo, je dodal Kočever, komunistična lastnina cele zadruge ali moralične osebe. Če je pater familias umrl, je rimska familija razpadla kakor sod, na katerem obroč počli. Pri slovanski družini so namesto umrlega poglavarja postavili drugega. Tako je zadruga dalje živela. Prenehala pa je obstajati, če so vsi zadružniki s tem soglašali. V tem primeru je vsak zadružnik dobil enak del. To razpravljanje je Kočever zaključil z ugotovitvijo, da na zahodu velja, pomagaj si sam in bog ti bo pomagal. Pri nas pa, pomagajmo drug drugemu in bog nam bo vsem pomagal.¹¹⁾

Pri Slovanih se socialno gibanje, je menil Kočever, razodeva v kmečkem stanu, ki je na zahodu mrtev. On je os socialnega gibanja, ki stremlji, da se obstoj slovanske občine zopet ponovi. Ta občina še danes pri vseh Slovanih v spominu in pravnih običajih živi. Bila je demokratična in komunistična. V njej ni bilo prostora ne za plemstvo in ne za suženjstvo. Teh socialnih nespodob, je dodal Kočever, naši očaki niso poznali. Ta plevel človeške družbe so k nam zanesli germanski in romanski klativitezi. Suženjstva pri Slovanih danes ni več, je menil Kočever, zato pa je več prostora zavzela aristokracija. Demokracija je združljiva z absolutno monarhijo in z republiko, le aristokracije ne trpi poleg sebe. Ta je njeno nasprotje. Demokracija in avtokracija sta dve sili, je zapisal Kočever, med katerima miru in sprave nikdar ni bilo in ne bo. Prav aristokracija je bila

10. SN, 1869, št. 84.

11. SN, 1869, št. 85.

k Slovanom princčena z zahoda z modernim aristokratsko-birokratskim konstitucionalizmom. V tej zvezi je Kočevar pripomnil, da Mongoli ruskemu narodu niso notranje ureditve vzeli. Ta je v občinah svobodno živel, le harač je moral plačevati. Česar Mongoli Rusom niso vzeli, je dodal Kočevar, vzeli so jim zapadni srečolovci, ki so posebno pod Petrom Velikim in Katarino Rusijo preplavili. Gotovo so ti zapadnjaki, je sklenil Kočevar, ruskemu narodu hujo rano vsekali nego Mongoli. Teh se je ruski narod že zdavnaj rešil, zapadnjaki pa mu še zmerom na tilniku sede.¹²⁾ Za časa Petra Velikega se je začel staroslovanski občinski red na Ruskem razdevati. Namesto njega se je začelo "pomeščičko" suženjstvo vpeljevati. Aristokracija pa se je dan na dan bolj na široko na tilnik naroda vsedala. Če bo na Ruskem kdaj do političnih revolucij prišlo, je nadaljeval Kočevar, bo namesto sedanjega absolutizma demokratična republika stopila. Zahodnjaki strašno kričijo zoper ruski absolutizem, a ne vidijo, da nikjer drugje v Evropi občina nima toliko avtonomije in notranje svobode kakor ravno na Ruskem. Okvir ruske občine je tako širok, da se ruski narod gotovo svobodneje giblje, kakor n.pr. mi avstrijski Slovani med ojniciami avstrijsko-ogrskega kontitucionalizma. Sedaj tudi ruska aristokracija, je sklepal Kočevar, ki je doslej narod pod rabskim jarmom držala, zahteva kontitucionalizem. Postala je liberalna, da bi po emancipaciji kmetov izgubljeni vpliv in ugled nazaj dobila. Rada bi angleške lorde posnemala. Aristokracijo velja povsod pri Slovanih s korenino izkoreniniti, ker se ona ne strinja s slovanskimi nazori o človeških pravicah.

Slovani smo most med vzhodom in zahodom. Na vzhodu so v socialnem in političnem oziru, je zapisal Kočevar, vse pravice združene v osebi samodržnega vladarja, despota. Njegova oseba je vir vseh pravic. V delitvi in kratenju pravic ni vezan na nobeden pozitiven zakon. Za svoja dejanja in nehanja ni nobenem odgovoren. Na Kitajskem je edini lastnik vsega zemljišča. Kmetje so le zakupniki itd. Na zahodu je ravno nasprotno. Vsak je pod svojim klobukom kralj in cesar. Pravice so med vse enako porazdeljene. Pri nas pa na vrhuncu pravice stoji, je zapisal Kočevar, ali bi vsaj morala stati občina ali če hočemo za stopničko nižje, zadruga, družina. Te moralične osebe so pri nas nositeljice prava. Šele v občinah ali po občini uživa posameznik prava in tja se mora obrniti, če se čuti v svojih človeških pravicah razžaljenega.¹³⁾

Taki oz. podobni pogledi v Kočevarjevem času niso bili redki. V besedilih je omenil marsikaterega avtorja, ki se je zavzemal za reševanje socialnega vprašanja. Med njimi tudi, tako je zapisal, danes največjega narodnega gospodarja Amerikanca Careya, ki je bil proti centralizaciji kapitala. Med slovanskimi avtorji se je skliceval predvsem na slavjanofila Aksakova.¹⁴⁾ Zapisal je, da je to edini ruski pisec, katerega besedila so mu bila v Zagrebu dostopna. S tem je tudi opravičeval pomanjkljivost svojega spisa o slovanskih razmerah. Dodal je, da bi se mu pri tedanjih političnih razmerah za veleizdajstvo vzelo, če bi po ruskih knjigah spraševal. Pripomnim naj le, da so slavjanofilom nasprotovali "zapadniki", ki so prihodnost Rusije povezovali z evropskim razvojem. Ti niso verjeli, da bi se Rusija oprta na razvoj srenje, lahko izognila golgoti kapitalističnega razvoja, kakor so menili slavjanofili.

Kočevar se je zavzemal za ustanovitev slovenske banke, Sodil je, da se slovensko narodno premoženje množi. Obrt in trgovina, ki napredujeta pa potrebujeta živ

12. SN, 1869, št. 86.

13. SN, 1869, št. 88, 81.

14. Kočevar ne navaja imena Aksakova in dela, ki mu je bilo dostopno. Menim, da gre za K. Aksakova (1817 - 1860).

(oseben) kredit. Iz poljedelskega postajamo Slovenci tudi trgovski in obrtniški narod. Zato rabimo slovensko narodno banko, ki mora najprej narodne koristi upoštevati. Mora biti v korist naroda in ne v korist bankirjev, je poudarjal Kočever. Ustanovitev slovenske narodne banke je Kočever povezoval s socialnimi teorijami, ki so za mirno in sukcesivno reševanje socialnega vprašanja. Pri tem sta v novejših časih, kakor je zapisal, dve napravi veljavnost dobile: združevanje (asociacije) in kot upravitelj gospodarstva asociacij: ljudske ali narodne banke. Asociacija za proizvodnjanje in promet blaga mora imeti svojo blaginjo. Ta se imenuje narodna banka. Samo ob asociacijah, je zapisal Kočever, se tere in lomi sila posameznih kapitalistov, samo v njih je poroštvo, da se kapital ne zgrmadi v posameznih rokah, ampak postane last celih skupin. Slovenci smo napram drugim narodom to, kar je delavec nasproti tovarnarju. Naše najboljše vinske gorice, rudniki, trgovina so v rokah tujcev, naša banka naj našega trgovca in obrtnika pred tujci brani in podpira, naj združi naše moči in postane veliki obrtnik in veliki trgovec. Pomagajmo si sami in bog nam bo pomagal, je dodal Kočever. Zavračal je centralizacijo kapitala v rokah posameznika. Pozival je Slovence, da se pri nas to ne zgodi. Kapital naj se enakomerno razdeli in v tej razdelitvi ohrani. Dodal je, da sta tudi sonce in dež med vse enako razdeljena. Do naših denarnih moči pa lahko pridemo z asociacijo naših krajcarjev in grošev. Naš narod je, je menil Kočever, kakor nalašč za asociacijo ustvarjen. Tako bi za našo banko zadosten fond zbrali. Na čelo tega narodnega podviga pa bi morali stopiti vsi pošteni rodoljubi. Iz vsake župnije bi morali vsaj tri ali štiri može med bankine utemeljitelje sprejeti. Razen zasebnikov naj bi v slovensko banko vlagale vse naše asociacije, ki imajo kolikortoliko denarnega gospodarstva (čitavnice, obrtniška, dramatična društva, glavnice nabrane za spomenike, zakladi Matice slovenske, občinske in cerkvene blagajne, posojilnice itd.). Vložnice je zapisal Kočever, naj bi se glasile na 10 gold., kajti samo s tem bi mogel tudi mali kapitalist deležen postati velikih bančnih podvzetij. Tako naj banka prispeva k narodnemu razvoju. Z gojenjem narodnega gospodarstva polagamo zadnji kamen (za kulturnim) na zgradbo našega narodnega doma.^{15.)}

Na koncu naj dodam, da je Kočever zagovarjal pariško komuno. V Slovenskem narodu je bil 13. julija 1871 objavljen uvodni članek "Pad "komune" v Parizu". Prof. V. Melik je v razpravi o odmevih pariške komune zapisal, da je bil po vsej verjetnosti Kočever njen avtor. Poudaril je, da je bila večina Parižanov za komuno, kar je imel za najboljše spričevalo, da ta politično-socialna ureditev ni bila tako črna kakor se mala. Razvijala se je v najbolj neugodnih okoliščinah, umrla je "nasilne, ne naravne smrti". V komuni se je pokazala nova dotlej še neznan in še nekvalificirana državna oblika. Za socialno vprašanje pomeni padec komune katastrofo, ki se v desetletju ne bo dala premagati, a je le nazaj potisnjeno in ne izbrisano z dnevnega reda evropskih narodov. Francoski delavec se bo spet dvignil, da bi dosegel politične pravice. Prvi poskus navadno spodleti, je zapisal Kočever, drugi včasih tudi še, nazadnje pa vendar vsaka zdrava obvelja. Pri oceni pariške komune je Kočever izhajal iz stališča, da gredo delavcu iste politične pravice kot bogatinu. Kapital brez dela je mrtva stvar. Bogat brez delavca je siromak, kajti skoz delo se šele kapital oživi.^{16.)}

15. SN, 1872, št. 36, 51.

16. V: Melik, Pariška komuna v sočasnem slovenskem tisku, Kronika, 1971, zv. 1, str. 5-6.

Henri Poincaré (1854-1912)

VALTER MOTALN

Poincaré, veliki francoski matematik, za katerega se misli, da je bil poslednji matematik, ki je imel uvid v vse matematične discipline - velik je bil njegov prispevek tudi v fizikalnih znanostih ter v astronomiji in kozmologiji. (V zadnji je znan njegov teorem o "večnem vračanju", kjer je preciziral Nietzschejeve bolj meglene zamisli o tem, da se v svetu vse samo ponavlja v bolj ali manj dolgih ciklih. Če ima sistem končno mnogo elementarnih delcev, se bo po določenem času ponovila kolikokrat hočemo vsaka njihova konstelacija.) Kljub vsesplošni nadarjenosti za matematični način razmišljanja pa je zanimivo to, da je imel v mlajših letih večkrat težave pri izpitih iz matematike, ker se je zmotil pri najbolj elementarnih računskih operacijah. Za filozofijo pa je pomemben predvsem zaradi svojega prispevka v metodologiji znanosti. - Poincaré je menil, da je treba poleg analitičnih in sintetičnih sodb apriori (prve so resnične zato, ker je njihova negacija protislovje, druge so resnične zato, ker nam je zveza, o kateri govorimo, intuitivno jasna in nujna), katere je uvedel v filozofijo Kant, razlikovati še sodbe, katerih resničnost je dogovorna. To pomeni, da njihova resničnost ni odvisna od izkustva, podobno kot velja za analitične in sintetično apriorne sodbe. Te sodbe so pravzaprav implicitne definicije pojmov, ki v njih nastopajo. Povzdignjene so na raven načel in niso več prepuščene izkustvenemu preverjanju (opazovanju ali eksperimentu). Ravno narobe, one same predstavljajo vezni člen med apriornimi in izkustvenimi sodbami, ki omogoča, da se lahko preveri kaka druga sodba ali njihov sklop. Te sodbe so rezultat posploševanja na podlagi številnih opazovanj in experimentov. Ker so zelo splošne narave, so bile večkrat neposredno ali posredno preverjene v izkustvu. Zato se jih izvzame iz borbe za obstanek z drugimi sodbami v neusmiljeni areni izkustvenega preverjanja. (Npr. večkrat ponovljivo dejstvo, da imajo posamezni primerki bitja, ki mu pravimo pajek, osem nog, je biologe pripravilo do tega, da izjavijo "vsi pajki imajo osem nog". To je v nekem trenutku začelo fungirati kot implicitna definicija pajka, kajti če bi srečali pajku podobno bitje, ki ne bi imelo osem nog, ne bi bili pripravljene spremeniti gornje izjave, temveč bi raje rekli - novo odkrito bitje pač ni pajek). - Geometrija, evklidska in neevklidska, predstavlja sklop stavkov, katerih resničnost po sebi (neodvisno od njihove aplikacije) je zgolj načelne, dogovorne narave. Njeni stavki pa kljub njihovi konvencionalni resničnosti niso naključno izbrani, temveč so rezultat dolgotrajnega izkustva predvsem s togimi telesi (premiki, zasuki) in s svetlobnimi pojavi (pot svetlobnih žarkov). - Poincaré se potrudi razložiti v svoji knjigi Znanost in hipoteza, kako pride do nastanka geometrijskih pojmov. Ti nastanejo na podlagi perceptivnega prostora, v katerem zaz-

navamo predmete naše zunanje percepcije. Položaj zunanjih predmetov nam je lahko dan samo prek korekcije perceptivnega prostora s pomočjo motorične dejavnosti našega telesa na njih. Premikanje predmetov in spremembo dojmov, ki jih vsled tega zapuščajo v nas, lahko kompenziramo z gibi očesnih zrkel, glave ali s položajem celega telesa (če gre za rotacijo, je zadeva sicer nekoliko težja, saj, če bi hoteli popolnoma ohraniti isti dojem o zasukanem predmetu, bi se morali pri tem postaviti na glavo). Nekdo, ki ne bi imel možnosti premikanja svojega telesa, ne bi nikoli mogel napraviti omenjenih popravkov perceptivnega prostora, ne bi mogel zgraditi geometrije. Geometrijski prostor tako nastane ob izkustvu, ki upošteva premike teles, ki so praktično toga (se deformirajo le pod vplivom večjih sil, telesa, ki so striktno toga, so le idealizacija izkustva). Verjamemo, da se njihova dolžina ne spremeni, če jih premikamo vzporedno na druge (lastnost prostora, ki se ji reče homogenost), ali pa jim spremenimo smer (izotropnost.) Če dodamo tema lastnostima še zveznost (merilo lahko polagamo nepretrgoma kjerkoli), smo opisali glavne metrične lastnosti prostora, ki jih mora imeti prostor, kakor ga vidi geometrija, ki ji je do izkustvene aplikacije. (Tukaj ni bil govor o topoloških lastnostih geometričnega prostora kot sta npr. dimenzionalnost, povezanost - način prehoda iz notranjščine nekega zamejenega dela prostora v drug del. Topološki pojmi pa so še bolj vgnezdjeni v izkustvo, kot metrični, in so zato splošnejše narave, kot metrični. Zato jih je še težje zaznati in potegniti na "svetlobo pojma") - Evklidska geometrija se nam zaradi svoje relativne enostavnosti nasproti drugim ponuja kot model za prirodne znanosti. Formule, ki govore o njeni strukturi, so enostavnejše, krajše, elementi v njih so povezani na manj zapleten način, kot v drugih geometrijah. To velja, tudi če gledamo na njih kot na znake, katerih pomena ne poznamo - znakov je manj in red njihovega nastopanja bolj preprost. (Tako so formule za opis odnosov med stranicami navadnega trikotnika v ravnini krajše in bolj preproste kot formule, ki opisujejo odnose med stranicami sfernega trikotnika.) Te formule so seveda napisane v algebrničnem jeziku, ki je obema opisoma skupen. Neevklidske geometrije se ne morejo kosati glede enostavnosti z evklidsko geometrijo. Zaradi tega bo evklidska geometrija ostala fundament v fizikalni znanosti. V kolikor je logično koherentna, je nobeno izkustvo ne more ovreči. Če pride do neskladja med fizikalno trditvijo in geometrijo, se bo raje žrtvovalo fizikalno trditev, da se reši geometrijo, kot pa obratno. - Aritmetika in sploh del matematike, ki počiva na rekurzivnih definicijah in na matematični indukciji, pa je analitična znanost. Kajti, če izpustimo aksiom indukcije, dobimo sistem, ki je veliko revnejši. Za geometrijske aksiome pa velja, da lahko nekatere med njimi izpustimo ali pa celo zamenjamo z njihovimi negacijami (npr. aksiom o vzporednicah), pa je preostanek sistema aksiomov še vedno dovolj bogat, da je zanimiv (nov sistem lahko na določen način celo vsebuje prvotnega, tako kot Riemannova geometrija vsebuje evklidsko kot poseben primer). - Izkušnje z matematiko in možnost njene aplikacije na skoraj vsako znanost so sugerirale Poincaréju, da je prenesel vero v nemožno dokazovanje resničnosti njenih načel na vse znanosti. S tem je konvencionalizmu odprla vrata tudi v filozofijo. Seveda se je našlo dovolj interpretov, ki so nekoliko na hitro trdili, da vsa znanost in sploh vse človeško vedenje temelji na konvencijah, česar pa Poincaré nikoli ni mislil. Večkrat je bil blizu modernejšemu pojmovanju, ki izvira iz Einsteina, da je mogoče govoriti o preverbi geometrije in fizikalne teorije le skupaj. Tako je mogoče imeti bolj komplicirano geometrijo, pa zato bolj preprosto formulirane zakone v fiziki (to možnost je izbral Einstein, ko je za opis gravitacije izbral Riemannovo geometrijo). Tako pojmovano celoto pa je mogoče konfrontirati z izkustvom, ki tako lahko odloči,

še zahteva, da naj bo hitrost svetlobe enaka za vse opazovalce, ki se gibljejo enakomerno. To se namreč precej slabo sklada z vsakdanjo intuicijo. Težko si namreč predstavljamo, da ima nekdo, ki se giblje proti sistemu, kjer je izvor elektromagnetnega polja, in nekdo, ki se relativno giblje vstran od njega v nasprotni smeri - enako hitrost glede na polje. Vendar pa prav to zahteva načelo enakovrednosti opazovalcev, ki je bilo tudi podprto z opazovanji.

- Formalizem, ki združi zahteve, ki smo jih opisali, je Einstein našel že delno izdelan v obliki transformacije zapisa enačb gibanja pri prehodu iz enega inercialnega sistema v drugega. Ta transformacija se imenuje Lorentzova, po nizozemskem fiziku istega imena. S pomočjo nje je Einstein razširil princip relativnosti na elektromagnetne pojave. Tako je princip relativnosti gibanj, ki je bil značilen za mehaniko (po tem opisu je vseeno, ali se vi zaletite v avto ali avto v vas, važno je le, da bo relativna hitrost enaka) bil razširjen še na Maxvelovo elektrodinamiko. Tako ni bilo npr. več potrebno ločevati med gibanjem vodnika v magnetnem polju, ki glede na vodnik miruje, in pa vodnikom, ki miruje, magnet (magnetno polje) pa se giblje. Nesimetrija v opisih je bila tako odpravljena.

- Tako je Einstein poenotil dogajanja v dotedaj relativno ločenih znanostih, kot sta bili mehanika in elektrodinamika. Protislovja v opisih pojavov so izginila. To je imelo velik vpliv na druge znanosti, posebno pa še na filozofijo. Odmevi na to so dela B. Russella, A. N. Whiteheada in še celo poznejši napor neopozitivistov, da bi poenotili vso znanost. (Fizikalizem R. Carnapa in H. Reichenbacha).

- Obilo zanimanja je povzročila še nadaljnja matematična poenostavitev teorije relativnosti, ki jo je leta 1908 napravil H. Minkowski. Ta je trem koordinatam prostorskega opisovanja fizikalnih pojavov dodal še četrto, to je čas. Tako se je začelo govoriti o štiridimenzionalnem prostor - času. Seveda pa ta četrta koordinata ni popolnoma enaka ostalim trem. Njen kvadrat je namreč negativen, kar jo daje v poseben položaj nasproti ostalim trem, za katere to ne drži (matematiki pravijo - prostor Minkowskega je zaradi tega psevdoeuklidski, kar pomeni, da je lahko kvadrat razmika med bližnjima dogodkoma manjši od nič). Večkrat se to razliko med koordinatami (dimenzijami) prezre. Tako se čas "razprostre", postane tako rekoč lastnost (rasežnost) prostora.

- (S kritiko redukcije časa na prostor se je ukvarjal filozof H. Bergson ne sicer v kontekstu posebne teorije relativnosti, vendar bi njegova kritika zadela formaliste, ki ne vidijo nobene razlike med prostornimi in časovnimi rasežnostmi). Z aplikacijo novega formalizma, ki je upoštevala prej naštetе pogoje na newtonsko mehaniko (s tem pa seveda tudi reinterpretacijo njenih pojmov - npr. newtonski pojem mase se izpremeni) je Einstein prišel še do novega odkritja o ekvivalenci mase in energije ($E = mc^2$, kar je edina formula, ki si jo je v svoji popularni knjigi *Kratka zgodovina časa* privoščil S. Hawking, češ, da vsaka formula v knjigi prepolovi število bralcev).

- Tako so filozofi leta 1905, ko so se pojavile te misli pod imenom *Posebna teorija relativnosti*, dobili še dodatno snov za razmišljanje. Materija, ki je že od Aristotela sem bila pojmovana zgolj kot pasivna gmota, ki v sebi ne kaže nobene moči po spremembi, ki je obdarjena le s težo in lenostjo, ki jo lahko le zunanja sila požene v gibanje, se je pokazala kot nekaj, kar ima v sebi ogromno gibanja, dejavnosti. Tako se je filozofija spet lahko približala bolj dinamičnemu pojmovanju snovi, podobno tistemu, kar so o naravi učili Tales, Anaksimander, Heraklit - seveda se pa naivna pojmovanja, ki so videla v naravi zgolj zgoščevanje in razredčevanje in prehajanje enih nasprotij v druga (vroče v

hladno, mokro v suho in narobe) morala umakniti natančnim kvantitativnim zakonom narave, kot jih je videla nova teorija.

- Enakomerno pospešena in prema gibanja ter enakomerno kroženje, ki sicer niso inercialni sistemi (v njih nastopajo sile, ki spremenijo enakomerno in premo gibanje teles) pa se da z malce zvitosti prevesti v zgolj vztrajnostna - npr. s predpostavko, da na inercialni sistem vpliva homogeno polje, ki mu podeli enakomerno povečevanje hitrosti - (ta trik je Einstein uporabil pri reševanju "paradoksa dvojčkov".) Ta gibanja so mu predstavljala most k splošni teoriji relativnosti, ki obravnava poljubna gibanja, ki jih povzroča gravitacija. Poleg omenjenega pa Einstein privzame še načelo, da sta vztrajnostna masa in težka masa ekvivalentni (to je sicer slutila že newtonska mehanika, vendar le kot eksperimentalno ugotovljivo dejstvo - npr. zemlja privlači vsa telesa sorazmerno z njihovimi masami, sicer ne bi padala v brezračnem prostoru enako hitro). To načelo, skupaj z zakonitostmi iz specialne relativnosti, je postalo temeljni kamen, na katerem je sezidal splošno teorijo relativnosti. Pri formulaciji teorije si je pomagal spet s štiridimenzionalno mnogoternostjo prostor - čas Minkovskega, metrika (način merjenja razdalj, od česar pa so odvisne relacije med geometrijskimi tvorbami) pa je Riemannova. (Če si mislimo, da rišemo geometrijske figure na površino krogle, namesto na ravno tablo, tako da bodo odgovarjali ravnim črtam, to je najkrajšim črtam med dvema točkama loki krogov, katerih polmer je enak polmeru naše krogle, na katero rišemo figure, odgovarja struktura te mnogoternosti dvodimenzionalnemu Riemannovemu prostoru, podobno kot odgovarja površina table dvodimenzionalni mnogoternosti Evklida. Premice tako postanejo glavni krogi, to so krogi, katerih polmer je enak polmeru krogle. Na zemlji so to poldnevnik. Tako so najkrajše črte, ki ležijo le na njih, dobile ime "geodetske črte". Seveda je povezanost med točkami na površju krogle zaradi antipodnih točk drugačna, kot na površini table, vendar lahko to težavo pri interpretaciji odpravimo s tem, da privzamemo, da sta antipodni točki pač identični. Vidimo, da je tako interpretirana mnogoternost končana, vendar ni omejena, pri zelo velikem polmeru krogle pa preide v ravno površino - evklidsko dvodimenzionalno mnogoternost.) Za to metriko je značilno, da razdalja med točkami ni funkcija koordinat, ki so lahko poljubno postavljene v prostor, temveč je razdalja med dvema točkama definirana kot posebna funkcija gravitacijskega polja. Tako prostor - čas ne biva po sebi, temveč samo kot strukturna lastnost polja. Prostor, ki bi bil različen od nečesa, kar ga napolnjuje tako ni mogoč. Tako predstava prostora kot "vsebovalca" reči in časa kot "vsebovalca" dogodkov tudi ni več mogoča. Tek časa je odvisen od jakosti gravitacijskega polja, kjer je polje bolj jako, teče počasneje, kot tam, kjer je manj. Sicer se raje govori o četverosežnostni mnogoternosti prostor - čas, podobno kot v specialni teoriji, le da ta mnogoternost ni evklidska.

- Opisani pojmi so še bolj načeli staro shemo prostora in časa, kot je to bilo v specialni teoriji relativnosti. Ni prostora, ki bi vseboval reči, temveč je narobe - prostor eksistira lahko le skozi njih, govoriti o praznem prostoru nasploh je nesmisel, prav tako je nesmisel govoriti o času, ne da bi se govorilo o spremembah odnosov med materialnimi reči. Tako razumemo lahko tudi take izraze, kot so ukrivljen in zgoščen čas. Če definiramo ravno črto striktno kot tir svetlobnega žarka (ali pot širjenja neke materialne spremembe nasploh) in ga privzamemo, da ima takšen žarek maso in da bo zaradi tega na njegovo pot vplivala prisotnost materialnih teles - žarek, se bo zaradi gravitacijskega polja v njihovi bližini odklonil od poti, ki bi jo sicer imel, če teh teles ne bi bilo - je torej njegova pot še stalno ravna, le prostor je kriv. Podobno velja, da žarek, ki prihaja od

telesa z veliko gravitacijo, zgublja na energiji zaradi premagovanja gravitacijskega polja, če ga gledamo s področja, kjer je težnost šibkejša. Tako se bo njegov spekter premaknil proti rdečemu koncu, saj je njegova frekvenca manjša. Frekvenca elektromagnetnega valovanja, čigar primer je svetloba ali tudi radijski valovi, pa je svojevrstna naravna ura. Opisana sprememba frekvence, kadar opazujemo področja z veliko gravitacijo, predstavlja spremenjen tek naravne ure, to je nihanje atoma, ki je bilo vzrok svetlobi ali radijskemu valu. Pojav predstavlja tudi možnost preverbe resničnosti splošne teorije relativnosti. (Spektrografske analize res kažejo "rdeči premik", če analiziramo svetlobo, ki prihaja s področij, kjer je gravitacijsko polje močnejše kot na zemlji. Če bi opazovali področje, kjer je polje šibkejšo kot pri nas, pa bi morali opaziti nasproten pojav - premik proti modremu koncu spektra, naravne ure tečejo v teh področjih glede na nas hitreje).

- Formalizem teorije relativnosti specialne in splošne je omogočil izvesti trditve, ki jih je moč verificirati ali pa ovreči, torej neposredno konfrontirati z izkustvom. Tako morajo pri gradnji pospeševalnikov upoštevati efekte, ki jih je predvidela specialna teorija, pri satelitih, ki pomagajo pri navigaciji, pa tudi že efekte, ki jih je predvidela splošna relativnost. Tako so se ideje mnogih filozofov, ki se niso strinjali z idejo, da sta prostor in čas absolutna in neodvisna od materialnih dogajanj, izrazite na bolj jasnem način in dobile tudi izkustveno podlago. Seveda pa to ne pomeni, kar so mislili mnogi površni filozofi, da je relativna teorija dala prav tistim, ki so se učili, da sta prostor in čas zgolj subjektivni obliki našega dojetja sveta (I. Kant). Celo za Aristotela je bil čas kot mera za gibanje (to mero je mogoče ugotoviti le skozi štetje, kar pa zahteva duševni akt) bolj zadeva subjekta, duše, ki motri dogajanje, kot pa da bi bil dejanski. Prav nasprotno je ugotovil Einstein. Čas in prostor je v svoji teoriji združil v en pojem, le tega pa trdno povezal s pojmom materialnih dogajanj.

- Njegove ideje so imele tudi velik vpliv na kozmologijo. Če verjamemo, da je elektromagnetno dogajanje (svetloba) povezano z gravitacijo, nosilec sprememb (vzročno posledičnega niza) v svetu, in če verjamemo v Hubblov zakon o meglicah, ki pravi, da čim dalj so, tem hitreje od nas bežijo - seveda pa ne morejo bežati od nas hitreje kot svetloba, to je informacija o njih, potem lahko trdimo, da je vesolje končno (ni pa treba, da je omejeno, saj ni ničesar, razen njega, na kar bi lahko mejilo). Ta sklep pa igra v kozmologiji veliko vlogo. Tudi sicer je intelektualno zanimiv. Po njem duh vidi pred seboj bit, ki pa sicer ne vztraja več mirno sama v sebi, kot si je to zamišljal Parmenid, temveč utripa po njej lastnih zakonih, katere pa naj naš um nekoč dojame (s tem pa dojame samega sebe).

LITERATURA:

Od Einsteinovih knjig so poleg člankov, s katerimi je postavil osnovne specialne teorije relativnosti v *Annalen der Physik* leta 1905, posebno znani še *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie* (O posebni in splošni relativnostni teoriji) iz leta 1916 in *Razvoj fizike*, kar je napisal skupaj z L. Infeldom 1938 in jo imamo tudi v slovenščini. V slovenščini imamo tudi knjigo *Posebna teorija relativnosti* od J. Strnada, ki bralca elegantno uvede v svet te teorije. Od filozofskih del je najbolj popularna knjižica od B. Russella: *ABC teorije relativnosti*.

Morala in politika* (Zahodna Evropa, Vzhodna Evropa in Jugoslavija)

VOJAN RUS

Uvodne teze:

1) Nikjer ni realno humanistična morala bolj potrebna kot v sodobni politiki.
2) Nikjer nima odsotnost te morale strahotnejših posledic za večino ljudi, kot prav v sodobni politiki.

3) Glavni duhovni material za graditev sodobne realno humanistične morale so: veliki religiozni kanoni (rg-vede, stara zaveza-biblija, koran), Aristotelova etika, evangelsko krščanstvo in izvirni marksizem.

4) Zahodna Evropa je naredila v drugi polovici XX.stoletja nekaj naprednih korakov v graditvi zvez med realno politiko in tako realno humanistično moralo, ki je sestavni del zrele industrijske družbe (in morda začetkov postindustrijske družbe).

5) V Vzhodni Evropi in v Jugoslaviji so po padcu "realnega socializma" in "samoupravnega socializma" zginile njune pozitivne in negativne sestavine, ni pa še nobenih sestavin zrele morale industrijske družbe.

6) Čeprav je glavni nasvet vsaki sodobni državi (narodu): v svojih posebnih pogojih išči optimalne rešitve z lastno glavo, pa lahko med sekundarnimi nasveti omenimo: učenje morale industrijske družbe v Zahodni Evropi.

Pred razdelavo in argumentacijo tez šestih teh navajam nekaj opredelitev morale, nujnih za utemeljitev njenega odnosa s politiko:

- generično-humanistična morala je razreševanje stalno pojavljajočih se nasprotij v človeškem bistvu (zato nikoli od nobene morale, niti v politiki, ne moremo pričakovati uresničevanja ideala popolnega človeka, ampak samo vse novo spoprijemanje z vse novimi zaostrenimi antropološko socialnimi situacijami)

- generično-humanistična morala je vedno ustvarjalna dejavnost preraščanja zaostrenih situacij z novimi vrednotami, ki ustrezajo tem situacijam (zato nobena morala - tudi politična - ni poskus vnašanja absolutno nadizkustvenega ideala ali principa v družbo, ampak je, prav nasprotno, razvijanje tistih družbenih odnosov, ki so določenemu področju specifični in nujni na njegovi optimalni stopnji; tisti, ki moralo sanjajo kot nadizkustveno popolnost, ne bodo dojeli morale v nobenem področju, niti v zdravstvu niti v advokaturi niti na tržišču niti v politiki; elementi nove morale v razvitih deželah Zahodne Evrope so morda že sestavine razvitih odnosov v industrijski družbi)

* Članek je bil napisan in oddan 15. julija 1991

- predstava, da je prav politika področje, kjer ni možna nobena humana morala že zaradi bistva tega področja, je povsem neznanstvena in je absolutizacija tiste politike, ki je značilna za nestabilne začetke določenih sistemov (npr. za razdobje prvobitne akumulacije) ali za nestabilne konce - zlome sistemov (npr. zlom "realnega socializma" v Vzhodni Evropi in "samoupravnega socializma" v Jugoslaviji); medtem ko je za stabilne sisteme značilno, da imajo v svoji politiki vedno tudi elemente morale.

Če se bomo torej odrekli povsem nerealni predstavi morale kot uresničevanja absolutno nadčloveških idealov-principov in sprejeli moralo kot prakso neprestanega razreševanja neprestano novih nasprotij v človeku in družbi - bomo zlahka našli možno zvezo med moralo in politiko, saj je tudi politika posebna vrsta razreševanja teh nasprotij, ki ima lahko v sebi več ali manj ali nič generično-humanistične morale.

Bistveno nasprotje v pojmovanju in praksi odnosa morala-politika v deželah Zahodne Evrope in v "postsocialističnih" družbah Vzhodne Evrope in Balkana je najkrajše in zavestno izraženo:

Zahodna Evropa: odnosi (med ljudmi, narodi) se ne morejo spreminjati enostransko,

Vzhodna Evropa in Balkan: odnosi se (lahko) spreminjajo enostransko.

Omenjeno stališče Zahodne Evrope je v tem trenutku zelo enotno, saj ga (za zdaj) sprejemata obe največji strankarski skupini v vsej Zahodni Evropi: socialdemokrati (in socialisti) in krščanski demokrati. Oboji ga zelo pogosto poudarjajo v odnosu do vseh jugoslovanskih političnih strank, tistih na oblasti in opozicijskih. Značilnost Zahodne Evrope v ostrem obsojanju enostranskosti je bila v tem, da kritiko enostranskosti, nacionalizma, šovinizma in populizma ne naslavljajo samo na jugoslovanske stranke nasprotne usmeritve, ampak tudi na tiste jugoslovanske stranke, ki so iste usmeritve.

V zelo podobnem tonu so nekatera takratna opozorila papeža zahtevala enako pripravljenost za sporazumevanje vseh jugoslovanskih republik, ki imajo večino katoliških vernikov in ki je nimajo.

Razumljivo bi bilo vprašanje; ali so te besede Zahodne Evrope o nujnosti političnega dialoga kot edine poti in njihovo ostro zavračanje enostranskosti prazne in celo dvolične, ali so vsebinske?

Poskusil bom dokazati možnost, da ta enotna stališča Zahodne Evrope predstavljajo novo, boljšo kvaliteto v zgodovinskem razvoju industrijske/postindustrijske družbe, da je tam vraslih dosti elementov generične morale v politiko in da bi bili ti elementi lahko deli največjega prevrata v desetisočletni zgodovini svetovne razredne družbe.

Možno je (je samo realna možnost, ne pa neizbežnost; so tudi druge možnosti), da stojimo na pragu nove družbene stopnje človeštva. Pri tem mi je čisto vseeno; ali bomo to družbo imenovali "mešanica kapitalizma in socializma" ali "demokratični socializem" ali "socialni kapitalizem" ali "socialno tržno gospodarstvo" ali "krščanski socializem" ali "muslimansko- budističnokrščanski solidarizem" ali kakorkoli že. Niso pomembna imena, pomembna je možna nova vsebina človeštva, ki se nakazuje deloma z napredkom v Zahodni Evropi, deloma drugače (sporazumevanje ZSSR - ZDA).

Ta možna nova družba bi imela naslednje značilnosti: politična oblast in materialno bogastvo ne bi bila tako odtujena in stihijno podivjana, kot v najizrazitejši razredni družbi, in bi ne bila tako enostransko skoncentrirana v rokah ozkih elit; veliki militaristični in notranji nasilniški aparati bi bili povsod demontirani; med delom in množicami na eni ter kapitalom in upravljalskimi (lastniškimi) elitami na drugi strani je vzpostavljen

zgodovinski kompromis, kot ga približno nakazuje že obstoječa socialna država in večstrankarski pluralizem in parlamentarizem. V taki družbi še ne bi bilo vse možne demokracije in vse nove možne urbane/posturbane kulture, bile bi še (zmanjšane) razredne razlike in (zmanjšane) razlike med razvitimi in manj razvitimi deželami. Ta družba ni moj ideal in ni tista optimalna družba, ki bi bila že danes možna (glede na ekonomske in znanstvene moči človeštva). Bi pa bila že družba nove kvalitete in nove stopnje morale, ker bi radikalno izločila možnosti vojnega uničenja človeštva, skrajnega nasilja in skrajnega izkoriščanja in dala množicam tiste elementarne ekonomske, socialne, izobrazbene in pravne možnosti, s katerimi se vsak posameznik lahko prebija k višjim življenjskim kvalitetam.

Možnost take družbe (samo možnost!) nakazuje tendenca razumnih interesov tako v odnosih ZDA - ZSSR - Zahodna Evropa, kot tudi v odnosih med samimi zahodnimi evropskimi državami, v njihovih notranjih družbenih odnosih, kot tudi v njihovih mednarodnih, svetovnih odnosih. Uresničevana tendenca razumnih interesov pa je že precejšen kos generične morale v politiki razvitih dežel in ZSSR. Zgodovinsko je najvažnejše, da se je tendenca razumnih interesov precej okrepila v drugi polovici XX. stoletja v elitah razvitih dežel, ZSSR in Kitajske. Tega ne govorim niti iz najmanjše servilnosti do katerekoli elite, ampak ker imajo te elite še vedno v rokah vse glavne vzvode upravljanja z množicami (in je zato smešno govoriti o skoraj popolni demokraciji v razvitih deželah). Od tod se spremembe in napredki v obnašanju teh elit lahko neposredno izražajo v napredku vse družbe.

Tendenca razumnih interesov ni posledica nekakšnih čisto izvenzgodovinskih osvetlitev in razsvetlitev, ampak je logični razvojni rezultat zgodovinskih procesov XX. stoletja.

Osrednji in odločilni svetovnozgodovinski steber krepitve politike-morale razumnih interesov je sodelovanje sedanjih političnih elit ZSSR in ZDA v svetovnem razoroževanju, ohranitvi miru in demokratično sodelovanje med vsemi državami sveta: velikimi, srednjimi in malimi. Glavno zgodovinsko pobudo za ta proces je dal Gorbačov, v njem pa aktivno in konstruktivno sodeluje tudi ameriško politično vodstvo (Regan in Bush).

Ta politika obeh supersil je očitno zasnovana na razumnih interesih in je zato lahko resnično moralna (ne bi pa bila moralna, če bi npr. temeljila na racionalistični-razsvetljenski tezi o "vsemoči razuma-uma", ki lahko "odrine interese" v kot in tako "zgradi popolno človeštvo").

Izredno važno pa je, da ti trenutni interesi obeh supersil soglašajo z interesi vsega človeštva in da je demokratična politika dela Zahodne Evrope, ki nasprotuje enostranskemu delovanju v mednacionalnih odnosih kjerkoli v svetu, posebej pa še v Jugoslaviji, precej podobna s politiko supersil in z osnovnimi življenjskimi interesi vsega človeštva.

Kot bom pokazal kasneje, ta sedanja ugodna konstelacija sil v svetovni politiki ne sme nikogar uspavati, saj se lahko vsak trenutek podre; lahko se svetlikanje novega, boljšega dne za vse človeštvo hitro spremeni v mračen dan ali celo uničujoč orkan. Strašna bi bila odgovornost tistega, ki bi sprejel nase krivico, da je s svojo nemoralnostjo zatemniti to resnično in obetavno jutranje svetenje!

Realno odgovornost za graditev te politike -morale razumnih interesov vsega človeštva pa imajo prav vsi narodi sveta (tudi srednji in majhni) in njihova politična vodstva, saj se zaradi integriranosti usode vsega človeštva nobeden narod ne more

izgovarjati, da ga "ne briga svetovna politika". Z nepremišljenim delovanjem se na številnih točkah sveta lahko vname iskra, ki zažge svetovno nesrečo (o tem kasneje).

Realni interesi obeh supersil za postopno razorožitev, za prenehanje tekme v oboroževanju in v blokovski politiki in za demokratično meddržavno sodelovanje - so na dlani. Poleg verjetnosti, da bi bili v svetovni nuklearno-raketni vojni najbolj uničeni prav obe supersili, je bila oboroževalna tekma zlasti za ZSSR strahotno breme, ki je odločilno zaviralo ekonomski in socialni razvoj in vodilo v prepad razkroja. Bila pa je tudi veliko breme za ZDA, saj so prav zaradi naoboroževanja ZDA začele v svetovni gospodarski tekmi zaostajati in so s tem že izgubile nedvomni ekonomski svetovni primat, ki so ga imele po drugi svetovni vojni.

Nevarno sta jih začela prehitevati Nemčija in Japonska.

Primer Iraka pa je pokazal, da zaradi izredno visoke integriranosti sodobnega človeštva lahko postane izvor večjih nesreč za vse človeštvo tudi enostranska, nedemokratična politika kakšne majhne ali srednje države, ne samo politika velikih in večjih držav. Čeprav sem zadnji, ki bi branil petrolejske interese vesil, v primeru Iraka ni šlo predvsem za ožje interese vesil, ampak je bilo z neizzvanim enostranskim delovanjem vodstva te dežele močno ogroženo svetovno gospodarstvo in s tem tudi interesi svetovnih množic. Svetovna politika (OZN) je dala temu vodstvu več priložnosti za časten, enakopraven dogovor.

Zahodna Evropa je tretje veliko svetovno področje politike možnih razumnih interesov, v katerem je zlasti uspešna in identična povezanost notranje in mednarodne politike. Čeprav tudi tu še ni dosežena optimalna raven kulture in demokracije industrijske/postindustrijske družbe, je že uresničen kvalitativni napredek v primerjavi z isto Zahodno Evropo v prvi polovici XX. stoletja. Tedaj je ta del Evrope, zaradi odsotnosti razumna in generične morale v politiki, dvakrat zdrvel v nesmiselno, uničevalno svetovno vojno: obe sta pokopali svoje glavne spodbunike (avstroogrsko in nemško cesarstvo, fašizem in nacizem). Ne more biti bolj nazornega primera nekoristnosti politike, kot je bila hitlerjevska, to pa zaradi popolne odsotnosti generične morale (zato je Hitler "uspešno" zbral proti sebi ves svet) in zaradi popolne odsotnosti razmisleka o razumnem interesu Nemčije (celo omejeno mislečim generalom in politikom je bilo jasno, da se Nemčija "ne more boriti hkrati na vzhodni in na zahodni fronti").

Zlasti obe svetovni vojni sta bili sijajen dokaz prvih dveh tez te razprave: nikjer ni morala bolj potrebna kot v sodobni politiki in nikjer njena odsotnost nima težjih posledic. Ker je sodobno človeštvo veliko bolj integrirano (ekonomsko, tehnično, prometno, socialno) na nacionalni ravni in na mednacionalni, svetovni ravni kot v prejšnji zgodovini, imajo napačne politične odločitve na nacionalni in svetovni ravni največ posledic. Napačne politične odločitve ne upoštevajo celote realnih interesov, bolj prizadevajo to celoto nacionalnih in vsečloveških interesov, kot druge odločitve, in so zato obenem bolj nemoralne in bolj škodljive, kot druge odločitve.

Ker sta obe svetovni vojni imeli najstrašnejše posledice prav v Evropi in ker se je prav ta najbolj čutila odsotnost morale v politiki, je samoumevno, da so Evropejci v drugi polovici XX. stoletja ta ostri razkorak skušali zmanjšati. Nastanek EGS ni rezultat izključno stihijskih ekonomskih procesov, saj so bile za to potrebne tudi zavestne politične namere in določitve. Med takimi namerami, ki so botrovale njenemu nastanku, pa je bila glavna najti neke trajne oblike sodelovanja, zlasti med Francijo in Nemčijo, da se ne bi ponovili divji spopadi prve in druge svetovne vojne. S stališča zveze

morala-politika ni bilo prav nič "pregrešno", ampak povsem samoumevno, da so bili v nastajanju EGS mnogi "prepiri" (npr. glede kmetijskih pridelkov in kmetijstva, ribolova, glede monetarne politike, glede stopnje prenašanja nacionalne suverenosti na skupnost). Morala kot ustvarjalno usklajevanje različnih interesov ne more biti nikoli identična harmonija, zanj je lahko ploden tak "prepir" med različnimi interesi, ki jih jasno opredeli in šele s tem omogoči najustreznejšo razumno sintezo. Zahodna Evropa je skoraj vzor takega razumnega usklajevanja nacionalnih interesov v drugi polovici XX. stoletja. Seveda pa še ne vemo, da ali bo to usklajevanje trajno ali pa se bodo obnovili spopadi.

S tem razumnim usklajevanjem različnih interesov med zahodnoevropskimi državami pa je bilo povsem skladno in komplementarno razumno usklajevanje različnih interesov družbenih skupin znotraj vsch teh držav; zlasti med zaposlenimi in delodajalci, med delom in kapitalom. Čeprav so še različni razredni interesi, je v Zahodni Evropi prišlo med njimi do trajnega kompromisa in trajnega nacionalnega konsensa v obliki socialne države, tripartitnega usklajevanja interesov (delo-kapital-država), mirnega reševanja sporov, večstranskega pluralizma in parlamentarizma. Prav to pa omogoča Zahodni Evropi stabilen gospodarski razvoj, ki je v interesu vseh.

Res pa je, da je ta zavestna, avtonomna politika-morala v Zahodni Evropi (zavestno-avtonomna v smislu, da ni samo rezultat delovanja ekonomske stihije, saj je bila ob že visoki ekonomski stopnji v prvi polovici XX. stoletja ta politika bistveno drugačna kot sedaj!) tudi odraz večstoletnega zahodnoevropskega družbeno-ekonomskega razvoja, kot ga Vzhodna Evropa, Balkan in Latinska Amerika niso nikoli doživeli. V Zahodni Evropi je npr. veliko kvalitetnih gospodarskih, znanstvenih in novinarskih subjektov, zato je na teh področjih težje ustvarjati takšne brezobzirne monopole, kot v manj razvitih deželah. Vendar je moralno politični napredek v Zahodni Evropi tudi avtonomen, znaten in relativno neodvisen od ekonomske stopnje. V nekaterih precej razvitih evropskih državah so se v prvi polovici XX. stoletja pojavili tako skrajni nemoralni politični avanturisti (fašisti), kakršnih ni bilo v manj razvitih državah, danes pa je npr. stališče Avstrije do fašizma bistveno odločnejše kot v Sloveniji in Jugoslaviji. Danes so zaradi doseženega pluralističnega konsensa v Zahodni Evropi skoraj nemogoči diktatorski udari militarističnih, nacionalističnih, birokratskih, fašističnih in stalinističnih klik. Torej: tudi uresničeno notranje pluralistično dogovarjanje in izločanje enostranskih udarov daje politiki Zahodne Evrope nekaj pravice, da nastopa proti izrazitim enostranskim diktatom katerihkoli političnih skupin v Jugoslaviji.

Velika večina "liberalnih", "demokratskih", "disidentskih" struj v Vzhodni Evropi, na Balkanu in v Jugoslaviji, ki so se oblikovale kot opozicija "realnemu socializmu", in ki so po njegovem zlomu prišle na oblast ali postale politične stranke - sploh niso dojele omenjenih najnovejših kvalitetnih premikov v Zahodni Evropi, čeprav so skoraj vse klicale "nazaj v Evropo". Velika večina je imela sploh zelo motne, bedne predstave o prihodnjem družbenem razvoju. Večinoma so si pod "nazaj v Evropo" predstavljali kapitalizem 19. stoletja kot neomejeno vladavino privatnega kapitala in kot večstrankarstvo, to pa samo razdeli med več lobijev (ali "elit") tisti monopol oblasti, ki so ga imeli prej sami "komunisti". Čeprav sploh niso dojele posebnosti družbene celote, v kateri se nahajajo, pa so novi pretendenti na oblast s poveličevanjem neomejene "privatizacije" odkrivali del resnice o sebi, namreč, da sami sodelujejo v taki specifični jagi stihijne delitve rezultatov prvobitne akumulacije, ki še ne pozna nobene zveze

politika-morala, uveljavljene v Zahodni Evropi, in ki je zato izrazito enostranska. Ker sem prvi v Sloveniji in Jugoslaviji povezoval sedanje politične procese s pojmom prvobitne akumulacije in ker so številni to misel napačno razumeli, mi je dolžnost precizirati, da je prvobitno akumulacijo opravil v glavnem že "realni socializem" in da sedanji njegovi nasledniki le delijo (ne ustvarjajo) na stihinji, anomični način že prej uresničene rezultate prvobitne akumulacije. Ustvarjanje in delitev prvobitne akumulacije pa je za Zahodno Evropo davni posel, ki je bil dokončan ali v začetku 19. stoletja ali vsaj v njegovem toku; tudi zato se danes Vzhodna Evropa in Jugoslavija tako zelo razlikujeta (na našo škodo) od Zahodne Evrope. Neznana in neponovljiva posebnost današnje Vzhodne Evrope in Juge je v tem, da je marsikje sloj prejšnjih gospodarjev v celoti odletel (kar se v zgodovini še ni zgodilo) in je zato anomičnost stihijne delitve lahko toliko večja, negativna razlika od Zahodne Evrope pa še večja.

Razkol med moralo in politiko pa je v Vzhodni Evropi in Jugoslaviji še večji, ker se njuna zveza ne more utemeljiti na daljši tradiciji.

Preprosto povedano: če se po drugi svetovni vojni ne bi v Vzhodni Evropi pojavil nikakršen "realni socializem", bi bil njen kapitalizem (razen v Češki) prav tako šantav, zavrt in neuspešen, kot je kapitalizem Latinske Amerike. Podobno tudi kapitalizem v Vzhodni Evropi ni pred prvo in drugo svetovno vojno razvil številnih kvalitetnih gospodarskih subjektov in modernih kvalitetnih slojev, kakršni so se že zdavnaj razvili v Zahodni Evropi, in je svojo šepavost pred letom 1939 zato pogosto (Poljska, Madžarska, Jugoslavija, Romunija, Bolgarija, Albanija, Grčija) krpal z elementi enostranske politične diktature (podobno kot še včeraj v Latinski Ameriki). V Vzhodni Evropi preprosto nikoli ni bilo visokokvalitetnih slojev, ki bi jih "komunisti" odrinili in ki bi lahko sedaj obnavljali zahodnoevropske kvalitete, ali pa bi bili naslednikom vsaj za vzor. Take sedanje in pretekle socialno-slojne praznine v Vzhodni Evropi so ustrezna tla za razne skupinice "politikov", birokratov, "intelektualcev", da hite brez vsch moralnih zavor enostransko grabiti nezaščiteno zapuščino "socialistične" birokracije v gospodarstvu, kulturi, državnem aparatu in sredstvih za informiranje. In Zahodna Evropa ni nerealna, ko omenja svojo drugačnost od te družčine in ko hvali Gorbačova. Le-ta, je za razliko od "enostranskih" vitezov drugih dežel Vzhodne Evrope, pokazal (v trajno čast socializma) veliko doslednost v dialogu z Zahodom v najbolj kočljivih zadevah svetovne oblasti in je v dogovarjanju med sovjetskimi republikami pokazal več doslednosti kot jugoslovanski politični voditelji v urejanju medsebojnih odnosov.

Čeprav je Zahodna Evropa v zadnjih letih morala vmešavati v jugoslovanske notranje zadeve in čeprav bi nadvse želel, da tega nikoli ne bi bilo treba, je del tega "vmešavanja" bistveno drugačen od dovčerajsnjih imperialističnih posegov na Balkan. Medtem ko so fašistične države pred in po letu 1941 ščuvale ene jugoslovanske narode proti drugim, del Zahodne Evrope resnično poskuša pomiriti naše bolane nacionalizme. Medtem ko so imperialisti v prvi svetovni vojni in po njej odrezali velike dele od Slovenije in Hrvaške in so na Jalti delili Jugoslavijo na dve polovici, si je del Zahodne Evrope iskreno prizadeval, da bi se ohranilo čimplodnejše in enakopravno sodelovanje vseh jugoslovanskih narodov. Načelno so nam ti svetovali isti politični model, ki ga sedaj doma sami uporabljajo: demokratično dogovarjanje jugoslovanskih narodov. To je v skladu z interesi vse Evrope in vsega človeštva, saj gre za življenjsko vprašanje, kako uspešno preurediti po padcu "realnega socializma" vso Vzhodno Evropo in Balkan. Za to so potrebni veliki napor, ki pa bodo zagotovo onemogočeni, če bi "enostranski", nepremišljeni politični udari na tem prostoru pripeljali na oblast nazadnjaške, av-

tarkične, nacionalistične režime, ob njih bi se lahko razcepila vsa Evropa. Očitno v takih pogojih ne bi bil mogoč noben gospodarski in socialni razvoj, ampak bi prišlo le nazadovanje. Oboroženi spopadi v Vzhodni Evropi in Balkanu pa bi zaradi svetovne občutljivosti tega prehodnega področja lahko pripeljali do tretje svetovne vojne (ob razpadu Vzhodne Evrope bi se npr. lahko zgubila učinkovita mednarodna kontrola nad atomskim orožjem, saj bi ga lahko imele kar tri, štiri "svobodne" države). Cilji politike razumnih interesov in demokratičnega dogovarjanja, ki jih predlaga del Zahodne Evrope, so zagotovo boljši, kot množica enostranskih politik v Vzhodni Evropi in na Balkanu.

Res je svobodni mednarodni pretok blaga, kapitala, ljudi in idej bolj v interesu Zahodne Evrope in razvitih dežel, kot naših manj razvitih dežel. Je pa še vedno veliko boljši kot množica enostranskih, militariziranih, agresivnih in avtarkičnih režimov v sovražno razpoloženih malih državah Vzhodne Evrope in Balkana. Brez omenjenega pretoka pri nas ne more biti gospodarsko-socialnega napredka, ta pretok pa lahko - če bodo na oblasti nemilitaristične napredne sile - reguliramo sebi v korist in te pravice nam ne kratijo niti razvite dežele, saj jo tudi same pogosto uporabljajo in še v škodo nerazvitih dežel. Mir in demokratično dogovarjanje pa sta v interesu še bolj nas samih, kot pa Zahodne Evrope, saj ima le-ta že visoko materialno raven, mi vsi (tudi Slovenci) pa potrebujemo vsaj trideset, štirideset let miru, pameti in dela, da bi dosegli materialno raven Zahodne Evrope.

Ponovna združitev politike in morale v Sloveniji, Jugoslaviji in Vzhodni Evropi zahteva tudi objektivno oceno preteklosti in oceno zagrizenih, boleznih nacionalizmov, ki lahko nanesejo veliko škodo razumnim interesom.

Bolani, nerazumni nacionalizmi so v Jugoslaviji, na Balkanu in v Vzhodni Evropi najbolj zgoščen in najnevarnejši ideološki izraz zastarelih birokratskih, militarističnih, malomeščanskih, klerikalnih in podobnih skupin in teženj. Bolani nacionalizmi so bili najmočnejša ideološka netiva, ki so gonila ne samo zapeljane mase, ampak tudi večino evropskih nacionalnih inteligenc v norijo in osemletno morijo dveh svetovnih vojn. Enaki nacionalizmi se zbuja sedaj v vsej Jugoslaviji, Balkanu in v Vzhodni Evropi. Bolani nacionalizmi so na ravni nacije isto kot slepi egoizmi na ravni osebe: niti bolani nacionalizem niti slepi egoizem nista sposobna uvideti svojih realnih interesov, ampak v svoji slepi požrešnosti, v slepem precenjevanju sebe in podcenjevanju drugih drvita v nesmiselno agresijo na druge, pri čemer uničujeta sebe in druge. Bolani nacionalizmi so daleč od razumnega prizadevanja za realne nacionalne interese, daleč od zdrave nacionalne zavesti, ki na osnovi objektivnih humanističnih meril ceni, ljubi in razvija vse človeške vrednote svoje nacije, se pa distancira od njenih negativnosti, in s tega stališča tudi razvija sodelovanje z drugimi nacijami.

Takšen nacionalni duh so na prostoru sedanje Jugoslavije najdosledneje razvijali napredni ljudje, kot so Trubar, Prešern, Svetozar Marković, Tucović, Cankar in Krleža pred drugo svetovno vojno, jugoslovanski komunisti in v Sloveniji vse levičarske skupine, ki so skovale OF slovenskega naroda. Očitno so bile takšne višje ravni nacionalnega obnašanja sposobne samo skupine, ki so se distancirale od kapitalizma, birokratizma, klerikalizma in malomeščanstva v in ko so bile v glavnem tvorci izvirnega jugoslovanskega socializma (Prešern ni socialist, je pa s svojimi vrednotami prerasel kapitalistični duh).

Omenjeni napredni jugoslovanski misleci so oblikovali napredni nacionalni duh tudi s tem, da so ostro kritizirali tiste domače sloje, ki so v nacionalno gibanje skušali vnašati svoj ozki, neumni egoizem in ki so bili podobni egoističnim skupinam v drugih

narodih (kapitalisti, malomeščani, birokrati, militaristi, šovinistični deli inteligence). S takim stališčem pa so napredni jugoslovanski in izrazito izvirni, nedogmatični socialistični misleci daleč prehiteli najnaprednejše glave Zahodne Evrope: Hegla z njegovo plehko, nedialektično teorijo o zgodovinskih in nezgodovinskih narodih in zelo podobne polomije Marxa in Engelsa ter druge internacionale.

Ta visoki vzpon nacionalnega duha je v Sloveniji dobil široki razmah v vseh skupinah Osvobodilne fronte slovenskega naroda (sokoli, komunisti, krščanski socialisti, kulturniki). Le-te so z najodločnejšim bojem za napredne cilje slovenskega naroda, izvajale tudi ostro kritiko tistih struj v lastnih taborih in v vsej Sloveniji, ki so narod razumele na svoj ozki, samoživi način. Podobno smer so vzele vse skupine v Jugoslaviji, ki so sodelovale v NOB.

Ta silni, izrazito človečni in napredni nacionalni duh je Jugoslavijo med NOB in po njej vzdignil visoko nad Zahodno Evropo. Tam je v drugi svetovni vojni najbolj deformirani nacionalizem - fašizem, nacizem - v silovitem naletu strl defetistične in delno petokolonaške buržoazne nacionalizme ter hujskal male narode v izdajstvo svojih dežel (v ČSR, Jugoslaviji). Visoko človečni nacionalni duh osvobodilnega gibanja v Jugoslaviji pa je bil visoko nad vsem in je samo s to svojo izredno duhovno močjo pretvarjal največje mednacionalne (buržoazne jugoslovanske) pokole, ki jih je sprožil buržoazni in fašistični nacionalizem, v novo visoko bratstvo jugoslovanskih narodov (kar v času druge svetovne vojne: česa podobnega svet še ni videl).

Te vrednote nacionalne in mednacionalne kulture, porojene v partizanskem boju, so v Jugoslaviji živele še dolgo: prijateljstvo in sodelovanje med milijoni ljudi raznih nacionalnosti; moralna zavest o nekulturnosti, podlosti in nevarnosti bahaškega preccenjevanja lastne nacije in podccenjevanja druge nacije, ki je bila v milijonih ljudi res intimna, neizsiljena duhovna vrednota; usklajeno medsebojno življenje na izrazito nacionalno mešanih področjih (Vojvodina, Bosna in Hercegovina); največje ustavne garancije za male narode v vsej Evropi (Ustava SFRJ iz leta 1974 s konfederativnimi elementi, princip konsenza); ogromna ekonomska pomoč manj razvitim republikam, še posebej Kosovu (samo za Kosovo vsak dan tri milijone dolarjev!). Mali narodi in narodnosti (manjšine) so v Jugoslaviji imeli resnično boljši položaj, kot podobni narodi v Zahodni Evropi in kot npr. slovenske manjšine v Avstriji in Italiji ali makedonska manjšina v Grčiji. Edini narod, ki je bil delno upravičeno nezadovoljen, je bil srbski, ker Srbija ni imela v svojih delih kompetenc, ki so jih imele druge republike.

Vse te vrednote so v Jugoslaviji resnično živele do začetka osemdesetih let, potem pa so se začele krhati. Živele so, dokler je v zvezi komunistov in v inteligenci živel duh samokritičnosti do deformacij v lastni naciji in stranki, zlasti pa duh kritike do lastne birokracije v komunistični organizaciji in državi. Ker sem tudi sam sodeloval v ostri kritiki lastnega "komunističnega" birokratizma in njegove zveze s šovinizmom vse od leta 1945, zlasti pa od leta 1949, omenjam spis na to temo (članek Reorganizacija ZK ali kaj več? objavljen v Delu, 9. in 10. oktobra 1966).

Rast bolanega nacionalizma v vseh delih Jugoslavije po letu 1980 je povsem komplementarna s krepitvijo gnilega, politikantskega birokratizma v Zvezi komunistov in s popolnim usihanjem kritike na račun lastnega birokratizma v tej organizaciji, ki je edina v jugoslovanski zgodovini imela dovolj svetlo tradicijo boja proti vsem gnilim nacionalizmom. V tem času najbolj glasne skupinice intelektualcev v vseh delih Jugoslavije, ki so desetletja kričavo zahtevale monopol na humani socializem, demokracijo in

liberalizem, postanejo glavni nosilci nacionalističnega hujskanja, ki je pripeljalo do krepitve vseh nacionalizmov in do sedanje tragedije jugoslovanskih narodov.

Medtem ko smo na tem področju med leti 1941 - 1980 imeli bolj čvrsto zvezo morala-politika kot Zahodna Evropa, smo sedaj padli daleč pod njo, zato nam sedaj opravičeno delijo moralno-politične lekcije.

Ker so sedaj jugoslovanske politične stranke in vsa ideološka vodstva nacionalnih inteligenc glede nacionalizma padli daleč pod raven morale-politike v zgodovinski liniji Trubar-Prešern-Branko Radičević-Svetozar Marković-Cankar-Tucović-Krleža-OF-NOB, bi bili potrebni ogromni duhovni napor, da se dvignemo s tega dna.

Vendar: morala je najbolj gibljiva moč, veliko bolj kot ekonomija, znanost in tehnika!

V najglobljih moralnih padcih se lahko zbere največja notranja moč za moralno vstajenje!

Videti, biti prepričan in vedeti*

FRED DRETSKE

Epistemologija je veja filozofije, ki se ukvarja s preučevanjem spoznanja in s posebnimi temami, ki se nanašajo nanj, tj. z resnico, spominom in zaznavanjem. Epistemologija je filozofova različica kognitivnih raziskovanj.

Resnica je pomemben del tega preučevanja, ker je osrednji pojem spoznanja prav spoznanje *resnice*. Čeprav lahko vemo, da nekaj ni res, da, denimo mačke *ni* pod zofo, pa po drugi plati ne moremo hkrati vedeti, da ni res - da je namreč mačka pod zofo. Da bi vedeli, kje je mačka, bi morali vedeti za resnico o tem, kjer mačka je. Zaradi tega je imela ideja resnice, kot nujni pogoj spoznanja, prominentno vlogo v filozofskih razpravah o spoznanju.

Tudi spomin in zaznavanje imata v epistemologiji pomembno mesto. Velik del našega spoznanja (morda bi kdo rekel *vsega* našega spoznanja) dobimo prek zaznavanja: kje je mačka, spoznamo tako, da jo vidimo na zofi. Mačko lahko tudi slišimo, vohamo in čutimo. To so nekateri od načinov, s katerimi odkrivamo, spoznavamo vsebino in značaj našega sveta. Splošni termin za take načine odkrivanja in spoznavanja je *zaznavanje*. *Spominjanje* je ime za način (časovnega) ohranjanja pridobljenega spoznanja. Močni mehanizmi za pridobivanje spoznanja (oster vid na primer) so skorajda nepomembni za živali, ki si ne morejo niti za nekaj trenutkov zapomniti tega, kar so se učile. Po drugi strani pa je velika sposobnost skladiščenja zaman pri sistemih, ki informacij za skladiščenje nikakor ne morejo dobiti.

Kot so pokazala prejšnja poglavja, se je dramatično povečalo naše znanstveno razumevanje tega, *kako* vemo to, kar vemo. Kljub napredku pa na nekatera klasična vprašanja, tj. na vprašanja, ki zadevajo naravo, obseg in meje vizualnega spoznanja, še nismo našli odgovorov, ali bolje, še nismo našli odgovorov, ki bi naleteli na splošno soglasje. Ker vemo danes več o tem, kako stvari dejansko delujejo, poskušamo te probleme izraziti nekoliko drugače. V preteklih štiridesetih letih se je na primer splošno razširila računalniška terminologija, terminologija, ki jo utelešajo informacijski procesni modeli zaznavanja in spoznavanja. Razen nomenklature so si problemi še vedno stari, torej tisti, o katerih filozofi razmišljajo in razpravljajo že stoletja. John Locke, znameniti filozof iz 17. stoletja, bi zlahka razumel tu obravnavane probleme. Seveda pa je o večini teh vprašanj imel dobro razvita stališča.

* Razprava je prevedena iz zbornika z naslovom: *An Invitation to Cognitive Science*, 2. zvezek; *Visual Cognition and Action* (The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1990).

Čeprav so zaradi tega nekateri razočarani, pa nenehno nesoglasje o pravih odgovorih na določena težko rešljiva vprašanja - na tako imenovana filozofska vprašanja - ni nepričakovano. Probleme lahko klasificiramo *kot* filozofske, kadar se izmikajo uveljavljenim metodam reševanja, vključno z znanstvenimi metodami. Vendar to ni razlog za njihovo podcenjevanje ali za obupavanje nad njihovo morebitno rešitvijo. Rešitve so morda v odkritju boljših metod. V tem poglavju bomo poskušali pregledati nekatere težje dostopne probleme, označiti možnosti za ukvarjanje z njimi in po potrebi vpeljati ustrezna razlikovanja in pojasnila.

VIDETI PREDMETE IN VIDETI DEJSTVA

Kadar kognitivni znanstveniki govorijo o vizualnem zaznavanju, se zdi povsem utemeljeno predpostavljati, da se sklicujejo na nekaj, kar navadno opisujemo z glagolom *videti*. Videti mačko na zofi pomeni vizualno zaznavati mačko na zofi.

Da bi se izognili nesporazumom, se lahko že na začetku vprašamo, ali je vizualno zaznavanje (oziroma videnje) namenjeno predmetom, dejstvom ali čemu drugemu, saj navadno govorimo o videnju predmetov (o mačkah in o zofah), o lastnostih predmetov (o barvi mačke, o velikosti zofe), o dogodkih (o mačkinem skakanju po zofi), o stanjih stvari (o mačkini navzočnosti na zofi) in o dejstvih (*da* je mačka na zofi). Če vse to upoštevamo kot primere vizualnega zaznavanja, kot se kažejo v vsakdanjem jeziku, potem moramo pri njegovem znanstvenem preučevanju skrbno določiti, *kaj* je bilo zaznano: predmet, lastnost, dogodek, stanje stvari ali dejstvo, zakaj nikakor ni očitno, ali obsegajo *isti* procesi in mehanizmi zaznavanje teh različnih stvari. Prav nasprotno.

Vzemimo kot primer otroka, ki bežno pogleda na zozo in pomotoma zamenja spečo mačko za staro jopico. Ali otrok vidi kak predmet? Seveda. Razen zofe je navzgo še nek predmet, namreč črna mačka na zofi, za katero je otrok zmotno prepričan, da je črna jopica. Čeprav otrok ne prepozna mačke (*kot* mačke), jo mora nekako videti, da bi jo sploh lahko zmotno imel za jopico. Čeprav torej otrok vidi črno mačko na zofi, tj. vidi predmet, ki ustreza temu opisu, pa se ne zaveda, da je to pravilen opis tega, kar vidi. Zato ne vidi temu ustreznega dejstva, da je na zofi črna mačka. Vidi predmet (črno mačko na zofi), ne pa ustreznega dejstva (da je črna mačka na zofi). Ali bomo rekli, da otrok *zaznava* črno mačko na zofi? Odgovor na to vprašanje bo očitno odvisen od tega, ali mislimo na predmete (črne mačke) ali na dejstva (da so črne mačke).

Seveda pa se lahko dogovorimo, da je vizualno zaznavanje zgolj način, kako vidimo predmete, način, ki po svojem bistvu vključuje spoznanje teh predmetov. Ko torej otrok ali seveda kakšna druga vrsta živali (nič hudega sluteča miš na primer) - vidi mačko na zofi, ne da bi se zavedal, kaj sploh vidi, ne da bi se učil in vedel, da je to, kar vidi, mačka, potem *táko* videnje mačke nimamo za *zaznavanje* mačke. Zaznavati mačko je, v skladu s to rabo besed, videti z vizualnimi sredstvi, z očmi, da je to mačka. Zaznavanje je omejeno na to, da vidimo dejstva - na to, da vidimo, da je mačka mačka.

Besede lahko uporabljamo, kot pač želimo. Nič nas ne ovira, da ne bi vizualnega zaznavanja omejili na vizualno spoznanje, na "spoznanje z vizualnimi sredstvi". Zdi se, da je ta posebna omejitev dejansko precej razširjena v kognitivni psihologiji. Radovedne kot so, kognitivne psihologe zanima, česa se subjekti učijo pri zaznavnih srečanjih s predmeti. Pri tem delu se skušajo osredotočiti na subjektovo prepoznavanje ali identifikacijo predmetov, na načine, kako subjekt vidi (sliši, voča) stvari, ki zahtevajo neko

vednost o tem, kar subjekt vidi (sliši, voha). Tako na primer prepoznavanje geometrijskega lika *kot* trikotnika zahteva, da subjekt na temelju gledanja uvidi, spozna, da je *to* trikotnik. Če pa potem, ko ga je videl, ne ve, za kakšen lik gre, to pomeni, da ga ne razlikuje od drugih vrst likov, da ga torej ne prepozna, vsaj ne v *kot* trikotnik. Prepoznavanje trikotnikov je način, kako vidimo dejstvo - dejstvo namreč, da trikotniki so.

Besede dejansko lahko uporabljamo, kot pač želimo. Toda ta predlagana omejitev vizualnega zaznavanja na zaznavanje dejstev, na prepoznavanje, na tak način videnja stvari, ki zahteva vednost o videni stvari, ima nesrečne posledice. V tem primeru namreč nimamo na razpolago nobenega naravnega opisovanja otroka, ki zmotno zamenjuje mačko za jopico. Ker otrok glede na besedno rabo ne ve, da je to mačka, mačke *ne zaznava*. Kakšen pa je potlej odnos med otrokom in mačko? Otrok ni slep. Svetlobni žarki, ki se odbijajo od mačke, vstopajo v otrokove oči in v njih popolnoma normalno povzročajo vizualno izkušnjo, ki bi bila popolnoma drugačna, če mačke tu sploh ne bi bilo. Če je tako, je z zdravorazumarskega stališča najbolj samoumevno, če rečemo, da otrok vidi mačko, vendar se ne zaveda, da je to, kar vidi, mačka. Če to zavoljo narave besede *zaznavanje* ne velja za zaznavanje mačke, pa mora zagotovo veljati za *videnje* mačke. Če besedo *zaznavanje* rabimo v tako omejenem pomenu, nam človekovo videnje mačke v povsem normalnih okoliščinah ne more veljati za vizualno zaznavanje.

Zato se zdi bolje, da razlikujemo med videnjem predmetov in videnjem dejstev, vendar ne tako (kot prej), da besedo *zaznavanje* umetno omejimo na en sam način videnja, ki zahteva poznavanje videne stvari (tj. videnje dejstev), temveč tako, da razlikujemo dve obliki zaznavanja, dva načina videnja. Potem lahko govorimo o videnju mačke, ne da bi nujno spoznali (vedeli ali bili prepričani), da je to črna mačka (ali sploh kakšna žival) kot o, denimo, *čutnem zaznavanju* (črne mačke) in o še enem, prepoznanskem načinu videnja mačke kot o, recimo, *kognitivnem zaznavanju* (da je to črna mačka). Tako je raba termina *vizualno zaznavanje* (ki zdaj obsega tako kognitivno kot čutno zaznavanje) bolj uglašena z navadnim glagolom *videti* in nam hkrati dopušča, da ohranimo pomembno razlikovanje med videnjem mačke na zofi in videnjem tega, kar je na zofi.

S tako rabo besed lahko opišemo prizadevanja kognitivnih znanstvenikov pri njihovem raziskovanju procesov, ki so temelj teh oblik zaznavanja, pa tudi tista prizadevanja, ki preiskujejo njihove razlike in skupne poteze. Morda se bo izkazalo, da so procesi, ki smo jih opisali kot prvi pogled, zgolj procesi čutnega zaznavanja, tj. videnja predmetov, in da poznejši pogled obsega različne dodatne pojmovne ali kognitivne procese, bistvene za zaznavanje dejstev (kognitivno zaznavanje), ki se nanašajo na te predmete. Morda so tudi razprave o tem, ali zaznanski procesi upadajo ali naraščajo, razprave o inferencialnem oziroma konstruktivnem značaju zaznanskih procesov, o tem, ali so ti predmeti vzporedni ali zaporedni in razprave o njihovi modularnosti, razprave, ki jih lahko ostreje osvetli razlikovanje med *vrstami* zaznavanja, o katerih govorimo. Natančnejše opazovanje razlike med kognitivnimi in čutnimi oblikami zaznavanja bo v pomoč tudi razpravam o učenju in razvoju z zaznavanjem.

Zato bomo v tem poglavju uporabili razliko med čutnim in kognitivnim zaznavanjem. Prvo je način videnja (ali zaznavanja) mačke (ali trikotnika), ki ne zahteva (čeprav ga dejansko spremlja) spoznanja o tem, da je to, kar vidimo, mačka (ali trikotnik). To smo imenovali *predmetno zaznavanje*. *Kognitivno zaznavanje* mačke (ali trikotnika) pa bomo uporabili za tisti način videnja mačke (trikotnika), ki nujno vključuje vednost,

spoznanje (pravzaprav prepoznanje), da je to mačka (trikotnik). Če nekdo, kot stvari navadno opisujemo, vidi mačko (trikotnik) in jo prepozna zgolj kot žival (lik) in (iz kakršnih koli razlogov) ne ve ali se ne zaveda, da je to mačka (trikotnik), potem mačke (trikotnika) ne zaznava kognitivno, ampak čutno. Kognitivno zaznava zgolj nekakšno (nedoločeno) žival (lik). Odprto puščam vprašanje, ali je mogoče čutno zaznavati kakšen predmet, ne da bi ga kakor koli kognitivno zaznavali - ali lahko na primer nekdo vidi mačko, ne da bi jo kakor koli prepoznal (niti kot nekakšno žival).¹

ZAZNAVNI PREDMETI

Velik del, morda večina naših kognitivnih zaznav, dejstev, da spoznavamo z vizualnimi sredstvi, je nekako posredovanih. Naše vizualno spoznanje o A je odvisno od našega vizualnega spoznanja o B in tudi izhaja iz njega. Vidimo, da potrebujemo gorivo (z vizualnimi sredstvi spoznamo, da potrebujemo gorivo), ker vidimo, da kazalec na merilni napravi za gorivo kaže "prazno". Vidimo določeno dejstvo (da je rezervoar za gorivo skoraj prazen), ker vidimo drugega (da merilna naprava za gorivo kaže "prazno"). S pomočjo časopisa vidimo, da se je zrušilo letalo, *po sledovih*, da je šla po tej poti neka žival, *po njenem mrščenju*, da se ježi, *in po toplomeru*, da ima bolnik vročino.

Ker so nekatera vizualno spoznana dejstva odvisna od drugih vizualno spoznanih dejstev, seveda nastane vprašanje, ali so kakšna dejstva temeljna v tem smislu, da jih spoznavamo neposredno in da niso odvisna od drugih vizualno spoznanih dejstev. Če moja vednost o letalski nesreči izhaja iz mojega poznavanja tega, kar je natisnjeno v časopisu, ali je izpeljana iz tega, če je nadalje moje spoznanje o tem, kaj mislijo in čutijo drugi ljudje, nekako izpeljano iz tega, kar lahko vidimo po njihovem opazljivem vedanju in izrazu - ali je torej to spoznanje samo izpeljano iz neke bolj temeljne, celo bolj bazične vrste spoznanja, morebiti spoznanja o tem, kako je strukturirana svetloba (ki se odbija od časopisne strani ali od obraza osebe), kako ta svetloba aficira moje oči in kako moji možgani reagirajo na vse te zunanje dogodke? Ali se lahko izkaže, kot so trdili nekateri filozofi, da je vse naše spoznanje o zunanjih, objektivnih dejstvih - da se je zrušilo letalo, da časopis poroča o letalski nesreči, da je Suzana jezna, da se mršči - navsezadnje izpeljano iz našega spoznanja subjektivnih dejstev, dejstev o trenutnem stanju našega duha (kako so videti stvari)?

To je vprašanje o kognitivnem zaznavanju, o strukturi našega spoznanja. Ali so kakšna dejstva, za katera vemo, da so temeljna - *fundacionalna*, kot radi rečejo filozofi - v tem smislu, da so vse druge stvari, ki jih poznamo, izpeljane iz njih? Ali je naše spoznanje o tem, kako svet *eksistira*, izpeljano iz našega spoznanja o tem, kako se svet *kaže*, in je v zadnji instanci od tega odvisno?

¹ Tema *videnja kot* - nekdanj priljubljena tema v filozofiji zaznavanja - je hibridna oblika zaznavanja, način videnja, ki presega čutno zaznavanje (in ki zahteva precej specifično kognitivno ali presojevalno naravnost oziroma težnjo zaznavalca), vendar ne doseže celotnega kognitivnega zaznavanja (ker ne zahteva spoznanja). Nekdo vidi palico kot kačo. Očitno ni nujno, da je palica res kača za nekoga, ki jo vidi kot kačo. To torej ne more biti kognitivno zaznavanje, vsaj ne kognitivno zaznavanje kače (ker bi to zahtevalo, da jo nekdo prepozna kot kačo, česar pa ne more, saj palica ni kača). In vendar - nekdo vidi (čutno zaznavanje) palico in jo ima za ali sodi o njej, da je kača. Spoznanje, ki ga zahteva kognitivno zaznavanje (spoznanje, da je ta x neki x), nadomesti ena od različnih prepričanj: nekdo je o tem predmetu prepričan ali se nagiba k prepričanju ali naj bi bil prepričan, če predmeta ne bi bolje poznal (da utegne biti x ali pa tudi ne), da je x.

Odgovor na to vprašanje je odvisen od odgovora na nekoliko drugačno vprašanje, namreč na vprašanje o čutnem zaznavanju. Katere predmete vidimo? Ali vidimo mačke, zofe, časopise in ljudi? Če ne, potem se zdi, da mora naše spoznanje o teh stvareh (dejstva na primer, da časopisi pišejo o letalski nesreči, ali pa dejstva, da se Suzana mršči) izhajati iz našega dejanskega spoznanja drugih stvari (ne glede na to, katere predmete vidimo). Moje spoznanje o letalski nesreči izhaja iz mojega poznavanja časopisa, zakaj letalske nesreče nisem *videl*. Vidim zgolj časopis. Zato morajo biti vsa dejstva, ki sem jih izvedel o letalski nesreči, vključno z dejstvom, da se je ta nesreča zgodila, izpeljana iz dejstev, ki sem jih izvedel iz časopisa.

Katera dejstva vidimo in katera od njih so temeljna, je torej odvisno od tega, katere predmete vidimo. Če ne vidiš rezervoarja za gorivo, mora tvoje vizualno spoznanje o tem rezervoarju, ki še vedno vsebuje gorivo, izhajati iz tvojega vizualnega spoznanja o katerih koli predmetih, ki jih vidiš - v tem primeru, tipično, iz dejstev o tvoji merilni napravi za gorivo. Vidiš, da ti je ostalo le še malo goriva, *tako*, da vidiš kaj kaže merilna naprava, in ta odvisnost med kognitivnimi zaznavami (tvoje spoznanje o merilni napravi je primarno) je izpeljana iz dejstva o čutnem zaznavanju, iz dejstva namreč, da vidiš merilno napravo, ne pa rezervoarja.

Celo kadar govorimo o zaznavanju enega predmeta z ali *prek* zaznavanja drugega - tako kot na primer govorimo o videnju športne tekme *na* TV ali videnju nekoga *na* filmskem platnu (ali fotografiji) - bo naše spoznanje o tekmi ali o osebi sekundarno glede na naše poznavanje elektronske ali fotografske slike. Kolikor menimo, da je slika, ki se kaže na televiziji ali pa na filmskem platnu, primarni ali realni *predmet* zaznavanja, imamo tudi dejstva o teh slikah za kognitivno primarna, dejstva o predstavljenih ljudeh in dogodkih pa so sekundarna. Da je igralec zabil gol, vidimo na primer tako, da opazujemo vedenje elektronsko nastalih slik igralca, žoge in vratnice, ki se kažejo na televizijskem zaslonu.

Zato je vprašanje o strukturi kognitivnega zaznavanja - ali dejansko eksistira temeljna raven vizualnega spoznanja in če, ali je to spoznanje spoznanje objektivnih ali subjektivnih dejstev - odvisno od odgovora na prioritetno vprašanje: Kakšna je struktura čutnega zaznavanja? Katere predmete vidimo? Odgovor na to vprašanje bo zamejeval, če ne celo omejeval odgovor na vprašanje o kognitivnem zaznavanju. Če ne vidimo fizičnih predmetov, če se (v čutnem zaznavanju) vselej zavedamo mentalnih slik (predstav) zunanjih predmetov (o čemer so po vsem videzu prepričani nekateri filozofi in psihologi), bo naše spoznanje objektivne realnosti (če kaj takega sploh eksistira) nujno izpeljivo iz spoznanja o naših mentalnih stanjih in bo glede nanj sekundarno.

Obravnavanju teh problemov pogosto manjka upoštevanje razlike med kognitivnim in čutnim zaznavanjem. Nekoč so na primer trdili, da ne zaznavamo navadnih fizičnih predmetov, ker zaradi kakršnega koli razloga (razlog je navadno skeptične narave), ne vemo ali ne moremo biti absolutno gotovi, da fizični predmeti *eksistirajo*. Zakaj vse, kar vemo, celotna izkušnja, ki jo imamo, celo izkušnja o realnem zunanjem svetu, je morda iluzija. Vse bi bil lahko samo sen. Čeprav ima ta argument ugledno zgodovino, pa očitno ne razlikuje med kognitivnim in čutnim zaznavanjem. Ni nam treba vedeti, kaj šele z gotovostjo vedeti (karkoli naj to že pomeni), da fizični predmeti eksistirajo zato, da bi jih videli (čutno zaznavali). Tako spoznanje zahtevamo samo za kognitivno zaznavanje. Kakor otrok, o katerem smo prej govorili, vidi mačko na zofi, ne da bi vedel, kaj je, tako se lahko izkaže, da vidimo navadne fizične predmete (tudi mačke in zofe) vsak trenutek našega budnega življenja, ne da bi mogli vedeti (če ima filozofski skeptik prav), da je to,

kar vidimo, res to, kar vidimo. Vprašanja o tem, katere predmete vidimo, se povsem razlikujejo od vprašanj o tem, katera dejstva poznamo.

To, da ne morejo v duhu jasno razlikovati med čutnim in kognitivnim zaznavanjem, tudi znanstvenike zavaja k tej zmotni predpostavki: če je naše spoznanje fizičnih predmetov kakor koli izpeljivo iz tega, kako se nam kažejo, se pravi iz tega, kakšni so videti, potem je to, kar dejansko zaznavamo, ko vidimo mačko (kot navadno rečemo), notranja mentalna slika mačke. Vidimo (tako rekoč) *vnanjost* mačke. Tako sklepanje je napačno, zakaj četudi naše kognitivne zaznave počivajo na subjektivnih podlagah (na tem, kako se stvari kažejo), pa ni nujno, da tudi naše čutne zaznave počivajo na podobnih podlagah. Lahko vemo, da eksistirajo fizični predmeti tako, kot se nam kažejo (tako, da ima v tem pomenu kognitivno zaznavanje subjektivno podlago), toda naše čutno zaznavanje predmetov je samo neposredno in ni posredovano. Z drugimi besedami, lahko vemo (vidimo), da je to mačka (dejstvo), glede na to, kako se nam kaže, toda to, kar vidimo (predmet), je mačka sama, ne pa njena pojavnost.

Razen teh možnih zadreg pa je še množica stališč, ki so privzemale in ki še vedno privzemajo naravo obeh zaznavanj, kognitivnega in čutnega - stališč o dejstvih in predmetih, ki jih vidimo kar najbolj neposredno. Čeprav te teorije, tako v njihovi klasični kot moderni obliki, često težko klasificiramo, ker ni jasno, ali govorijo o kognitivnem ali o čutnem zaznavanju, pa jih lahko, vsaj v grobem, označimo takole:

Neposredni (naivni) realizem (včasih mu pravimo tudi stališče človeka s ceste) trdi, da (1) obstaja realni fizični svet, predmeti in dejstva, katerih eksistenca ni odvisna od našega zaznavanja (zato je oblika tega stališča fizični realizem) in da se (2) pri zaznavanju pod normalnimi pogoji, neposredno in neposredovano, zavedamo teh predmetov in dejstev (zato *neposredni* in torej v skladu s svojimi obrekovalci *naivni* realizem). Z drugimi besedami, v nasprotju z glavobolom ali pa s spominskim vtisom, se v čutnem zaznavanju neposredno zavedamo nečesa fizičnega, nečesa, kar eksistira tudi potem, ko se tega ne zavedamo več.

Reprezentacijski realizem (tudi *vzročna teorija zaznavanja*) se z neposrednim realizmom (in z zdravo pametjo) ujema v prvi točki, ne pa tudi v drugi. Po reprezentacijskem realizmu je naše zaznavanje fizičnih predmetov posredno, posreduje ga neposrednejše dožemanje nečesa mentalnega, neke notranje predstave (od tod tudi ime *reprezentacijski* ali *predstavn* realizem) zunanje fizične realnosti. Te mentalne predstave imajo različna imena: občutki, predstave, vtisi, zaznave, čutni podatki, izkušnje itn., vendar gre skoraj vedno za isto idejo. Tako kot vidimo, kaj se dogaja na igrišču, s tem, da vidimo, kaj se dogaja na televizijskem zaslonu (naša vednost o igri, ki jo gledamo na televiziji, je posredna), tako je naše spoznanje celo najbolj očitnega fizičnega dejstva - dejstva na primer, da je pred nami miza (ali TV sprejemnik) - samo posredno. Vidimo, da je miza pred nami, ko jo vidimo ali se nekako zavedamo njene notranje, mentalne predstave. Ko gledamo tekmo na televiziji, je naša vednost o dejanski tekmi *dvojno* posredovana: vemo za tekmo, ki se dogaja tisoč milj proč, ker vemo, kaj se dogaja na televizijskem zaslonu nekaj metrov proč, in vemo, kaj se dogaja nekaj metrov proč, ker se zavedamo, kaj se dogaja (tokrat že brez razdalje) v našem duhu. Po tej analizi naše celotno spoznanje objektivnega (fizičnega) dejstva počiva na spoznanju subjektivnega (mentalnega) dejstva, zakaj zgolj (neposredno) zaznani predmeti so mentalni predmeti - tako kot se stvari pač kažejo.

Razen teh dveh oblik realizma poznamo še različne oblike *idealizma* (včasih jim rečemo tudi oblike *fenomenalizma*), teorije, ki zanikajo vsakršno objektivno fizično

realnost. Vse, kar eksistira, je po svoji eksistenci odvisno od človekove zavesti (kot na primer glavobol ali spominski vtis), zato je vse že po naravi mentalna bitnost, podobno kot ideja (zato *idealizem*). Ker imajo danes ta skrajna stališča med filozofsko (da niti ne omenjamo kognitivno znanstvene skupnosti) družčino le malo, če sploh kaj resnih zagovornikov, jih ne bomo komentirali.

Kot smo že prej nakazali, je lahko nekdo neposredni realist glede na čutno, a posredni realist glede na kognitivno zaznavanje. Predmeti, ki jih vidimo, so fizični predmeti, vendar jih spoznavamo zaradi njihovega učinkovanja na naše čutno zaznavanje (tako, kot se nam kažejo). Problem tega mešanega stališča je problem rēči, kako lahko nekdo ve, kakšni so videti predmeti - kar je, po nekaterih teoretikih vednost o tem, kako si jih v čutnem zaznavanju notranje predstavljamo - ne da bi se s tem že zavedali in zato zaznavali notranje predstave same (in postali tudi glede čutnega zaznavanja posredni realisti). Splošno rečeno, kako lahko nekdo ve, kakšne so videti stvari, ne da bi jih zaznaval ali se nekako zavedal njihove vnanjosti.

Na tej točki postane razprava med neposrednimi in posrednimi realisti zelo strokovna. Neposredni realisti trdijo, da se v halucinacijah in sanjah neposredno zavedamo mentalnih predmetov (slik). Vendar pa razen *vzroka*, ki spodbudi izkušnjo, nimamo nobenega razloga za razlikovanje med temi iluzijskimi izkušnjami in našim navadnim verodostojnim zaznavanjem (fizičnih) predmetov. V obeh primerih se neposredno zavedamo notranje mentalne predstave. Ko govorimo, kot na splošno to počnemo, da vidimo navaden predmet (na primer mačko), nam, natanko vzeto, to izkušnjo neke slike, podobne mački, povzroča realna mačka (realna mačka, ki je ne zaznavamo neposredno). Ko haluciniramo o mački ali sanjamo o njej, takega zunanjega vzroka ni - zato pravimo, da so te izkušnje iluzijske. V obeh primerih pa neposredno doživljamo prav sliko, le da je vzrok tega doživljanja drugačen. Neposredni realisti temu in sorodnim argumentom nasprotujejo tako, da vztrajajo pri tejle trditvi: čeprav čutno zaznavanje realnih predmetov zahteva notranje predstave (in s tem njihovo eksistenco) in čeprav take predstave dejansko določajo način, kako se nam ti predmeti kažejo, ni nobenega razloga za domnevo, da zaznavamo te predstave same. Mačko zaznavamo z (notranjim) predstavljanjem mačke, ne pa z zaznavanjem notranje predstave mačke.

PROCESI ZAZNAVANJA

Razprava o predmetih zaznavanja je povezana z razpravo o vrsti procesov, ki so podlaga zaznavanja (ne da bi se vedno jasno razlikovala od nje). Ali procesi zaznavanja, ki dosežejo vrh v našem videnju nečesa, izražajo kvalitete razuma in inteligence? Ali imajo, kljub temu, da so nezavedni, inferencialni oziroma računalniški značaj in ali gredo od premise k sklepu (deduktivno sklepanje) ali od podatkov k razlagalni hipotezi (induktivno sklepanje), nekako tako, kot človek zavestno rešuje probleme? Ko vidim mačko na zofi, oziroma da je mačka na zofi, ali moj vizualni sistem počne nekaj podobnega, kar počno bistri detektivi, ki na podlagi določenih indicij in znakov sklepajo, da *mora* iti za stanje stvari, ki ga ne dojemamo neposredno?

Seveda lahko metaforično opišemo postopke česarkoli, celo najbolj preprostega stroja, z izrazi, ki spominjajo na misel in so torej semikognitivni. To še posebej radi počnemo z računalniki. Pravimo, da vedo, da si zapomnijo, prepoznavajo, sklepajo in zaključujejo. Če ima kdo aritmetične operacije za oblike računanja, potem celo naj-

manjši kalkulatorji izvajajo (oziroma so opisani, kot da izvajajo) impresivne poteze sklepanja - v drobcu sekunde množijo, računajo kvadratne korene in odstotke. Celo o takih sorazmerno skromnih napravah, kot so termostati ali fotocelice, govorimo v kvaziznanjskih terminih - da na primer "zaznavajo" padec sobne temperature ali približevanje osebe in da se odzivajo z vključevanjem peči ali z odpiranjem vrat. Vprašanje torej ni, ali *lahko* tako govorimo, niti ali je včasih koristno tako govoriti (če sprejmemo, kar Dennett /1987/ imenuje *intencionalna drža*), temveč, ali je to kaj več kot samo metaforična opora - govorna figura, ki prikriva oziroma zastira našo nevednost o substancialnih vzročnih procesih in mehanizmih. Ali vizualni sistemi sploh kdaj rešujejo probleme v dobesednem smislu, ali sklepajo, da je nekaj tako in tako, ali (na podlagi čutnega inputa) formulirajo hipoteze o oddaljenih virih stimulacije, tako kot to delajo racionalni ljudje na zavestni ravni?

Tako je mislil Hermann von Helmholtz, veliki fiziolog 19. stoletja, in zdi se mi, da se z njegovim stališčem strinjajo tudi mnogi današnji raziskovalci (npr. Gregory 1974 a; 1978; Rock 1977, 1983; Ullman 1980). Obdelavo vizualne informacije namreč vidijo kot obliko reševanja problemov in torej kot obliko sklepanja, ki kaže, čeprav je nezavedna, dovolj bistvenih lastnosti povsem racionalne misli in sodbe. Zato je to zanje skoraj v dobesednem smislu primer samega reševanja problemov. Svetloba, ki doseže receptorje (včasih ji pravijo tudi *proksimalni stimulus*), nosi informacije - delne in osiromašene (zato tudi nejasne), ki pa so vendarle informacije - o oddaljenih situacijah (*distalni stimuli*). Vizualna sistemska funkcija je v zajemanju teh podatkov in v konstruiranju kolikor je le mogoče najboljše, pametne podmene (hipoteze, sodbe) o oddaljenem viru te stimulacije. Začne se s premisami, ki opisujejo receptorjevo dejavnost, s podatki o distribuciji in intenzivnosti energije, ki dosežejo receptorjevo površino. Njena naloga pa je, da izpelje koristne sklepe o oddaljenem viru te stimulacije. Doseženi sklep (na primer, tam zunaj mora biti mačka, ki povzroča ta vzorec dejavnosti očesne mrežnice) ustvarja subjektovo zaznavanje mačke. Če vizualni sistem pride do drugačnega sklepa (na primer, da gre verjetno za staro črno jopico), potem subjekt vidi staro črno jopico namesto puhaste črne mačke. Če se sistem zaznavanja ne more odločiti ali če svojo odločitev spreminja (to je mačka; ne, če še enkrat pogledam, je to verjetno jopica; ne, to ne more biti res, verjetno je mačka), subjekt vidi najprej mačko, potem jopico in nato spet mačko. Čeprav se tako preskakovanje redko dogodi, ko gledamo realne mačke (ker v normalnih okoliščinah svetloba, odbita od realnih mačk, na splošno vsebuje o vrsti predmeta, ki ga je strukturirala, precej več informacij, ki so zato bolj jasne), pa se to včasih zgodi pri posebej konstruiranih likih, ki jih gledamo v omejenih pogojih (denimo pod mikroskopom), na primer pri Neckerjevih kockah. Ker je pri konstruiranju razumne razlage ali hipoteze (o oddaljenem stimulu) na podlagi informacije, ki je dosegla receptorjevo površino, močno poudarjeno prizadevanje vizualnega sistema, to razlogo obdelave zaznavanja pogosto opisujejo kot *konstruktivistično* ali *računalniško* razlogo vizualnega zaznavanja.

Ker je za konstruktiviste čutna stimulacija, celo v najboljših vizualnih pogojih, že sama po sebi nejasna (vedno je cel kup oddaljenih razporeditev, ki bi lahko povzročile vzorec najbližje stimulacije), je zanje obdelava čutnega zaznavanja predvsem zadeva *dodajanja* informacij dražljaju (ali *nadomeščanja* v dražljaju dostopnih informacij), da bi dosegli rezultat zaznavanja - videnje mačke. Ker najbližja, proksimalna stimulacija oddaljenega predmeta ne določa enopomensko kot mačko in ker kljub temu (v optimalnih vizualnih pogojih) vidimo mačko (vizualni sistem doseže ta sklep), mora sistem

zaznavanja pri svoji poti do sodbe izkoristiti kakšen drug vir informacij - dodajanje ali nadomeščanje (prek induktivnega sklepanja) informacij, ki jih vsebuje dražljaj.

V zadnjih štiridesetih letih je bilo to (bolj ali manj) ortodoksno stališče velik izziv. Gibson je v vrsti vplivnih knjig (1950, 1966, 1979) in razprav (1960, 1972) trdil, da *pravilno razumljen* dražljaj vsebuje vse informacije, potrebne za določanje oddaljenega stanja stvari. Če najbližjega dražljaja ne razumemo kot statične razporeditve energije, ki se *naenkrat* pojavi na receptorjevih površinah, temveč ga razumemo kot popoln dinamični vzorec stimulacije, ki doseže gibljivega opazovalca v določenem času, ni potrebno nobeno sklepanje in reševanje problema. V (tako široko pojmovanem) dražljaju je dovolj informacij za določanje (nedvoumno opredeljevanje) značaja oddaljenega predmeta. Zakaj razmišljati o tem, kaj je ta zunaj, če ti dražljaj pove, kaj je tam? Zakaj predpostavljati, kot to počno konstruktivisti, da so sistemi zaznavanja prebrisani detektivi, če je vse, kar morajo res storiti (če imajo zanesljive informante, tj. dražljaje, bogate z informacijami) to, da so dobri poslušalci, dobri razbiralci informacij iz signalov, ki dosežejo receptorje? Ker ta pristop poskuša iz procesov, ki rezultirajo v našem zaznavanju predmetov, izločiti vse posredne kognitivne (torej vse psihološko posreduvalne) mehanizme, ga često imenujemo *neposredna teorija* obdelave zaznavanja.

Za vprašanje, ali so sistemi zaznavanja bolj podobni dobrim detektivom, ki iz dvoumnih podatkov naredijo vse, kar je v njihovi moči, ali pa so bolj podobni dobrim poslušalcem, ki zvesto beležijo dražljajske informacije (neposredna teorija), je pomembno to, kar Fodor (1983) opisuje kot *modularnost* sistemov informacijske obdelave. Sistem je (sorazmerno) modularen, ko je (sorazmerno) izoliran od informacij, ki so na voljo drugim delom celotnega sistema. Če so mi povedali (in zato vem), da je na primer mačka na zofi, ali to aficira oziroma ali to *lahko* aficira moje vizualno zaznavanje mačke? Če ne, kaže moj vizualni sistem modularnost glede na to vrsto informacije (informacije, ki jo dobi osrednji procesor iz slušnih virov). Če ta obojestranska informacija lahko aficira to, kar vidim, potem vizualni sistem (pojmovan kot podsistem, ki je odgovoren za moje videnje tega, kar vidim) glede na to vrsto informacije ni modularen.

Če pa je sistem modularen, na njegovo delovanje (in torej verjetno na to, kar subjekt zaznava) ne vpliva kakšna druga informacija, ki je morda na voljo drugim delom sistema (ali kar utegne subjekt vedeti na podlagi informacije, sprejete od drugih delov sistema). Modularne sisteme zato opisujemo kot sisteme, ki jih *ženejo dražljaji* (obdelava prej narašča kot upada); dražljaj sam (tako rekoč začetna informacija), ne pa systemske (po možnosti spremenljive) hipoteze o njem (informacija, ki je na voljo na vrhu), vodi obdelavo vhodnih podatkov in tako določa, kaj subjekt zaznava. Najbolj naravno je, če si modularni sistem zamišljamo kot drugega od obeh prej opisanih načinov - kot dobrega izločevalca že obstoječih informacij, informacij, ki jih prinaša dražljaj, ne pa kot dobrega detektiva ali reševalca problemov, katera je najboljša razlaga informacijsko nejasnih dražljajev. Ni razloga za domnevo, da se v modularnih sistemih pojavlja proces sklepanja, medtem ko procesu, kolikor naj bi bil modularen, za sklepanje na podlagi zaznavanja ni dovoljeno uporabljati drugih informacij (razen tistih, ki so v dražljaju samem). Modularni sistemi niso umni in tudi ni potrebno, da bi bili. Ni jim treba reševati problemov. Storijo pač samo to, kar jim pravi dražljaj.

Nikakor ni očitno, da sta ta dva pristopa k analizi procesov zaznavanja nezdržljiva. Čeprav je *pravilno razumljen dražljaj* bogat z informacijami o oddaljenih predmetih, torej dovolj bogat, da (recimo) nedvoumno določa, kateri predmeti so ga povzročili, pa

se lahko izkaže, da za dekodiranje signala, za povzemanje te informacije iz dražljaja vendarle zahteva inferencialne (logične) procese. Ker so prstni odtisi za vsakogar specifični, lahko (v informacijsko-teoretskem smislu) nedvoumno določajo, kdo je držal revolver. Potem ko smo odkrili obtožujoče odtise, moramo kljub temu rešiti še precej problemov, da bi ugotovili, kdo je držal revolver. Treba je vedeti, katerim ljudem ustrezajo določeni odtisi, in to zahteva pomnjenje, sklepanje in poprejšnje učenje (tj. tako kognitivno delo, ki ga organizacije, kot je FBI, vlagajo v izdelavo kartotek prstnih odtisov). Ullman (1980, 380-381) pravi, da vloga obdelovanja ni nujno v ustvarjanju informacij, temveč bolj v njihovem povzemanju, integriranju, ekspliciranju in uporabljanju.

O naravi tistih procesov, ki so podlaga našega zaznavanja sveta, imamo torej na voljo različne načine zastavljanja vprašanj. Vendar teh vprašanj ne smemo zamenjavati, kot se sicer to pogosto dogaja, z vprašanji o predmetih zaznavanja, vprašanih, ki smo jih že obravnavali. Gibsonova stališča (tako njegova kot tudi drugih) so bila opisana kot teorija *neposrednega* zaznavanja. To je lahko zavajajoče, zagotovo pa nas zmede. Smisel (če ga sploh ima), po katerem je ta teorija neposredna, se močno razlikuje od smisla, po katerem je neposredni realizem neposreden. Neposredni realizem je teorija o *predmetih* zaznavanja, o tem, *kaj* vidimo. Vrsta neposrednega realizma, o katerem zdaj govorimo, vrsta, povezana z Gibsonovim delom, pa je teorija o procesih, ki so podlaga zaznavanja, torej o tem, *kako* vidimo, kar vidimo. Lahko smo neposredni realisti glede na predmete zaznavanja in trdimo, da neposredno dojemamo fizične predmete (ne pa občutke ali mentalne posrednike), ter konstruktivisti glede na procese, ki so podlaga našega (neposrednega) zaznavanja teh predmetov. Lahko tudi menimo, da je umnost neke vrste miselni proces, vpleten v konstrukcijo notranjih predstav, ne da bi hkrati mislili, da s tem tako konstruirane predstave tudi vidimo (ali na kakršen koli način zaznavamo). Z drugimi besedami, lahko zavzamemo stališče neposrednega realizma, konstruktivizma, v zvezi s predmeti zaznavanja in posrednega realizma, v zvezi s procesi, ki so podlaga tega neposrednega odnosa.

Ponovimo: spor o umnosti ali ne-umnosti procesov zaznavanja se pogosto skazi, ker mu ne uspe pojasniti, za katere procese natanko gre. Moralo bi biti jasno, da je kognitivno zaznavanje - naše zaznavanje dejstev, naše videnje (in zato vednost), *da* je mačka na zofi - rezultat procesa, na katerega močno vplivajo višjestopenjski kognitivni dejavniki. Kognitivno zaznavanje očitno ni modularno. Subjekt, ki še ne ve, kaj je mačka, ali ki še ne ve, kakšna je videti - denimo majhen otrok ali neizkušena žival - ne bo mogel *videti* (prepoznati), *kaj* je na zofi, ne bo mogel *videti*, *da* je tam mačka (kar moramo skrbno razlikovati od sposobnosti, da tam vidi mačko). Zakaj kognitivno zaznavanje mačke na zofi, v nasprotju z njenim čutnim zaznavanjem, ne zahteva samo ustreznih pojmov (za *mačko* in za *zofi*), temveč tudi neko umnost pri nanašanju teh pojmov na zaznane predmete (mačko in zofi). Rezultat kognitivnega zaznavanja je neko *znano dejstvo* (denimo, da je mačka na zofi) in takih dejstev se ne naučimo brez sodelovanja celotnega kognitivnega sistema. Subjekt s spremembo svojega kognitivnega niza - na primer spremembo o tem, kaj ve ali je prepričan, kakšne so videti stvari - zlahka spreminja vse, kar se je naučil, spoznal, torej kognitivno zaznal o predmetih, ki jih je videl (čutno). Zato je za videnje *dejstev* neizogibna neka oblika konstruktivističnega ali računalniškega stališča.

Pravo vprašanje je, oziroma bi moralo biti, ali je tisti del vizualnega sistema, ki je nadgrajen *čutnemu zaznavanju*, videnju predmetov (kot so mačke in zofe), tudi umen.

Ali kaže kakšne (sploh katere?, vse?) znake inferencialnega presojanja? Ali je modularen?

Odgovor na to vprašanje je odvisen od tega, kaj vse je vpleteno v zaznavanje predmetov, v videnje, denimo, mačke na zofi ali osebe v sobi. Če je izid ali rezultat kognitivnega zaznavanja neko znano dejstvo - da je mačka na zofi ali oseba v sobi - kaj je izid ali kulminacija čutnega zaznavanja? Kdaj, na natanko kateri stopnji obdelave vhodne informacije vidimo mačko na zofi in osebo v sobi? Če prepoznavanje predmeta *kot* mačke ali *kot* osebe ni nujno za čutno zaznavanje teh predmetov (kot je za njihovo kognitivno zaznavanje), kaj je potem nujno? Ker lahko vidimo mačko od daleč, v šibki osvetljavi ali v nenavadnih pogojih (okolščinah, v katerih sploh ni videti kot mačka), po Gibsonu ne moremo domnevati, da pomeni videti mačko, imeti v dražljaju informacijo, ki določa mačko *kot* mačko. Zakaj v takih primerih morda v dražljaju ni nobene informacije o tem, kaj je to, kar vidimo. To pa nam ne preprečuje, da tega, kar gledamo, ne bi videli.

Res je, čeprav to ničesar ne pojasnjuje, če rečemo, da nastane čutno zaznavanje predmeta tedaj, ko vizualni sistem zgradi čutno predstavo o njem. Vedeti hočemo le, kakšna je ta čutna predstava. Če se kognitivno zaznavanje mačke pojavi, ko sistem zgradi kognitivno predstavo mačke, notranjo sodbo ali prepričanje, da je to mačka (neke vrste notranji opis mačke *kot mačke*), kaj je potem čutna predstava mačke, notranja predstava, ki konstituira čutno zaznavanje mačke? Ali je to, kar so filozofi in psihologi svoj čas imenovali *občutek*? Ali pa je bolj podobna temu, kar (vsaj nekateri) zdaj imenujejo *zaznava*? Ali pa je, če uporabimo modernejši žargon, nekaj takega, kar Marr (1982) in njegovi privrženci imenujejo $2\frac{1}{2}$ -D *skica*?

Dokler ne odgovorimo na ta vprašanja, pri raziskovanju narave samega zaznavanja ne moremo pričakovati večjega napredka. Kako lahko rečemo, ali je bolje, če pojmujeemo čutno zaznavanje kot delovanje prebrisanega detektiva ali kot dobrega poslušalca, ko pa nikakor ne moremo jasno povedati, kakšen naj bi bil končni produkt takega zaznavanja, kakšne vrste notranja predstava?

SPREMEMBA V ZAZNAVANJU

Ali se učimo videti stvari? Ali daljše doživljanje sveta spremeni to, kar zaznavamo, oziroma način njegovega zaznavanja? Ali ljudje, ki govorijo povsem različne jezike in povsem različno opisujejo svoje okolje, tega tudi vidijo različno? Ali popolnoma različni svetovni nazori - kar na primer Kuhn (1962) imenuje *nezdružljive znanstvene teorije* - generirajo razlike v tistem, kar ljudje lahko opazijo, in torej razlike v podatkih, na katerih temeljijo njihove teoretske razlike?

Taka vprašanja so stoletja privlačila filozofe in psihologe, lingviste in antropologe. Odgovori nanje niso lahki, vendar se zdijo nekatere stvari po pameti jasne - če že ne končni odgovori sami, pa vsaj tisti premisleki, ki morajo oblikovati iskanje končnih odgovorov.

Prvo, na kar v tem poglavju vedno znova opozarjamo, je, da si moramo biti zelo na jasnem o vprašanju samem, preden se spopademo z odgovori nanj. Za kakšno zaznavanje pravzaprav gre?

Ima vprašanje o tem, ali se učimo videti stvari, pameten neposreden odgovor, če gre za vprašanje o kognitivnem zaznavanju, o dejstvih, ki jih zvemo vizualno? Prvič, ko

sem (najbrž kot zelo majhen otrok) videl javor, verjetno nisem vedel, kakšno drevo je to. Ker nisem imel nobene izkušnje ali vednosti o javorjih, ker nisem ničesar vedel o tem, kakšni so videti (oziroma, kaj javorji sploh so), tistega, kar sem videl, nisem prepoznal kot javor. Nisem videl, kakšne vrste drevo je to bilo. Seveda sem zdaj že precej izveden v taki identifikaciji. Lahko si jih ogledujem, vsaj tiste bolj navadnih vrst, in jih brž prepoznam kot javorje; po njihovi splošni obliki, lubju in zgradbi listov lahko vidim, kakšna vrsta dreves so, da so torej javorji. V moji možnosti kognitivnega zaznavanja predmetov okoli sebe se je dogodila sprememba, sprememba, ki je prišla z izkušnjo, učenjem in (v tem primeru) vztrajnim študijem ter prakso. Tako učenje je prodoren in znan pojav.

Toda če je vprašanje o učenju na podlagi zaznavanja vprašanje o čutnem zaznavanju, o predmetih, ki jih vidimo, o tem, ali se učimo videti javorje same (in ne samo dejstvo, da javorji so), je odgovor povsem drugačen. Javorjev se nisem učil videti. To bi lahko storil, ko sem bil še majhen otrok - preden sem se jih naučil prepoznavati. Kar sem se naučil, je bila identifikacija stvari, ki sem jih videl, stvari, ki sem jih torej videl, preden sem se jih naučil identificirati. Čutno zaznavanje predmetov je normalno pred njihovim kognitivnim zaznavanjem. Če ne bi bilo, se nikakor ne bi mogli učiti, kakšni so predmeti. Kako lahko zvemo, kakšni so predmeti, če jih ne moremo videti? Ljudje seveda ne vidijo stvari takoj ob rojstvu. Preden se lahko osredotočimo na predmete in koherentno obdelamo informacijo, ki jo nudi svetloba, mora najprej priti do nekaterih fizioloških sprememb. Toda teh procesov dozorevanja ne smemo klasificirati kot *učenje* v navadnem smislu besede. Nič bolj se ne učimo videti trdih predmetov, kot se učimo prebavljati trdo hrano.

To pa ne pomeni, da nekatere spremembe pri našem zaznavanju, našem čutnem zaznavanju predmetov, ne morejo nastati v nadaljnji izkušnji. Na začetku, ko se seznanimo s predmeti, so morda videti drugačni, kot so potem, ko o njih zvemo kaj več. Ali je znan obraz, denimo obraz ljubljene osebe, videti drugačen ob prvem srečanju, za razliko od poznejšega časa, ko ga že dobro poznamo? Ali se kovanci zdijo revnim otrokom večji kot pa bogatim? Ali so črte, ki so v optični prevari videti različno dolge, videti enake, potem ko z merjenjem ugotovimo, da so enako dolge? Ta vprašanja so vprašanja o tem, kako se stvari kažejo, so vprašanja o naravi naše vizualne izkušnje, o nečem, kar smo prej (ne da bi to dejansko vedeli ali znali razložiti) imenovali *čutno predstavljanje* predmetov. To niso vprašanja o tem, kako si kognitivno predstavljamo predmete, niso vprašanja o naših zaznavnih prepričanjih ali sodbah. Spremembe in razlike v kognitivnem predstavljanju so očitno in znano življenjsko dejstvo. O eksistenci takih sprememb ni vredno razpravljati (čeprav so spremembe same zagotovo vredne preučevanja). Morebitne spremembe v naših čutnih predstavah niso tako razvidne. Prav nasprotno. Da bi take spremembe dokumentirali, si moramo biti docela na jasnem o tem, kaj čutne predstave so in v čem je njihova sprememba. Odgovor na vprašanje, ali se učimo videti v tem smislu, zahteva jasno oziroma vsaj mnogo boljše razumevanje narave čutnega predstavljanja, razumevanje tega, kakšna vrsta notranjega odziva na zunanji predmet konstituira naše videnje predmeta.

Podobno lahko rečemo o različnih oblikah zaznavajske *relativnosti*. Ali je zaznavanje nekaj relativnega? Kognitivno zaznavanje je zagotovo relativno glede na mnoge stvari - pravzaprav glede na vse, kar lahko vpliva na to, o čemer je kdo prepričan. Če to, da nimam besede za X ali teorije o X-u, pomeni, da ne morem biti prepričan o X-u, potem mi bo to, da nimam besede (ali teorije) o X-u, preprečilo kognitivno zaznavanje X-a.

Brez ustreznega jezika, s katerim lahko govorimo o kisiku, brez neke vednosti (čeprav še tako elementarne) o kemijski teoriji ne morem pričakovati, da bi videl *kdaj* nastopi oksidacija (videl, *da* se to dogaja), pa čeprav se odvija pred mojim nosom. Ne bom je prepoznal, vsaj zagotovo ne *kot* oksidacijo. Torej je kognitivno zaznavanje oksidacije relativno glede na tiste dejavnike - dejavnike, kot so pravi pojmi in vednost o ustreznih znanstvenih teorijah - ki so bistveni za vednost o oksidaciji. Prav zato ljudje, ki ne poznajo astronomije, ne morejo videti, kar vidijo drugi, ko se pojavi lunin mrk - da se namreč luna pomika v zemljino senco. Ne vidijo luninega mrka, ker zaradi zmotnih stališč o tem, kaj se dogaja (mislijo, da bogovi z zmanjševanjem lune kažejo svoje nezadovoljstvo), ne vedo tega, kar sicer ve vsakdo, ki vidi isto, da namreč zemlja meče svojo senco na luno.

Toda čeprav je kognitivno zaznavanje v tem smislu očitno relativno, pa ni nikakršnega razloga za misel - pravzaprav je proti tej misli kar precej razlogov - da je čutno zaznavanje relativno. Čeprav ljudje, ki se ne spoznajo na astronomijo, morda ne vidijo luninega mrka, pa zagotovo *vidijo zamračitev* (= zemljina senca se pomika prek luninega površja). Prav to jih plaši. Čeprav od ljudi, ki ne poznajo kemije, ne moremo pričakovati, da bodo videli oksidacijo, so vendarle - če imajo normalen vid - priče oksidaciji, ognju, tako kot vsi drugi.

Reči, da je zaznavanje relativno glede na določen dejavnik, pomeni, da je naše zaznavanje stvari odvisno od tega dejavnika. Če ta dejavnik (dovolj) spremenimo, spremenimo to, kar je zaznano, ali celo sploh vse, kar je zaznano. Trditev, da čutno zaznavanje *ni* relativno glede na množico dejavnikov, ki aficirajo naše zaznavanje dejstev, pomeni torej zgolj trditev, da je čutno zaznavanje sorazmerno modularno. *Ni* dovzetno za kognitivne vplive (subjektov jezik, pojmovno shemo ali znanstveni svetovni nazor), ki določajo zaznavanje dejstev. Problem relativnosti zaznavanja in, bolj splošno, sprememb in učenja zaznavanja je torej samo drug način pristopa k vprašanju, ki so govorila o zaznanjskih procesih na splošno. Zato se zdi, da so odgovori na množico vprašanj, tako filozofskih kot znanstvenih, odvisni od globljega razumevanja zaznanjskih procesov in od različnih rezultatov, čutnih *versus* kognitivnih, ki jih podpirajo. Da bi tako globlje razumevanje dosegli, pa bodo potrebni združeni napor raziskovalcev z mnogih področij.

Prevedla
Zdenka Erbežnik

Govoriti ob umetnosti odprto o mišljenju, in s tem o logiki in pojmihi, ni prav nič popularno početje. Umetnostim pač še skoraj po definiciji bolj prisotaja toplota in hedonizem čutenosti ter vžigajoki plamen čustev, kot pa domnevni hlad razuma in misli. Vendar če se strinjamo, da likovna umetnost kot umetnost ni zgolj preprosto rokodelstvo, tehnična virtuoznost ali neprecenljiva ilustrativnost, pač pa kompleksna refleksija in videenje sveta, upredmeteno na likovni način, potem moramo hkrati priznati, da mora biti praktično likovno delovanje nujno duhovno vzpodbujeno. Likovno oblikovanje je kot umetnost v svojem polnem teku bistveno povezano s formuliranjem relevantnih in uporabnih vsebin, ki naj bodo predmet likovne obdelave, in hkrati s projektiranjem nekonvencionalnih oblikovotvornih strategij, ki naj tem vsebinam utrejej pot v objektivne prostorske odnose likovne forme. Za kaj takega pa ne zadostujejo več zgolj fizična likovna orodja, praktična rutina

R. Zimmermann je v svoji *Geschichte der Aesthetik* (1858) zapisal, da je "forma princip antične umetnosti", medtem ko M. Fuhrmann zakčenja svojo interpretacijo Aristotelove teorije literature s stavkom: "Die aristotelische Poetik ist eine Gattungspoetik". Izhodišče te razprave, v kateri bomo skušali pomiriti ti dve disparatni tezi, je razumevanje koncepta mimesis kot predstavljanje forme, obobe, ideala (morphé, katholou), v njegovi lepoti in sublimnosti (epieikia, paradeigma). Obče, univerzalno v besedni umetnosti pa je mitos, ki je po Aristotelovih besedah duša, tj. formalni in s tem notranji urejalni princip umetniškega dela. Skozi teorijo ustvarjalnosti kot produkcije in oblikovanja dobi pojem forme nov pomen: forma pesniških zvrsti, ki jih obravnava Poetika, ni nič več transcendentna lepota kot ideja (Platon), temveč je forma zdaj notranja organizacija oz.

neposrednega delovanja in tehnične spretnosti (scientia activa et operativa), pač pa so potrebne tudi posebne duhovne aktivnosti (scientia contemplativa), ki neposrednemu prakticiranju in tehničnim spretnostim določajo cilje in smeri delovanja. Te aktivnosti, so s stališča likovnega oblikovanja duhovna orodja, ki skupaj s fizičnimi omogočajo transformacijo zamišljenih vsebin v likovno formo.

Avtor v razpravi pokaže in dokaže, da je izvir in operacionalna matrica teh duhovnih orodij specifično likovno mišljenje in da je to mišljenje spiritus movens likovne produkcije. In to toliko bolj, kolikor globlje v dimenzije umetnosti je ta produkcija sposobna seči.

Mišljenje sicer ni faktor, ki bi ga ob likovni umetnosti pogosto omenjali, to pa še ne pomeni, da je v likovni umetniški produkciji nepomembno. Nasprotno. Avtor pokaže, da je v pogojih likovne artikulacije naravnost ključen dejavnik, katerega bistvena odlika je v tem, da je vse v umetnosti sodelujoče komponente sposoben kanalizirati v produktivne postopke, brez katerih bi umetniške produkcije in produktov kljub najbolj vžigajočim čustvom in doživljem sploh ne bilo.

struktura umetnine. Univerzalnost, občečloveška veljavnost pesniške reprezentacije se ustvari s pesniškimi postopki naracije. Ker je mitos pesniška reprezentacija človeške dejavnosti (praxis), ki je človekovo bistvo, ima vzpostavljanje pravil za kompozicijo zgodbe tudi svojo etično razsežnost. S teorijo mitosa pa Aristotelova filozofija umetnosti postane tudi teorija umetniške fikcije in umetniške iluzije kot modusa bivanja pesniške resnice.

UDC 111.852 Aristotleles

VALENTIN KALAN
MYTHOS AS MODE OF THE PRESENCE OF FORM

IN LITERATURE

R. Zimmermann wrote in his History of Aesthetics (1835), that "form is the principle of ancient art", whereas M. Fuhrmann begins his interpretation of Aristotle's theory of literature with the statement: "Aristotelian poetics is 'eine Gattungspoetik'". The presupposition of this article, in which we shall try to reconcile these two disparate assumptions, is an understanding of the concept of mimesis as representation of form, the universal and ideal (morphoic, katholou) in their beauty and sublimity (epichkeia, paradoxigma). The universality of the literary art is mythos, which is "like the soul", i. e. the formal and in such way the inner organising principle of a work of art. Through the theory of creativity as production and fashioning, the concept of form gains a new meaning: the form of the poetical genres, treated in Poetics, is thus no longer the transcendent beauty as idea (Plato), but rather the disposition, the inner organisation and structure of the very works of art. The universality and

validity of the poetical representation is established through the style of literary narrative. As the poetical mythos is a representation of human activity (praxis), which is an essential characteristic of human being, therefore the exposition of rules for the composition of story assumes a genuine ethical dimension. Through the theory of mythos the Aristotelian philosophy of art becomes a theory of artistic fiction and illusion as a mode of existence of the poetical truth.

UDC 73/76.01

JOZEF MUHOVIČ
COGNITIVE PROCESSES AND CONCEPTUALITY IN FINE ARTS

To talk openly about cognitive processes, i. e., about logic and concepts, in the context of art is not a very popular preoccupation. By definition, the arts are much more conducive to the hedonistic sensuality and emotional conflagrations than to the supposed frostiness of the rational mind and its cognitive activities. However, if we agree that the fine arts as a form of arts are not mere craftsmanship, virtuosity of technique, or unrefined illustrativeness, but rather, a complex reflection and vision of the universe relied and in an artistically visual manner, then we must also admit that the practice of art must necessarily be motivated by the human mind. Fine arts production as a full-fledged genre of art essentially involves the formulation of relevant and applicable contents as the subjects of artistic treatment, and at the same time the design of unconventional, form-generating strategies, which are intended to lead these contents into objective spatial relations of artistic form. The physical tools of art, the routine practice of art and technical skills alone

no longer suffice (scientia activa et operativa). What is needed is the special spiritual activity (scientia contemplativa) which determines the objective and direction of this direct artistic practice of technical skill. These activities are, from the viewpoint of artistic activity, the spiritual tools, which, in concert with physical tools, enable the transformation of the mental (conceptualized) content into an artistic form.

In his discussion, the author demonstrates and proves that the source and the operational matrix of these spiritual tools are a specific artistic cognitive process and that this cognition is the spiritus movens of artistic production, and the deeper into the dimensions of art this production is capable of reaching, the more valid the above statement is.

Cognition, however, is not a factor which is often mentioned when addressing fine art, which does not mean that it is superfluous to the production of fine arts. On the contrary, the author demonstrates that it is a key factor of artistic articulation, whose prime feature lies in its capability of channeling all components involved in art into productive processes, without which there would be no artistic production of works of art, despite the most passionate human emotions and experiences.

UDK 17.022.1
JOŽE ŠTER

KAJ JE NAJVREDNEJŠE

Če so vrednote določene s človekovimi objektivnimi potrebami, potem je vprašanje o najvišji vrednoti vprašanje o najvažnejši potrebi. Katerokoli vrednota izberemo kot najvišjo, slejkoprej se po določenem času ali prek določene količine spremenijo v protivrednoto. Iz tega izhaja, da ni ene same najvišje vrednote, ampak je v vsaki situaciji najvišja druga vrednota.

Absolutizirati je mogoče katerokoli vrednoto. Absolutizacij pa je še več, ker je moč absolutizirati ne samo vsebino, ampak tudi količino, trajanje ali intenzivnost. Najbolj značilne absolutizacije so biologizmi, psihologizmi, individualizmi, totalitarizmi in mitologizacija dela. Vsaka absolutizacija vodi do samonegacije absolutizirane vrednote, ker človeka uničuje in ubija, ne pa gradi.

Izvori absolutizacij so: sociološki, psihološki, teoretični.

UDK 330.341.1
MILOŠ KOBE
TEHNOLOŠKO ZNANJE - KAPITAL POSTINDUSTRIJSKE DRUŽBE

Tehnološko znanje je že v dobi industrijske družbe postalo dominantni proizvodni faktor; njegov vpliv na proizvodno funkcijo je možno prikazati tudi grafično. V tem smislu ima znanje sicer posebne značilnosti, toda, kot drugi dejavniki, ima tudi svojo tržno vrednost in ceno, kar omogoča imetniku znanja individualno, podjetniško "kapitalizacijo" tega znanja. V razmerah večerjnega netržnega realizacionalizma se je želelo zato z zniževanjem kriterijev za pridobivanje znanja doseči njegovo "podružbljanje". Danes, pri prehodu v pravo tržno gospodarstvo se tudi individualnemu znanju vrača materialna in vplivna vrednost. Toda jutri, v nasajanju postindustrijske družbe in poudarjene veljave individuuma, bo znanje condition sine qua non ne samo eksistence, ampak tudi vsakega razvoja posameznika in družbe.

UDK 111.852
VOJAN RUŠ

UMETNIŠKO DELO - I. DEL

Izvirna dialektična estetika začne z neposredno analizo povsem dovršenega, celovitega umetniškega dela (produkta), ker je bistvo umetnosti dosti bolj kristalizirano v tem svojem produktu kot je bistvo drugih človeških področij v njihovih produktih. Metodologija splošne estetike in izrazita posebnost umetniškega čustva, intuicije, umetniškega mišljenja, predstavljanja, vsebine, forme, izraza, komunikacije itd. je izrazito, izjemno določena že s celoto umetnine. Umetnina je prostor, plod in nosilec najvišje živosti človeškega duha. Duh umetnosti je posebna, avtonomna struktura in dinamika, ki je določena s posebnim smotrom umetniškega produkta in umetnosti: proizvajati najvišjo, najbolj večplastno živost duha, najbolj svobodno gibanje in medsebojno igro misli, fantazije, čustvovanja in predstavljanja. Misli v umetniini so specifične ideje, ki imajo le rahlo zarisane miselni nukleus, ta pa spodbujajo vse duševne moči, ker ima vrednostni naboj. Duhu umetnine daje fan-

tazija izreden element živosti, ker ona najsvobodnejše kombinira dele predstav neodvisno od realnih predmetov. Poleg fantazije je najbolj prezenten del duhovne živosti umetnine njena potencialna čustvenost, ki je obcnam močna in izredno prefinjena (pretanjena) in s tem prekaša vse druge produkte. Najsplošnejši, sintetični rezultat duhovne živosti umetnine in umetnosti je najbolj živo medsebojno spodbujanje čustvovanja, želja, mišljenja, predstavljanja, fantazije in zaznavanja.

Original dialectical esthetics starts with direct analysis of the completed, whole work of art (product), because the essence of art has been much more crystallized in this product than has the essence of other human activities in their products. The methodology of general esthetics and a specific particularity of the artistic feeling, intuition, artistic thought, imagination, resumes, forms, expression, communication etc. are specifically determined by the entirety of the artistic oeuvre. The work of art is a space, a fruit and a bearer of the highest vivacity of the human spirit. The spirit of art is a special, autonomous structure and dynamic, which is defined by a special meaning of the artistic product and art: to produce the highest, the most multi-layered vivacity of the spirit, the most free movement and mutual thought games, fantasy, emotions and imagination. The thoughts in the work of art are specific ideas which have only a slightly determined thought nucleus and this nucleus can

courages all the mental powers because it has a valuable charge. The fantasy gives the spirit of the artistic work the element of vivacity because it most freely combines the parts of imagination independent of the real objects. Besides fantasy the most salient part of the spiritual vivacity of the art work is its potential emotion, which is simultaneously powerful and extremely refined and exceeds all other products with it. The most general, synthetic result of the spiritual vivacity of the artistic work and art is the lively mutual encouragement of emotions, desires, thoughts, imagination, fantasy and perception.

If values are specified by a human's objective needs, than the question of the highest value is the question of the most important need. Whatever values we choose to be the highest, after a certain period of time or through certain quantities they change into anti-values. We can conclude that no such thing as the single highest value exists, but in different situations different values are the highest. Any value can be made absolute. But many absolutes exist, because it is possible to make absolute not only the contents but also the quantity, duration or intensity. The most significant absolutes are biologism, psychologism, totalitarianism, individualism and mythology of labour. Every absolute leads to self negation of the absolute value made, because it ruins and kills, rather than builds up a human being. The origins of absolutes are: - sociological, - psychological, - theoretical.

UDC 330.341.1
MILOŠ KOBE
TECHNOLOGICAL KNOWLEDGE - A CAPITAL OF POSTINDUSTRIAL SOCIETY

Already in the era of industrial society, technological knowledge became a dominant production factor, the influence of it on the production function can be presented also in graphic form. In that sense, the knowledge has some special characteristics, but like other factors it has also his market value and his price, which enables the owner of the knowledge to capitalize it on the basis of individual entrepreneurship. In the circumstances of yesterday's nonmarket realsocialism, the "socialisation" of the knowledge was intended to be realized with downgrading criteria for its acquiring. Today, in the transition period to real market economy, the maternal and influence value of individual knowledge is restoring. But tomorrow, in the period of arising of postindustrial society and emphasizing of individual, the knowledge will be conditio sine qua non not only for the existence, but also for any development of every individual and the whole society as well.

Habermas izpostavi jezikovno delovanje - govorna dejanja - kot medij racionalne komunikacije. Jezik je sredstvo za koordiniranje družbenega delovanja in z njegovo analizo lahko razkrivamo racionalizacijski potencial družbe. Ta se kaže predvsem v smiselnem oz. nesmiselnem delovanju v okviru življenjskega sveta neke družbe. Le avtonomni akterji so zmogni smiselnega delovanja in s tem tudi proizvajanja družbenosti. Družbeno komuniciranje je torej napor posameznikov da, po eni strani, ohranjajo in razvijajo individualnost in, po drugi strani, ustvarjajo družbo. V prispevku sem predstavljal le glavne poteze te teorije.

Najprej predstavljam razpravo o pojmu racionalnosti, ki v filozofiji jezika ni dokončana, nato pa prikažem Habermasovo pojmovanje racionalnosti, ki se izteče v njegovo teorijo argumentacije. Pri tem nakažem zvezo med sistemom notranje argumentacije, ki jo je razvil Piaget, in sistemom zunanje argumentacije, ki jo je razvil Max Weber glede na teorijo o družbi.

V moderni biologiji teleološki vzrok nima nobenega mesta. To je povsem razumljivo, če gledamo na življenje s stališča klasičnih znanstvenih konceptov, kjer je prostor le za učinkujoči in materialni vzrok, in v nekaterih modernih organizmičnih zasnovah tudi za formalni. Toda klasični znanstveni koncepti ne morejo zaobjeti dinamike, ki je bistvena za globlje razumevanje življenja. Nova znanstvena paradigma, ki je utemeljena na dinamiki kot bistveni značilnosti objektov, je med drugim sposobna identificirati tudi posebno vrsto teleoloških vzrokov v živih sistemih.

Poglavitni cilj prispevka je določiti naravo povezave med spoznavnim in socialnim vidikom dejanja informiranja. Avtor se kritično spopade s pojmovanjem, da je informacija docela objektivirana in instrumentalizirana kognitivna vrednost, v katero niso neposredno vpisana pragmatična in socialna razmerja. Najprej razčleni nekatere zmotne predpostavke informacijske in komunikacijske teorije, potem pa se podrobneje ukvarja s pragmatično teorijo verbalne komunikacije, ki temelji na iluziji, da je mogoče s semantičnimi sredstvi preiskati dejanje informiranja. Tako pride do spoznanja, da se v pragmatičnem pristopu pomovi zabloda, ki spremlja številine analize t. im. "informacijske družbe". Tudi pragmatična teorija namreč sprejeda, da implicitni subjekt dejanja informiranja uveljavi resničnostno vrednost informacije na način predpostavljanja, s tem pa pojem medsubjektivne validacije loči od pojma komunikacijskega delovanja. Avtor na koncu pokaže, da šele

prehod na semiotični koncept modalnega operatorja omogoči analizo imenitnih socialnih vrednosti kognitivnega objekta, matiraneega kot "informacija".

UDC 316.776
JANEZ JUSTIN
INFORMATION - THE RECOGNIZED AND PRAGMATIC UNIT

The main object of this article is to define the nature of the connection between the recognized and social view of the act of providing information. The author is critically confronted with the comprehension that information is a completely objectified and instrumental cognitive value, in which pragmatic and social relations are not directly included. At first it analyses some of the erroneous suppositions of the information and communicative theory and after that it deals in detail with the pragmatic theory of verbal communication, based on illusion, that it is possible to analyse the act of providing information through semantic means. Thus it reaches the cognition that the pragmatic approach repeats the mistake which is present in many analyses of the so-called "information society". The pragmatic theory also ignores the fact that the implicit subject of the act of information enforces the real value of the information in the manner of supposition and the conception of inter-

subject valuation differs from the conception of communication activities. The author points out at the end that the transfer to the semiotic concept of modal operator enables the analysis of the immanent social values of the cognitive object, labeled as "information".

UDC 316.77 Habermas J.
JANEZ KOJENC
JUERGEN HABERMAS'S COMMUNICATION THEORY

Habermas establishes language function - speech acts - as a medium of rational communication. Language is a means of coordinating social function and by analysing it we can discover the rationalisation potential of a society. The latter can be seen in logical or illogical function in the framework of a society's life space. Only autonomous elements are capable of logical functioning and by this also producing sociability. Social communication is thus an effort of individuals to preserve and develop individuality on the one hand and to create a society on the other. I presented only the main threads of this theory in my article.

First I present a discussion on the notion of rationality, which has never been completed in the philosophy of language and then I move over to Habermas's comprehension of rationality, which leads to his theory on argumentation. By this I indicate the link between the system of inner argumentation, which was developed by Piaget, and the system of external argumentation, which was developed by Max Weber in respect of the theory on society.

UDC 124.34.577.6
IGOR JERMAN
ABOUT THE POSSIBILITY OF TELEOLOGICAL CAUSE
IN BIOLOGY

In contemporary biology teleological cause has no place. From the standpoint of biology based on classical scientific concepts it is most understandable since there is room only for the efficient and material causes and in some modern organicist conceptions of life also for the formal one. But classical scientific concepts fail to understand dynamics which is essential for deeper understanding of life. New scientific paradigm, based on dynamics as essential property of objects, is among other things capable of identifying a sort of teleological causes in living systems.

Avtor prikazuje Gramscijevo razumevanje stranke, kot ga je nizal v Zaporniških zvezkih. Gramscijeva misel o strankah je originalna v več točkah. Kot pri drugih pojmih, je tudi pri stranki Gramsci težil k opisovanju političnih mehanizmov in dejanskih akterjev sprememb, s čimer je kritiziral in presegal pravniški pristop v politični znanosti. Tako stranka zanj ni le neka interesna skupina, ki se bori za oblast, temveč je lahko tudi revija ali časopis. Stranka ne deluje samo s svojo organizacijo, temveč tudi kot Sorrelovski mit. Pojem stranke je Gramsci povezal z Machiavelijevim pojmom novega kneza, ki mu je dal moderno vsebino.

Sestavek analizira razvoj pojma vzgoje zgodovinsko. Obravnava razliko med vzgojo kot gojenjem in vzgojo kot spodbudo za osebno rast človeka v njegovem specifičnem bistvu. Šele na tem smislu pomeni vzgoja oblikovanje (Bildung) in ni samo discipliniranje v smislu dresure. Že v antiki se vzgoja kaže kot usposabljanje, čeprav ne v današnjem smislu besede. Vzgoja je v bistvu moralna, ker gre za človekovo obračanje k najboljšemu. Vzgoja ima dialektično strukturo: med bogastvom in revščino, čuti in razumom, sposobnostjo in nesposobnostjo. Razlika med vzgojo v predkapitalistično in kapitalistično družbo v odnosu do otroka je v tem, da je v predkapitalistični družbi otrok samo objekt interesa odraslih, v kapitalistični pa postane tudi subjekt (pedocentričen). S tem se spremeni tudi koncept vzgoje v smislu odgovornosti za otrokovo duhovno rast.

Na začetku je podan opis tako odločnega vedenja, kot tudi značilnosti oseb, katerim je namenjen training odločnosti. Znanih je več variant tega postopka. Najprej je prikazan klasičen pristop, ki temelji na posnemanju modelov in ga je na osnovi teorije socialnega učenja izdelal A. Bandura. Podana so tudi najpomembnejša teoretična spoznanja, ki jih je treba upoštevati pri nakrtovanju treninga.

V nadaljevanju je opisan tudi novejši pristop, ki je dobil naziv prikrivo modeliranje. V njem namesto stvarnih ali na video posnetih modelov, izvaja modeliranje posameznik sam s pomočjo domišljije. Praviloma je ta pristop namenjen manj moteni populaciji. Prikazane so nekatere specifične situacije, ki se navadno uporabljajo pri tej obliki treninga. Za težje motene osebe (npr. psihiatrični pacienti) so primerne manj zahtevne verzije modeliranja. Ena od njih je opisana.

Na koncu so podani še nekateri nespotki za spreminjanje neverbalnega vedenja, ki je pogosto še bolj neustrezno kot verbalno. Poseben poudarek je namenjen izboru neverbalnih vidikov, ki so za uspešno komuniciranje najpomembnejši, hkrati pa so tudi najbolj jasno razpoznavni.

This article begins with a description of assertive behavior, as well as a description of characteristics of clients who might benefit from the training. Several variations of assertiveness training have been developed in the last 20 years. The classical approach is based on imitation of models and was constructed by A. Bandura on the basis of social learning principles. The most important features of these principles, which should be taken into account while planning an assertiveness training program, are outlined.

A more recent approach, called covert modelling, is presented next. Instead of the use of live or pre-recorded models, the client himself is instructed to produce models in his imagination. As a rule, this approach is suitable for people with lesser deficits. Some specific situations, which are typically used in the framework of this approach, are described in some detail. For people with more pronounced deficiencies (for example, psychiatric

patients) a less demanding version is usually used. One such version is also described.

In the last part, some suggestions for modification of non-verbal behavior are given. A special emphasis is put on the selection of non-verbal components to be modified. They are those, which are, on the hand, the most important ones for successful communication, and, at the same time, the ones that can be easily observed and defined.

Author presents Gramsci's conception of political party as was developed by him in *Quaderni del Carcere*. The Gramsci's thought about parties is original in more points. Like by the others conceptions he also by his concept of the party tends to describe the political mechanisms and actual actors of changes, and with that he criticizes and overgrows juristic approach in the political science. The political party for him is not only interest group, that fights for the power, but could be also a review or newspaper. The political party don't operate as an organization only, but also as a Sorelean myth. Gramsci has the concept of the political party connected with Machiavelli's concept of new prince and gave it a modern meaning.

UDC 37.01
BOGOMIR NOVAK
ETYMOLOGY, DEVELOPMENT AND THE MEANING OF THE
IDEA OF EDUCATION

This passage historically analyses the development of education. It deals with the difference between education as upbringing and education as an encouragement for the personal growth of man in his specific essence. Only in this sense does education mean forming (*Bildung*) and not just discipline in the meaning of training. Even in antiquity education manifests itself as qualifying, although not in the present meaning of the word. Education is essentially moral, because it means man's progress towards the best. Education has a dialectic structure: between wealth and poverty, senses and intellect, capabilities and incapacibilities. The difference in education in pre-capitalist and capitalist society in relation to the child is in the fact that in the pre-capitalist society the child was only the object of interest of the adults, but in the capitalist society it becomes the subject (pedocentrism). Therefore, the concept of education changes and becomes responsible for the child's spiritual growth.

KONFLIKTI IN (FUNKCIONALNO) RAZREŠEVANJE KONFLIKTOV - I. DEL

Konflikte lahko obravnavamo s psihološkega, sociološkega in psihosocialnega vidika. Razreševanje konfliktov lahko temelji na eliminaciji ene od nasprotnih strani, na pogajanju, posredovanju in arbitraži. Pogajanja in posredovanja so bistveni elementi i. conflict managementa. Temeljijo tudi na poznavanju strukturalnih in emocionalnih vidikov konflikta, upoštevanju faktorjev, ki določajo potek konflikta, zmožnosti oblikovanja koalicij, ko je to možno, spoštovanju pogajalskih norm, funkcionalnem oblikovanju pogajalskih procesov in poznavanju značilnosti posredovanja. Conflict management je socialna veščina, ki mora biti pozorna na specifične kulturne, ekonomske, socialne in politične vidike konfliktnih situacije. Ta veščina je zelo potrebna pri reguliranju intra in interorganizacijskih, industrijskih in internacionalnih konfliktov v Sloveniji.

MORALNO PRESOJANJE MLADIH V SLOVENIJI

V prispevku prikazujemo nekatere empirične ugotovitve o moralnem presojanju slovenskih mladostnikov in mladih odraslih. Pri tem izhajamo iz Kohlbergove stopenjske teorije moralnega razvoja, obenem pa se metodološko oslanjamo na Restov komponentni model.

V primerjavi s tovrstnimi in medkulturnimi študijami na enako starih posameznikih, sicer opazimo podobne razvojne trende glede stopenjske univerzalnosti oblik moralnega presojanja, hkrati pa nam empirični rezultati kažejo tudi nekatere razlike. Glede na to, da posameznik lahko presoja moralno dilemo po več različnih načinih hkrati, prikazujemo tudi statistične povezanosti med posameznimi stopnjami moralnega presojanja. Nekatere povezave so razvojno konsistentne, druge starostno specifične.

Ket so mnoge raziskave opozorile na inteligentnost kot pomembno determinanto zrelosti posameznikove moralne sodbe, smo v

UDK 159.964.2 DUŠAN RUTAR PSIHOLOGIJA SKOZI PSIHOANALIZO - II. DEL PSIHOANALIZA KOT SINTOM

V našem drugem prispevku o razmerju med psihoanalizo in psihologijo, smo skušali analizirati nekaj najbolj obšurnih in simptomatičnih reakcij na psihoanalizo (sem sodi popularizacija, poskusi sprave itd.). Našo pozornost je pritegnilo dejstvo, da psihoanalitični material kjub temu še vedno ostaja zelo kompleksen in zelo jasan. Analizo smo zasnovali na Lacanovem konceptu sintoma. Na kratko smo tudi opisali potez, ki so značilni za psihoanalizo kot znanost.

študiji ugotavljali tudi statistične povezanosti med inteligentnostjo in moralnim presojanjem. Za razliko od drugih avtorjev smo se omejili na te povezave po posameznih stopnjah moralne presoje ločeno in pokazali, da so take statistične zveze zelo različne tako glede velikosti, kot glede smeri, če jih obravnavamo ločeno po posameznih razvojnih stopnjah. Enako kot opazamo glede zvez med posameznimi stopnjami moralnega presojanja, so nekatere povezave med inteligentnostjo in posameznimi stopnjami moralne presoje razvojno konsistentne, druge pa starostno specifične.

MILJA ZUPANČIČ
 THE MORAL JUDGEMENT OF THE YOUTH OF SLOVENIA

This article deals with some of the empirical findings on moral judgement of Slovenian youth and young adults. It is based on Kohlberg's "theory of degree" of the moral development, and methodologically on Rest's component model. In comparison with the similar international and inter-cultural studies of the individuals of the same age similar developmental trends are to be noticed concerning the degree of the universality of the forms of moral judgement and at the same time the empirical results show some differences. Considering the fact that the individual can judge a moral dilemma in different ways simultaneously, we present also the statistical relations between the particular stages of moral judgement. Some of these relations are developmentally consistent, the others are age-specific. Because many research projects have warned us that intelligence is an important determinant of the maturity of the individual's moral judgement, we tried to establish the statistical

relations between intelligence and moral judgement in our study. Unlike other authors we have focused on these relations at different stages of moral judgement separately and showed that such statistic relations are very different in size and direction when dealt with separately and on individual stages of development. Our observations are the same regarding the relations between individual stages of moral judgement: some relations between intelligence and individual stages of moral judgement are evolutionarily consistent and the others are age-specific.

VELKO S. RUS
 CONFLICTS AND (FUNCTIONAL) CONFLICT RESOLUTION

Conflicts can be treated from the psychological, sociological and psycho-sociological point of view. Conflict resolution can be realized on different ways with elimination of one of the opposite sides, with negotiation, with mediation and arbitration. Negotiation and mediation are essential elements of conflict management (functional way of conflict resolution). It emphasizes knowledge about structural and emotional aspects of conflicts, attention to variables, which determine conflict's characteristics, capacity for adequate coalition formation (when it's possible), respect of the norms of negotiation, functional creation of processes of negotiation and attention to all characteristics of mediation. Conflict management is also a social skill, which has to pay attention to specific cultural, economical, social and political aspects of conflict situation. Conflict management is also urgently needed in regulation of intra and interorganizational, industrial and international conflicts in Slovenia.

DEJAN RUTAR
 PSYCHOANALYSIS AS A SYNTOM

In our second contribution to the relationship between psychology and psychoanalysis we've tried to elaborate some hazy and most symptomatic reactions toward psychoanalysis (like popularization, pacification etc.). On this level of analysis, we've been attracted by the fact, that material presented by psychoanalysis, remains, on the other side, still very complex and very clear. The elaboration is based on Lacan's concept on syntom. The nature of psychoanalysis as a science was also briefly presented.

UDK 615.851

LEA ŠUGMAN BOHINC
PSIHIOBIOLOGIJA PSIHOFIZIČNE POVEZANOSTI IN
ZDRAVLJENJA

Članek predstavlja knjigo "The Psychobiology of Mind-Body Healing" (1986) psihologa E. L. Rossija. Avtor v njej ponuja izredno pregledno in izvirno integracijo novejših (do leta 1986) znanstvenih odkritij na področju psihobiologije psihofizičnega zdravljenja. Psihološke, biološke in fizikalne pojave mu uspe združiti znotraj enotnega pojmovnega okvira informacijske teorije in tako preseči tradicionalni dualizem telesnega in duševnega. Pri tem se opira na pojma informacijske transdukcije ter od-stanja-odvisnega spomina, učenja in vedenja, s pomočjo katerih pojasnjuje dinamiko psihofizične povezanosti v stanjih večjega ali manjšega (pоруšnega) ravnovesja. Rossi predstavi limbiko-hipotalamični sistem v vlogi regulatorja psihofizične informacijske transdukcije in modulatorja pripadajočih štirih transdukcijjskih sistemov: avtonomnega, endokrinega, imunskega ter nevroepitid-

nega sistema. Avtor nazorno opiše mehanizme psihične modulacije omenjenih štirih sistemov kot tudi (hipno)terapevtske postopke, namerjene zdraviljenju psihosomatskih težav in vračanju močne psihofizične komunikacije v njeno naravno, uravnoteženo stanje.

UDK 316.2(497.12):929 Kočevar F.

LUDVIK ČARNI
PRISPEVEK K ZGODOVINI SOCIOLOŠKE MISLI NA
SLOVENSKEM: FERDO KOČEVAR (1833-1878)

Ferdo Kočevar je razpravjal o mnogih vprašanjih, ki jih je narekoval čas, v katerem je živel. V svojih razpravah je omenjal Proudhona, zavračal Rousseauja, Fouriera, St. Simona, Careya pa označil za največjega sodobnega narodnega gospodarja. Zavzemal se je za socializem. Sodil je, da se slovanski razvoj loči od zahodnega in vrhodnega. Zagovarjal je misli slavjanofilov. Zavzemal se je za regulativ ljudskega premoženja in bil proti kopičenju kapitala v rokah posameznikov. V tej zvezi se je zavzemal za ustanovitev slovenske narodne banke, ki naj koristi narodu.

UDC 316.2(497.12):929 Kočevar F.
LUDVILK ČARNI
CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF SOCIOLOGICAL
THOUGHT IN SLOVENIA: FERDO KOČEVAR (1833 - 1878)

Ferdo Kočevar debated many questions relevant to the era in which he lived. In his debates he mentioned Proudhon, rejected Rousseau, Fourier, St. Simon, while Carey was in his opinion the greatest contemporary national leader. He strived for socialism. It was his opinion that the Slavonic development was different from that of the West or East. He advocated the views of the 'slavophiles'. He was in favour of the regulation of people's property and was against the accumulation of capital in the hands of individuals. He was also in favour of the establishment of a Slovenian national bank which should be useful to people.

UDC 615.851
LEA ŠČIGMAN BOHINC
THE PSYCHOBIOLOGY OF MIND-BODY COMMUNICATION
AND HEALING

The article presents 'The Psychobiology of Mind-Body Healing' (1986), a book by the psychologist E. L. Rossi. The author offers an extremely surveyable and original update (until 1986) integration of scientific discoveries in the field of psychology of mind-body healing. He manages to integrate the psychological, biological and physical phenomena within the unifying conceptual frame of informational theory, and to reach beyond the traditional dualism of body and mind. He rests upon the concept of informational transduction and state-dependent memory, learning and behavior, by which he explains the dynamics of psychophysical communication in the state of higher or lower (collapsed) balance. Rossi presents the limbic-hypothalamic system in the role of a regulator of mind-body informational transduction and a modulator of the corresponding four transductional systems: the autonomic, en-

.....
doctrine, immune, and neuropeptide systems. The author illustratively describes the mechanisms of mind modulation of the four systems mentioned, as well as the (hypno)therapeutic methods, intended for healing the psychosomatic problems and returning the disfunctioned mind-body communication to its natural, balanced state.