

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

Filozofske in družboslovne razprave

Novaković, Perdan, Lukšič, Pavičić, Potrč,
Jerman, Carni, Pavčnik, Zaviršek,
Godina-Vuk, Rutar, Pečar

Psihološke razprave

Musek, V. S. Rus in M. Rus Makovec, Polič in
Lamovec, Kovačič, Pogačnik, Rutar

Vzgoja in izobraževanje

Novak, Pediček, Autor

Prevodi

Maciejewska-Jamroziakowa, Bruno,
Dziemidok, Slochower, Stock

Anthropos

UDK 3 Leto 1988, letnik 18, številka I, II, III



Anthropos

Anthropos



30. 11. 1989

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

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

Izdajateljski svet:

dr. Ljubo Bavcon, Martin Čokl, dr. Božidar Debenjak, Janez Gregorač, dr. Andrej Kirn, dr. Alojz Kodre, dr. Edvard Konrad, dr. Cveta 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), **Gabi Čacinovič-Vogrincič** (psihologija), **dr. Ludvik Čarni** (sociologija), **dr. France Černe** (ekonomija), **dr. Frane Jerman** (filozofija), **dr. Stane Južnič** (politologija), **dr. Valentin Kalan** (filozofija), **dr. Boris Majer** (filozofija), **dr. Vid Pečjak** (psihologija), **dr. Vojan Rus** (filozofija), **Stane Saksida** (sociologija).

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

Tajnica uredništva: Janja Novak

Lektor: Mihael Hvastija

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

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12; telefon 332-611, int. 319.

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

Letna naročnina za posameznike 20.000–din, za delovne organizacije 24.000–din. Cena enojne številke 4000 din, dvojne številke 8000 din in trojne številke 10.000 din.

Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

Časopis izhaja s finančno podporo Kulturne skupnosti Slovenije, Raziskovalne skupnosti Slovenije in Izobraževalne skupnosti Slovenije.



Anthropos

Filozofske in družboslovne razprave
Psihološke razprave
Vzgoja in izobraževanje
Prevodi

STR.

IN MEMORIAM

5–7 Franč Jerman: Fran Zwitter (1905–1988)

I. FILOZOFSKE RAZPRAVE

- 11–20 Staniša Novakovič: Znanstveni realizem in kritični racionalizem
 21–31 Aleksander Perdan: Med etičnim spoznanjem in etičnim ravnanjem zija prepad
 32–43 Miško Šuvakovič: Status in prioritete
 44–50 Igor Lukšič: Filozofija kot hegemonška sila
 51–55 Mladen Pavičič: Strogi fizikalizem kot samokontradiktorna teorija brez napake
 56–65 Matjaž Potrč: Razvojni argumenti in povnanjena vsebina
 66–70 Franč Jerman: Franc Veber in slovenska filozofska tradicija

II. DRUŽBOSLOVNE RAZPRAVE

- 73–83 Ludvik Čarni: Prispevek k zgodovini sociološke misli na Slovenskem
 Dr. Aleš Ušeničnik (1868–1952) – nadaljevanje
 84–94 Marijan Pavčnik: Prispevek k teoriji argumentacije v pravu
 95–113 Darja Završček: Strukturalna analiza mita in miti o genezi
 114–142 Vesna Godina-Vuk: Težave s socializacijo (v novejši jugoslovanski družboslovni literaturi)
 143–147 Dušan Rutar: Exemplum docet, exempla obscurant
 148–162 Janez Pečar: Kriminološki pogledi na tisk

III. PSIHOLOŠKE RAZPRAVE

- 165–182 Janek Musek: Osebnost in kritično življenjsko dogajanje (I.)
 183–194 Velko S. Rus, Maja Rus Makovec: Koncepti reprezentacij socialnega znanja v socialni kognitivni psihologiji
 195–200 Marko Polič in Tanja Lamovec: Zasebnost in zadovoljenost temeljnih potreb
 201–207 Dare Kovačič: Komunikacija emocij med analognim in digitalnim
 208–218 Vid Pogačnik: Razvoj računalniškega testa fluidne inteligentnosti
 219–228 Dušan Rutar: Bazični psihoanalitični koncepti (nadaljevanje)

IV. VZGOJA IN IZOBRAŽEVANJE

- 231–238 Bogomir Novak: Pojmovanje vzgoje in dela v srednjem veku
 239–245 Franc Pediček: Totalni človek – naš telos vzgoje in izobraževanja
 247–255 Oskar Autor: Eros in vzgoja

V. PREVODI

- 259–276 Anna Maciejewska-Jamroziakowa: Filozofske in kulturne osnove umetnosti v pojmovanju Anatolija Lunačarskega
 277–286 Giordano Bruno: O vzroku, principu in enem
 287–301 Bohdan Dziemidok: Spor o estetski naravi umetnosti
 302–325 Harry Slochower: Marx in Freud
 326–339 Wolfgang G. Stock: Nastanek znanstvene discipline

VI. SEDANJI TRENUTEK DRUŽBE

- 343–367 Vojan Rus: Domača in tuja razpotja

VII. IZ ŽIVLJENJA DRUŠTEV

- 371–374 Danilo Šuster: Predavanje Donalda Davidsona in strokovno srečanje »Paradigme jezika: paradigme znanosti«
 375–376 Matjaž Potrč: Kongres jugoslovanskih filozofov v Hercegu novem

VIII. POVZETKI

Fran Zwitter (1905–1988)

FRANE JERMAN

Vemo, da je to pot vsega živega, vendar ko nas zapusti kdo ob bližnjih, se vedno znova zavedamo neizprososti svoje človeške usojenosti. In ko nas je pred kratkim zapustil akademik prof. dr. Fran Zwitter, smo se zavedli, da je šel od nas strokovnjak, zgodovinar pa tudi človek z veliko začetnico. Kot pedagog je vzgojil celo armado zgodovinarjev, kot človek se nam je vsem, ki smo imeli srečo, da smo ga poznali, vtisnil v spomin kot prijatelj, tovariš, ki je o vsaki stvari sodil kot znanstvenik in našel pravo besedo ob pravem času.

Rodil se je 24. 10. 1905 v Beli cerkvi na Dolenjskem. Po očetu je njegov rod izviral iz Koroške (iz Zahomca), po materi pa je ostal navezan na Novo mesto, kjer se je šolal vse do univerze. Leta 1924 se je vpisal na ljubljansko filozofsko fakulteto, kjer je študiral zgodovino in geografijo, nadaljeval študij na Dunaju ter 1928. leta diplomiral. Že naslednje leto si je z razpravo o starejših kranjskih mestih in meščanstvu pridobil doktorat. Na njegov znanstveni razvoj je odločilno vplivalo dveletno bivanje v Parizu, ki je bil v tridesetih letih znanstveno središče svetovnega zgodovinopisja sploh. Francoska zgodovinarska šola je namreč povezovala čisto zgodovinopisje s sociologijo in ekonomijo. Tu se je Zwitter študijsko preusmeril v zgodovino novega veka, s svojimi deli (npr. s knjigo *Prebivalstvo na Slovenskem od 18. stoletja do današnjih dni* (1936)) pa je vpeljal kot posebno raziskovalno metodo v zgodovinopisje sociološko statistiko.

Leta 1937 je začel svojo univerzitetno kariero ter v kratkem času uspel razviti slovensko zgodovinopisje na mednarodno, evropsko raven. Tu se začel tudi druga velika téma njegovega zgodovinarskega raziskovanega dela: nacionalno-politična problematika. Po kapitulaciji Italije 1943. leta je odšel v partizane ter 1944. leta postal vodja znanstvenega inštituta pri predsedstvu SNOS na Rogu ter takoj organiziral zbiranje gradiva za kasnejšo zgodovino NOB.

Profesorjevo delovanje po osvoboditvi do njegove upokojitve in do smrti je bilo zelo razvejano ter vsebinsko bogato. Pedagoškemu delovanju se je posvečal z vsem svojim žarom, opravljal pa je neštevilne druge funkcije – ne nazadnje – bil je tudi član redakcije našega časopisa, pa neumorni funkcionar Slovenske Maticice, SAZU itd., itd.

Vrzeli, ki je nastala z njegovim odhodom, ne more nadomestiti nihče, na nas pa je, da bomo po svojih močeh udejanili tiste ideale znanstvenika, ki jih je gojil in se bojeval zanje vse svoje plodno življenje.

Znanstveni realizem in kritični racionalizem*

STANIŠA NOVAKOVIĆ

V tem članku bom najprej skušal sistematično izpostaviti in na kratko obrazložiti dokaze, ki govorijo v prid realistični poziciji glede vprašanja znanstvenega vedenja, ki ga najdemo pri Popperju. Obenem bom skušal nakazati, v kakšni povezavi je ta realistična pozicija z njegovo filozofijo kritičnega racionalizma. Nazadnje pa bom – s stališča Popperjevega pogleda na ta problem – na kratko komentiral sodobno antirealistično pozicijo.

Vendar mislim, da je primerno, da podam nekaj uvodnih opomb, preden usmerim svojo pozornost na Popperjeve dokaze. Namreč, tudi tisti, ki dobro poznajo Popperjevo misel, ne morejo trditi, da je neumestno postaviti naslednje vprašanje: kako se Popper lahko opredeli kot realist in istočasno zastopa svojo idejo zavračanja znanstvenih teorij. To vprašanje se brez dvoma lahko zapostavi samo v primeru, če se zavržene znanstvene teorije identificira z napačnimi znanstvenimi teorijami. Vendar Popper – na to je potrebno na tem mestu opozoriti – nikoli ni izvršil take identifikacije! Že v svoji *Logiki znanstvenega odkritja* pravi: »Nikoli se ne zgodi, da bi stari eksperimenti nekega dne prinesli nove rezultate. Dogaja se edino, da novi eksperimenti odločijo proti neki stari teoriji. Vendar stara teorija pogosto obdrži svojo vrednost kot neka vrsta mejnega primera nove teorije tudi v primeru, ko je presežena; še vedno velja, pa čeprav z visoko stopnjo aproksimacije, v tistih primerih, v katerih je bila že prej uspešna. Na kratko, pravilnosti, ki so neposredno preverljive z eksperimenti, se ne spreminjajo. Seveda si je možno zamisliti, oziroma logično je možno, da se te pravilnosti lahko spremenijo, toda v empirični znanosti je ta možnost zanemarjena in ne vpliva na njene metode. Nasprotno, znanstvena metoda predpostavlja obstojnost naravnih procesov ali ‚princip uniformnosti narave‘.«¹

Potemtakem ideja zavračanja ne samo ne nasprotuje Popperjevemu realizmu, temveč je popolnoma v skladu z njim. »Če je neka teorija preverljiva,« pravi Popper, »sledi, da se dogajanja določene vrste ne morejo zgoditi; na ta način trdi

* Ta tekst je nekoliko prilagojen prevod (iz angleščine) predavanja, ki je potekalo v sredo, 30. septembra 1987 na kurzu »Filozofija kritičnega racionalizma«, ki ga je ob 85-letnici življenja Karla Popperja od 28. septembra do 9. oktobra v Interuniverzitetnem centru za post-diplomske študije v Dubrovniku organiziral prof. Kurt Salamun (Gradec). Originalno predavanje je objavljeno v zborniku *Karl Popper und die Philosophie des Kritischen Rationalismus* (»Studien zur Österreichischen Philosophie«, Band 15). Amsterdam, Rodopi, 1988.

¹ Popper, K. R., *Logika naučnog otkrića*, Beograd, Nolit, 1973, str. 280.

nekaj o realnosti (naše zavračanje tako kaže na tiste točke, kjer smo se, da se tako izrazim, dotaknili realnosti).«²

V tem kontekstu je potrebno omeniti, da Popper v delu *Predpostavke in spodbijanja* svojemu znanstvenemu realizmu zoperstavlja dva druga pogleda na človeško znanje: esencializem in instrumentalizem. Zakaj je esencializem (ki na vsakdanji svet, ki nas obkroža, gleda kot na zgolj pojav, izza katerega je treba odkriti njegovo bistvo) zmoten? Esencializem se, meni Popper, »mora zavreči, takoj ko se zavemo dejstva, da se svet vsake naše teorije lahko po drugi strani pojasni z nadaljnimi svetovi, ki so opisani z nadaljnimi teorijami – teorijami višjega nivoja abstraktnosti, univerzalnosti in preverljivosti. Doktrina bistvene ali končne realnosti propade skupaj z doktrino dokončne razlage.«³ Toda, »ker so . . . prav tako kot stare, tudi nove znanstvene teorije prave predpostavke, predstavljajo resnične poskuse opisovanja teh nadaljnjih svetov. To nas napelje, da vse te svetove, vključno z našim vsakdanjim, vzamemo kot enako realne; ali morda še bolje, kot enako realne aspekte ali nivoje realnega sveta. Potemtakem je napačno reči, da je moj klavir, tako kot ga poznam, realen, medtem ko so njegove kakor molekule in atomi samo ‚logične konstrukcije‘ (ali karkoli drugega, kar lahko kaže na njihovo nerealnost); prav tako kot je napačno reči, da atomska teorija pokaže, da je klavir iz našega vsakodnevnega sveta samo nek privid . . .«⁴

Kar se tiče instrumentalizma (doktrine, ki znanstvenim teorijam, kot prikazom, ki opisujejo, odreka, da bi bile lahko resnične ali neresnične, ampak so samo bolj ali manj koristne, bolj ali manj učinkovite) Popper trdi, da v primeru, da bi bil resničen, vse znanstvene teorije ne bi bile nič drugega kot pravila računanja. Namreč, medtem ko instrumentalizem lahko da dovršen opis pravil računanja (s katerimi se srečujemo povsod v uporabnih znanostih in v tehnologiji), pa je popolnoma nesposoben pojasniti temeljno *razliko* med teorijami t.i. čistih znanosti (kakršna je Newtonova dinamika) in navadnimi-tehnološkimi pravili računanja.⁵

Tukaj bi prav tako želel poudariti, da so znanstvene teorije (za Popperja) naše lastne ideje v smislu, da nam niso vsiljene, temveč so »instrumenti, ki smo si jih sami ustvarili«. V tem pogledu ima idealizem prav. Naše teorije pa so lahko v konfliktu z realnostjo; vendar, »kadar se to zgodi, vemo,« pravi Popper, »da obstaja neka realnost, da obstaja nekaj, kar nas bo opomnilo na dejstvo, da so naše ideje lahko napačne.«⁶

Nazadnje, kot se to zgodi v primeru mnogih filozofskih ali »metafizičnih« doktrin, za Popperja realizma ni mogoče niti dokazati (kot je to možno pri izjavah logike ali končne aritmetike) niti spodbiti (kot je mogoče empirične znanstvene teorije). Pa vendar meni, da realizem ne samo ima smisel – glede na to, da je pokazal svoj zgodovinski vpliv na rast znanstvenih teorij⁷ – ampak, da se o njem

² Popper, K. R., *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, str. 117 in 116.

³ *Ibid.*, str. 115.

⁴ *Ibid.*, str. 115.

⁵ Popper navaja deset točk, ki osvetljujejo to pomembno razlikovanje – *Realism and the Aim of Science*, London, Hutchinson, 1983, str. 113 ff.

⁶ Popper, K. R., *Conjectures and Refutations*,, str. 117.

⁷ *The Philosophy of K. R. Popper*, ed. by P. P. Schilpp, La Salle, Ill., Open Court, 1974, št. II, str. 963.

lahko utemeljeno razpravlja in da imajo v spopadu dokazov za in proti njemu, dokazi njemu v prid daleč večjo težo.

Katere dokaze ima Popper v mislih, lahko najbolje vidimo v njegovem članku »Dve strani zdravega razuma: dokaz v prid zdravorazumskega realizma in proti zdravorazumski spoznavni teoriji«,⁸ kakor tudi v odgovarjajočih delih ene od njegovih poslednjih knjig *Realizem in cilj znanosti*.⁹

Popper ponudi nekaj dokazov in pri tem seveda poudarja, da pri teh stvareh odločujočega dokaza ni. Začel bom z negativnimi dokazi, tj. proti antirealistični oziroma idealistični poziciji:

1. Zdrav razum je nedvomno na strani realizma in je zanesljivo utemeljeno sprejeti stališča zdravega razuma, dokler ta vzdržijo kritiko; znanost pravzaprav tudi nastane iz kritike in zdravega razuma in imaginacije. Po drugi strani so istočasno vse pripombe proti realizmu zasnovane na nekritično sprejeti zdravorazumski spoznavni teoriji, ki sicer, kakor meni Popper, še ni izgubila svoje življenjske moči. Po spoznavni teoriji zdravega razuma vse naše izkustvo sestoji iz informacij, ki se sprejemajo skozi čutila kot edino zanesljivo osnovo vsega spoznanja (pozitivistični mit čutnih podatkov). Popper opaza – in to je postalo splošno sprejeto stališče v sodobni filozofiji znanosti –, da stvari ne potekajo niti približno tako, glede na to, da čutni podatki ali neposredna izkušnja sploh ne obstajajo, ampak so si jih z mnogo obeta izmislili filozofi. Pravzaprav se učimo dešifrirati kaotična sporočila, ki jih sprejemamo iz okolice, ta proces pa temelji na prirojenih dispozicijah.¹⁰

Potrebno bi bilo seveda poudariti, da ta dokaz – kar je drugače, kakor se mi zdi, dovolj očitno – ni usmerjen samo nasproti tistim, katerih antirealizem izhaja iz tega, da delajo ostro razliko med tem, kar se lahko, in tem, kar se ne more opazovati, istočasno trdijo, da je iskanje resnice omejeno na področje tistega, kar se lahko opazuje. Usmerjen je prav tako proti tistim, ki menijo, da je človek omejen izključno na svojo subjektivno perspektivo; zaradi tega nikakor ni nujno, da imamo »neposredno« čutno zaznavo zunanjega sveta, da bi bili realisti. Prav tako bi bilo potrebno misliti na to, da so zgoraj omenjene prirojene dispozicije proizvod dolge evolucije človeške vrste.

V tej smeri razmišljanja se giblje tudi naslednji Popperjev dokaz:

2. Idealizem, ali točneje solipsistična varianta idealizma, izgleda absurdno, če upoštevamo, da ima za posledico tudi naslednje: da je naš duh tisti, ki ustvarja ta lepi svet. Popper pravi, da mora vsakdo med nami priznati, da mi nismo njegovi stvarniki! »Vem, da nisem jaz ustvaril Bachove ali Mozartove glasbe; da nisem stvarnik Rembrantovih slik; vem, da ne posedujem tolikšne imaginacije, da bi lahko napisal karkoli, kar bi bilo podobno Iliadi ali Peklu ali Viharju. Vkolikor pa bi to že bilo mogoče, je še manj možnosti, da narišem nek povprečen komičen strip ali da si izmislim neko televizijsko reklamo... Vem, da nisem sposoben iz lastne imaginacije ustvariti nekaj tako lepega, kot so gore ali švicarski ledeniki ali celo kaj takega, kot je cvetje in drevje na mojem vrtu. Vem, da ta naš svet ni nekaj, kar sem jaz ustvaril.« – »Celo nasprotno,« pravi Popper na drugem mestu, »trdim, da

⁸ Popper, K. R., *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford, At the Clarendon Press, 1972, str. 32–105.

⁹ Popper, K. R., *Realism and the Aim of Science*, . . . , str. 71–158.

¹⁰ Popper, K. R., *Objective Knowledge*, . . . , str. 40.

znanstveno vedenje gotovo ni *moje* vedenje. Ker vem, kako malo vem – koliko tisoč stvari obstaja, ki so ‚poznane znanosti‘ ne pa tudi meni (čeprav bi jih želel poznati).«¹¹

3. Poleg tega, če realnost ne obstaja, temveč je le plod naših sanj in iluzij, vse vprašanje resničnosti in napačnosti naših dojemanj in teorij postane brezpredmetno. Popper sugerira, da bi bilo v tem pogledu potrebno sprejeti realizem kot edino razumno hipotezo – kot predpostavko, ki ji nikoli ni bila ponujena nikakršna razumna alternativa.¹²

Mnogi sodobni antirealisti menijo, da sploh ni potrebno, da v kontekstu teoretične znanosti govorimo o resnici. Tudi v primeru, ko neposredno ne oporekajo naši pravici, da govorimo o resnici v zvezi s teoretičnimi prikazi, trdijo, kot naprimer van Fraassen, da, kadar je govor o pojavih, ki se ne morejo opazovati, resnica res ni cilj znanstvenega spoznanja. Van Fraassen meni, da je cilj znanstvenega spoznanja odkrivanje tistih teorij, ki so »empirično adekvatne«. S to zamejavo »resničnosti« z »empirično adekvatnostjo« se seveda ni mogoče izogniti niti eni od težav, ki so vezane na pojem »resničnosti«.

4. Vkolikor je treba izbirati med dvema metafizičnima teorijama: realizmom in idealizmom, Popper meni, da je realizem tudi logično močnejši. Potrebno mu je dati prednost iz logičnih razlogov: izkaže se namreč, da metafizični idealizem ne poseduje *nikakršne* pojasnjevalne moči. »To, kar dela idealizem tako neprivačen, je prav tista totalna lahkota, s katero vse pojasnjuje, kajti idealizem rešuje vse probleme tako, da jih napravi prazne.«¹³ Svet idealizma je svet, v katerem ni kaj odkriti, ker ni nič skrito. To je svet, o katerem ni kaj novega najti, se ni česa naučiti. To je svet brez kakršnihkoli ugank.¹⁴

Tipičen primer je, na primer, idealistična rešitev problema odnosa med duhom in telesom – problema neizmerno zapletenih fizioloških vplivov (naprimer drog) na naše mentalno stanje in obratno. Kot naslednji primer lahko služi eden od najstarejših problemov v filozofiji – problem materije.¹⁵

Sedaj bom prešel na Popperjeve pozitivne dokaze:

1) Če že ne vse, pa skoraj vse fizične, kemijske ali biološke teorije potegnejo za sabo realizem v tem smislu, da, če so resnične, mora biti prav tako resničen tudi realizem.« Kakorkoli gledamo na to, obstajajo izredno dobri dokazi za trditev, da je tisto, kar poskušamo v znanosti, opisati in (kolikor je le mogoče) pojasniti realnost. To delamo s pomočjo teorij, ki imajo značaj predpostavk: to pomeni teorij, za katere upamo, da so resnične (ali blizu resnice), vendar nismo v stanju, da jih vzpostavimo kot nedvomne ali celo kot verjetne (v smislu verjetnostnega računa), čeprav so to najboljše teorije, ki jih lahko ustvarimo in jih zato lahko imenujemo ‚verjetne‘, dokler ta termin ostane prost kakršnekoli asociacije z verjetnostnim računom.«¹⁶

V sodobnih diskusijah med realisti in antirealisti ta dokaz zavzema eno od osrednjih mest, čeprav v nekoliko drugačni, bolj splošni obliki: če teoretični prikazi

¹¹ *Ibid.*, str. 42 in *Realism and the Aim of Science*, . . . , str. 83–84 in 92.

¹² Popper, K. R., *Objective Knowledge*, . . . , str. 42.

¹³ Popper, K. R., *Realism and the Aim of Science*, . . . , str. 102–103.

¹⁴ *Ibid.*, str. 105.

¹⁵ Podrobno razlago teh primerov glej v Popper, K. R., *Realism and the Aim of Science*, . . . , str. 103–106.

¹⁶ Popper, K. R., *Objective Knowledge*, . . . , str. 40.

znanosti ne bi bili vsaj približno korektni opisi realnosti, bi bilo čudno, da se vse, kar se dogaja v sferi opazovanja, dogaja kot da so teoretični prikazi znanosti resnični. Torej moramo sklepati, da je realizem edini pogled na svet, ki lahko da zadovoljivo obrazložitev empiričnega uspeha znanosti.

2) »Racionalnost, jezik, opis, dokaz – vse to se tiče neke realnosti in je namenjeno nekemu občinstvu. Vse to predpostavlja realizem. Ta dokaz za realizem logično ni nič bolj odločujoč od drugih, ker, naprimer, lahko samo sanjam, da uporabljam opisni jezik in dokaze, pa vendar je močan in *racionalen*. Močan je ravno toliko kot sam razum.«¹⁷

V nasprotju z dokazom (1), ki ostane na zaznavnem nivoju, je drugi na višjem, pojmovnem nivoju, ki je danes med antirealisti bolj prisoten. Zastopajo stališče, da človek ne more poznati realnosti takšne, kakršna je (po sebi), temveč samo takšno, kakršna je dana v našem jeziku, v naši splošni pojmovni shemi. Če pa je možnost opazovanja tako ozko povezana z našo pojmovno shemo, se postavlja naslednje vprašanje: kako so lahko opazovanja relevantna za spejemanje ali zavračanje neke pojmovne sheme, ali še boljše: za odločanje med nasprotujočimi si pojmovnimi shemami? Morali bi celo podvomiti v to, da zastopniki različnih pojmovnih shem še naprej opazujejo iste objekte! (Nekatere Kuhnove formulacije gredo celo tako daleč.)

Ta ekstremna pozicija postavlja v novo luč Popperjevo filozofijo kritičnega racionalizma. Pokaže, kako je kritični racionalizem nerazdvojno povezan z realizmom in to v tolikšni meri, da brez realizma lahko izgubi vsak smisel! V bistvu je kritični racionalizem poleg ostalega nedvomno poseben pogled na rast našega znanja, pogled, ki predpostavlja obstoj pravih problemov kot tudi pravih poskusov njihovega reševanja – v prvi vrsti z vzajemno kritiko. Samo realizem daje popoln smisel tej vrsti diskusij. Kot je opazil Popper v knjigi *Realizem in cilj znanosti*, bi bila racionalna diskusija oziroma kritična argumentacija z namenom približevanja resnici brez smotra, če ne bi bilo neke objektivne realnosti, nekega sveta: nepoznanega ali večinoma nepoznanega: izziva naši intelektualni bistrosti, hrabrosti in integriteti, katerega odkrivanje smo si postavili kot nalogo.¹⁸ »Že od samega začetka,« pravi Popper, »se gibljemo na področju intersubjektivnosti, dajanja in sprejemanja predlogov in racionalne kritike.« – Menim, da se racionalna diskusija ne more prakticirati samo kot igra da bi si krajšali čas. Ne more obstajati brez realnih problemov, brez iskanja objektivne resnice, brez naloge odkrivanja, ki smo si jo zadali, brez realnosti, ki jo je treba odkriti – realnosti, ki jo je treba pojasniti z univerzalnimi strukturnimi zakoni.«¹⁹

¹⁷ *Ibid.*, str. 41.

¹⁸ Popper, K. R., *Realism and the Aim of Science*, ..., str. 81.

¹⁹ *Ibid.*, str. 87 in 157. – Na tem mestu bi bilo potrebno dodati vsaj še nekaj besed v zvezi s samim pojmom *kritičnega* racionalizma pri Popperju. Še prav posebej zato, ker nas Popper opozarja, da racionalizem, ki je osnovan na principu, da je treba vsako predpostavko, ki se je ne da braniti z dokazom ali izkustvom, zavreči, ni kritični racionalizem. To je nekritični racionalizem, ker je lahko poražen z orožjem, ki ga je sam izbral – dokazom (ker se sam, s svoje strani, ne more braniti z dokazom ali iskustvom). Zato je kritični racionalizem tista vrsta racionalizma, ki prizna dejstvo, da temeljna racionalistična opredelitev izhaja iz nekega akta vere (četudi poskusnega) – iz vere v razum. Ta vera kritičnega racionalista v razum ni samo vera v naš lastni razum, temveč prav tako – celo bolj – v razum drugih; zato je njegovo geslo: »Lahko se zmotim in ti imaš lahko prav, z malo truda pa se lahko približava resnici.«, zelo podobno znanstvenemu stališču (Popper, K. R., *The Open Society and its Enemies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1962, št. 2, str. 237–238).

3) Če je znanstveni realizem resničen, potem je razlog nemožnosti, da se to dokaže, očiten. Poleg tega, da je glavna teza realizma metafizičnega značaja, je razlog ta, da je naše subjektivno znanje, celo opazovalno znanje, sestavljeno iz dispozicij za delovanje in je tako neka vrsta poskusne adaptacije na realnost in da smo v najboljšem primeru iskalci in to v vsakem primeru zmotljivi. Ne obstaja nikakršna garancija proti napaki. Z drugimi besedami, vkolikor ima realizem prav, ne moremo pričakovati, da imamo *kaj več* od znanja, ki ima značaj predpostavk; bolj presenetljivo je, da smo bili tako uspešni v njihovem iskanju!²⁰

Naslednji dokaz je povezan z določevanjem pojma cilja znanosti:

4) »Govoriti o ‚cilju‘ znanstvene aktivnosti,« pravi Popper, »mogoče lahko zveni malo naivno, ker je jasno, da imajo različni znanstveniki različne cilje, znanost sama po sebi (karkoli že to pomeni) pa nima nikakršnih ciljev. Vse to priznam. Vendar kadar govorimo o znanosti izgleda, da več ali manj jasno občutimo, da je v znanstveni aktivnosti nekaj karakterističnega. Ker je znanstvena aktivnost zelo podobna racionalni aktivnosti in ker racionalna aktivnost mora imeti nek cilj, ne more biti povsem zaman poskus, da se opiše cilj znanosti. Moja sugestija je, da je cilj znanosti najti zadovoljivo razlago česar koli, za kar se nam zdi, da zahteva pojasnitev.«²¹

Če se sedaj vprašamo: katera vrsta razlage je lahko zadovoljujoča, bi bil odgovor: razlaga, izražena v obliki preverljivih in ovrgljivih univerzalnih zakonov in začetnih pogojev. To nas vodi naprej k ideji izboljševanja stopnje zadovoljivosti naših razlag potem izboljšanja stopnje njihove preverljivosti, tj. z napredovanjem k vse bolj preverljivim razlagam, kar pomeni, kot je Popper razložil v svoji *Logiki znanstvenega odkritja*, napredovanje k teorijam z vse bogatejšo vsebino, vse višjo stopnjo univerzalnosti in preciznosti. Če to formuliramo drugače: »... zadovoljiva razlaga je tista, ki ni *ad hoc*; ta ideja – ideja neodvisnega pričevanja – je težko razumljiva brez ideje odkritja, napredovanja k vse globljim nivojem razlage...²² (Kakor je opazil Popper, je to nedvomno popolnoma v skladu z zgodovino in aktualno prakso teoretičnih znanosti.)

Naslednje vprašanje, ki ga je sedaj možno postaviti, je: ali obstajajo dokončne razlage (ki se ne morejo dalje pojasnjevati, niti ni potrebe za tem)? Popper ne verjame v doktrino dokončne razlage. Ne more obstajati nikakršna razlaga, ki ne bi zahtevala neke nadaljne razlage, ker nobena razlaga ne more biti samo – pojasnjujoči opis nekega bistva (kot je naprimer esencialistična definicija telesa, kakršno je predložil Descartes).

Kar se tiče univerzalnih zakonov narave, so zamišljeni kot opisi (ki imajo značaj predpostavk) tistih skritih strukturnih svojstev narave – samega našega sveta kot takega. Zdaj pride poanta tega dokaza: »Vedno kadar pristopimo k razlaganju nekega zakona ali teorije, ki ima značaj predpostavke, z neko novo teorijo istega značaja toda višjega nivoja univerzalnosti, pridemo do novih odkritij o svetu, ki nas obdaja: ponikamo vse globlje v njegove skrivnosti. Vedno, kadar nam uspe, da ovržemo neko teorijo te vrste, pridemo do važnega novega odkritja. Te ovržbe so najvažnejše. Poučijo nas o nečem nepričakovanem. Poleg tega nas utrjujejo

²⁰ Popper, K. R., *Realism and the Aim of Science*, . . . , str. 102.

²¹ *Ibid.*, str. 132.

²² *Ibid.*, str. 145.

v prepričanju – čeprav smo sami ustvarili naše teorije, čeprav so naše lastne iznajdbe – da so te teorije vendar prave trditve o svetu, ker se lahko zoperstavljajo nečemu, kar nismo nikoli ustvarili.«²³ (Popper pojasnjuje idejo »globine« na sledeči način: če v empiričnih znanostih neka nova teorija višjega nivoja univerzalnosti uspešno razlaga neko staro teorijo *na način, da jo popravlja*, potem je to zanesljiv znak, da je nova teorija prodrla globje od stare.)

To so vsi dokazi v prid realistične pozicije, ki jih je moč najti v Popperjevih delih. Tukaj velja takoj pripomniti, da so sodobni realisti, ki ne pripadajo popperjanski tradiciji, v svojih diskusijah z antirealisti, zainteresirani predvsem za to, da pokažejo na slabosti antirealistične argumentacije. Uporabljajo tudi kakšen poziti-ven dokaz, a predvsem, kot sem že omenil, dokaz iz narave znanosti.

V svoji knjigi *Objektivno znanje* nas Popper prav tako opominja, da je korespondentna teorija resnice realistična teorija in da je Tarski s tem, ko jo je rehabilitiral, naredil realističnemu stališču ogromno uslugo. Korespondentna teorija resnice »dela razliko, ki je realistična razlika, med teorijo in tistimi dejstvi, ki jih teorija opisuje; s tem omogoča, da se lahko reče, da je neka teorija resnična ali napačna ali da se ujema z dejstvi in jo tako povezuje z določenimi dejstvi. Dopusča nam, da govorimo o realnosti, ki je različna od dane teorije. To je najpomembnejše in je tudi glavna poanta za realista. Realist hoče istočasno imeti teorijo in določeno realnost dejstev . . . , ki je različna od njegove teorije o teh dejstvih in ki jo lahko na tak ali drugačen način primerja z njimi, da bi ugotovil ali jim odgovarja ali ne. To primerjanje je kajpak vedno izjemno težko.«²⁴

Vrh tega Popper poudarja, da so znanstvene teorije ugibanja ali predpostavke, ki so lahko tako resnične kot neresnične, toda dejstvo, da za neko teorijo ~~n~~ikoli ne moremo vedeti, da je resnična (celo če je), samo po sebi ni dokaz, zaradi katerega ne bi mogla biti resnična. To je lahko razlog, da se vzdržimo prepričanja, sigurno pa ne more biti razlog za odklanjanje prepričanja oziroma za prepričanje, da je določena teorija napačna. V tem smislu, glede na to, da pravzaprav posedujemo primerno število temeljito prediskutiranih in dobro preverjenih zakonov narave, obstajajo resnično dobri empirični dokazi za prepričanje v obstoj nekih naravnih zakonov, ki so resnični.²⁵

Vendar se mora problem o tem, ali lahko podamo takšne ali drugačne pozitivne dokaze v prid mnenja, da je neka teorija resnična, ali pa jih ne moremo, ostro razlikovati od problema o tem, ali je treba neko teorijo predpostaviti drugi in če je, zakaj? V delu *Realizem in cilj znanosti* je Popper pripravljen govoriti o predpostavljaju neke teorije drugi v tem smislu, da mislimo ali predpostavljamo, da predstavlja boljšo aproksimacijo resnici in da imamo celo *dokaze*, da mislimo ali predpo-stavljamo, da je tako.²⁶ – Popper ima seveda v mislih to, da lahko govorimo o kriterijih bližine resnici (verisimilitude). Vendar se v tem članku ne bom spuščal v razpravo o problemu bližine resnici, ki je v vsakem primeru zelo zapletene in v veliki meri tehnične narave.

Na koncu tega dela članka bi rad dodal samo še to, da bi bilo napačno misliti, da Popper, ko razmišlja o problemu realizma, ne pove nič posebnega o težavah

²³ *Ibid.*, str. 137.

²⁴ Popper, K. R., *Objective Knowledge*, . . . , str. 317.

²⁵ Popper, K. R., *Realism and the Aim of Science*, . . . , str. 79.

²⁶ *Ibid.*, str. 20.

zastopanja realističnega stališča. Poudarja, da te težave niti najmanj ne vplivajo na njegovo vero v realizem. Nahajajo se, kakor pravi, v drugi, morda manj racionalni sferi.

Glavna težava: kakor svet je – da ima svojo strukturo ali da so vsa njegova ogromno oddaljena območja podvržena istim strukturnim zakonom – kaže, da je v principu nedojemljiva in je zato »mistična«, če hočemo uporabiti ta termin. Idealist najde izhod iz te težave, ker lahko reče, skupaj s Kantom, da naš razum nalaga zakone naravi; ali, povedano z Wittgensteinovimi besedami, da se »samo o zakonitostih povezavah lahko misli«.

Čeprav se realist, vsaj deloma, morda lahko tudi strinja s temi stališči, mu niti malo ne morejo pomagati, da pojasni ali da razume, da če obstaja nek svet, zakaj mora biti to tak svet, o katerem se lahko misli, svet reguliran z zakoni – svet, ki je dojemljiv našemu razumu; svet, v katerem se lahko pojavi življenje.²⁷



Sedaj bom podal nekaj, predpostavljam, poperjevskih komentarjev sodobne antirealistične pozicije. Predvsem se pogosto meni, da lahko razlikujemo dve glavni formulaciji tega stališča: staro in novo. Stara formulacija trdi, da je ideja, ki jo imamo o realnosti, posredovana z našimi čutnimi izkušnjami; nova pa meni, da je ta ideja posredovana z jezikom, z našim najsplošnejšim pojmovnim okvirom – vendar tako ena kot druga zastopata tezo, da se ne moremo izogniti subjektivnosti svoje perspektive.²⁸

Prav vsem tem večina članov antirealističnega tabora v filozofiji znanosti ne zanika, da navkljub dejstvu, da znanstveni prikazi ne opisujejo realnosti po sebi (kakršna »resnično je«), sprejememo te prikaze zaradi njihovih implikacij na področju opazovanja. To pa pomeni priznavanje dejstva, da nam realnost lahko da vsaj nekatere negativne odgovore o sami sebi, kar je zelo blizu Popperjevemu stališču, ki prav tako meni, da ne moremo biti prepričani, da poznamo realnost takšno, kakršna je, celo več, zanika obstoj čisto opazovalnih prikazov, ki ne bi bili prežeti s teorijo (theory-laden).

Pojem »prežet s teorijo« se lahko razume na različne načine. Omenil bom samo dva, ki obenem ilustrirata razliko med realizmom in antirealizmom: (a) po Popperjevem mišljenju brez teorije nismo v stanju, da najdemo pot skozi kaos dejstev, ki so podvržena opazovanju; medtem ko (b) gledano s Kuhnovega stališča, imajo zagovorniki različnih znanstvenih teorij različna opažanja, kadar gledajo v isti smeri.

Vkolikor bi se striktno držali (b), ne bi mogli odgovoriti na naslednje vprašanje: kako pride do tega, da so v znanosti opazovanja lahko relevantna za sprejema-

²⁷ *Ibid.*, str. 151.

²⁸ Danes je celo veliko število marksistov prav tako nagnjeno k temu, da gredo predaleč v »humaniziranju« ne samo družbenih znanosti, ampak tudi epistemologije in kozmologije. Po njihovem mnenju ne moremo doseči znanja o svetu, kakršen je sam po sebi; tak svet v določenem smislu transcendirata naše znanje. Kar nam je dostopno, je svet, ki je dan v človeški praksi, ki je viden iz človeške perspektive (ki je humaniziran). Ta tendenca se ne ujema s smerjo, ki je ni težko opaziti, ko opazujemo rast znanosti; rast znanosti vodi k postopnemu eliminiranju vseh omejitev, ki izhajajo iz pretiranega humaniziranja (in s tem v določenem smislu tudi subjektiviranja) epistemologije in filozofije znanosti.

nje ali zavračanje teorij? ali: kako je mogoče govoriti o prepričevanju znanstvenikov, da je neka nova teorija boljša ali sprejemljivejša od stare?

Na srečo tudi tisti filozofi znanosti, ki se nagibajo k antirealističnemu stališču (tudi Kuhn), niso tako striktni, tj. nikdar popolnoma ne zavržejo ideje, da je racionalnost v znanosti bistveno odvisna od določene stopnje nevtralnosti opazovanja (Hanson, naprimer, govori o zadostni stopnji opazovalne invariantnosti).

Te nevtralnosti opazovanja ni treba razumeti v smislu, da so opazovanja popolnoma neodvisna od kakršnekoli interpretacije, temveč prej, da ne vključujejo implikacij določenih specifičnih teorij, ki jih opazovalec sprejema (vključujejo pa recimo predznanstvene generalizacije in zdravorazumska predvidevanja).

Nekatere realistične dokaze za teorijsko nevtralnost opazovanja lahko najdemo v Fodorovem članku »Še enkrat o opazovanju«. Pravi: »Prav zato, ker je način, na katerega nekdo vidi svet, v veliki meri neodvisen od njegovih teoretičnih nagnjenj, se lahko vidi, da se predvidevanja – celo tistih teorij, ki jih nekdo zelo ljubi – ne izpolnjujejo. Glede na to, da je način, na katerega nekdo vidi svet, v veliki meri neodvisen od njegovih teoretičnih nagnjenj, je pogosto mogoče, da se znanstveniki, katerih teoretična nagnjenja so različna, strinjajo o tem, kateri eksperimenti bi bili relevantni za odločitve med njihovimi stališči, da se strinjajo glede opisa rezultatov eksperimentov, ko so jih opravili... Popolnoma je očitna resnica, da nam znanstvena opazovanja pogosto prinašajo nepričakovana in nezaželena dejstva, da eksperimenti pogosto izneverijo pričakovanja *in pogosto se sprevidi, da se je tako zgodilo*; na kratko, da tisto, kar znanstveniki vidijo, ni določeno izključno, celo v veliki meri ne, s tistimi teorijami, ki jih odobravajo, še manj pa s tistimi upi, ki jih gojijo. Ta dejstva lahko pojasnimo samo s predpostavko o teorijski nevtralnosti opazovanja.«²⁹

Kljub vsemu pa se zdi, da način, na katerega nekdo vidi svet, ne more biti popolnoma neodvisen od njegovih teorijskih nagnjenj. N. Sesardić sugerira, da bi bilo veliko bolj adekvatno govoriti o opazovanjih, ki so »prežeta z znanjem«, ne pa »prežeta s teorijo«.³⁰ Mislim, da bi bilo v skladu s Popperjevo smerjo razmišljanja, če rečemo, da v znanstvenih opazovanjih lahko najdemo neke predpostavke, ki so vanje vgrajene in ki se za nedoločen čas jemljejo kot neproblematične (ki so del sodobnega korpusa znanosti). Če katera od teh predpostavk postane sporna, se opazovalni prikazi povzdignejo na naslednji nivo, kjer te predpostavke ni. Brez tega ni dialoga med predstavniki različnih prepričanj.

Potreben bi bil poseben članek, če bi želel pojasniti in komentirati dva najmočnejša in trenutno najpopularnejša antirealistična dokaza (tezo o subdeterminaciji in dokaz iz zgodovine znanosti),³¹ verjetno pa je na mestu dati vsaj dve opombi: (1) po mojem mnenju se ti dokazi antirealistov sploh ne tičejo Popperjevega realističnega stališča, in (2) Popper nikjer ne trdi, da samo realizem lahko obrazloži znanost, temveč samo to, da jo realizem lahko boljše obrazloži. V vsakem primeru ne gre pozabiti, da sta tako realizem kot antirealizem metafizični stališči, kar pa zopet ne pomeni, da smo na področju, kjer smo prepuščeni neki popolnoma iracionalni odločitvi.

²⁹ Fodor, J., »Observations Reconsidered«, *Philosophy of Science*, 1984, št. 51, No. 1, str. 42.

³⁰ Sesardić, N., »U obranu znanstvenog realizma«, Beograd, *Filozofske studije*, 1986, zv. XVIII, str. 12.

³¹ O teh dokazih je dovolj detaljno razpravljal N. Sesardić v že omenjenem članku.

V bistvu so celo tipično metafizične doktrine (Popper poudarja, kot smo videli, da je njegov realizem te vrste doktrina), če ne neposredno, pa posredno, povezane z reševanjem nekega specifičnega problema v znanosti. V tem smislu imamo še vedno možnost, da se opremo na neke racionalne dokaze, kadar moramo odločiti, recimo prav med realizmom in antirealizmom) da jih ocenjujemo glede na njihovo notranjo koherentnost, doslednost in enostavnost, glede na njihovo plodnost, tj. mero, v kateri ustvarjajo nujne pogoje za nadaljni razvoj znanja; kakor tudi ugotavljamo, ali so v skladu z drugimi metafizičnimi teorijami, ki so neizogibne za reševanje drugih problemov).

Med etičnim spoznanjem in etičnim ravnanjem zija prepad

ALEKSANDER PERDAN

Filozofi, ki običajno pišejo o Platonu s sodobnega filozofskega gledišča, ga največkrat napačno uvrstijo v čas in zgodovinsko ozadje. Zakaj se ravno Platon in Sokrat v petem ali četrtem stoletju pred našim štetjem, v Atenah prvič vprašujeta po temeljnih odgovorih na najvažnejša filozofska vprašanja? Kakor, da se dà vse in nič pojasniti z družbenoekonomskim shematiziranjem!

Zdi se, da so razlogi, zakaj sta oba filozofa začela iskati odgovore na temeljna filozofska vprašanja, precej podobni našim, sodobnim vzrokom za filozofske iskanje. Pošten poznavalec naših prilik in intelektualnih razmer bo hitro ugotovil presenetljivo podobnost s Platonovim časom. Ugotovil bo, da bi morali identično problematiko njegove sedanjosti danes na novo postaviti in aktualizirati, vendar za rabo naše sedanjosti.

Sokrat in Platon sta pričakovala od filozofije predvsem, da bo razrešila probleme, ki so bili v svojem najglobljem bistvu predvsem etične narave. Dramatični kulturni razcvet grškega polisa, ki je bil predvsem rezultat materialnega blagostanja in širjenja trgovskih poti, je prisilil omikane in razmišljujoče ljudi tedanjega časa, da so pričeli dvomiti v načela, za katera je dolgo veljalo, da so preprosto dana. Zdelo se je nedoumljivo, kako je še mogoče o tem sploh postavljati kakšna vprašanja: naprimer o dolžnosti, da je starše potrebno brezpogojno poslušati, ali da se je potrebno pokoravati zakonom itd.

Aristofan v delu *Oblaki* prvič prikaže, kako pristaši Sokratove šole spodbujajo k temu, da je tak moralni red potrebno razrušiti. Podobne misli zasledimo v Platonovem dialogu *Kriton* in v *Državi*.

Kaj navaja človeka, da ravna etično nepravilno, in ali lahko vzgoja pripomore, da bo ravnal pravično? Dialoga *Protagoras* in *Menon* obravnavata ta vprašanja s takšno presenetljivo svežino in prodornostjo, ki je v popolnem nasprotju s suhoparnimi besedičenji nekaterih sodobnih avtorjev, ki se lotevajo podobne tematike.

Isti zgodovinski razvoj, ki je porodil takšna filozofska vpraševanja, pa je naletel tudi na neobičajne ovire v jeziku, v katerem so o teh vprašanjih pisali in razpravljali. Tukidides je v blesteči analizi o vplivu družbenopolitičnega kaosa na grško družbo, ki je nastopil v skoraj vseh grških polisih, govoril celo o posledicah te družbene krize na razpad etičnega besednjaka. »V opravičilo svojemu delovanju«, pravi, »so spreobračali običajen opisni pomen besed« (Zgodovina Peloponeških vojn III, 82). V filozofskem izrazju se je tako v jeziku uveljavil pojem »prepričevalne« – persuasivne definicije pomena, zasnovane na zdravorazumskem mišljenju.

V primeru, ko si je takšno mišljenje lastilo le preveliko pravico do avtentične resnice stvari same, je nastala potreba po filozofskem mišljenju, ki naj z navedbo prave definicije odkrije bistvo in pravi, avtentični pomen. Zato je Sokrat (kot nam pripoveduje Aristotel), ki je iskal logično pojmovne razloge etičnega ravnanja, začel svoje filozofiranje z iskanjem definicij, ki so iztočnice vsakega umskega razglabljanja, tako da se je vprašal: »Kaj je hrabrost?« (Laches, Aristotel Metafizika 1078b17) V dialogih je mnogo opomb, ki opozarjajo bralca na razlikovanje med logičnim argumentom in sofistično retoriko. Razlika je predvsem v tem, da logični argument izvira, v nasprotju s sofističnim, iz racionalne podlage. Zasnovan je na logosu, Platon pa ga ima za tehne (Gorgias 465a). Iz poteka dialogov je na nekaterih mestih opaziti, da sam Platon ni dovolj jasno razlikoval različnih pomen-skih odtenkov besede »logos«. Toda enega od pomenov te besede lahko tukaj prevedemo z izrazom »definicija«. Ob uporabi racionalnega mišljenja je potrebno torej zelo paziti, da uporabimo besedo vedno v istem, identičnem pomenu, retorik pa tega ne izvaja dosledno.

Retorika se je v Atenah razvila v precej visoko stopnjo sofistike. Njeni učitelji so si kot priznani sofisti na ta način pridobili precej družbenega ugleda in materialnega blagostanja. Posebej vpliven med njimi je bil, kot pripoveduje Platon, Gorgias. Drugi primer pa so govori Tukididesa, ki se bohotijo s pretirano rabo abstraktnih samostalnikov v obliki antitetično zgrajenih sofizmov. Razglabljanje, naj si bo na sodišču ali v skupščini, nikoli ni potekalo v obliki racionalnega filozofskega argumenta, kar še bolj kaže na avtentično potrebo po filozofiji in filozofiranju. Če proučujemo razprave, ki jih je napisal Tukidides, lahko opazimo, kako so med mnogimi poslušalci vzbudile živo željo za avtentičnim, racionalnim dokazovanjem resnice. Posebej Sokrat je menil, da je ta postopek primeren in učinkovit, kadar razpravljamo o abstraktnih pojmih etične narave kot so: plemenitost, svoboda, enakost, pravica itd. Takšne pojme bi definirali šele, če bi nam uspelo v razpravi na racionalni podlagi ugotoviti, kaj je plemenito, svobodno, enako ali pravično samo na sebi. Podati je torej potrebno racionalni, analitični argument vsake od etičnih kategorij. Podobna misel se danes utrne marsikomu, ki posluša neprestano sklicevanje politikov na enakost, akademsko svobodo in podobno, pomešano s priložnostnim družbenim, gospodarskim in politikantskim »kvazi« argumentiranjem. Razlika je očitna, čeprav je navidezna podobnost zelo velika. Potrebno je le ločiti navidezno od bistvenega. To pa je včasih za politika pretežko, ker je njegovo mišljenje po naravi bližje sofistiki in retoriki kot pa logiki, ki od vsakogar zahteva velik napor duha. Prav to je bistveno: napor duha, povezan z muko rojevanja pojma in miselne distinkcije! Le tako lahko Platon in Sokrat dosežeta plast ontološke eksistence stvari same na sebi – avtentičnost metafizične prvobitnosti. Prav ta iztočnica pomaga razumeti, kako se je »rojeval« (namenoma uporabljam ta izraz, da poudarim ontološko muko duha v filozofski intuiciji) Platonov nauk o idejah.

Najprej moramo, da bi ugotovili, kaj je, naprimer, pravično – ugotoviti, kaj pove pomen pojma pravičnosti v racionalno logični dimenziji. Ta se rojeva v analitični antitetiki logičnega argumenta, ki jo podaja dialog. Avtentičnost in ontološka dimenzija definicije podajata logos pojma, ki ga preiskujemo. Pred seboj »zagledamo« iz radostne muke mišljenja porojeno idejo pravičnosti. Pojavi se še bolj čudno vprašanje, kakšna je ta bit sama na sebi. Kakšna je torej bit, ki je eksistenčna

soodnosnica logičnega pojma, in kako se lahko do nje dokopljemo? Platon postavi za gnoseološki korelat ideje duhovni zor. Naravnost miselnega akta do ideje ni več abstraktna, temveč estetska – zorna. To je specifični odtенок fine substance filozofskega dojemanja. Vse bogastvo metafizičnega se Platonu ne razodene v logično abstraktnem dojemanju bitnosti pojma, temveč v estetsko zornemu dojemanju ideje; torej v čisto drugačnem miselnem aktu kot ga nekateri filozofi tudi danes, še vedno napačno dojemajo.

Že takoj na začetku pa se Platonu pojavi bistven problem verifikacije oziroma korespondenčnosti ideje. Manjka mu dokaz neizpodbitne povezanosti ideje in partikularnega v realnem času in prostoru, kajti le s pomočjo realnega, praktičnega v času in prostoru lahko posameznik verificira praktično, etično pravično ravnanje. Opazujemo lahko avtomatizem etičnega ontološkega mišljenja in ravnanja, v katerem je ideja avtomatičen vzgib praktičnemu ravnanju v skladu z njo. Povezanost realne in ontološke plasti pa ni tako očitna, kot se je sprva zdelo, zato predstavlja domnevo, ki je ni moč apodiktično analitično dokazati. Nakazujejo se tri odprta vprašanja:

- 1) vprašanje verifikacije ideje,
- 2) vprašanje korespondenčnosti realne in ontološke plasti,
- 3) vprašanje avtomatizma etičnega ravnanja.

Védenje, ki je predmet platonovskih dialogov, vsebuje bistveno etično – pedagoško iztočnico. To zelo lepo ilustrira Menon (kot oseba, po kateri se imenuje tudi dialog), ki na začetku postavi vprašanje, ali je neka vrлина (npr. dobrota, plemenitost) učljiva. Tako spoznamo, da se vsa teoretično dognana filozofija sveta idej izteka v etično vpraševanje: ali je tako, kot se nekaj naučim, mogoče tudi ravnati in ali se je lepega, plemenitega, dobrega itd. moč tudi učiti in naučiti? To je tudi tisto, kar daje Platonovi filozofiji glavni impulz in je temelj Sokratovega filozofskega početja, načina življenja in ravnanja. Dialog Menon odgovarja na vprašanje o praktični etični učljivosti vrline negativno. V delu Država pa zavzame Platon drugačno stališče. Vsaka vrлина, naprimer dobrota, se da naučiti in je učljiva, toda le pod pogojem, da najdemo pravega učitelja. V delu Država Platon raziskuje, kako se to pripeti. Pokaže se, da mora učitelj, če hoče biti uspešen, obvladovati in uravnavati celotno »mašinerijo« državnega aparata in postati njegov obvladovalec in vladar. Seveda razume Platon za učitelja samo filozofa npr. Sokratovega kova. Preden pogledamo, zakaj zagovarja takšno stališče, se moramo vprašati, kaj je bilo narobe z vzgojo, ki so jo pridobivali mladi ljudje v njegovem času.

Poznali so dve vrsti vzgoje – najprej tradicionalno vzgojo v glasbi in gimnastiki. Osnovna izobrazba, ki jo predlaga Platon v Državi, je modifikacija in ne popolna odklonitev tega tradicionalnega pristopa. Dečki so takrat kot grško biblijo brali Homerja kot originalen, nepredelan tekst. V Atenah, v nasprotju s Sparto, učni načrt polisa ni bil tako strogo zasnovan niti tako skrbno cenzuriran v pogledu etičnega, izboljšane ravnanja, kot bi si Platon želel. Na takšnem, tradicionalnem konceptu vzgoje pa je bilo v največji meri zasnovano učenje sofistov. Konzervativno javno mnenje je bilo zelo nezadovoljno s takšno kombinacijo neenotnih in različnih poskusov vzgojnih vplivov na mladino. Kot tudi danes, takšno javno mnenje ni mnogo razmišljalo o mladi generaciji in je obsojalo zanikanje etičnih načel, kar so propagirali predvsem izobraženci in tudi nekateri filozofi. Sokrat sam je bil žrtev takšnega nerazumevanja in zahrbtnih spletk, čeprav sta se oba s Plato-

nom borila pravzaprav za to, da bi prave etične kreposti med ljudmi pridobile avtentično metafizično moč in veljavo. Platon predlaga v Državi, da mora prav višja izobrazba popraviti tisto škodo, ki je nastala zaradi slabega in neosnovanega učenja sofistov. Platon zahteva najprej oblikovanje etičnega značaja mlade osebnosti kot cilja vzgoje in šele nato tudi oblikovanje racionalnega intelekta. Takšna vzgoja bi morala oblikovati prav tisto, kar Aristotel pojmuje kot etično in intelektualno vrlino. V Aristotelovi klasifikaciji vrlin opazimo, kako oba vzgojna cilja tekmujeta med sabo in kako tudi tedaj niso imeli enotno oblikovanega stališča, kateri cilj ima prednost. Oba filozofa sta menila, da je potrebno oba vzgojna vpliva harmonično uskladiti in ju preoblikovati, tako da vsak dobi v celoti mesto, ki mu pripada.

Tradicionalno osnovno šolanje je zares zelo slabo pomagalo mlademu človeku, da bi se lahko pripravil na življenje v okolju, ki se je hitro spreminjalo. Častili so hrabrost značaja in zmerno presojo duha; obe kreposti pa sta se v praksi lahko kaj hitro sprevrgli v svoje nasprotje. Hrabrost je kaj hitro lahko v praktičnih okoliščinah relativizirala svoj prvoten pomen in postala neodgovorno pustolovstvo, da bi zadovoljili osebno koristoljubje in politično ambicijo. Na drugi strani pa sta postali zmernost in trezna presoja duha kaj hitro zaničevani in prezirani na enak način. Druge temeljne etične vrednote iz Države, kot npr. modrost ali pravičnost, pa v grški družbi same po sebi niso zadoščale, da bi ozdravile pomanjkljivost prvih dveh vrlin. Sokrat in Platon menita, da se je to pripetilo zato, ker so bile kreposti med ljudmi napačno pojmovane in zato nerazumljene. Tako ima njuna filozofija temeljni prosvetlenski cilj z globoko družbeno vsebino, ki mnogokrat ostaja zakrit celo večini filozofov.

Če se po tem kratkem izletu povrnemo nazaj k teoriji idej, vidimo: če ne zapopademo ideje pravičnega (ali tisto, kar pravično pomeni samo na sebi), ne moremo ugotoviti, ali so etična dejanja pravična, kaj šele v osebnem značaju vzgojiti pravičnost – to je tisto osebno kvaliteto, zaradi katere rečemo, da je nekdo v svojih osebnih dejanjih pravičen. Izgleda, da je temeljni problem pomanjkanje razumevanja, inteligentnosti ali modrosti v osebni presoji kot osebne odlike oz. pronicljivosti duha, ki jo krasí sposobnost, ugotoviti, kaj je neka stvar sama na sebi in kako jo pojmovno definiramo. Izraziti pravo bit nečesa tako, da jo pojmovno definiramo in pokažemo, kakšna je sama na sebi – prav za to gre! V tem je vse etično in prosvetlensko poslanstvo filozofa, ker je tega zahtevnega opravila sposoben, odtod izhaja tudi njegova vzvišena družbena vloga v Državi. Mnogi so pripravljani temu danes oporekati v imenu družbene in osebne enakosti, da bi zaščitili moralne temelje neke ideologije, za katero je očitno, da se kot izkrivljena družbena zavest podira. Naj bo kakorkoli že, pronicljivost kot temeljna inteligentna lastnost duha pripada le nekaterim – tako uči izkustvo in tega ne velja spreminjati, še več, to lahko v praksi vsak dan preverimo, če želimo izgubljati dragoceni čas. V Apologiji Sokrat pove svoji poroti, kako mu je Delfijski orakelj prišepnil na uho, da je najmodrejši mož v Grčiji. To je lahko res prav zato, ker je o sebi vedno trdil: »Vem, da nič ne vem!« Toda vedel je vedno neko temeljno resnico (kot pravi v dialogu Menon), namreč, da obstaja temeljna razlika med védenjem, spoznanjem, zasnovanim na pojmovni definiciji, in med golim mnenjem: »Zdi se mi, da je nekaj tako!« Prav temeljni dvom: metodično zanikanje vednosti – »Vem, da nič ne vem!«, je osnovni impulz radovednosti filozofskega

preiskovanja, ki pelje k definiciji ideje ali tistega, kar je neka stvar sama na sebi v čistem umskem zrenju ideje. Nasprotno mnenje, ki je zasnovano na subjektivnosti, afektu, predsodku in ne more priti dlje, kot do tistega »zdi se mi...« itd. – kar je model zdravorazumskega mišljenja večine ljudi v vsakdanjem življenju – in zaradi svoje nerefleksiranosti in nekritičnosti v očeh filozofa ne velja kaj prida, ker ni argumentirano in podprto z metodo. Takšnemu mišljenju je ontološka plast stvarnosti zaprta, s tem pa mu je zaprta tudi pot k temeljnemu razumevanju etične realnosti vrlin, zasnovanih na ontološki plasti stvarnosti. Še več, zaprta mu je pot k avtentičnemu etičnemu ravnanju v praksi. Prosvetiteljska vloga filozofa pa je ravno v tem, da množico ljudi s pronicljivostjo duha in z metodo, ki jo obvlada, popelje prek razodete vednosti v lepši in boljši svet, ki je družbi in ljudem tako potreben. Na žalost kaže, da se od starih Grkov do danes ni dosti spremenilo in da filozofi svojega dela še niso uspeli opraviti in dokončati. Dvomim, da jim bodo politiki, birokrati in tehnokrati to kdaj dovolili!

Vendar če nadaljujemo – razlika med mnenjem o nečem in vedenjem o nečem je pravzaprav v vztrajanju pri veljavnosti vedenja o nečem v nasprotju z mnenjem o nečem. Ta razlika je logično neizpodbitna in nam pove, zakaj je nekaj tako, kot je. Naše mišljenje vklene v logiko in mu nakazuje pravo pot (*aitas logismos*). Ker je Sokrat uvidel to distinkcijo, je znal razlikovati vedenje od golega mnenja. Vedel je, da je vse, kar je tedaj v Atenah veljalo kot javno priznano vedenje, bilo le golo nerefleksirano mnenje. Odtod njegov konflikt in nerazumevanje Atencev za filozofijo in od tod tudi Aristotelove besede, da ne da Atencem še enkrat priložnosti, da bi se pregrešili zoper filozofijo.

Iz dialoga Fedon vzemo za povezavo med uporabo pojma logos, kot vzroka razlage neke stvari, in pojma oblike ali ideje kot bistvenega ontološkega razloga obstoja neke stvari. Gre za stvar, ki enkrat biva kot akt umnega mišljenja in drugič kot stvar sama na sebi.

Če se vprašamo, zakaj je žoga okrogla, je pravi odgovor na to vprašanje, če pojasnimo, kaj jo dela okroglo, in če navedemo logos oz. razlog okroglosti. Verjetno je pravi logos voluminoznost okroglosti, in če hočemo biti preciznejši, lahko v razlago vključimo vse pripadajoče matematične relacije.

Vprašanje lahko postavimo na sodoben način tudi takole: kaj nas sili, da pojmujeemo žogo kot kroglasto? Platon bi postavil vprašanje konceptualno in bi poskusil razumeti okroglost v pojmu samem in je ne bi razlagal s fizikalističnimi podmenami. V Fedonu, naprimer, postavlja razliko med filozofskim spraševanjem o razlogu in fizikalno vzročnostjo. Fizikalna razlaga okroglosti krožnika bi, naprimer, bila, če pojasnimo, da krožnik nastane tako, da vrtimo ploščat kos gline in s prstom obenem oblikujemo globino in okroglost. Takšna razlaga marsikomu zadošča, filozofsko pa je brez pomena, ker mora imeti izdelovalec krožnikov, če jih hoče izdelovati, v svoji glavi vse poprej urejeno glede pojma okroglega. Filozofsko delo je torej pojasniti z metodo okroglost okroglega in ne izdelovati krožnikov. To pa je že nekoliko bolj zapleteno. Aristotel je bil mnogo jasnejši od Platona in je preprosto ugotovil, da je za filozofski način preiskovanja pravzaprav odgovor na vprašanje »zakaj«. Navedemo formalni razlog obstoja stvari same. Zakaj je nekaj tako, kot je, in ne drugače? Uporabil je prav Platonov izraz »*eidos*«, ki se prevaja s »formo«, »idejo«, večkrat pa ji pravi kar »*species*« – vrsta.

Oba sta intuitivno čutila, da je pravo filozofsko spoznanje konceptualne narave

in zato zelo težko dojemljivo. Mislila sta, da je to pravzaprav vedenje kot korelat tistega, kar besede dejansko v svoji resnični biti pomenijo. Za Platona je pravo in edino resnično umsko spoznanje tisto, ki uzre in dojame idejo, ta pa ustreza pravemu pomenu besede, s katero je izraženo spoznanje. Definicija je zato izrazno sredstvo, ki ugotovi pravi pomen besede. Šele ko smo se z muko dokopali do takšnih definicij, lahko začnemo razglabljati, kako je posamičen krožnik okrogel in kako je posamezen človek pravičen.

Pojem analitične gotovosti, ki je bil do popolnosti oblikovan šele s filozofijo Leibniza, Huma in Kanta, Platonu in celo Aristotelu ni popolnoma jasen. Nagonsko ga čutita, vendar ga večkrat pomešata z nujno resničnostjo, ki pa ni analitične narave, kar bomo pojasnili kasneje.

Platon je imel prav, ko je napovedal, da bo opisana vrsta vzgoje povzročila razpad grških polisov, zato je govoril, da morajo filozofi postati kralji v svojih polisih, ali pa si morajo vsi kralji in principi tega sveta pridobiti duha in moči filozofije, politične veličine in modrosti. Običajni ljudje, ki posedujejo le šibkega duha in značaj pa se morajo odpovedati vladanju, kajti njihova zla narava izvira iz filozofske nevednosti in duhovne neprosvetljenosti. Zato bi človeškemu rodu naredili veliko škode in malo koristi. Kako čudovite in aktualne misli za človeško družbo 20. stoletja!

Vidimo, da je Platonovo filozofsko iskanje imelo praktičen cilj in namen zgraditi novo družbo, v kateri o političnih in etičnih vprašanjih ne bi imelo smisla razpravljati, če ne bi bila racionalno in filozofsko zasnovana. Ali je poskušal nemogoče? Ali pa so bila sredstva, ki jih je predlagal, da bi uresničil ta cilj, neučinkovita?

Da bi lahko odgovorili na obe vprašanji, se bomo morali spustiti v teoriji še malo globlje od praktičnih predlogov. Na kratko se tak predlog glasi: če odkrijemo, kaj je dobro samo na sebi (in to spoznamo), se bomo usposobili učiti o tem ljudi in jih bomo uspeli spreobrniti v dobre ljudi.

Pogoji za to so:

- 1) treba je spoznati, kaj je dobro samo na sebi,
- 2) spoznanje mora avtomatično vključevati motivacijo vsakega posameznika, da na njegovi osnovi tudi etično dobro ravna.

Temeljno vprašanje, ki se zastavlja, je, ali je logično mogoče, da moralno spoznanje avtomatično podrazumeva tudi moralno ravnanje? Če to logično na osnovi analitične sodbe ni mogoče, potem imajo prav tisti, ki zanikajo Sokratovo tezo, da je vrlina spoznanje.

Najprej natančneje pogledjmo Platonovo teorijo spoznanja in imejmo ves čas pred očmi njen etični namen. Opozoriti moramo na razliko med Platonovim pojmom spoznanja in našim, modernim, ker bomo sicer zašli v težave.

Platon zelo striktno zahteva, da je vsako spoznanje vedno spoznanje nekega predmeta. Moderna filozofija je natančnejša in razlikuje spoznanje po načinu – kako nekaj je tako, kot je, in spoznanje po dejstvu – da nekaj je tako, kot je. Pogledjmo, kaj se je pripetilo Platonu zaradi majhne nedoslednosti, za katero pa je filozofija potrebovala tisoč let, da jo je pojasnila. V Državi teče razmišljanje takole:

Ali človek, ki pozna neko stvar, ve nekaj ali ničesar? In ko je dobil očiten pritrdilen odgovor, da v tem primeru človek poseduje nekakšno vednost, filozof izpelje drug odgovor, da je ta spoznana stvar nekaj dejanskega, kar biva.

Lahko opazimo, da Platon neumorno vztraja na miselnem modelu, ki neizprosno zahteva, da mora vsako spoznanje imeti svojo predmetno soodnosnico. To ga je pripeljalo do teorije idej. Če neko spoznanje mora imeti svoj predmetni korelat za vsako ceno, potem so vsi ostali predmetni korelati, ki bi jih lahko predlagali, zanj irelevantni in neadekvatni, in mora biti zato pustuliran spoznanju adekvaten objekt – torej ideja. Ne le da je Platon pojmoval vse spoznanje kot spoznanje nekega predmeta, prepričan je bil, da se ta predmet da v duhu uzreti kot prava stvarnost, oziroma, da spoznanje »zgrabi« svoj predmet. Takšno metaforično »videnje« ontološke plasti stvarnosti še danes filozofu vzbuja umetniško vznemirjenje in navdušenje. Z umom kot »očesom duha« razločimo predmet spoznanja na zelo podoben način kot z običajnim očesom razločimo stvari in predmete, ki jih vidimo. Razlika med spoznanjem (vednostjo) in mnenjem Platonu pove, da je spoznanje tisto, ki je pripojeno trdnemu, trajnemu, in nespremenljivemu subjektu, kot je npr. ideja, medtem ko je predmet mnenja verjeten, fluiden in spremenljiv. Tako razloži, da sta predmet vednosti in predmet mnenja dve bistveno različni stvari. Odtod izpelje tudi razliko med svetom idej in realnim svetom in se te distinkcije v svoji metafiziki dosledno drži.

Če povzamemo: Platon je prišel do svoje teorije idej s pomočjo prepričanja, da je vsako spoznanje povezano s svojim predmetnim korelatom, in to trajno – medtem ko ničesar v sublunarnem svetu ni obstojnega ali trajnega in je prav zato korelat mnenja – in ne spoznanja, ki ga imenujemo vednost.

Kako nastane takšno spoznanje in kako sploh lahko trdimo, da ga posedujemo? Platon si je zelo slikovito predstavljal, da gre pri tej duhovni naravnosti duha na predmet za nekakšno pojmovno vizijo ali zrenje, v katerem je mentalni zor – oko duha, pravzaprav pravi intelekt. Nekoč je Diogenes poskušal osmešiti takšno pojmovanje teorije idej, češ da z očesom lahko zaznamo skodelico, ne moremo pa videti skodeličnosti. Platon mu je lakonično odvrnil, da je to pač zato, ker ima oči, nima pa intelekta. Platon je bil prepričan, da v pojmovnem estetskem zrenju duša ni obremenjena s telesnostjo. To doktrino brani v dialogih Menon in Fedon. Potem ko smo postali sestavni del realnega sveta v času in prostoru, se prek filozofije z reminiscenco (neke vrste spominjanjem) vračamo v prvobitni in izvorni filozofski svet. Reminiscenca je najprej golo prepričanje, ki pa ga lahko kmalu spremenimo v pravo filozofsko vednost s posebno dialektično tehniko sokratskega dialoga. Nauk o reminiscenci je Platon uporabil, da bi dokazal, da duša lahko biva izven telesa, predvsem pa, da bi pokazal njeno nesmrtnost.

Najpreprostejša oblika dialektične metode je sokratska elenchos. To je pravzaprav dognan logični postopek preskušanja. Oseba, ki si domišlja, da poseduje filozofsko vednost, mora eksplicitno navesti, kaj je tisto, za kar meni, da poseduje vednost. To mora največkrat napraviti, tako da poda logos oz. umni razlog tistega, o čemer meni, da poseduje vednost. S tem pove toliko kot definicijo stvari same. Ta logos je mogoče potem preskusiti, tako da se ga skuša izpeljati iz drugih predpostavk. Če v postopku logičnega izpeljevanja pridemo do absurdnih protislovnih zaključkov, se pravzaprav izkaže, da vednosti o logosu stvari same pravzaprav nimamo, temveč smo le napačno domnevali, da jo imamo. Izkaže se, da posedujemo mnenje namesto vednosti, ideja stvari same pa ostane mišljenju še naprej zakrita.

Kaj so pravzaprav ideje kot pravi, izvorni predmeti filozofske vednosti? Platon

jih je večkrat izrazil z abstraktno atributno frazo: »enako«, »lepo«, včasih jih izrazi s tistim, kar je samo na sebi, to kar je npr. »lepo samo na sebi«. Filozofi so ideje večkrat imenovali univerzalije, s tem pa so samo zakrili pravi izvorni pomen tega pojava. Prek pojma mimesis naj bi bile ideje najiminitnejši pravzorci in umski razlogi kot korelati tistega, kar dejansko obstaja v realnem svetu. Velikost sama na sebi je npr. kot logični vzorec, pramodel za vse velike stvari, ki v realnem svetu zares obstajajo. Logične težave, ki spremljajo takšno interpretacijo idej, ki temelji na samopredikativnosti, obravnava Platon v dialogu Parmenides. Po drugi interpretaciji pa so ideje pravzaprav tisto, kar podeljuje besedam ustrezní pomen. Npr. besedica »veliko« ima svoj pomen zato, ker je golo ime ideje »Velikost«. Ta pot kaže, da se platonizem lahko izteče v lingvistični nominalizem. Tako daleč v interpretaciji Platon ni šel, predvsem zato ne, ker je menil, da je vsako spoznanje vedno vednost o nekem predmetu. Pomenskost je striktno vezal za predmetni korelat in zato je ideja lahko le neka predmetna esenca, dostopna pojmovnemu zoru. V zgradbi sveta idej je najvišje postavil idejo Dobrega, kajti kdor je doumel njen pomen, je praktično razumel vse v kozmosu. Ta etična kategorija je pravzaprav v njegovem sistemu brezpogojni pogoj razumevanja celotne filozofije. V metafizični hierarhiji idej je postavil teleološke razloge pred formalne razloge, kar pomeni, da ima smotrna urejenost kozmosa, v nekem smislu, prednost pred logično urejenostjo, ideje o smotrnih razlogih pa prednost pred idejami o logičnih vzrokih. Zaključena slika filozofske vednosti o smislu kozmičnega je pravzaprav pravo umsko spoznanje o urejenosti metafizične hierarhije sveta idej. Etična naravnost kot temelj filozofiranja je več kot očitna, kajti cilj ni bil samo spoznati, temveč etično pravilno v življenju ravnati.

Sedaj moramo odgovoriti na vprašanje, kako si je Platon predstavljal, da mu lahko metafizika pomaga pri reševanju praktičnega življenjskega ravnanja. Ali je metafizična metoda in konceptualno raziskovanje pravo orodje, da prek filozofske vednosti preidemo do etično pravilnega ravnanja?

Če Platonovo početje pregledamo z modernega filozofskega gledišča vidimo, da gre predvsem za preiskovanje logičnih lastnosti besed in pojmov. Ali metafizično raziskovanje pojmovne plasti v resnici dopušča sklepanje o obstoju substance, kot to predlaga Platon? Ali lahko ima dejansko preiskovanje logičnih pojmov za posledico normativne etično vrednostne sklepe v praktičnem ravnanju in ali etična vednost že avtomatično pomeni etično ravnanje?

Niti Platon niti Aristotel nista jasno ločila med stavki, ki so lahko predmet metafizičnega preiskovanja, in med stavki, ki ne morejo biti predmet takšnega preiskovanja. Težava je v tem, ker nista poznala razlike med analitičnimi in sintetičnimi stavki, ki jo je pokazala šele moderna filozofija. To razlikovanje, ki je med filozofi sicer še danes sporno, je vseeno bistveno orodje za učinkovito in uspešno filozofsko analizo. Analitična ali logično nujna resničnost, ki jo dosegamo izključno s pomočjo deduktivne metode, je povsem nekaj drugega kot sintetična resničnost, do katere se dokopljemo na drugačen način. Njene resničnosti se ne da potrditi z analitično metodo. Stroga uporaba slednje namreč ne dopušča sklepov o slučajnosti in substancialnosti dogodkov empiričnega sveta. Na drugi strani pa sintetična metoda, ki temelji na empirični vzročnosti, ne poseduje logične apodiktičnosti, kar pomeni, da iz njenih sklepov ne more slediti etični avtomatizem v ravnanju. Platon se te paradoksalnosti analitičnega in sintetičnega ni zavedal, ker

je razlikoval le med nujnostjo in slučajnostjo nasploh; danes poznamo logično apodiktično nujnost in empirično nujnost. Ukvarjanje s pojmom okroglosti (z logičnim pomenom okroglega) nas pripelje sicer do analitične resnice, toda ta nam ne more napovedati ničesar in prav ničesar o tem, kaj se bo z okroglostjo in okroglim v realnem svetu v bodoče pripetilo. Če nekdo naprimer reče, da lahko z analitičnim dokazovanjem dokažemo, da v fizičnem svetu ne more eksistirati krog, katerega točke na obodu niso enako oddaljene od središča, ni s tem o fizikalni realnosti še mogel povedati ničesar. Dokazal ni ničesar o zunanjem svetu, temveč nekaj o logičnem smislu in pomenskosti našega jezika, ki je izrazno sredstvo odnosov v svetu.

Sedaj je nakazano vprašanje, ki je odločilno za obstanek Platonovega praktičnega ravnanja v skladu z metafizičnimi normami etike. Ali lahko z dialektično metodo in konceptualnim preiskovanjem zagotovi takšne definicije in etične sodbe, ki mu bodo omogočile dokazati substanco, na osnovi katere bomo uravnavali naše moralno življenje? Lahko poiščemo možnosti uspeha ali neuspeha takšnega poskusa in ugotovimo, ali Platon vprašanja ni napačno zastavil in skušal uveljaviti nekaj, kar je realno neizvedljivo.

Platon a priori meni, da je vsako pojmovno spoznanje dobrega že nujno motivativno, ker že sam filozofski uvid pojma žene k etičnemu ravnanju. Moralno spoznanje je v tem pogledu torej preskriptivno, saj avtomatično predpisuje ravnanje. Sokrat, Platon in Aristotel so verjeli, da obstaja trdna konceptualna povezava med vrednostno sodbo in človeško voljo. Tukaj spet vidimo, da apodiktično-logična nujnost in empirična nujnost nista eno in isto. Njihov sklep je napačen v toliko, kajti če se do nečesa dokopljemo po analitični metodi, to še ne pomeni, da se bo to z enako logično nujnostjo v empiričnem svetu tudi zgodilo. Tako Platon pravi v dialogu Gorgias, da si želimo dobrih reči kot samih po sebi nujnih. Podobno sklepa Aristotel v Nikomahovi etiki. Ta nauk je v sholastiki postal znamenita dogmatična maksima: »Vse, kar se na svetu pripeti, se zgodi z božjo dobro voljo.« Etični kompleks najvišjega dobrega je avtomatično povezan z zglednim ravnanjem na osnovi »stvari same«. Analitični uvid motivira z apodiktično nujnostjo ravnanje v empiričnem svetu! Pri Aristotelu gre vsa stvar celo tako daleč, da metodično pridobi podobo praktičnega silogizma. Spoznanje »velike« vrednostne premise in obstoj »male« premise v zaključku zagotavljata takojšnje etično ravnanje, če ga le ne prepreči kakšna zunanja ovira. Empirično izkustvo se seveda ne sklada s takšnim teoretiziranjem. Tudi Platon je kmalu spoznal, da človek velikokrat, navkljub spoznanju, ravna v nasprotju s svojim prepričanjem. To ga je napotilo, da je spremenil nauk o eni, nedeljivi duši. Iracionalni – gonski del duše tako včasih prevlada nad racionalnim in preusmeri človeško ravnanje, posebej če so strasti močnejše. V tem primeru psihologiziranje skuša odpraviti slabost logičnega argumenta!

Danes še vedno mnogi menijo, da so vrednostne sodbe preskriptivistične in motivativno delujejo na človekovo voljo. To je tudi jedro Platonovega nauka v Državi, ko naj bi filozofsko spoznanje v celoti delovalo kot vzvod političnega ravnanja. Vednost, ki jo poseduje državnik – filozof daje moč ukazovanja in ravnanja. Sokratski paradoks pove, da se človek ne more motiti zaradi slabosti volje, če je enkrat zares dobro na osnovi analitičnega pojma presodil, kako je potrebno etično ravnati. Takšno stališče zastopa tudi Aristotel v Nikomahovi etiki.

Psihologiziranje z delitvijo duše na tri dele ima osnovo v nezmožnosti logičnega argumentiranja, namreč da analitična sodba etičnega implicira empirično nujno etično ravnanje. V tem se kaže šibkost in podložnost človeškega bitja strastem. Vprašanje vpliva strasti na razum in človekovo praktično ravnanje sta dobro razložila Aristotel in Hume.

David Hume pravi v svoji Razpravi o človekovi naravi, da je um popolnoma negiben. Aristotel to še bolje opredeli, ko pove, da je um (*dianoia*) sam v sebi negiben in da je praktični um tisti, ki je usmerjen k določenemu zunanjemu smotru (Nikomahova etika). Aristotelov izraz »orexis« je zelo podoben tistemu, kar pomeni Humu izraz »passion«. »Orexis« je generični izraz za motiv. Čeprav Aristotel ni trdil, kot npr. Hume, da je um suženj strasti, je nauk obeh zelo podoben: čeprav človek poseduje motiv, ki ga žene k dejanju, pa tega dejanja včasih ne bo storil. Vse, kar mišljenje lahko stori, je, da usmeri splošno motiviranost k določenemu posebnemu dejanju in poišče sredstvo za doseganje nekega zelenega cilja. Hume je še določnejši v svoji duhoviti logični opazki in spoznanju, da se iz stavkov, ki opisujejo dejstva, ne da izpeljati stavkov, ki opisujejo normativistično ravnanje (Impossibility of deriving »ought« propositions from »is« propositions.). Prav zato vrlina in božanskost ne moreta biti predmet umnega spoznanja. J. S. Mill je v Sistemu logike razlikoval sposobnost duha, ki spoznava resnico, in sposobnost duha, ki motivira k delovanju. Če so vrednostni stavki takšni, da nas motivirajo k delovanju, ko jih sprejmemo za veljavne, potem njihovo sprejetje ne more biti le plod naše spoznavne sposobnosti.

Na splošno lahko ugotovimo, da je Platon pravilno zahteval, da morajo vrednostne sodbe imeti vpliv na naše ravnanje: tako spoznanje naj bi ljudje pridobili z vzgojo, kar bi se nato zrcalilo v njihovem obnašanju. Analitični naravi teh sodb je mogoče oporekati, če naj bi zagotavljala njihovo apodiktično nujnost in resničnost. Pri teh sodbah tudi ne gre za ugotovitev neke objektivne resničnosti, temveč za normativistično preskripcijo: sprejem neke norme nas lahko vzpodbudi k določenemu etičnemu ravnanju v določenih okoliščinah, golo spoznanje objektivne resnice pa apriori ne zagotavlja ustreznega ravnanja. Osnovna dilema Platonovega nauka je, če sprejmemo trditev, da vrednostne sodbe spoznamo in dokazujemo z definicijami, jim moramo obenem odpisati normativistično lastnost, ki je odločilna za vpliv na naše ravnanje; če, nasprotno, vztrajamo na motivacijskem normativističnem vplivu vrednostnih sodb, moramo ugotoviti, da gre za spoznanje, ki ni nastalo s konceptualno analizo in analitično definicijo, kot sta mislila Sokrat in Platon. V tem primeru ideje niso temeljna konceptualna analitična vodila k etičnemu ravnanju!

Kakšne bi bile politične posledice, če bi se Platonov filozofski program lahko udejanjil? Kakšne bi bile posledice za politiko, če bi zares obstajale večne ideje dobrega in etične vrline same na sebi, dosegljive poklicanim? Odgovore na ta vprašanja ponujata deli Država in Zakoni. Uveljavi se elita oblasti in indoktrinacija za vse ostale državljane.

Platonovi politični pogledi izvirajo iz prepričanja in vere v metafiziko substancialnih entitet sveta idej in ontološke plasti, ki opredeljuje red stvari. Gre za ontološke osnove in izvor pravega etičnega spoznanja, ki pogojujejo avtoritativne in stroge politične zaključke. Avtoritativnost še ni osnova za oporekanje takšnim političnim zaključkom, ker gre za elito oblasti par excellence – za humanistično

elito oblasti filozofskega in umetniškega genija brez birokratskih in tehnokratskih pretenzij boja za oblast. Njej tak boj ni potreben, ker je sama na sebi utelešena oblast uma, ki eksistira v individualni naravi – osebi umetnika in filozofa, ali pa je materializirana za druge v njegovem delu. V povedanem tiči »razrednost« humanistične inteligence, v kolikor je ta danes vest človeštva, svetla nebojgljena svečka in nebojgljeno upanje, toda še vedno upanje in priložnost.

Zato je Platonova misel danes tako potrebna in aktualna. Kdor bi jo označil za konzervativno osnovo političnih pogledov, ni uspel doumeti razlike med mnenjem in vedenjem in ni uspel obvladati napora duha, da bi dosegel omikanost mišljenja.

Za Platona pomeni edini način, kako pravilno organizirati družbeno upravljanje in državo v skladu z etičnostjo in vrlino, tako da se bi dejansko lahko realizirale vse etične in družbene vrednosti, zaupati vodenje filozofu. Marsikdo bo oporekal, da vzgoja in zakonodaja danes temeljijo pravzaprav na platoničnih teoretskih temeljih, praksa pa dejansko kaže, kakšen je odklon življenja od teorije. Ta ugovor je navidezno resničen. Navidezna resnica pa je mnenje množice, kateri filozof oporeka z vednostjo. Ugotovimo lahko, da v današnji politiki in družbeni teoriji prevladuje duh tehnike in oportunitizma, ki prek kompromitiranih ljudi na položajih krmari družbeno prakso po svoje v skladu z interesi, mnenjem in koristjo. Pri tem ne gre za nikakršno vednost. Prav takšna politična praksa filozofsko napačne, sprevrnjene zavesti poraja najhujše ekološke probleme, odtujitev, ekonomsko propagiranje duhovne revščine in človeške bede. Politična praksa ne spodbuja kultiviranega, humanistično usmerjenega in umetniško ter filozofsko omikanega duha, ki ga Platon pojmuje kot vednost v pravem pomenu besede. Vednost je duh ontologije in metafizike. Moderna filozofija že več kot dvesto let bije križarski boj proti metafiziki, njeni metodi in načinu mišljenja v imenu znanstvenega duha in pozablja, da je pristna filozofija pravzaprav le tista, ki ji je z izvirno metodo uspelo koncipirati lastno metafiziko. Sokratu in Platonu je to v veliki meri uspelo.

Preliminarno razmišljanje o odnosu analitične filozofije in lakanovske psihoanalize – pogoji uporabe za raziskovanje primerov

Pri branju knjig Matjaža Potrča ZBIRKA in ZAPIS in govornica sem naletel na nek »diskurzivni odklon«, ki je tako redek v filozofskem govoru/pisavi. Gre za »delo jezika«: njegov zapis je »zapis o...« in sinhrono model »struktura mišljenja – kako...«. To, kar se mi je zdelo bistveno pri branju Potrčevega teksta, je zapis procedure/postopka – spremljamo namreč lahko, kako se oblikuje določen miselni proces. In to je poudarjeno (podčrtano) z ustvarjanjem napetosti med dvema tu izvedenima zapisoma: zapisom »teoretske psihoanalize« in zapisom »analitične filozofije«. Odnosi med obema zapisoma se meni kot bralcu kažejo kot neka zgodovina, v kateri naletim na prejšnji zapis, sinhronost zapisa, vzročno povezanost zapisa, izrinjanje enega od obeh itd.

*
**

Zanima me možnost uporabe določenih teoretskih disciplin (analitične filozofije in teoretske psihoanalize) za raziskovanje primerov v razpravah o vizuelni umetnosti. Potrčeve knjige sem bral s takim stališčem.

*
**

Tekst, ki je pred vami, ima tri korake:

1) Prvi korak: razprava o anomalijah v domeni teoretske psihoanalize in v domeni analitične filozofije (pseudo-homologije).

2) Drugi korak: priprava »Prvega koraka« za uporabo v razpravi o problemu (zapis=GEST) iz vizualnih umetnosti.

3) Tretji korak: uporaba »Prvega koraka« s posredovanjem »Drugega koraka« na razpravo o GESTU v vizualnih umetnostih.

I. LACANOVSKA TEORETSKA PSIHOANALIZA IN ANALITIČNA FILOZOFIJA

Opazamo dvosmerni interes: da se aparatúra analitične filozofije uvede v teoretsko psihoanalizo in da se z razprav teoretske psihoanalize preide na

razprave analitične filozofije. Opažanja o /dvosmernem interesu/ kažejo na anomalije (primere anomalij) v kontekstih teoretske psihoanalize in analitične filozofije, to je na slaba mesta. Zadržali se bomo na statusu in prioritetah primerov anomalij.

analitična filozofija → teoretska psihoanaliza
(aparatura analitične filozofije se uvaja v teoretsko psihoanalizo)
teoretska psihoanaliza → analitična filozofija
(od teoretske psihoanalize k analitični filozofiji)

1.1 Status teoretske psihoanalize in status analitične filozofije

Nekateri se ukvarjajo s teoretsko psihoanalizo, drugi z analitično filozofijo. Med njimi jih je nekaj, ki se bavijo tako s teoretsko psihoanalizo kot z analitično filozofijo (nekateri istočasno, pri drugih vidimo različne razvojne poti ali pa enostavno uporabljajo različne informacije). To se vse dogaja v Jugoslaviji.

Nekaj besed o Lacanovi teoretski psihoanalizi v Jugoslaviji. Situacijo lacanovske teorije v Jugoslaviji lahko opišemo s formulo: $N = (1) + S + J$, pri čemer je $S \gg J, a$

– N je skupnost vseh ljudi, ki se bavijo z lacanovsko teoretsko psihoanalizo v Jugoslaviji.

– (1) je lacanovski prispevek Darka Kolbiša na začetku sedemdesetih let, ki ima status »zavrtega«, »nezavednega«, »manijaka«, itd.

– S je slovensko lacanovstvo v razponu od »Društva za teoretsko psihoanalizo« do individualnih učinkov: člen S imamo lahko za dominantni element formule.

– J so vsi drugi avtorji, ki se bavijo z lacanovsko teoretsko psihoanalizo v Jugoslaviji.

Poglejmo dominantni člen S : slovensko lacanovstvo. V nekaj besedah slovensko lacanovstvo orientirata en prelom in ena povratna zanka. Prelom s klinično psihoanalizo/psihoanalitično prakso je pogojen z orientacijo k filozofskemu branju Lacana in lacanovske teorije. Povratna zanka je vzpostavljena k ekonomiji pisanja bližji Lacanu kot lacanovski teoriji ob in po Lacanu, to je, bazira na govoru in zapisu, ki se v okvirih filozofskega govora vzpostavljata kot simptom. Za slovensko lacanovstvo je bistven interes za »materialistični obrat« (od Hegla, prek Marxa in naprej). Interes za analitično filozofijo je prisoten prej kot anomalija ali specifični primer, kot pa kot obče stališče. Interes za analitično filozofijo najdemo v pisanju Matjaža Potrča. Torej je v S vsaj nek 1 .

Vrnimo se k analitični filozofiji. Ali ima smisel graditi formulo, ki bi opisovala statute in prioritete analitične filozofije v Jugoslaviji. Vsekakor obstajajo določene specifičnosti, vendar hitro uvidite, da ste začeli brezupno delo. Zakaj?

Analitična filozofija »ima ambicijo«, da se postavi kot formalna znanost v strogem in manj strogem smislu. Pri Potrču najdemo naslednjo določitev:

... izoliramo dva pristopa h govoru v sodobni analitični filozofiji: prvi pristaja na zaprti aksiomatski sistem ter mi omogoča, da danosti govora merim z merili idealnega jezika (kot je jezik ‚Principia Mathematicae‘), drugi pa trdi, da je treba pri analitičnem pretresu govora izdelati specifično logiko, ki je prej logika primera.¹

¹ Potrč, Matjaž, Zapis in govornica, Partizanska knjiga, Ljubljana, 1986.

Analitična filozofija ima jasno izdelano »distanco predmeta analitične filozofije«, to je, status analitične filozofije ni pogojen s pričakovanjem »določenega učinka«, pomeni tehnike. Z uporabo slabe analogije lahko rečemo, da je analitična filozofija pridobila pravico, da »živi lastno življenje«, podobno pravici/statusu fundamentalnih naravoslovnih znanosti, ki se po legitimnosti neskončno razlikujejo od tehničnih znanosti. (Stalno opozarjam na isto: Formalna znanost ne pričakuje učinkov: gradi metodo, da ne tehnike.² Analitična filozofija ponavlja to pot).

Teoretska psihoanaliza izhaja iz teze:

Psihoanaliza je igrala določeno vlogo v usmerjanju moderne subjektivnosti in te vloge ne more zadržati, če se ne bo vzkladila z gibanji znanosti, ki jo pojasnjuje.

Tu je problem temelja, ki naj naši disciplini zagotovi njeno mesto v znanosti: problem formalizacije, ki je dokaj slabo postavljen.³

Pravzaprav se teoretska psihoanaliza ne vzpostavlja kot »znanost«, ampak kot disciplina, katere subjekt »želi«, da bi jo vzpostavil kot »znanost«. Tega ni treba imeti za slabost teoretske psihoanalize, ampak kot sondo njenega delovanja: gre za učinke besed. Lahko se spomnimo Lacanovih besed iz »Isključenja« na samem začetku »Četiri temeljna pitanja psihoanalize«, kjer pojasnjuje, zakaj alkemija ni znanost:

Nekaj je v mojih očeh odločujoče in to je, da je čistost duše izvajalca pomemben element pri tem delu.⁴

Lacan nas vrača na osrednje vprašanje:

Kaj je želja analitika?⁵

Teoretska psihoanaliza bazira na določeni tehniki, zatorej Lacanov strah, da se ne bi psihoanaliza iztekla na samo tehniko, določenemu formalnemu zapisu in delu želja analitikov. »Ne-celo« psihoanalize ji daje status »mitskega«. Pred nami ni čisti/tipični mitski zapis, ampak zapis z mitskimi primesmi, kot ruda s primesmi. Na primer v Potrčevem tekstu »Dug psihoanalize« najdemo komentar:

Namreč, zahtevo histerika je treba preusmeriti na mesto Drugega. Histerik najprej govori iz mita, besede le navidezno usmerja na realnost, obrat v analizi pa pokaže, kako imamo tu predvsem opravka z realnostjo.⁶

In kakor je histerik živi dokaz, da ima beseda svoj učinek, ker učinki besed pri njem prehajajo v simptome (na primer kontrakcijo rok), tako je tudi teoretska psihoanaliza med »znanostjo« in »zahtevo po znanosti« dokaz učinka, ker učinki nepokrivanja (Ne-Celega) pri njej prehajajo v simptom (na primer odnos teoretske psihoanalize in psihoanalitične prakse do učinka.)

Da zaključimo. Analitična filozofija ima status »formalne znanosti« v strožjem in manj strogem smislu. Status teoretske psihoanalize je pogojen z »intencijo, da bi bila psihoanaliza določena kot znanost« in »Ne-Celim znanstvenosti psihoanalize«. Ta dvojnost med drugim uvaja teoretsko psihoanalizo kot »mitsko znanost«, to je znanost v prevladi simbolnega. Ali Lacan ni edini psihoanalitik svoje dobe, ali

² Razliko med metodo in tehniko delam na ta način:

– da bi vzpostavili formalni model F razvijamo določeno metodo M,

– da bi uporabili teorijo T za reševanje problema P ustvarjamo tehniko T.

³ Lakan, Žak, Spisi (izbor), Prosveta, Beograd, 1983.

⁴ Lacan, Jacques, Četiri temeljna pojma psihoanalize, Naprijed, zagreb, 1986.

⁵ Isto, 4

⁶ Potrč, Matjaž, Dug psihoanalize, Filozofska istraživanja, 10, Zagreb, 1984.

Freud ni bil edini psihoanalitik? Analitična filozofija nima niti enega analitičnega filozofa. To niso niti Russell, niti Wittgenstein, niti Quine, niti Davidson, niti Kripke, niti Miščevič, niti . . . In zato je naša formula »lacanovske situacije v Jugoslaviji« zapis mita. Tak zapis za analitično filozofijo (odsotnost mita, to je znanosti) nima smisla, ker imamo opravka s člani »paradigme« in ne z Očetom in Sinom/sinovi.

1.2 Smer interesa »teoretska psihoanaliza → analitična filozofija

Izhajali bomo iz hipoteze o označevalni verigi, ki nas vodi od teoretske psihoanalize do analitične filozofije:

$$O (L) \rightarrow O (JAM) \rightarrow O (MP)$$

pri tem so člani označevalne verige

- Lacanov interes za analitično filozofijo: O (L)
- interes za analitično filozofijo Jacquesa-Alain Millerja: O (JAM)
- bavljenje Matjaža Potrča z analitično filozofijo: O (MP)

Lahko začnemo s Potrčevo hipotezo iz teksta »Dug psihoanalize« – LACAN NI FILOZOF

Lacan ni filozof pa vendar uporablja filozofijo kot posebno vrsto književnih izsekov, sekvenc, posredovanj, ki dokazujejo obstoj nezavednega. Nezavedno je skonstruirano kot govor, vendar ne filozofski govor (kot na primer »govor biti«), temveč vedno kot nekaj delnega, kar ni mogoče in enoznačno zaobjeti s pojmom.⁷

Lacan pozna analitično filozofijo, pri čemer jo uporablja kot odpadek, segment, nekaj, kar dokazuje hipotezo, in kot negativen primer. V njegovem diskurzu so sledovi in segmenti diskurza analitične filozofije vedno le anomalije, zaostrene anomalije, to je ekscesi. Tudi ko Lacan navaja ali »razpravlja z« Russellom, Fregejem, Carnapom, Wittgensteinom itd., gre za prijeten primer, simptom, izkoriščeni Russell, Frege, Carnap, Wittgenstein itd.

Če se pozabavamo s pristopom Jacquesa-Alain Millerja k analitični filozofiji, dobimo določen odklon od Lacana k lacanovstvu: od anomalije, ekscesa ali simptoma k argumentaciji, dobro izvedeni argumentaciji za Lacanovo/lacanovsko anomalijo, eksces ali simptom. Miller je mojster argumentacije. Uporablja »analitično filozofijo«: uporablja jo kot primer ali pa prehaja v njene domene, polemizirajoč s homologijami, ki se pojavljajo med analitično filozofijo in teoretsko psihoanalizo ali pa jo uporablja kot »pozitivni/negativni« argument. Opozorili bomo na dva primera: branje Fregea in status metajezika.

Kaj hoče Miller pokazati na primeru Fregeja? Miller hoče pokazati PARADOKS:

Spomnite se Fregeja, ki je mislil, da lahko klasično logiko izrazi matematično v integralni obliki, prepričan, da bi na ta način prišel do pisanega, popolnega, breznapačnega in totalnega jezika. In veste, kaj se mu je zgodilo – to je bila ena od velikih dram v zgodovini znanosti – ko je bil drugi zvezek že v tisku? Dobil je pismo Bertranda Russella, v katerem mu piše, da je menil, da je vse točno, vendar pa da je v prvem zvezku nek mali paradoks, s katerim se ruši cela

⁷ Isto, 6

nadgradnja; paradoks, ki se ga da napisati v enem odstavku, v nekaj vrsticah, a Frege si je na njem razbijal glavo zadnjih deset let življenja. To je primer notranjih lapsusov v znanstvenem diskurzu, ki lahko v enem trenutku zamajejo vse določenosti. V zgodovini matematike kot znanstvene discipline par excellence, v kateri se mora konstituirati popolna določenost znanstvenega diskurza, imamo še en tak primer – Gödelov teorem. Ko je formuliral ta teorem, je kazalo, da se ruši celo znanje, zasnovano na garanciji Drugega za operiranje s črkami, ki je začelo z Descartesom. Opozarjam na vse to, da bi spomnil na dejstvo, da znanstveni diskurz dobiva subjekt in da se včasih zgodi, da subjekt ruši njegovo konsistentnost.⁸

In ko Lacan uvaja »mesto, na katerem subjekt ruši konsistentnost« znanstvenega zapisa, Miller gradi argument za pozicijo tega rušenja v okvirih teoretske znanosti, insistirajoč na razlikovanju teoretske psihoanalize in znanstvenega diskurza (na primer analitične filozofije). Pri Miščeviću najdemo naslednje:

Sam Lacan je v kasnejših seminarjih precej pozornosti posvečal logiki, a njegov naslednik J. A. Miller je po sledih svojega učitelja skušal razdelati lacanovsko teorijo algoritmov.⁹

V lacanovski psihoanalitični teoriji postaja paradoks temelj teorije, to je, paradoks je temeljna orientirajoča anomalija, ki potrjuje prisotnost subjekta. drugače rečeno, Millerjevi prijemi grede k logični obdelavi takih paradoksov (mest vpisa) in njihovi povezavi z lacanovskimi aksiomi, na primer:

Nezavedno je strukturirano kot govorica.

Ko pri Lacanu preberemo »metajezika ni«, je pred nami aksiom. Aksiom, ki se ga da opisovati in razlagati s primeri, na primer, Slavoj Žižek je napisal:

Zato Lacanova misel, čeprav tretira subjekt kot »učinek« označevalne verige, ni »objektiviziran«: s korakom iz znaka v označitelja, ki vedno re-prezentira subjekt, ne obstaja jezik govorica, v katerega se subjekt ne bi vpisal, to pomeni, da ne obstaja meta-jezik: nevtralni »objektivni« jezik »o jeziku«.¹⁰

Miller gre dalje od primera in gradi teoretični načrt, ki po svoji formi gradnje ne more uiti določenim postopkom (logiki razlage, argumentacije), ki je blizu analitični filozofiji. Pri Millerju celo pogosto najdemo diskretno drsenje v področje argumentacije analitične filozofije, to je v občem smislu, v argumentacije formalne znanosti:

Prav tako pravi Lacan: ni metajezika. Seveda so logični metajeziki... Vsak jezik se lahko uporablja v odnosu do nekega drugega jezika kot metajezik..., ampak na koncu koncev obstaja nekaj, česar ni treba presegati niti kadar se tvorijo formalni metajeziki, in to je jezik, ki mu rečemo materin jezik, pogovorni jezik, ki je vedno nujno potreben, da bi v jezik znanosti uvedli tudi najbolj umetne formalne označitelje. Ta vsakdanji jezik predstavlja mejo, ki je ne moremo preseči.¹¹

Tudi za Millerja so zamisli U-jezika (U-language)¹² in je jezika (lalangu)¹³ le

⁸ Miler, Žak-Alen, *Elementi epistemologije*, Treči program, 68, Beograd, 1986.

⁹ Miščević, Nenad, *Jezik, um i djelatnost*, Letopis matice srpske, 1, Novi Sad, 1987.

¹⁰ Žižek, Slavoj, *Marksizem/strukturalizam: pokušaj razgraničenja*, Marksizam – Strukturalizam (istorija, struktura), Delo, Beograd, 1974.

¹¹ Miler, Žak-Alen, 'El Piropo', isto, 8.

¹² Miller, Jacques-Alain, *U ili Ne postoji meta*jezik*, Dometi, 12, Rijeka, 1981.

¹³ Miller, Jacques-Alain, *Teorija jezika (Zasnutek)*, Gospostvo, Vzgoja, Analiza, Analecta, Ljubljana, 1983.

alternative metajeziku z negativnim predznakom v odnosu do metajezika, ki ni operacija simptoma, temveč operacija z določenimi predpostavkami, to je delo s formalnim zapisom, ki se mu le naknadno lahko vzpostavijo reference k simptomu (*šele naknadno*).

Prihajamo do Potrča, člana O(MP) označiteljske verige. Potrč nas sooča s posredovanjem logike in lacanovskega učenja/nauka. Soočeni smo z določenim stopnjevanjem. Pravzaprav, član O(MP) označevalne verige ni homogen in istoroden zapis – lahko ga prikažemo kot novo označevano verigo, določeno z nekaj diferencialnimi označitelji:

$$(O)MP: O(L \rightarrow JAM = TP) \rightarrow O(TP/FZ) \rightarrow O(FZ \rightarrow AF),$$

členi označevalne verige so:

– vzpostavljanje teoretske psihoanalize (TP) od Lacanovega (L) simptoma do J.-A. Millerjeve (JAM) argumentacije: $O(L \rightarrow JAM = TP)$

– rast referenc teoretske psihoanalize (TP) proti formalni znanosti (FZ) in naprej sinhronost obeh (TP/FZ): $O(TP/FZ)$

– razvoj formalne znanosti (FZ) k analitični filozofiji (AF): $O(AF)$

Potrčevi lacanovski spisi gravitirajo k Millerjevemu pristopu, to je k problemu zapisa, logike, algoritma itd., zadržujoč Lacanovo ekonomijo označevanja, zasnovano na specifičnem avtorefleksivnem zapisu simptoma. Knjiga »Zbirka«¹⁴ ustreza členu $O(TP/FZ)$ v gornji verigi. »Zbirka« govori ravno o tem, kaj se dogaja v »teoretski psihoanalizi« ali nauku o označitelju, ko zapade formalni analizi – ko se znajde v krempljih logike. Da bi to uresničil, Potrč uvaja določene predpostavke (ki so prikrite (lahko jih slutimo) ali pa eksplisitne):

– k dani materiji pristopa kot filozof, torej ne kot psihoanalitik v primeru teoretske psihoanalize, oziroma ne kot logik v primeru formalne znanosti (logike)

– zapis igra v teoretski psihoanalizi in v formalni znanosti, brez obzira na velike razlike v statusu in prioritetah v eni in drugi,

– uvaja hipotezo:

Psihologija in ontologija niso več področja, ki bi eno drugo nujno izključevala.¹⁵

ki je značilna za premik v okviru analitične filozofije (formalne znanosti in filozofije jezika), ker omogoča uvajanje v teorijo elemente, ki se ne dajo samo jezikovno rešiti,

– neposredna posledica te hipoteze nas popelje k tistim problemom, kot je problem kognitivne vrednosti formalnega zapisa, možnost razširitve spoznaj z zapisom, paradoks analize, ki je nerešljiv z jezikovnimi sredstvi in naprej h kognitivni teoriji in psihologiji.

Zadržali se bomo na primeru iz teksta Mitovi teorije značenja, ki razlaga pristope k lastnim imenom v analitični filozofiji in teoretski psihoanalizi:

Že Lacan (1974, 64) je izrecno trdil, da rasevske teorije določujočih opisov niso adekvatne aktu imenovanja v njegovi realni dimenziji. Tako vemo, da je po Lacanovi koncepciji lastno ime označevalec v čistem stanju, kristal govora: prav to dimenzijo so hoteli logiki prikriti. Teorija opisnih snopov ne prenese realne dimenzije imenovanja ter jo odrinja s pomočjo atribucije lastnosti opisov

¹⁴ Potrč, Matjaž, Zbirka, Založba Obzorja, Maribor, 1984.

¹⁵ Potrč, Matjaž, Mitovi teorije značenja, Dometi 4, Rijeka, 1984.

(Scott je npr. »avtor Waverleya«) in skuša na tak način individualizirati namišljeno telesno podlogo. »No vendar,« nam pravi Lacan »ni ničesar podobnega – pojem reference meri na realno.« Vsekakor, če se akt imenovanja veže na realno, ne more biti komunikacije (str. 19). Dalje: Nauk o označevalcu (v nasprotju z omenjenim mnenjem filozofov in lingvistov) trdi, da so lastna imena pred obćimi imeni.

Povezav s Kripkejevimi nazori je še več. Označevalec kot lastno ime se nikakor ne menja (čeprav ga neprepoznavno zamomljamo v realnem govoru, se ni spremenil) ni prevedljiv in se nanaša na posamični individuum. Vsako ime skuša postati lastno ime, torej čisti označevalec, ki ne obstaja (Regnault 1978).¹⁶

Zadnja Potrčeva knjiga »Zapis in govorica« je filozofska knjiga, čeprav se nanaša na področje logike, ni pisana kot knjiga iz logike, ampak kot filozofska knjiga o logiki. Potem avtor opozarja na dve tradiciji utemeljevanj moderne filozofske logike: kontinentalno (logični pozitivizem) in anglosaksonsko (analitična filozofija). Knjiga ni napisana v referenci s teoretsko psihoanalizo, samo v nekaterih perifernih vprašanjih, ki se dotikajo slabih mest formalne logike najdemo navezovanje na teoretsko psihoanalizo: vprašanja konsistentnosti in Ne-celega, na primer.

1.3 Pseudo-homologije: teoretska psihoanaliza – analitična filozofija

Pokazal sem že, da obstajajo določeni problemi, katerih status lahko sinhrono določimo tako v teoretski psihoanalizi kot v analitični filozofiji. A določitev statusa ni homologna, nima simetrije, ampak vedno določeno zamaknjenost in zato jih imenujem pseudo-homologije.

Tabelarično bom predstavil te pseudo-homologije, brez širših pojasnil, ker bi ta zahtevala izdatno obilnejšo študijo.

TEORETSKA PSIHOANALIZA	ANALITIČNA FILOZOFIJA
– nekonsistentni modeli logike	Gödeov teorem
– paradoksi, slaba mesta formalne znanosti	
– Ne-celo	
– ni metajezika	metajezik (Russell)
– jezik	
– primer-simptom	logika primerov
– algoritem	formalni zapis: matematična logika
– Lacanova algebra	(od Fregeja k . . .)
– znak	znak
– arbitrarnost znaka	relativizem (Quineja, Kripkeja)
– nezavedno je strukturirano kot govorica	»privatni jezik« misli (Wittgenstein, Kripke, Potrč)
– dejavnost besede (histerik)	performativ (Austin)
– topološka formalizacija	kognitivni modeli – računalniški (digitalni modli)

¹⁶ Isto, 15.

Na primeru s tabele bom demonstriral problem »pseudohomologije«. Pri Lacanu najdemo tole trditev:

Naš naslov napoveduje, da psihoanalitična izkušnja s tiste strani govora odkriva v nezavednem celo strukturo jezika (langage), pri čemer takoj opozarjamo poznavalce, da bodo morali še enkrat premisliti idejo, da je nezavedno samo sedež instinkta...

Prvenstveno zato, ker obstoji jezik s svojo strukturo že prej, preden subjekt v danem trenutku svojega mentalnega razvoja prestopi njegov prag.¹⁷

a pri Potrču:

Navedel bom primer, kako sledimo privatnemu pravilu. Za pojasnjevanje, kako sploh lahko govorimo nek jezik, je pomemben individualni prirojen sistem pravil. Osnovno strukturo, sistem pravil, ki omogoča pojasnjevanje obstoja jezika kot takega, pa tudi pojasnjevanje generativne moči jezika, namreč dejstva, da lahko z omejeno količino vhodnih podatkov ustvarjamo praktično neomejeno število transformacij te materije, imenujemo jezik misli. Potem lahko zares jezik misli opazujemo kot skupek pravil, ki jih mi kot take ne govorimo, ki pa nam omogočajo, da govorimo katerikoli naravni jezik. To se zdi sprejemljivo, ker je očitno, da je na jezik na nek način vezana misel – in zakaj ne bi nje imeli za to, kar nam omogoča pravilnost, ki jo vidimo pri uporabi jezika? Torej moramo na nek sistematičen način sprejeti to strukturo, ki omogoča jezik. A glede na to, kar smo rekli do sedaj, bi bil Wittgenstein proti sprejetju možnosti obstoja nekega takega sistema. Zakaj bi bil proti? Eden od razlogov je težava, da bi odgovorili na vprašanje, kako bi nek tak sistem speljali na skupnost.¹⁸

Kako lahko razumemo te Lacanove in Potrčeve oznake? Pri Lacanu je to dokaj enostavno, če je kaj enostavnega pri Lacanu (!?) Jezik je ontološko utemeljen, je lastnost materialne organizacije subjekta, tu prisotno, katerega prag lahko prestopimo. V kontekstu analitične filozofije je Potrčeva oznaka bolj zapletena. Najprej se jezik v filozofiji jezika določa epistemološko in ne ontološko. Zato ima Wittgenstein pripombe k »privatnemu jeziku« in ker ni privatnega jezika, lahko Kripke govori relativistično. V analitični filozofiji se lahko vidi mesto obrata *od filozofije jezika h kognitivni teoriji (filozofiji uma)*. Obrat, ki ima cel niz kontekstualnih referenc v razponu od eksperimentalne psihologije, psiholingvistike, fenomenologije pa vse do lacanovske psihoanalitične teorije. Potrčevo prizadevanje za »privatni jezik« se lahko poveže s filozofijo intencionalnosti pa tudi s Chomskyjevo psiholingvistiko. A vzpostavlja se na tak način, da nas vleče (pseudo-homologija) k Lacanovemu aksiomu »nezavedno je strukturirano kot govor«. »Privatni jezik« je posledica uvajanja »ontološkega v teorijo«, prepričanja, da se da narediti (postaviti) stavke, ki so v večji meri ontološko utemeljeni in so kot taki model uma. Shematsko izgleda to takole:

- imamo teorijo jezika Lj kot formalno (sintaktično, semantično) teorijo brez referenc s funkcioniranjem subjekta /uma,
- imamo subjekt, ki funkcionira na določen način (um subjekta)
- imamo dve alternativni:

¹⁷ Isto, 3.

¹⁸ Potrč, Matjaž, O pravilih i umetnosti, Mentalni prostor 4, Beograd, 1987.

rečemo, da je teorija Lj formalna teorija komunikacijskega procesa, a kako funkcionira pri človeku (v nekih možganih na primer) nas ne zanima

rečemo, da se teorija Lj lahko poveže s funkcioniranjem subjekta (uma)

dobimo Lacanov aksiom o nezavednem in jeziku, ki, če ga sprejmemo, dovoljuje, da v naslednjih korakih jezik ontologiziramo

dobimo neka pravila, »privatna pravila«, ki so pripisana umu in ki omogočajo delovanje jezika

formalna znanost

razhod s formalno znanostjo

S pretresom samo enega primera s tabele pseudo-homologij smo pokazali na množico problemov in možnih novih pseudo-homologij. Tu prekinjamo.

2. KAKO SE LAHKO UPORABI TEORETSKA PSIHOANALIZA IN ANALITIČNA FILOZOFIJA ZA RAZMIŠLJANJE/RAZPRAVO O VIZUELNIH UMETNOSTIH

Kot z vsako uporabo »formalne znanosti«, prihaja do določene prekinitve v gradnji ontološkega jedra, pa potem empirizma in zatem pridobivanja določenega zaupanja, ki rezultira s prepričanji, itd.

Obstajata dva načelna predsodka:

- lacanovska teoretska psihoanaliza je zelo primerna za uporabo pri branju in razlaganju umetnosti,
- analitična filozofija je zelo neprimerna za branje in razlaganje umetnosti.

Zakaj pravimo predsodki? Zato, ker lacanovske psihoanalize ne moremo uporabiti za branje in razlaganje vsakega umetniškega dela in ker nam daje določene odgovore, ki so lacanovski. Zato, ker analitična filozofija ni neuporabna za branje in razlaganje umetniških del in zato ker je branje, ki se vzpostavlja, branje iz analitične filozofije. Obstoje tudi določeni argumenti, slikarji iz skupine Support-Surface (Devade, Cane) so zelo blizu teoretski psihoanalizi, zajemajoč oba kraka: ustvarjanje del in razmišljanje o delih. Z druge strani, konceptualna umetnost od Sol LeWitta preko Josepha Kosutha do Art-Languagea, uporablja analitično filozofijo kot sredstvo ustvarjanja umetnosti in mišljenja o umetnosti. Zaključek bi bil: možno je, obstajajo določeni primeri, ki kažejo, da se teoretska psihoanaliza in analitična filozofija uporabita v umetnosti.

Kako se lahko pripravi teren za uporabo? Shematsko bi to izgledalo nekako takole:

- imamo določeno teorijo T, ki lahko pripada ali teoretski psihoanalizi ali analitični filozofiji, torej nekemu kontekstu K¹

– imamo določeno umetniško delo¹⁹ D, ki je ustvarjeno v kontekstu K^d,
– umetnik, kritik, umetnostni teoretik, estetik, filozof, itd. želi brati umetniško delo D iz konteksta K^d s stališča (ali z uporabo) teorije T iz konteksta K^l.

– Umetniško delo D iz konteksta K^d lahko shematiziramo:

a) delo D ima določeno formo (sintakso), ki se ponavlja tudi v drugih delih v kontekstu K^d

b) delo D ima v kontekstu K^d določene reference do konteksta K^d ali s posredovanjem konteksta K^d (ki se eksplicira ali samo po sebi razumeva) k izvenkontekstualnemu

c) Na osnovi a) in b) lahko s sklicevanjem na teorijo T iz konteksta K^l damo formalne zapise in potem tudi reference pravilom, ki so iz K^d, tako da dobimo branje iz konteksta psihoanalize ali kontekstualne analitične filozofije. Obstajajo pa določene olajševalne okoliščine, ki nam pokažejo, da korespondence med kontekstoma K^d in K^l niso le gole samovoljnosti ali muhe umetnika, kritika, umetnostnega teoretika, estetika itd.

Ko nekdo začne brati-razlagati-proučevati sliko Kristusa v bizantinskem slikarstvu ali »Kristusov krst« Piera della Francesca s stališča krščanske teologije, ne bo nihče več ali manj videl karkoli neobičajnega, tudi zakleti ateisti ne. A če začne gledati slike Thea van Doesburga s stališča Husserlove fenomenologije ali s stališča psihoanalize ekspresionistično slikarstvo skupine »Most« ali dela minimalne umetnosti s stališča analitične filozofije, ga bodo vsi gledali postrani: filozofi zato, ker se jim meša v cehovske zadeve, večina ljudi iz/okoli umetnosti, ker v delo z umetnostjo uvaja nekaj, kar oni največkrat ne poznajo in kar izgleda tako tuje pričakovanemu »blagovnemu izdelku«, to je umetniškemu delu.

Olajšujoča zadeva za branje s posredovanjem teorije T iz konteksta K^l je v tem, da doberšen del umetniške produkcije dvajsetega stoletja ni otrok devetnajstega stoletja, ampak dvajsetega in ker deli implicitno ali eksplicitno določeni spoznavni nivo s tistim, kar se dogaja tudi v drugih disciplinah izven umetnosti. Na kratko, navedeni primeri Support Surfacea in Art-Languageja pa niso edini, ne samo da se dajo analizirati iz konteksta psihoanalize ali analitične filozofije, temveč jim v določenem smislu celo pripadajo, to je, je določena vez med kontekstoma K^d in K^l.

3. UPORABIMO T IZ K^l NA D IZ K^d: PRIMER »ZAPIS = GEST«

Izhajam iz gestualne risbe »Gestualni crtež« (Miško Šuvaković, 1985., tuš na papirju).

O risbi lahko diskutiramo s stavkom »Risba r izraža y.« Načeloma lahko ugotovimo alternativni:

– »r« in »y« sta vzročno povezana z ustvarjanjem risbe »r« pri stanju umetnika »y«,

– »r« in »y« sta v nekem referenčnem odnosu, ki ni nujno vzročni ampak jezikovni.

¹⁹ Obravnavam umetniška dela vizualnih umetnosti dvajsetega stoletja. Še ena omejitev: reduktivno linijo v vizualnih umetnostih.

3.1 Razlaga iz konteksta teoretske psihoanalize

Izhodišče je lahko Lacanova trditev:

S pisavo označujemo tisto materialno oporo, ki si jo konkretna beseda izposoja od jezika.²⁰

Označevalec je tisti, ki zastopa (reprezentira) subjekt za nekega drugega označevalca. Ta označevalec bo torej označevalec, zaradi katerega bodo vsi ostali označevalci zastopali subjekt: to pomeni, da brez tega označevalca ne bi zastopali ničesar.²¹ In sedaj lahko rečemo, da so na risbi označevalci 01, 02, 03, ... materialne opore, ki jih konkreten akt ustvarjanja izposoja iz jezika. Konkretni akt ustvarjanja jih izposoja iz jezika, tako da označevalec zastopa subjekt za nekega drugega označevalca, a zaradi tega označevalca vsi drugi označevalci zastopajo subjekt. A to je že določena vzročna zveza zastopanja, ki se lahko izrazi s trditvijo »Risba r izraža y« ali kakor so se spraševali v Art-Languageju o »Abstraktnem ekspresionizmu« »Slika izraža žalost ž« ali kakor so se v Support-Surfaceu spraševali »Slika p izraža željo ž«. In tu nam daje Lacan shemo, ki se elegantno poveže z vzročno zvezo:

Slikar daje tistemu, ki stoji pred njegovo sliko, nekaj, kar bi se dalo za kar zajeten del slikarstva reči v bistvu takole –

Ti hočeš gledati? No dobro, poglej tole!²²

Tu gre za nek prenos, ki se kaže kot afekt. Kvalificira se nedoločeno, kot pozitivno ali kot negativno. Kvalificirati ga kot pozitivnega ali negativnega, že pomeni vzpostaviti določeno semantiko, s katero se lahko strinjamo ali pa tudi ne. Ali če še naprej sledimo Lacanovi formuli prenosa:

prenos je gibanje realnosti nezavednega, pridemo do ideje »vzročnosti«, ki povezuje 'r' in 'y' brez ozira na dano semantiko. Nezavedno, to so učinki risanja/slikanja na subjekt, to je dimenzija, v kateri se subjekt določa v razvijanju učinka slikanja/risanja, zaradi česar je nezavedno strukturirano kot jezik.

Namerno sem opozoril na neko abstraktno risbo, da bi se izognil semantični olajšavi, zasnovani na napakah, pomanjklivostih, spodrslih itd.

3.2 Branje iz konteksta analitične filozofije

Izhajal bom iz hipoteze, da sta 'r' in 'y' v nekem referenčnem odnosu, ki ni nujno vzročen ampak jezikovni.

Izključuje se referenca risbe do psihe, nezavednega, zavednega, narave itd. In slika se opazuje kot formalni zapis – izključuje se primarnost ontološke podlage, ker formalni zapisi ne govore o svetu. In kaj dobimo: določen razpored zapisov, ki jih zelo svobodno lahko imenujemo sintaksa. In kaj še dobimo: prepričanje, da lahko z razporedom zapisov, to je pogojne sintakse, predpostavljamo, kako je risba 'r' narejena. Stavček »Risba r izraža y« se lahko prebere kot »Risba r izraža postopek ustvarjanja risbe r«. Ali ni to zopet določena vzročnost? Je, vendar ne vzročnost na ontološki osnovi, temveč na osnovi sintaktične vzročnosti: koraki

²⁰ Isto, 3.

²¹ Lacan, Jacques, 'Ecrits', Paris, 1966.

²² Isto, 4.

vzpostavljanja neke formalne procedure. Če potem predpostavimno, da sem neinventiven umetnik in da že 20 let ponavljam eno in isto formo – zamisel lastnega imena postaja zanimiva za razlaganje gestualnega zapisa... Kot vidite, se stvar razvija. Tu končam, nadaljeval bom ob neki drugi priložnosti – upam, da ste dobili neko občo sliko.



Miško Šuvaković 'Gestualna risba', tuš na papiru, 1985

V zabeležki o sestavinah etičnopolitične zgodovine, ki je zgodovina hegemonije, je Gramsci navedel tudi filozofsko fronto.¹ Gramsciju se je pomen filozofije za zgodovino oblikoval v praktičnem življenju, v idejnih in praktičnih bojih delavskega gibanja proti italijanski državi. Teoretično je ta pomen opredelil eksplicitno skozi vse zaporniške zvezke, implicitno pa s svojim lastnim filozofskim naporom, materializiranim v zvezkih.

Marksizem druge internacionale je v filozofiji sestopil na materializem 18. stoletja, v konstrukciji socializma na utopične modele spreminjanja okoliščin in vzgoje, v politični ekonomiji pa na pozicije Graya, Braya, Hodskina idr.² Iz revolucionarne teorije je razpadel na cel kup pozitivnih znanosti. Skupaj s Heglom in hegllovstvom v marksizmu je bilo pokopano dialektično mišljenje. Misleci II. internacionale so iz marksizma iztrgali filozofijo in jo poskušali nadomestiti s spinozizmom (Plehanov), kantovstvom in darvinizmom (Kautsky) ali prevedli v slabo heglvsko spekulacijo (Croce). Oktobrska revolucija je z Leninom revitalizirala Marxov nauk ter odprla glave avtentični recepciji Marxa in Engelsa. Po porazu revolucije v zahodni Evropi se je tudi marksizem tretje internacionale znašel na pozicijah marksizma II. internacionale.

V odkrivanju avtentičnega marksizma se je Gramsci prav tako kot Roza, Lenin, Lukacs, Korsch in frankfurtska šola lotil Hegla in časa, v katerem je Hegel deloval. Pri tem ga je vodila misel, ki jo je tudi večkrat zapisal, da je nemški proletarijat dedič nemške klasične filozofije (NKF). Pri tem NKF ni zgolj skupina filozofov in njihovih del, pač pa je vrhunec intelektualnega gibanja, ki se je izoblikovalo v času reformacije.³ Hkrati pa je NKF teoretska reakcija na politično pravne dogodke v Franciji. Tako je Heglu⁴, ki si ga ni mogoče predstavljati brez francoske revolucije in Napoleona z njegovimi vojnami, torej brez življenjskih in neposrednih izkušenj obdobja, ki je prepolno bojev, bede, ko je zunanji svet pobil posameznika do tal, ko je realnost kritizirala prav vse pretekle filozofije, in kritiki hegljanstva kulminiral razvoj evropske kulture. Iz razstavljanja Heglove filozofije

¹ Zaporniški zvezki, 1235–36.

² Glej o tem: Debenjak, TIP, 518.

³ Glej Zaporniški zvezki, 1293, 1826.

⁴ Hegel je v zgodovini filozofije posebno poglavje, kajti v njegovem sistemu je tako ali drugače, čeprav v obliki filozofskega romana, mogoče razumeti, kaj je realnost, to pomeni, da je en sam sistem in en sam filozof prišel do spoznanja o protislovjih, ki je prej izhajalo šele iz celote vseh sistemov, iz celote vseh filozofov, iz polemik med njimi, iz protislovij med njimi (Zaporniški zvezki, 1487).

izhaja »začetek novega kulturnega procesa«, ki se razlikuje od vseh prejšnjih po tem, da se »v njem unificira praktično gibanje in teoretično mišljenje⁵ skozi boj, ki je tako teoretičen kot praktičen. Filozofija prakse⁶ je rezultat in krona celotne pretekle zgodovine in zato hegemonika sila tega gibanja. V nekem smislu filozofija prakse »ustreza zvezi protestantska reformacija + francoska revolucija: je filozofija, ki je tudi politika, in politika, ki je tudi filozofija.«⁷ Novo pojmovanje sveta in človeka ni več rezervirano za velike intelektualce, profesionalne filozofe, temveč »teži, da bi postalo ljudsko, množično, s konkretnim svetovnim značajem, (...) spreminjajoč ljudsko mišljenje, unificirajoč ljudsko kulturo«.⁸

Zdi se, da lahko samo filozofija prakse naredi ta korak naprej v mišljenju, vendar »na osnovi nemške klasične filozofije«.⁹ Vsaka filozofija doslej je bila izraz intimnih nasprotij, do katerih je prišla družba, ni pa postala tudi zavesten izraz teh nasprotij. Pri preučevanju nastanka moderne francoske države in drugih modernih držav je Gramsci ugotovil, da je restavracija v začetku 19. st. neboleče spremenila stare razrede iz vodilnih v vladajoče, ne da bi pri tem zmanjšala fizično represijo. Iz razredov so nastale kaste z določenimi psihološkimi značilnostmi, ne več s prevladujočo ekonomsko funkcijo. Filozofija te epohe¹⁰ je bila ravno NKF.

Gramsci se sklicuje na Sveto družino, kjer je Marx pokazal zvezo med gesli francoske revolucije z NKF, oziroma zvezo »med praktično-pravnim francoskim mišljenjem in spekulativnim nemškim mišljenjem«.¹¹ To Marxovo dejanje je po Gramscijevem mnenju v tem kontekstu teoretično najpomembnejše. Potem Gramsci opozarja na prejšnjo zabeležko, kjer je obravnaval problem pojmovanja države glede na produkcijo družbenih razredov. Tam je zapisal, da je spodbuda k progresu »izraz mednarodnega razvoja, ki pošilja periferiji svoje ideološke tokove,¹² ki so se porodili v najrazvitejših deželah sveta.

V času NKF in francoske revolucije je bila država pojmovana kot »stvar na sebi, kot absolutno racionalna«.¹³ S tem, ko je država postala konkreten oklep produktivnega sveta in ko so intelektualci postali družbeni element, ki se identificira z vladnim osebjem, so intelektualci postavili državo kot absolut. Na ta način je

⁵ Zaporniški zvezki, 1826.

⁶ Dolgo je veljalo splošno prepričanje, da je Gramsci ta termin uporabljal samo zato, da bi se z njim zavaroval pred zaporniško cenzuro. N. Stipčević pa ugotavlja, da je to nedvomno veljalo za prve zvezke in za začetne zapise, ko se je Gramsci izogibal direktnim omembam Marxa, Engelsa, Lenina idr. V toku dela pa je termin dobil povsem določen smisel, ki se je verjetno nahajal tudi v prvem izboru tega termina, nek filozofski pomen, ki mu lahko sledimo skozi Gramscijevo delo v zaporu. Stipčević je prepričan, da je filozofijo prakse treba razumeti kot nasprotje Crocejevi filozofiji duha. M. Tronti meni, da filozofija prakse ni drugo ime za marksizem, temveč druga interpretacija marksizma. V. Gerratana je prvi ugotovil, da je Gramsci do leta 1932 paralelno uporabljal termine marksizem, historigični materializem in filozofija prakse, pri čemer je vsak od njih imel svoj pomen, potem pa izključno termin filozofija prakse. L. Veljak trdi, da s tem pojmom Gramsci kaže na odločen pomen ljudske zgodovinske prakse v materialističnem pojmovanju zgodovine (glej: Veljak, 85–7).

⁷ Zaporniški zvezki, 1860.

⁸ Zaporniški zvezki, 1826.

⁹ Zaporniški zvezki, 1487.

¹⁰ Za Gramscija je filozofija neke dobe kombinacija filozofije filozofov, filozofije skupin intelektualcev in filozofije množic, v kolikor njena kulminacija postane norma kolektivne akcije, se pravi, da postane kompletna (integralna) in konkretna zgodovina. V tem smislu sta zgodovina in filozofija nedeljivi, tvorita blok. Ob tem Sichirollo pripominja, da za Gramscija »filozofija ne dela zgodovine sama s seboj, ampak z drugimi, to je z realno zgodovino ljudi in družb.« (Sichirollo, 143).

¹¹ Zaporniški zvezki, 1357.

¹² Zaporniški zvezki, 133.

¹³ Prav tam.

postavljena zgodovinska vloga intelektualcev kot absolutna in je racionalizirana njihova eksistenca. Ta motiv je »osnoven za filozofski idealizem in je povezan z oblikovanjem modernih držav v Evropi«. ¹⁴ Tako je za vladajoči razred politika tisto, kar je za intelektualce racionalnost. Od tod je Gramsci izpeljal za marksizem ključno nalogo: marksisti smatrajo za superiorno racionalnost v politiki, ideološko abstrakcijo obravnavajo v ekonomski konkretnosti, zato je treba moderno idealistično filozofijo predelati na osnovi zgodovinskih razmerij, v katerih se je oblikovala, in razmerij, v katerih živimo.

Za Gramscija je filozofija »nenehno reševanje problemov, ki jih zastavlja zgodovinski razvoj«. ¹⁵ Ob tem pa opozarja, da nobena filozofija ne more spregledati filozofij, ki so se zvrstile pred njo. Filozofija prakse je »reforma in razvoj hegllovstva, ¹⁶ je »zavest protislovij, v katerih sam filozof, bodisi kot individuum bodisi kot celotna družbena skupina ne samo razume družbena protislovja, temveč sebe samega postavlja kot element protislovja, dvigne ta element v princip spoznavanja in od tu v element akcije«. ¹⁷ To je ključna točka Gramscijeve hegllovke recepcije Marxa, to je ključna točka za razumevanje Gramscijevega pojmovanja dialektike in novega načina mišljenja, ki ga vodi filozofija prakse. Filozofija prakse je revolucionarna teorija ravno zato, ker v teoretizacijo vpotegne tudi teoretizirajočega posameznika in teorijo samo, saj mora tudi vzgojitelj biti vzgajan.

Gramsci je odgovoril tudi na vprašanje o filozofski podstati filozofije prakse. Misli je najbolj jasno oblikoval v polemiki z Buharinovim Poljudnim esejem. Filozofija prakse ni noben spinozizem, hegllovstvo, francoski materializem ali preoblečeno feuerbachovstvo, niti ni eklektična zbirka vseh teh filozofij, pač pa je »nova sinteza ali elementi neke nove sinteze«. ¹⁸ Filozofija prakse je sama zase tako trdna, da stari svet iz nje oskrbuje svoj arzenal z orožjem, kar kaže na dejstvo, da, v tem ko historični materializem ne trpi hegemonije, začčenja on sam izvajati hegemonijo nad starim intelektualnim svetom.

Ob nastanku je imela filozofija prakse dve nalogi: prvič, da »preseže nemško klasično filozofijo, najvišjo kulturno manifestacijo svoje dobe, in zdrami skupino intelektualcev, lastno novi družbeni skupini«, ter drugič, da »vzgaja ljudske množice, katerih kultura je bila še srednjeveška«. ¹⁹

Glede prve naloge pravi Gramsci, da intelektualci filozofije prakse doslej niso prihajali iz vrst ljudstva, pač pa so se rekrutirali iz tradicionalnih srednjih razredov. Bili so maloštevilni, povrh tega pa se jih je veliko vrnilo svojim razredom v času krize. Tisti, ki so ostali, pa so jo podvrgli reviziji, namesto da bi jo avtonomno razvijali naprej. Filozofija prakse je novo, neodvisno in izvirno pojmovanje, ki se bo razvilo z razvojem družbenih odnosov. Tisto, kar trenutno obstaja, je spremenljiva kombinacija trenutnega ravnotežja kulturnih odnosov. Šele ko bo ustvarjena nova družba, se bo kulturni problem pokazal v vsej zapletenosti in zahteval primerno rešitev.

Slednja naloga je temeljna. Posrkala je vse moči, ne samo kvantitativno, ampak

¹⁴ Prav tam.

¹⁵ Zaporniški zvezki, 1273.

¹⁶ Zaporniški zvezki, 1487.

¹⁷ Prav tam.

¹⁸ Zaporniški zvezki, 1436.

¹⁹ Zaporniški zvezki, 1858.

tudi kvalitativno. Tako je tudi filozofija prakse postala »predsodek« in »prazno-verje«, vendar v tej svoji obliki ljudskega historicizma že vsebuje elemente za njegovo preseganje.²⁰ Gramsci je opozoril, da je filozofija prakse še v začetni fazi razvoja, zato v njej »še obstajajo ostanki mehanicizma«.²¹ Mehanicizem je, gledano zgodovinsko, za Gramscija pojmovanje preprostih množic,²² ki se da primerjati z ljudsko religijo. Vendar pri tem ne smemo mešati stališča filozofije prakse s stališčem katolicizma. Medtem ko filozofija prakse »ohranja dinamičen stik z množico in poskuša kontinuirano dvigovati nove sloje množice na višjo stopnjo kulturnega življenja«, pa katolicizem skuša zadržati »čisto mehanični stik, zunanjo enotnost«.^{23, 24} Za Gramscija ima fatalizem tudi pozitiven zgodovinski pomen. Fatalizem je, »krinka aktivne in stvarne volje« in samo kot tak je element moči podrejenih množic, ki zase mislijo, da jih obvladuje sila stvari. Zavest o neizpodbitni nujnosti po prihodu boljšega sveta, ki je imanentna stvarnemu svetu, daje množici moč za dejavnost proti obstoječemu. Ko pa podrejeni razredi ustvarijo državo, postaneta mehanicizem in fatalizem zaviralna elementa. Namesto da bi vsak individuum sebe dojel kot dejavnika družbenih sprememb, čaka z mislijo, da se vse dogaja po vnaprej zapisani nujnosti. Zato se je po Gramscijevem mnenju treba boriti proti fatalizmu in mehanicizmu ne samo v teoriji zgodovine, temveč tudi v politični teoriji in praksi in to ravno na terenu pojma hegemonije. V tej zvezi Gramsci spominja, da so moderni teoretiki filozofije prakse »momentu »hegemonije« in kulturnega vodenja sistematsko vrnili veljavo v nasprotju z mehanicističnimi in fatalističnimi konceptijami ekonomizma.«²⁵ Možno je celo trditi, da je bistvena poteza najmodernejše filozofije prakse prav v zgodovinsko političnem pojmovanju hegemonije. Tu Gramsci misli predvsem na Lenina, vendar ima njegova trditev težo zlasti ob upoštevanju Gramscijevega prispevka k razvijanju pojma hegemonije.

V tem kontekstu ponovno lahko razberemo Gramscijevo koncepcijo ne le hegemonije, temveč tudi kontrahegemonije. Podrejeni morajo razbiti, preseči, odpraviti fatalistične predstave o poteku zgodovine in o lastni Pasivni vlogi v njej. Zgraditi morajo pojmovanje, ki jih bo postavljalo kot konstitutivni element zgodovine, ne glede na to ali so pasivni ali aktivni, namreč vedno je njihovo (ne)delovanje sestavni del razmerja družbenih sil. Pasivna pozicija je možna samo tedaj, ko podrejeni nanjo aktivno pristajajo in jo jemljejo kot neizogibno. Filozofija prakse ima ravno pri razbijanju teh predsodkov in vzpostavljanju delovanskega prepričanja hegemonsko vlogo, vodilno vlogo pri izgradnji kontrahegemonije.

Za Gramscija so »vsi ljudje filozofi«. Spontana filozofija je vsebovna v jeziku. Jezik že vsebuje »nozione e di concetti«, prav tako jih vsebuje »senso comune«, »buon senso«, »ljudska religija« in vse, kar označujemo z izrazom folklor. Vsi ljudje so filozofi, toda velika večina nezavedno, zgolj s tem, ko mehanično sodeluje

²⁰ Historični materializem uničuje celo serijo predsodkov in konvencionalnosti, napačnih dolžnosti, hipokritične obveznosti: toda zato ne opravičuje padca v skepticizem in snobistični cinizem (glej: Zaporniški zvezki, 749).

²¹ Zaporniški zvezki, 1042.

²² »... mehanicistični svetovni nazor (je) religija podrejenih« (Zaporniški zvezki, 1389).

²³ Zaporniški zvezki, 1862.

²⁴ Številni heretični poskusi, poudarja Gramsci, so šli v smeri dvigovanja kulturne ravni ljudstva in s tem približevanja cerkve ljudem (glej: Zaporniški zvezki, 1862).

²⁵ Pisma iz ječe, 259.

v človeški družbi. Poleg tega tudi sleherno praktično delo ljudi »implicitno vsebuje neko zamisel sveta, neko filozofijo«.²⁶

Gramsci se je lotil vseh elementov »spontane filozofije«, ker je smatral njihov razvoj in dvig na višjo raven za prav tako pomembno nalogo kot kritiko hegemonске filozofije. Buharinu je celo očital, da se je, namesto da bi začel s kritiko »senso comune«, spustil v nepomembno kritiko teoretikov. Filozofija prakse si moral zadati obe nalogi, ki jih ima že od svojega nastanka: kritiko vodilnih teorij dobe združeno s kritiko »spontane filozofije«, če hoče združiti filozofijo intelektualcev s filozofijo množic.

Filozofija prakse mora izgraditi nov »senso comune« in prav zato obstaja potreba po kulturni zvezi s preprostimi. Samo s tem stikom neka filozofija postane zgodovinska in dela življenje. Pri tem filozofiji prakse ne gre za konstrukcijo *ex novo*, temveč izhaja iz »obnove in kritike dejavnosti, ki že obstaja«, kritizira »senso comune« in filozofijo intelektualcev. Značaj filozofije prakse je predvsem v tem, da postane »pojmovanje množice, kultura množice in množica, ki deluje enotno«,²⁷ se pravi ne le na ravni idej, temveč tudi z udejanjanjem vodilnih norm v družbeni realnosti. Dejavnost individualnega filozofa ne more biti pojmovana drugače kot v »funkciji take družbene enotnosti«, to je »kot politika, kot funkcija političnega vodenja«.²⁸ Tako politika zagotavlja odnos med vrhovno filozofijo in »senso comune«. Veliki ljudski filozofski sistemi vplivajo na ljudske množice kot zunanja politična sila, kot element kohezivne sile vodilnih razredov, torej kot element podrejenosti zunanji hegemoniji, ki negativno omejuje izvirno mišljenje ljudskih množic. Ne uspejo pa vplivati pozitivno, da bi bili življenjski kvas notranje preobrazbe tistega, kar množice mislijo embrionalno in kaotično o svetu in življenju. S tem je Gramsci pokazal, kako je filozofija tudi politika. Filozofija sama je zgodovina v aktu, se pravi da je življenje samo. V tem smislu lahko razumemo, da je proletariat dedič NKf.²⁹

Filozofija je ključna hegemonška sila. Zato je v boju med dvema hegemonijama odločilnega pomena boj na področju filozofije. Pri tem gre za dve ravni boja: kritika vladajoče filozofije in »senso comune« ter izgradnja koncepta hegemonije. Zato je vprašanje hegemonije tudi eno ključnih vprašanj in elementov filozofije prakse. Gramsci je problem odnosa med hegemonijo in filozofijo prvič omenil v beležki v zvezku 4, str. 465, nato pa v predelavi dodal bistven del, ki govori o zvezi med hegemonškim aparatom in filozofsko reformo. Marxova trditev v uvodu H kritiki politične ekonomije, da se ljudje zavedo konfliktov strukture na terenu ideologij, ima tudi noseološko vrednost, ne samo psihološke in moralne.

²⁶ Zaporniški zvezki, 1255.

²⁷ Zaporniški zvezki, 1271.

²⁸ Prav tam.

²⁹ Gramsci si je v eni od beležk zadal nalogo, da vse spekulativne filozofije reducira na politiko, na moment zgodovinsko političnega življenja. V tem kontekstu je odgovarjal na vprašanje, ali vsaki filozofiji resnično pripada spekulativni element. Gramsci ugotavlja, da ima »vsaka kultura svoj spekulativni in religiozni moment, ki sovпада z obdobjem popolne hegemonije tiste družbene skupine, katere izraz je, in se ujema s trenutkom, ko realna hegemonija razpada v svoji osnovi, molekularno, prav zato pa se sistem mišljenja (ker reagira na razpadanje) dogmatsko izpopolni, postane transcendentálna ‚vera‘: zato se vidi, da vsako epoko tako imenovane dekadence (v kateri se pojavi razpadanje starega sveta) karakterizira rafinirano in vzvišeno ‚spekulativno‘ mišljenje« (Zaporniški zvezki, 1481–82).

Od tu sledi, da ima »teoretično praktični princip hegemonije tudi gnoseološko težo«,³⁰

Lenin je razvil filozofijo kot filozofijo, v kolikor je razvil politično doktrino in praktiko. »Realizacija hegemonijske aparata, v kolikor ustvarja nov ideološki teren, določa reformo zavesti in način spoznanja, je dejavnik spoznavanja, filozofski dejavnik.«³¹ Gramsci je misel formuliral nato še v Crocejevem jeziku: ko se uspe uveljaviti nova morala, ki ustreza novi koncepciji sveta, se konča z vpeljavo tudi te koncepcije, torej se določi celovita filozofska reforma. Za Gramscija je filozofsko dejstvo, da je množica ljudi vodena tako, da koherentno in na enoten način misli prisotno realnost.

Kritično spoznanje samih sebe se pojavi »v boju političnih hegemonij«³² nasprotnih smeri najprej na etičnem polju, nato na političnem in končno dospemo do lastnega pojmovanja realnosti. Zavest o pripadnosti politični hegemoniji, to je politična zavest, je prva faza napredka samozavesti, v kateri se končno združita teorija in praksa. Na tem mestu je Gramsci ponovno izpostavil ogromen filozofski napredek, ki je bil storjen s »političnim razvojem pojma hegemonija«.³³ Filozofija prakse razume realnost človeških odnosov spoznavanja kot element politične hegemonije.

Gramsci večkrat ponavlja za Marxom, da se ljudje zavedo konfliktov strukture na terenu ideologij. Prav zato so ideologije realna zgodovinska dejstva, proti katerim se mora filozofija prakse boriti in razkrivati njihovo veljavo kot instrumenta oblasti. To mora početi iz razlogov političnega boja: »Da bi vladane napravili intelektualno neodvisne od vladajočih, da bi destuirali določeno hegemonijo in ustvarili drugo kot nujen moment prevrata prakse.«³⁴ Realizirana hegemonija označuje »realno kritiko neke filozofije, njeno realno dialektiko«.³⁵ Na tej točki si je Gramsci postavil vprašanje odnosa med Marxom in Leninom. Marx je utemeljitelj »Weltanschauung«. Za Gramscija je utemeljitev »Weltanschauung« ekvivalentna utemeljitvi vodilnega razreda, to je države. V tem kontekstu se je Gramsci vprašal, ali ni hotel Marx z mislijo, da je nemški proletarijat dedič NKF, pokazati »zgodovinsko nalogo svoje filozofije, da bi postala teorija razreda, ki naj bi postal država.«³⁶ Tako Lenin in Marx predstavljata dve fazi, znanost in akcijo, ki sta obenem heterogeni in homogeni. Marx intelektualno začinja zgodovinsko dobo, ki bo trajala vse »do izginotja politične družbe in nastopa società regolatà«.³⁷ Šele tedaj bo Marxovo pojmovanje sveta presežno, šele tedaj bo koncepcija nujnosti premagana s koncepcijo svobode. S tem je Gramsci pokazal na zgodovinskost filozofije prakse, medtem ko si druge filozofije pripisujejo večni obstoj.

Gramsci poziva na aktualizacijo Antonija Labriole in njegove temeljne teze, da je marksizem filozofsko samozadosten. Takšna postavitev je nujna od trenutka, ko

³⁰ Zaporniški zvezki, 1249–50.

³¹ Prav tam.

³² Zaporniški zvezki, 1385.

³³ Prav tam.

³⁴ Zaporniški zvezki, 1319.

³⁵ Zaporniški zvezki, 882.

³⁶ Prav tam.

³⁷ Prav tam. Pojma società regolata ne prevajamo, ker je težko ugotoviti, ali gre za urejevano družbo, se pravi družbo, ki je enkrat za vselej urejena, družbo, ki je urejena tako, da se še naprej ureja, ali za družbo, ki ni nikoli dokončno urejena in se zato brez prestanka ureja po meri ljudi.

podrejena družbena skupina postane zares neodvisna in hegemonna. S tem, ko ustvari nov tip države, se rodi konkretna zahteva po izgradnji novega intelektualnega in moralnega reda, to je nove družbe in z njo »zahteva po izoblikovanju univerzalnih pojmov, bolj rafiniranih in odločnih ideoloških orožij.«³⁸ Le tako se lahko začne boj za višjo samostojno kulturo. Tradicionalni laični humanizem dobi moderno in aktualno obliko, ki mora biti etična osnova novega tipa države. Politična vloga filozofije prakse ni v služenju neki oblasti vladajočih skupin, da bi z njeno pomočjo dobile soglasje in izvajale hegemonijo. Filozofija prakse »je izraz tistih podrejenih razredov, ki se hočejo sami usposobiti za umetnost vladanja in ki imajo interes, da spoznajo vse resnice, tudi neprijetne, in se izognejo (nemogočim) prevaram višjega razreda in še toliko bolj lastnim prevaram.«³⁹

Gramsci je visoko cenil vlogo filozofije in filozofov v politiki, še zlasti pri vodenju in izvajanju hegemonije neke družbene skupine. Brez filozofije hegemonija ni možna. Gramscijeva filozofija ni samo revolucionarna teorija, temveč vrh neke kulture, filozofska reforma pa je vedno predhodnica kulturne reforme, reforme načina življenja. Prav tako za Gramscija filozofija ni rezervirana za početje filozofov, temveč je vezana na produciranje družbenih razmer in mehanizmov za oblikovanje in udejanjanje filozofije. V ospredju njegovih razmišljanj je problem filozofije prakse in njenega udejanjanja, kako lahko filozofija prakse postane vodilna sila nove moralne in intelektualne reforme kot uvod v *società regolta*. Gramsci je revitaliziral Marxa, ko je pokazal, da je razmišljanje o politiki nemogoče mimo ukvarjanja s filozofijo in političnostjo filozofije.

UPORABLJENA LITERATURA

1. Debenjak, Božidar, Preporod marksizma po drugi svetovni vojni, Teorija in praksa, 1983, št. 4–5.
2. Gramsci, Antonio, Quaderni del carcere, kritična izdaja Instituta Gramsci, Einaudi, Torino, 1977 (Zaporniški zvezki).
3. Gramsci, Antonio, Pisma iz ječe, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1955.
4. Sichirillo, Livio, Gramscijeva filozofska obdelava marksizma, Teorija in praksa, 1966, št. 1.
5. Veljak, Lino, Filozofija prakse Antonija Gramscija, SIC, Beograd, 1983.

Pričujoči tekst je del diplomske naloge z naslovom Pojem hegemonije pri Antoniju Gramsciju, za katero je avtor prejel Speransovo nagrado MC Univerze v Ljubljani.

³⁸ Zaporniški zvezki, 1509.

³⁹ Zaporniški zvezki, 1320.

Strogi fizikalizem kot samokontadiktorna teorija brez napake

MLADEN PAVIČIĆ

Pred časom je bil v tej reviji objavljen članek z naslovom »Napaka v ‚Črtici o strogem fizikalizmu kot samokontadiktorni teoriji«¹ (naprej »Napaka«) v katerem je trditev, da moj članek z naslovom »Črtica o strogem fizikalizmu kot samokontadiktorni teoriji«, ki je bil prav tako objavljen v tej reviji,² vsebuje napako.

Postopek določanja »napake« v »Napaki« je na žalost deplasiran, in to je jasno vsakemu logiku ali tistemu, ki se ukvarja z formalnim pristopom k filozofiji v obče, oziroma k filozofiji znanosti posebno. Ker pa je krog bralcev te revije zanesljivo širši od imenovanih, menim, da je nujno, da svojo trditev podrobneje pojasnim.

V »Napaki« sta dve potezi kapitalni za »dokaz« napake:

1. Na »hipotezo o strogem fizikalizmu«, brez katere »Črtica« sploh nima nobenega smisla, se »Napaka« ne želi »ozirati«;

2. »Napaka« predpostavlja, da je »dobljena kontadikcija« (v »Črtici«) dobljena z direktnim uvrščanjem iz (v »Črtici«) predhodno danih trditev o resničnostni valorizaciji formul iz T in meta-T, kar pa se nikjer v »Črtici« niti ne izrazi niti razume.

Z drugimi besedami, »kontradikcija« se v »Črtici« ne dobi z nikakršnim uvrščanjem (niti pravilnim, niti nepravilnim), kakor se interpretira v »Napaki«, temveč je to eklatantno dejstvo formalne logike.

No, pa pojdimo po vrsti.

»Črtica« bi morala biti po mojem namenu »znanstveni aforizem« simpozija o fizikalizmu, ki je bil v Ljubljani leta 1985. Njen namen je bil, opozoriti na kapitalno oviro, ki jo moderna formalna logika podstavlja zamišljivi realizaciji redukcionistične hipoteze strogega fizikalizma. Ovira se izpelje na alternativo: Ali je nedojemljivo, kako bi lahko obdržali trditve našega jezika, paralelno s trditvami namišljenega absolutnega in popolnega jezika totalnega determinizma (to je, dati prvim smisel s pomočjo drugih), ali pa je sploh nemožen sam jezik, s katerim bi lahko formulirali »končno« deterministično teorijo.

Razlog, zaradi katerega sem hotel poudariti gornje alternative, je naslednji. Med modernimi teorijami tako naravoslovnih kot družbenih znanosti je vidna rastoča analitična tendenca in vse večje nagnjenje k formalnemu tretiranju proble-

¹ Zelenko, B., *Anthropos*, št. 1–2, 1987, str. 479.

² Pavičić, M., *Anthropos*, št. 3–4, 1985 str. 157.

mov. Da bi videli posledice te tendence, lahko opazujemo ekstremne hipoteze o »končni« vseobsegajoči deterministični fizikalni teoriji, ki je v jedru vsega. Vendar se v tej zamisli skrivata (najmanj) dve pasti. Prva je, da tak razvoj današnjih družbenih in naravoslovnih znanosti ne predstavlja nujno edini mogoči niti edini možni razvoj in še manj najbolj zaželen in da je glede na to mogoče bolj pogojen z družbenimi zahtevami »od zunaj« kot z implicitnim razvojem teorij »od znotraj«. (V tem smislu fizikalizem v sebi skriva tudi določeno – zavestno ali nezavedno – opredelitev.) Druga je, da povečana analitičnost in povečana formalizacija ne težita nujno k sintezi, ampak nasprotno, da vse bolj drobita naša spoznanja. V tem smislu je iluzija o veliki unifikaciji znanstvenih teorij v ostrem nasprotju z dosedaj dobljenimi rezultati o formalizaciji vsaj malo zapletenih teorij; in to je tisto, kar sem hotel povedati v »Črtici«.

Pa poglejmo kako.

V »Črtici« je navedeno, da za vsak a iz končne *deterministične* vseobsegajoče teorije T , torej, da vsak izraz, oziroma formula iz predpostavljenega pripadajočega jezika J_T , s katerim se izraža teorija T , veljavnost (resničnost) definiramo takole:

» a velja (je točen) čče e je a teorem iz T « (1)

kjer čče pomeni: »če in samo če«. Precizneje bi lahko trditev (1) lahko izrazili kot:

» $\Psi[a/x]$ je resničen v T čče je a teorem iz T « (2)

kjer Ψ pomeni formulo iz J_T s prosto variabla x , in $\Psi[a/x]$ pomeni formulo iz J_T v kateri, v vsakem primeru, variabla x zamenjujemo z a .

Analogno smo v »Črtici« definirali resničnostno valorizacijo za formule iz metajezika teorije T , to je za meta- T . Za vsak \hat{a} iz meta- T velja:

» \hat{a} je resničen v T čče je \hat{a} teorem iz T « (3)

Pri vsem tem je poglobitno, da je meta- T nujno tudi iz T , to je, da je meta- J_T nujno vsebovan v J_T , z ozirom na T , glede na osnovno hipotezo strogega fizikalizma, obsega vse, pa tudi meta- T , to je, da pripadni jezik J_T obsega tudi svoj lastni metajezik. Na to se »Napaka« ne želi »ozirati«, kot niti na to, »ali je lahko neka teorija metateorija svoje metateorije«, ampak vleče samovoljne zaključke. To posebej poudarjam, ker logik tu takoj vidi, da se problem speljuje na to, da jezik J_T sam sebi določa resničnost formul in da mora program kolabirati, če se ga prevažja na katerekoli do sedaj znan način.

Eksplcitneje rečeno, karkoli rečemo v meta- T , se v skrajni potezi izpelje na deterministično določen opis našega telesa kot konglomerata celic, molekul itd. skupaj s papirjem in svinčnikom ter našo svobodno ali nesvobodno voljo in namero, skupaj s celo družbo, vesoljem in njegove preteklostjo, bodočnostjo in sedanostjo – torej, na T . Da pa bi le nekako zajeli to brezupno vseobsežnost, mi s konkretnimi trditvami (1) in (3) definiramo način, to je postopek določanja veljavnosti (resničnosti) formul iz J_T in meta- J_T , ki je vsebovan v J_T , opozarjajoč, da je domena, v kateri opazujemo njihovo veljavnost, po osnovni hipotezi strogega fizikalizma, univerzalna v smislu Fregejevega *Begriffsschrifts*, oziroma absolutno nerestriktivna.

Zakaj je resničnostna valorizacija, ki smo jo poudarili, sploh bistvena za T ? Odgovor je vsebovan v tem, da je T , po osnovni hipotezi strogega fizikalizma, absolutno deterministična fizikalna teorija, ki zahteva absolutno precizno deterministično specifikacijo vsake observable (položaj, energija, itd.) vsakega objekta in to neodvisno od opazovalca, torej, neodvisno od nas, za razliko od intuicionistične

logike ali kvantne logike, npr. kje smo mi tisti, ki določajo resničnost pripadnih formul.

Opozoril sem že, da logik lahko vidi, kako program strogega fizikalizma mora kolabirati, če se prevaja na enega od znanih načinov. Zamislil sem si tri mogoče načine, ki implicirajo tri zaključke s konca »Črtice«, pri čemer prva dva dasta dva različna smisla »kontradikciji« iz »Črtice«.

Prvi možni način izhaja iz predpostavke (ki je, v principu, tudi najbolj naravna za T), da se jezik J_T , s katerim se formulira teorija T , lahko dojame kot logika (predikatski račun) prvega reda. Jezik J_T izraža vse teoreme teorije T in tudi sam pripada teoriji T . Razširimo sedaj J_T tako, da vsakemu teoremu iz T dodamo ime. Tudi razširjeni jezik J_T^+ je del teorije T . V njem za vsak teorem a pišemo \hat{a} za konstanto (iz J_T^+), ki imenuje a . Pri tem je jasno, da se običajno teorem, ki v T odgovarja \hat{a} , razlikuje od teorema a . Osnovni problem, ki se sedaj postavlja, je to ali je v J_T^+ mogoče dati valorizacijo propozicij iz J_T^+ , to je, ali se da s formulo iz J_T^+ , kakor zahteva osnovna hipoteza strogega fizikalizma, po kateri mora biti resničnostna valorizacija že definitivno vgrajena v jezik teorije T , lahko definira razred resničnih propozicij iz J_T^+ . Da bi dokazali, sledeč Wilfrida Hodgesa³, da to ni mogoče, bomo najprej uvedli nekaj novih definicij.

Resničnost formule Ψ v T bomo označili kot:

$T = \Psi$. Tako lahko zgoraj navedeno trditev (2) lahko simbolno izrazimo kot:

» $T = \Psi[a/x]$ čče je a teorem iz T «

Ker pa ima v J_T^+ vsak teorem a iz T ime \hat{a} , je trditev (4) ekvivalentna trditvi:

» $T = \Psi(\hat{a}/x)$ čče je a teorem iz T «

kjer $\Psi(\hat{a}/x)$ označuje rezultat uvrščanja \hat{a} namesto svobodne variable x .

Sedaj predpostavimo, da se razred resničnih propozicij iz J_T^+ definira s formulo RESNIČEN iz J_T^+ s svobodno variabla x . Tedaj je za vsako propozicijo φ iz J_T^+ :

» $T = \text{RESNIČEN}(\hat{\varphi}/x)$ čče $T = \varphi$ «.

Ker je sintaksa J_T^+ vsebovana v J_T in obstaja formula π iz J_T^+ s svobodno variabla x , taka da za vsako formulo φ iz J_T^+ s svobodnim x , če $\hat{\varphi} = b$, potem (kjer simbol » \neg « = \neg označuje negacijo):

» $T = \pi(b/x)$ čče $T = \neg \text{RESNIČEN}(\hat{\varphi}(b/x)/x)$ « (7)

Postavimo sedaj $b = \hat{\pi}(-\hat{\varphi})$, to je pokažimo, da b ni iz T . Kajti tedaj iz (7) sledi:

» $T = \text{RESNIČEN}(\hat{\pi}(b/x)/x)$ čče $T = \neg \pi(b/x)$ « (8)

kar glede (5) pomeni, da b ni teorem iz T . Z druge strani, iz (6) dobimo:

» $T = \pi(b/x)$ čče $T = \text{RESNIČEN}(\hat{\pi}(b/x)/x)$ « (9)

Torej (8) in (9) dasta kontradikcijo, ki se s pomočjo (5) lahko formulira kot:

» b je teorem iz T čče b ni teorem iz T « (10)

kakor je citirano v »Črtici«. S tem je dokazano, da se resničnostna valorizacija ne da vgraditi v J_T^+ , s čimer je dan en od dveh mogočih smislov kontradikciji (10), prav tako je dana interpretacija prvemu od treh možnih zaključkov iz »Črtice«, da, z navedeno predpostavko, da je J_T prvega reda, »strogi fizikalizem kot hipoteza ne drži«.

Drug možen način ocene konsistentnosti teorije T izhaja iz hipotetičnega jezika J_T , s katerim se skuša formulirati tudi teorija T in jezik J_T sam, pri čemer se

³ Hodges, W., u: Gabbay, D. and Guentner, F. (Eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, št. 1, D. Reidel Publ. Co., Dordrecht-Holland, 1983, str. 1-131.

predpostavlja, da je J_T logika (predikatni račun) drugega reda. No, to je že tisočletja znan paradoks »lažnivca«, ali v novi obleki, paradoks Bertranda Russella iz leta 1905. Precizneje, z navedeno predpostavko, za vsako formulo iz našega meta- J_T obstaja formula iz J_T , ki jo »absolutno potrjuje«. Torej, ker je meta- J_T v bistvu del J_T , za vsako formulo iz meta- J_T lahko v J_T najdemo formulo, ki je njena trditev, to je formulo, ki je sama sebi predikat. Glede na Hilberta in Ackermanna⁴ lahko to lastnost neke formule α iz J_T , da se nanaša sama nase, lahko označimo kot $\omega(\alpha)$. No, ker je tudi ω formula, kakor tudi $b = \neg \omega$, tako imata tudi formuli $\omega(\neg \omega) = \neg b(b)$ in $\neg \omega(\neg \omega) = b(b)$ smisel. Sedaj je ali $b(b)$ resničen, to je formula $b = \neg \omega$ se uporablja sama nase in v tem primeru je $\omega(b) = \neg b(b)$ resničen, ali $b(b)$ ni resničen, to je, formula b se ne uporablja sama nase in v tem primeru je $\neg \omega(b) = b(b)$ resničen. Torej sledi, da sta $b(b)$ in $\neg b(b)$ ekvivalenta, to je kontradikcija, ki se lahko z (1) spet lahko izrazi v obliki (10), a s smislom, ki je »Črtici« parafraziran s trditvijo, da »o strogem fizikalizmu ne moremo ničesar reči«.

Tretji in zadnji način, da skušamo oceniti konsistentnost teorije T, je, da se zatečemo s stratificiranimu jeziku višjega reda (npr. Rusellova ramified theory of types), vendar je potem treba za strogo fizikalistično T imeti opravka z neskončno hierarhijo, a tak infinistični jezik in pripadajočo teorijo T očitno »ne moremo formulirati na zamišljivi način«, pa čeprav »bi strogi fizikalizem bil mogoč«, kar je tudi zadnji zaključek iz »Črtice«.

Na koncu mogoče ni za odmet opozoriti, s kakšno plavzibilno oslavitvijo bi strogi fizikalizem lahko obstal, v tem primeru bi ga imenovali oslavljeni strogi fizikalizem. Glavni problem, ki se postavlja pred formalizacijo teorije T, je resničnostna valorizacija prepozicij iz pripadnega jezika J_T , ki izhaja iz predpostavke o determinističnosti teorije T. Kajti strogi fizikalizem predpostavlja, da se da vse izpeljati na klasično fiziko in iz tega potegne trditev, da T mora biti deterministična, a korespondenčna logika klasična. Ta zaključek pa je danes že zastarel, ker je bilo pred nedavnim odkrito, da je klasična (Newtonova) fizika (mehanika) toliko indeterministična, kolikor je deterministična.⁵ »Moderne teorije dinamičnih sistemov so zelo jasno pokazale nepričakovano dejstvo, da sistemi, ki so opisani z enačbami Newtonove dinamike, nimajo nujno lastnosti »predvidljivosti«. Nedavna raziskovanja so pokazala, da je v širokem spektru zelo enostavnih sistemov, ki zadovoljujejo tem enačbam, predvidljivost nad nekim povsem določenim časovnim intervalom nemogoča.«⁶ Torej sledi, da je predpostavka o determinističnosti teorije T nepotrebno premočna zahteva za katerokoli obliko strogega fizikalizma.

Plauzibilna oslabeitev strogega fizikalizma bi se dala doseči z njegovim baziranjem na kvantni fiziki, s čimer bi odgovarjajoča teorija T avtomatsko postala indeterministična. Tedaj bi bila korespondenčna logika kvantna logika,⁷ ki a priori

⁴ Hilbert, D., and Ackermann, M., *Principles of Mathematical Logic*, Chelsea Publ. Co., New York, 1950.

⁵ Čirikov, B. V., *Physics Reports*, zv. 52, št. 5, 1979, str. 263–379;

Miles, J., *Physica*, zv. 11 D, 1984, str. 309–323,

Tritton, D. J., *European Journal of Physics*, zv. 7, 1986, str. 162–169.

⁶ Lighthill, Sir J., *Proceedings of the Royal Society of London*, zv. A 407, 1986, str. 35–50.

⁷ Mittelstaedt, P., *Quantum Logic*, D. Reidel Publ. Co., Dordrecht-Holland, 1978;

Pavičić, M., *International Journal of Theoretical Physics*, zv. 26, 1987, str. 845–852.

niti nima niti ne more imeti pridružene resničnostne valorizacije vseh prepozicij iz pridruženega jezika J_T .

Filozofske implikacije takega oslabelega strogega fizikalizma bi seveda bile povsem različne od implikacije dosedanjega, ker bi bila, v odsotnosti absolutne resničnostne valorizacije, teorija T nujno sestavljena iz neskončnega niza podteorij vseh mogočih partikularnih univerzumov nekega potencialnega polivalentnega super-univerzuma. Redukcionistični program v današnji formulaciji bi tako izgubil vsak smisel, ker bi zamišljivi formalno-logični opis, to je jezik J_T teorije T, bil lahko dan izključno na nivoju partikularnih možnosti, ki jih *mi* proučujemo. Ostali bi s trditvijo, da je od teorije T a priori proučljiv izključno tisti del, h katerega konkretni proučitvi mi sami pristopimo, prepoznavajoč lastni razvoj v preteklosti in določujoč ga v prihodnost.

Zahvaljujem se Matjažu Potrču, da me je opozoril na članek.¹

Razvojni argument in povnanjena vsebina

MATJAŽ POTRČ

Filozofija duha skuša odgovoriti na vprašanje, ki je morda temeljno kar za filozofijo kot takšno: Kaj je specifično za človeka? Kaj je tisto, kar razlikuje človeka od vsega ostalega vesolja, od vseh predmetov in drugih bitnosti v vesolju?

Eden izmed odgovorov je lahko, na primer: delo. Vendar pa vemo, da nihče ne trdi, da bi bilo za človeka specifično delo kot tako. Tisto, kar je zanj posebno, je oblika dela, ki ga razlikuje od mravelj, čebel in drugih marljivih insektov ter višjih bitij.

Tudi če vzamemo ravnokar omenjeno merilo, moramo še naknadno ugotoviti, kaj je specifično za človeka kot takega. Zanj je specifično, da si zamisli tisto, kar bo naredil. Tako vidimo, kako nas prej omenjeno merilo za določitev tistega, kar je specifično za človeka kot takega, kaj kmalu privede do zamisli, do nečesa, kar je področje filozofije duha. Mislim, da bi lahko podobno dokazali tudi za druge kriterije: vsi nas praviloma končno privedejo k nečemu, kar je povezano z našo zmožnostjo mišljenja ali česa podobnega, kar sodi v področje filozofije duha. Vsekakor se torej zdi umestno reči, da se zatorej prav filozofija duha mora ukvarjati s tistim, kar je specifično za človeka. To pa pomeni, da prav ona mora razložiti zadeve, kot so misel, zavest, in drugo, kar je značilno za človeka kot bitnost, ki je v tem pogledu različna od vsega drugega v vesolju. Če uporabim enostaven primer: filozofija duha mora med drugim razložiti morda bistveno dejstvo, kaj stori, da lahko jaz mislim na kamen, v smislu, da sem miselno usmerjen na kamen, medtem ko kamen ne more misliti na mene.

*

Denimo, da se strinjamo glede tega, kako pripada prav filozofiji duha opredelitev tistega, kar je specifično za človeka in na ta način zakoličenje morda najbolj pomembnega vprašanja, ki ga skuša razložiti filozofija.

Vendar pa se pravzaprav šele v tem primeru pred nami odprejo različne možnosti. Kaj je tisto, kar je specifično za človeka? Na kakšen način naj to opredelimo? Denimo, da je človeku bistvena duševnost, karkoli naj ta že bo. Vsekakor lahko rečemo, da ima človek drugačno obliko oziroma kvaliteto duševnosti od vseh ostalih živih bitij. Tudi to je seveda vprašljivo.

Duševnost lahko razlagamo na različne načine. Najprej naj omenim mnenje, da mora biti bistvena razlaga duševnih pojavov omejena na tisto, kar se dogaja znotraj

meja telesa. To mnenje lahko imenujemo internalizem, prav zavoljo omejitve na razlago znotraj meja telesa. (Ko je vpeljal tako usmerjen program v psihološko raziskovanje duševnosti, ga je Fodor (1981) poimenoval metodološki solipsizem, Burge pa ga kritizira (1986) kot individualizem.)

Le kdo bi lahko zagovarjal internalizem, torej stališče, da mora biti raziskovanje duševnosti omejeno zgolj na tisto, kar se dogaja znotraj meja organizma? Kot odgovor imamo na voljo kar nekaj praktičnih napotkov in intuicij, tako v znanstveni praksi, kot v filozofiji.

Naj se najprej obrnem k znanstveni praksi. Tu imamo psihologe. Slednji razlagajo duševnost in se trudijo, da bi to počeli na znanstven način. Ravno ta način razlage pa jih prisiljuje, da ostanejo v mejah organizma. Vzamimo še bolj enostaven primer, kot je duševnost, in se usmerimo k zaznavanju, denimo k vidnemu, vizualnemu zaznavanju. V primeru njegove razlage se bo psiholog tipično usmeril na preučevanje tistega, kar se dogaja znotraj organizma. Ne bodo ga zanimali zunanji, distalni dražljaji kot taki, ampak ga bodo zanimali v oni meri, kot vplivajo na potek notranjih procesov. Razlaga vidnega zaznavanja se bo torej usmerila na te notranje procese, na tisto, kar se dogaja začenši z mrežnico, na kateri se pojavljajo informacije o distalnih dražljajih, nato pa še na različne ravni obdelave tako pridboljenih podatkov v možganih organizma, vse do višjih integracijskih procesov, ki lahko tvorijo celovitejšo podobo o distalnem predmetu. Psihologa bodo torej zanimali proksimalni dražljaji.

Podobno je tudi z znanstvenikom, ki preučuje robotski vid. Ta vam bo tipično odvrnil, da ga ne zanima zunanji svet, ampak način, kako robot zaznava in predeluje dražljaje.

Tako vidimo, da imamo v znanosti razloge, ki so v prid internalizmu. Svoje razloge v prid internalizmu pa lahko navedejo tudi filozofi v lastni tradiciji. Tako imamo kartezijanske intuicije, ki so zdravorazumsko podprte tudi s teološkimi razlogi, ki nam v bistvu pravijo, da je človek nekaj prav posebnega v okolju stvarstva, ker ima na voljo dušo. Karkoli naj duša že bo, vsekakor gre za posebno kvaliteto, ki jo je Kartezij poimenoval z imenom *res cogitans*, da bi jo razločil od ostalega stvarstva, ki se razteza v prostoru. Človek naj bi posedoval posebno zmožnost, ki je lastna njegovi duševnosti in je udejanjena v takšne vrste substanci, ki je ni sicer najti nikjer v vesolju. Za obstoj takšne zmožnosti oziroma substance vam bo kartezijanec tipično navedel introspekcijske intuicije: vsak posameznik ima izkustva, ki so lastna zgolj njemu, ter jih ne moremo primerjati z ničemer drugim, kar se dogaja v vesolju, niti jih ne moremo v pristni obliki posredovati bližnjemu.

Takšne in podobne kartezijanske intuicije, ki jih je precej zaslediti v filozofiji (Husserl), seveda še podpirajo prakso psihologov, robotikov in ljudi, ki se ukvarjajo z umetno inteligenco, torej skoraj vseh, ki skušajo razložiti tisto, kar se zdi bistveno za človeško vrsto ter za vsakega človeka – njegovo duševnost.

Internalistične intuicije o razlagi duševnosti imajo močno podporo, vendar pa bom trdil, da so zgrešene. Zgrešene se pokažejo takoj, čim malce podrobneje opredelimo duševnost, oziroma tisto, kar je tipično zanjo, namreč vsebine duševnih stanj.

Kako so prav vsebine duševnih stanj tisto, kar je tipično za opredelitev duševnosti, lahko pokažem z nezadostnostjo nekaterih drugih načinov raziskovanja duševnosti.

Kot vemo, je računalništvo oskrbelo nov in močan model za razlago duševnosti. Na ta način je, tako se je zdelo, bil presežen izziv, ki ga predstavlja pri preučevanju duševne realnosti dejstvo, da nam je dostopna zgolj posredno, in torej praktično nikoli neposredno. Če želim kaj zvedeti o tvojem duševnem stanju, imam na voljo zgolj to, da te o njem kaj vprašam. Tako od tebe dobim v najboljšem primeru verbalni odgovor, za katerega lahko predpostavljam, da bo ustrezen. Lahko seveda merim tudi tvoje odzive na različne vzdražljaje. To je edini način, da se izognem introspekciji, ko znanstveno preučujem duševnost. Vendar pa je jasno, da nimam neposrednega dostopa do duševnih bitnosti. Miselno sliko lahko na primer preučujem zgolj tako, da preučujem reakcije organizma v zvezi z njo: nikoli ne morem preučevati miselne slike kot take, na neposreden način. In tako velja tudi za ostalo duševno realnost. Če odprem komu možgane, ali jih presvetlim s kamero ali z rentgenskim aparatom, tam ne bom zasledil ne miselnih slik ne misli, in prav tako ne mnogo drugega, na kar ravno najbolj intenzivno mislimo, ko govorimo o duševni realnosti.

Psihologija zato na primer ni preučevala vsebin duševnih stanj. Računalniški model, ki je oskrbel koristno metaforo za preučevanje duševnosti, se ni usmeril na preučevanje vsebin duševnih stanj kot takih, temveč na preučevanje načinov, kako naš duševni aparat rokuje oziroma manipulira z vsebinami. Take razlage tipično ne zanima, kaj stori, da je propozicija »p«, kar koli naj ta že bo (jezikovna bitnost, abstraktna relacija, stanje v možnem svetu), usmerjena na zajca, ter jo lahko jezikovno izrazimo s slovenskim stavkom »To je zajec«, da bi na ta način izrazili vsebino duševnega stanja tistikrat, ko smo usmerjeni na to propozicijo. Razlago zanima, kako delujejo mehanizmi, ki povezujejo propozicijo »p« in »q« po načelu, kakršno je Modus Ponens. Razlago torej zanimajo načela logične manipulacije, oziroma preračunavanja nad simboli, ne pa vsebina simbolov samih. (Tukaj imamo več odprtih vprašanj, ki naj jih zgolj omenim. Eno med njimi meri na povezavo, vzporednost med logičnimi zakoni ter med psihološkimi zakoni; zdi se mi, da so prvi tesno povezani z drugimi, res pa je, da obstaja močna tradicija, ki je to zanikala, in jo podgrajuje močan antipsihologizem v logiki in nezanimanje psihologije za logiko kot tako. Še bolj pomembno in zanimivo je vprašanje, kaj sproži takšen proces preračunavanja, kot je Modus Ponens, če se zadržimo pri našem najbolj enostavnem modelu; osebno mislim, da so v *procesu preračunavanja* to lahko zgolj vsebine, ki jih dobavlja okolje organizma, vendar o tem kdaj drugič.) Če pa razlago duševnosti, ki jemlje kot svoj temelj računalniški model, zanimajo v bistvu zgolj manipulacije s simboli in ne vsebina simbolov, tisto, kar stori, da so usmerjeni na neko realnost, in kar po mojem šele zares tvori značilnost človeka kot specifičnega bitja, potem bo verjetno res, da računalniški model pravzaprav ne odgovori na vprašanje naše duševnosti, oziroma je ne opredeli, ker ne opredeli tistega najbolj značilnega v njej.

Podobno velja tudi za pristop nevrofiziologije. Predpostavimo, da nevrofiziolog odgovori na vprašanje, kaj je specifično za mojo duševnost, na vprašanje, kaj so stanja z vsebino, ki jih imam v svoji duševnosti, tako, da opredeli posamični konkretni nevron, ki je odgovoren za določeno misel. Ko se prižge nevron X,

tedaj, pravi take vrste nevrofiziolog, Matjaž misli »To je zajec«, in je potemtakem vznurjenje nevrna identično z mislijo ter z vsebino duševnega stanja. Tukaj se zastavi nemudoma več težkih vprašanj. Eno med njimi je na primer vprašanje, kako opredeliti ne zgolj primerke, ampak tip misli, kajti prav tip je tisto, kar zanima psihološko preučevanje, ko skuša slednje nekaj opredeliti. Z drugo besedo, ugotoviti je treba funkcionalno tipsko stanje X, ki pod seboj združuje stanja X1, X2, ..., Xn, tako da ima X1 Matjaž, in ima X2 Franc, ko vsakdo med njima misli enako misel, namreč »To je zajec«. Takšna opredelitev je pomembna enostavno zato, ker je velika verjetnost, da je hardverska realizacija nevrna docela neidentična pri posamičnih individuih, za opredelitev določene misli pa rabimo, še posebej v znanosti, takšen opis, ki bo segal čez različna področja in različne fizikalne realizacije. Še bolj zanimivo za nas pa je, da tako nevrofiziolog pravzaprav zgolj opredeli *pogoj* zato, da se pojavi misel, ne pa same misli, ne opredeli vsebine misli. Vsekakor je opredelitev vsebine misli eno najtežjih vprašanj, na katere mora odgovoriti filozofija, spoznavna (kognitivna) znanost, oziroma psihologija. Vendar pa mislim, da ne moremo trditi, vse dokler ga ne rešimo, kako smo opredelili tisti minimum, ki ločuje človeka kot posebno realnost, species, v okviru ostalega vesolja.

V nadaljnjem bom skušal začrtati, kako lahko vključitev razvojne teorije oskrbi vsaj temelj za odgovor na to vprašanje – na vprašanje določitve vsebine duševnih stanj.

*

Za določitve vsebine duševnih stanj, oziroma, za dostop do tega težavnega problema bom uporabil razvojno teorijo. Seveda to ne bo kakšna posebej razvita razvojna teorija, ampak neke vrste ljudski darwinizem. Glavna intuicija je, da lahko že takšno vrsto grobega opisa uporabimo zato, da bi vsaj v določenih črtah podali oris naturalizirane vsebine duševnih stanj. Nadaljnja intuicija je, da se razvojna teorija pojavi vselej, ko začnemo razmišljati v smeri eksteralizma, to je teorije, ki je nasprotna internalizmu, ter trdi, da so duševna stanja v veliki meri ali ključno odvisna od okolja organizma, čigar stanja to so.

Še zlasti mislim, da lahko poda razvojna razlaga ustrezno podlago za odgovor na naslednji vprašanji:

- Čemu so moje dejanske vsebine duševnih stanj vsebine, ki jih imam?
- Kako sem postal občutljiv na zvrsti oziroma na tipe vsebin, ki jih imam?

Že na samem začetku je možen ugovor, da razvojna opažanja niso nič drugega kot skice ter da bi storili napak, če bi jih obravnavali kot prave razlage.

Na to vprašanje bi želel izčrpnije odgovoriti drugje. Glavna intuicija pa je, da daje razvojna teorija vendarle razlago duševnih stanj, ki zadošča merilom znanstvene razlage, ko odgovarja na vprašanje, zakaj ima nek organizem določen tip vsebin. Razlaga bi bila enostavna: Človek ima na primer dosti vsebin, ki so pretežno usmerjene na srednjerazsežne predmete, oziroma na relacije ter dogodke v zvezi z njimi. Takšen tip vsebin ima na razpolago enostavno zato, ker so te vrste bitnosti pomembne za preživetje človeka kot organizma v njegovem okolju, bolj kot to velja za druge bitnosti. Komar bo v nasprotju s tem reagiral na drugo kvaliteto dražljalev.

Še bolj zanimiva smer obrambe pa je posredna. V tem primeru zastavimo sedaj že znano vprašanje, katera je *sploh* razlaga, ki ji uspe pojasniti duševna stanja. Tukaj se moramo vprašati, tako kot smo se že, kaj je pri razlagi duševnosti specifično in zanimivo, in brez težav bomo dobili odgovor, da so to vsebine duševnih stanj. Sedaj pa se moramo vprašati, kaj so pravzaprav vsebine duševnih stanj. Vseбина je duševno stanje *z relacijo* do ustreznih, zunanjih pogojev.

Kot potrdilo temu v prid lahko navedem, da vsebino *individuiramo* s pomočjo njenih ustreznih zunanjih pogojev. Vseбина mojega duševnega stanja, da je to zajec, je nekaj, kar lahko izrazim z verigo slovenskih besed (ta res ni dolga) »To je zajec«. Če imam duševno naravnost, da se bojim, da je to zajec, da se veselim, da je to zajec, k vsebini ne sodi naravnost kot taka, ampak zgolj tisto, do česar je usmerjena naravnost. Sedaj pa trdim, da v *tipičnem* primeru vsebino individuiram tedaj, ko imam ustrezne zmožnosti neposrednega dostopa do *zaznavanja* zajca v moji okolici. To bi bila skica teorije. Težko si je predstavljati, *kaj drugega* kot relacija do zunanjega predmeta, zajca, bi lahko tipično individuiralo vsebino duševnega stanja »To je zajec«.

Na pravkar zatrjeno zgodbo lahko takoj naslovimo nekaj znanih ugovorov.

Prvič, vemo, da obstajajo primeri, ko se s pomočjo propozicij na nekaj referiramo, pa nimamo opravka z nikakršnim predmetom (samorog ali števila).

Drugič, obstajajo vsebine, pri katerih je dvomljivo, ali jim ustrezajo kakšne predstave, oziroma propozicije. Če imam bolečino, je to nekaj, kar le težko docela ustrezno izrazim ali drugemu predočim z jezikovnimi sredstvi, in že to mi da misliti, da ni mogoča nikakršna objektivna relacija med reprezentacijo, predstavo, ter določenim stanjem stvari, ki bi ji tipično ustrezalo.

Na prvega od teh dveh ugovorov bi odgovoril takole: Resda pri mnogih propozicijah (predstavah) ni nikakršnega predmeta, ki bi se slednje nanj nanašale, četudi se na videz z njimi na ta predmet referiramo. Vendar pa bi v *tipičnem* primeru takšen predmet moral obstajati, in sicer zavoljo razvojnih razlogov. Zakaj je tako, bom skušal obširneje utemeljiti na naslednjih straneh.

Glede drugega ugovora pa bi pripomnil, da ni nikakršne potrebe predpostavljati, kako morajo propozicije oziroma predstave vselej biti *jezikovne*; še zlasti moramo vedeti, da so propozicije lahko jezikovne zgolj naključno. Če pa je tako, bi to že samo bilo dober razlog za razvojno podgraditev propozicij (naj bodo na primer abstraktne relacije do možnih svetov, ki so zasnovane v potrebi organizma, da udejanja načrte in stremjenja pri tem ko rešuje probleme, kakršni se postavijo predenj).

Možen pa je še en bolj načelen zagovor: vsebino, kakršno imamo, imamo zavoljo razvojnih razlogov.

Prvotni dokaz bi šel v tole smer: vsebine so tisto, kar je preneseno v skladišče našega spomina

a) zato, ker je neko dejstvo za organizem pomembno in

b) se je to dejstvo pojavilo (v spominu) ob pomoči mehanizmov (modularnega) zaznavanja.

Naj zadnji dve točki na hitro komentiram:

ad a) Če ugledanje krave zame ne bi bilo pomembno, potem ne bi obstajal

nikakršnen razlog, da tvorim vsebino o kravi. To pa izvira iz dejstva, da sem (zavoljo razvojnih razlogov) usmerjen na zadeve, ki so zame pomembne.

ad b) Do vsebine pridem s pomočjo mehanizmov (modularnega) zaznavanja. (Zato imam mnogo vsebin.)

Glede te točke bi bilo mogoče navesti značilnosti, pri katerih je nek sistem nasploh modularen, ter jih uporabiti, kot je to pač mogoče, za razlago vsebine. Na primer: Vsebine so nam dostopne hitro in ločeno ena od druge.

i. »Hitro«: ko se vsebina že pojavi v naši zavesti, se to zgodi zelo hitro. Upoštevaj, da so v nasprotju s tem horizontalni procesi (preračunavanja nad vsebinami, sklepanja itd.) počasni.

ii. Vsebine so ena od druge ločene. Glede te točke dosežejo hitrost celo horizontalna preračunavanja nad vsebinami.

Dejstvo, da se vsebina pojavi s pomočjo mehanizmov (modularnega) zaznavanja, je pomembno. Prav zato moramo vsebino razložiti v dveh stopnjah: analogno in digitalno (prva ustreza zaznavi, druga pa priredi zaznavne podatke za obdelavo s strani spoznavnih mehanizmov.)

Vsebina je prav tisto, kar združuje (vzpostavlja vez med) zaznavanje in spoznanje. (Glej o tem moj spis o modularnosti in vsebini.)

– Vsebina je inertna, negibna. Ravno zato lahko nanjo vplivata tako zaznavanje kot tudi spoznanje:

a) Pri spoznavnih mehanizmih imamo sintaktično obdelavo vsebin, vendar sintaktična obdelava \neq vsebina,

b) in pri zaznavanju imamo delovanje modulov pri obdelavi informacije, vendar

delovanje zaznavnih modulov \neq vsebina.

– Zavoljo svoje negibnosti vsebina ZDRUŽUJE zaznavanje in spoznavne procese.

Še vedno, bo nekdo dejal, pa moramo odgovoriti na vprašanje »Kaj je vsebina?«

$$O \rightarrow R^* \rightarrow X \rightarrow R \rightarrow Y$$

Odgovor: Vsebina je relacija R med notranjim stanjem X organizma ter med zunanjim stanjem stvari v svetu Y .

Pomembno dopolnilo: Če je organizem O v relaciji R^* do X , potem obstaja relacija R od X do Y .

To pomeni: Vselej ko mislim na mačko, sem v določeni notranji relaciji R^* s simbolom X , ki predstavlja mačko. (Vse to se dogaja v moji glavi, ko izberem vsebino, s pomočjo katere mislim na mačko, ter opustim tisto, ki je odgovorna za slona, pa še vse ostale.)

Na drugi strani je istočasno obvezno, da obstaja relacija R med X (simbol za mačko) ter med stanjem stvari Y (mačka), četudi dejansko ne obstaja Y (mačka).

»Četudi dejansko ne obstaja Y (mačka)«:

To pomeni, da je vloga vsebine v tem da OPONAŠA relacijo R med simbolom X ter med dejanskim stanjem stvari, Y .

To oponašanje obstaja zavoljo razvojnih razlogov:

Organizem je v svojem okolju bolj učinkovit, če ima na razpolago več sredstev, s pomočjo katerih upošteva situacijo v svojem okolju.

Tako mora zavoljo razvojnih razlogov organizem razviti načine, da zapopade abstraktne situacije.

vendar tako, da si jih predstavlja, *KOT DA BI* bile dejanske situacije.

Torej, četudi mislim na mačko Y, s pomočjo X (simbol za mačko), je vsebina usmerjena na nekaj, Y (mačko), *KOT DA BI* mačka obstajala.

To pa je obenem tudi *največ*, kar lahko zahtevam od svojega duševnega aparata glede njegove relacije z okoljem.

Zopet je *izjemno pomembno*, da ne mešam domišljije z realnostjo, zavoljo nujnosti mojega preživetja (videti moram, kar *obstaja* v svetu, ne pa tisto, kar si *želim*, da bi obstajalo).

Ravno zato *zavoljo razvojnih razlogov* vsebina ne more biti *ves čas* usmerjena na zunanja stanja stvari, nekod se ta relacija (R) mora zaustaviti:

ustavi pa se ravno v trenutku, ko postane za organizem nevarno, da bi mešal realnost z domišljijo.

V možnosti, ki je na voljo organizmu, da na različne načine reagira na zunanjo realnost, mora obstajati *razvojni dobiček*.

Pomembno je, da so ti načini usmerjeni *na zunanjo realnost* ali pa da so *kot da bi* bili usmerjeni na zunanjo realnost.

Za organizem pa je bistveno, da razlikuje med tema dvema:

(1) Biti usmerjen K

(2) KOT DA BI bil usmerjen K

Moja razlaga je, da imata tako (1) kot (2) vgrajen razvojni dobiček.

Izjemno bogata v razvojnem pogledu pa je njuna kombinacija.

(ad 1) »biti usmerjen K«: hiša je usmerjena na jug, drevo je usmerjeno k soncu, avto se usmerja k hiši. Jasno je, da imamo opravka z *objektivnimi* relacijami.

Vkolikor pa je nek organizem usmerjen k zelju, kot je, recimo, zajec, ki ga v tem pogledu upoštevamo kot fizikalni organizem, ta njegova usmerjenost ne izhaja iz *objektivne* relacije. »Biti usmerjen k« *nima* za posledico ničesar, kar bi preseglo objektivno relacijo. Tod ni vpletena nikakršna intencionalnost.

(ad 2) »KOT DA BI bil usmerjen K«. Ta relacija jemlje objektivno relacijo »biti usmerjen K« za svoj model, k temu modelu pa je pridružena *intencionalna* usmerjenost organizma:

simbol \rightarrow zajec

(a) $X \rightarrow Y$

(b) $X \rightarrow (Y)$

Z *oponašanjem* (a) doseže (b) velik razvojni dobiček za organizem.

Vendar pa je, kot sem že dejal, zopet bistveno, da organizem *ne* zameša (b) z (a). Tako lahko rečemo takole:

Organizem, ki razvije zmožnost uporabe (b), ter zmožnost njegove stroge ločitve od (a), je dosegel precejšnjo evolucijsko prednost glede na ostale organizme.

Potrebno je zabeležiti nekaj zadev:

(i) »kot da bi bil usmerjen k« (b) *ne* morejo kot relacije vzpostavljati neživi predmeti (hiša je usmerjena *na* jug, *ne* more biti »kot da bi bila usmerjena na« jug, drevo se usmerja k soncu, *ne* more biti »kot da bi se usmerjalo k« soncu.)

(ii) »kot da bi bil usmerjen k« je možno pri živalih in osebah, ki se *pretvarjajo*, da nekaj počnejo.

Dejstvo je, da je v tem, ko se nekdo pretvarja »kot da bi bil usmerjen k«, velik dobiček glede razvojnih, izbornih nalog, ki jih ta kot organizem izvaja.

Hiša stoji na mestu, četudi je jasno, da jo bo plaz porušil, *ne* more delovati »kot da bi bila usmerjena k«:

določena žival pa se lahko pretvarja »kot da bi bila usmerjena k« zelju, vendar pa je dejansko usmerjena v svoji pozornosti *k* živali sovražniku.

Ali zopet: žival lahko razločuje med »zamišljanjem« (kot da bi bila usmerjena na) ter med objektivno relacijo (da je usmerjena *k*.)

Pomembno pa je, da žival razlikuje med »biti usmerjen *k*« ter med »kot da bi bil usmerjen k«: slednja relacija zgolj pomaga živali, da lahko preživi v neposredni relaciji (biti usmerjen *k*.)

Zdi se jasno, da je za organizem O velik dobiček, če je njegova temeljna relacija, »biti usmerjen k«, $X \rightarrow Y$, lahko (protidejstveno) *podprta* z možnimi hipotezami glede »kot da bi bil usmerjen k«, $X \rightarrow (Y)$.

Če sem lahko zgolj v *objektivni* relaciji z okolnim svetom, imam dosti *manj* možnosti, da v njem preživim kot pa v primeru, da *podprem* svoje *objektivne* relacije do sveta s protidejstveno »kot da bi« relacijo do sveta.

Če naletim na tigra, je zame s preživetnega stališča bolj smotrno, da se ne opiram na protidejstvene situacije, ampak da ravnam refleksno, kot trdi teza o modularnosti. Vendar pa na dolge proge dosežem večji dobiček, zlasti kot biološka zvrst, če lahko zajamem tudi protidejstvene situacije, in tako uredim razmerje z možnimi zaznavami okolnih predmetov. Tako mi mišljenje, $X \rightarrow (Y)$, dolgoročno pomaga pri bolj učinkoviti relaciji $X \rightarrow Y$, »usmerjenost k« razvojno gledano pridobi glede na »kot da bi bil usmerjen k«.

Skico bi želel končati z namigom, da bi pojasnitev vsebine po vsej verjetnosti terjala vključitev miselnih slik. Te tvorijo povezavo med zaznavanjem, ki nam edino lahko oskrbi material za vsebine duševnih stanj, ter med višjimi oziroma bolj osrednjimi procesi organizma, kot je na primer mišljenje.

Na koncu bi želel zabeležiti še nekaj, prav tako načelnih opazk o možni vlogi razvojnih razmišljanj pri opredelitvi vsebin duševnih stanj.

Če nekaj razlagamo, potem to razlagamo v skladu z znanstvenimi dejstvi.

Pred znanstveno razlago imamo na voljo intuicije.

Znanstvena razlaga nečesa pa je gotovo boljša od razlage nečesa s pomočjo intuicij.

∴ Tako je jasno, da ima znanstvena razlaga prednost glede na razlage druge vrste.

Duševna stanja so večinoma razlagali s pomočjo intuicije.

Dokazni material za razlago vsebin duševnih stanj je raznolik in protisloven.

∴ Potrebujemo znanstveno razlago vsebin duševnih stanj.

Poskusi, da bi razložili vsebine duševnih stanj, so zaobsegli marsikatero področje (sociologija, nevrofiziologija, intuicija).

Nobena razlag pa ni uspela:

– če so bile znanstvene, niso razložile vsebine (nevrofiziologija razloži, kaj *omogoči*, da obstaja vsebina v telesu organizma, ne razloži pa vsebine),

– če so bile neznanstvene, pa niso razložile ničesar (intuiciji tako enostavno *ni* uspelo, da bi razložila vsebino.)

Potrebujemo znanstveno razlago vsebine duševnih stanj.

Takšna razlaga mora biti specifična glede na vsebino (določiti jo mora vsaj funkcionalno), nekrožna (s pomočjo ne-duševnih stanj) ter znanstvena.

Razvojni nauk omogoča znanstveno in ne-duševno, torej ne-krožno razlago (za bitnosti kot so duševna stanja.)

∴ Znanstveno in specifično informacijo o vsebini duševnih stanja bodo po vsej verjetnosti oskrbeli razvojni razlogi.

*

Nadaljnjo usmeritev glede razvojne razlage vsebine duševnih stanj lahko oskrbi pregled, *do katere mere* lahko z razvojnimi sredstvi razložimo vsebino duševnih stanj. Možnosti so naslednje:

Nikakršen razvojni argument:

1. »razvojni razlogi nimajo *nikakršne* vloge pri razlagi vsebine duševnih stanj.«

Krepka različica razvojnega argumenta:

2. »Razvojnim razlogom pripada *edina* vloga pri razlagi vsebine duševnih stanj.«

Ta primer zgleda preveč močan. Njegova posledica je, da ne obstaja nič drugega razen razvojna teorija, pri tem ko skušamo pojasniti vsebino duševnih stanj. Vendar tako ni. Nekatere značilnosti vsebine lahko npr. pojasni sintaksa. Vendar pa sintaktični razlogi ne pojasnijo vsebine kot take. Razložijo zgolj, kaj se (lahko) dogaja z vsebino, ko jo že imamo na razpolago, da na primer čež njo izvajamo preračunavanja. Podobno velja za fiziološko razlago: ta razloži zgolj fiziološko osnovo, da se lahko pojavi vsebina.

Šibka različica razvojnega argumenta:

3. »Razvojnim razlogom pripada *ena izmed* vlog pri razlagi vsebine duševnih stanj.«

Trditev pravi, da so različne razlage vsebin duševnih stanj (nevrofiziološka, funkcionalne razlage vseh načinov, razvojna) enakopravne. Tako bi bili razvojni razlogi zgolj eni med drugimi. Rekel pa sem, da to ne bo šlo, saj npr. nevrofiziologija vsebine kot take ne more razložiti, temveč razloži zgolj to, kaj počnemo z vsebino, ko nam je že na voljo.

Razvojna teorija ni usmerjena zgolj na način, kako uporabljamo vsebino (kako jo uporabljamo določen mehanizem preračunavanja), temveč tudi na vzročno uteme-

ljenost vsebine; je bolj zbliza usmerjena na vsebino kot druge razlage. Zato ji ne pripada zgolj ena izmed vlog pri razlagi.

Srednje krepka različica razvojnega argumenta:

4. »Razvojnim razlogom pripada *poglavitna* vloga pri razlagi vsebine duševnih stanj.«

Želel bi – abstraktno – zatrdati, da lahko razvojni nauk najde pot do razlage vsebine. Razloži lahko, zakaj imamo vsebino, ki jo pač imamo na razpolago.

Nasploh razvojni nauk razloži funkcionalno vlogo vsebine. Vendar lahko nekdo odvrne, da to stori vsakršen funkcionalizem. Funkcionalizem ima prednost, da mu ni potrebno skrbeti za posamične primere. Tod pa je razvojna razlaga primernejša: poleg funkcionalne razlage oskrbi še povezave z neposrednimi udejanjenji vsebine pri organizmu.

Z razvojnimi argumentom lahko razložimo, zakaj nek organizem ima posamične primerke vsebin, in vsebine so obenem grobo individuirane. Bistveno za razvoj je, da gradi na splošnem modelu (procesiranja, razlage), ki je zelo močen, uporaben pa tudi za posamične smotre (prepoznavanje).

Ves gornji zapis je potrebno razumeti kot nekaj začetnih pripomb o razmerju razvojnega argumenta ter povnanjene vsebine, ki šele odpirajo prostor za odgovor. Temeljna intuicija je, da je vsebina pridobljena in modelirana distalno, v razmerju z bitnostmi zunaj organizma.

Literatura:

Burge, Tyler. 1986. »Cartesian Error and the Objectivity of Perception.« V *Subject, Thought and Context*, izd. Philip Pettit in John McDowell. Oxford: Clarendon Press.

Fodor, Jerry, 1981. »Methodological Solipsism considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology.« V *Representations*. Cambridge: MIT Press.

Potrč, Matjaž. 1988. *The Modularity of Content*. Rokopis.

Potrč, Matjaž. 1988. »A Naturalistic and Evolutionary Account of Content.« Referat na mednarodnem Wittgensteinovem simpoziju. Kirchberg: Avstrija.

Franc Veber in slovenska filozofska tradicija¹

FRANE JERMAN

V kulturni zgodovini slovenskega naroda filozofija ni imela takšne odločujoče vloge kot pri nekaterih drugih evropskih narodih, saj se navsezadnje filozofija do konca 19. stoletja niti ni izoblikovala pri nas prav kot *tradicija*. Pa še nekaj je bilo: jezik, v katerem so pisali naši filozofi, je bil nemški, sami filozofi pa so bili bodisi Slovenci, ki so delovali zunaj slovenskega narodnostnega prostora (kot so bili npr. Franc Gmeiner, Anton Fister in številni drugi), bodisi tujci (kot Čeha Jožef Likavec in Josip Nejedli). Povsem razumljivo je, da slovenski filozofi, ki so delovali npr. v Gradcu, Olomoucu, na Dunaju ali kod drugod, niso imeli posebnega vpliva na ustvarjanje slovenske filozofske tradicije, filozofi pa, ki so delovali v Ljubljani so bili zaradi različnih kulturno političnih okoliščin precej manj vplivni, kot bi sicer lahko bili. Morebiti je bil v zvezi s tem še najbolj zanimiv filozof J. Nejedli (1821–1919), gimnazijski profesor filozofije, ki je vzgojil mnogo generacij slovenskih razumnikov, njegova maloštevilna dela pa pričajo o zanimivi filozofski orientaciji: vse filozofske smeri so mu pomenile *eno in isto filozofijo*. Bistvo filozofije mu je namreč stalno in nespremenljivo, kot je nespremenljivo človekovo bistvo. Različnost filozofskih usmeritev mu zgolj priča o različnih razvojnih stopnjah heglovski pojmovanega subjekta. Za osnovno filozofsko disciplino je ime *empirično psihologijo*, ki pa je bolj podobna spoznavni teoriji kot današnji psihologiji. Seveda pa je Nejedli pisal in tudi učil v nemščini. Tu ga omenjam predvsem zaradi njegovega velikega vendar neizmerljivega vpliva na tisti del slovenske inteligence, ki se je filozofsko šolal pri njem.

Posebno mesto v laični slovenski filozofiji 19. stoletja ima posebno Janko Pajk (1837–1899), ki je bil težke papirnate boje s slovenskimi književniki, predvsem z Levstikom, Levcem in Stritarjem, pri čemer je seveda potegnil krajši konec. Kot filozof je bil prepričan, da slovenski jezik ne zmore izražati in sporočati filozofskih in sploh znanstvenih idej. Svoja filozofska dela je pisal in objavljval v nemščini – tako tudi svoje glavno delo, knjigo *Praktična filozofija*, ki je bila prevedena v slovenščino šele leta 1975, vendar še vedno čaka na to, da bo izšla v knjižni obliki. (No, v nekaj letih jo bomo izdali pri Slovenski Matici v knjižnici Slovenska filozofska misel). Njegova filozofska preokupacija je bila etika, ker se «... v njej združujejo najrazličnejše panoge spoznanja, vse tako imenovano teoretično vede-

¹ To je tekst referata, ki ga je imel avtor na prvem kongresu jugoslovanskih filozofov v Hercegovnem od 5.–7. maja letos

nje in celoten obseg praktičnega življenja...² Njegov nemško izražani etični monizem sicer ni mogel kaj posebnega storiti v tedanjih slovenskih razmerah, dokazuje pa vsaj dobro filozofsko načitanost in tudi filozofsko zrelost svojega avtorja. In tako lahko kar rečemo, da laična filozofija v 19. stoletju ni zaplodila posebne filozofske *tradicije* in da nemara tudi ni vplivala na povprečno raven povprečnega tedanjega slovenskega intelektualca.

Gibalo filozofske tradicije v pravem smislu te besede, namreč kot utemeljitelj posebne filozofske šole, je postala šele *tomistična* filozofija, ali bolje: obnova tomistične filozofije. Ko je v sedemdesetih letih preteklega stoletja papež Leon XIII. v svoji encikliki *Aeterni patris* poudaril posebno pomembnost proučevanja Tomaževe filozofije v boju proti ateistično in krivoversko usmerjeni evropski filozofiji, so se slovenski duhovniki pridno lotili svojega posla. Dobro so se zavedali, da bodo morali Tomaževo filozofijo razširjati v *slovenščini* in da na terminološkem področju v tej smeri ni bilo storjenega prav ničesar. Zato so morali začeti od začetka. Prvak med njimi je bil dr. Anton Mahnič (1850–1920), kraševец, ki je s stališča platonovsko pojmovane tomistične estetike *ideološko* kritiziral malodane vso slovensko dotedanjo književnost (posebej pa Prešernove in Gregorčičeve pesmi). Dejstvo je, da se njegovim filozofsko utemeljevanim argumentom ni filozofsko zoperstavil nihče – razen mladega filozofa Ivana Bernika (1871–1897), ki je s stališč kantovsko pojmovane estetske misli podiral temelje Mahničeve ideološko utilitaristično orientirane estetike. Vendar je ta nadarjeni mladenič žal napravil samomor in tako njegovo komaj začeto delo ni moglo začeti nove filozofske tradicije. Mahničovo delo nikakor ni nepomembno, saj je v filozofiji dobesedno oral ledino in ne glede na vse okoliščine je vendarle pokazal dovolj veliko filozofsko znanje.

Za formiranje *slovenske* filozofske tradicije, zlasti v jezikovnem pogledu, je zelo pomembno delo dr. Frančiška Lampeta (1859–1900), ki je dojel svojo filozofsko vlogo predvsem v smislu popularizatorja filozofije med mladino v žlahtnem pomenu te besede. Njegov tomizem je bil tomizem aristotelovskega tipa (tudi na področju estetike), bil je apologetskega tipa a vendar je bil v tihem nasprotju z mahničevsko udarnostjo in radikalnostjo. Njegova dela so pripravljala plodna tla za resnejšo in ustvarjalno slovensko tomistično filozofijo, ki jo je v svojem življenju udejanjal dr. Aleš Ušeničnik. Še nekaj: po moji sodbi gre vse do Ušeničnikovega nastopa za *obnovo* Tomaževe filozofije, od tod dalje pa za *neotomistične* poskuse, Dr. Aleš Ušeničnik (1868–1952) se je v svojem dolgoletnem delu bistveno dotikal vseh pomembnejših področij slovenskega javnega življenja: filozofskega, sociološkega, kulturnega in tudi političnega dogajanja. Za njegovo filozofijo je nemara najpomembnejši njegov Uvod v filozofijo (1921), ki je podal temelje njegove filozofije, ki ni bila več ortodoksna v strogem smislu besede: za osnovno filozofsko disciplino je imel gnoseologijo ali – kakor je to filozofsko disciplino sam imenoval – *noetiko*. Njene naloge je videl v odgovorih na sledeča vprašanja.

»1. Ali smo res lahko o čem prepričani (gotovi)?

2. Če smo, o čem?

in

² Janko Pajk: Praktična filozofija ISF, 1975, str. 1 (prev. prof. dr. M. Hribar)

3. „Kaj je torej s filozofijo?“³

Odgovori na ta vprašanja so bili seveda tradicionalni: za gotovost spoznanja jamčijo dejstva notranje izkušnje (občutek lakote, žeje, strahu, veselja itd.), nadalje dejstva zunanjega sveta, ki nas prepričujejo, da svet ni zgolj varljiva igra naših čutil, in na koncu še resnice logičnega in matematičnega značaja.

Ušeničnikova filozofija je bila zelo vplivna tudi zaradi številnih polemik, ki jih je imel tako na domačem filozofskem terenu kot tudi zaradi idejnega boja proti vsej evropski filozofiji, ki ni bila v skladu z načeli tomistične filozofije. Največ je polemiziral s klasičnim pozitivizmom (tudi z angleškim empirizmom) ter seveda z materializmom sploh. Do idejnega vrednotenja marksizma kot filozofije je prišel sorazmerno kasno, tik pred drugo svetovno vojno.

V zvezi z Ušeničnikovo filozofijo je treba poudariti še to, da je imela *univerzitetni* značaj in da je nastajala pod precejšnjim vplivom znanega novotomističnega filozofa Merciera iz belgijskega Louvana in da se je odlikovala po izjemni erudiciji.

Časovno razdobje med obema svetovnima vojnama je ustvarilo vse pogoje za razvoj slovenske profesionalne laične filozofije. Kot je znano, je leta 1919 nastala prva slovenska univerza z imenom Ljubljanska univerza kralja Aleksandra. Na novo ustanovljeni filozofski fakulteti je dobila samostojno katedro tudi filozofija, docentsko stolico pa je dobil mladi slovenski filozof Franc Veber (1890–1975), ki je tudi glavni ustvarjalec akademske, institucionalne ter laične filozofije na Slovenskem. Rekli smo, da je gojil Ušeničnik filozofijo na visoki poklicni ravni – isto bi lahko trdili tudi za Vebrovo filozofijo. Tradicija pa, iz katere je Veber črpal seveda ni bila tomistična, ampak fenomenološka. Izhajal je namreč iz Meinogrove »Gegenstandstheorie« ali teorije o predmetu (»predmetnostna teorija« se mi zdi najbolj točen izraz). Alexius Meinong (1853–1920) je bil profesor na univerzi v Gradcu, njegova filozofija pa je bila varianta fenomenologije ter je izhajala iz brentanovskih izhodišč. Nekaj časa je tekmovala s Husserlovo fenomenologijo in to v vrsti vprašanj, ki so povezana tudi s formalno logiko, o čemer pa na tem mestu ne morem poročati.

Meinong je imel v svojem seminarju mnogo somišljenikov ter je kar precej vplival na razvoj dela evropske filozofije – med njegovimi učenci je bil npr. srbski filozof Branislav Petronijević, hrvaški Vuk Pavlović, med poljskimi filozofi sta bila med njegovimi somišljeniki tudi Twardowski in Łukasiewicz itd. Veber je bil med njimi najbolj dosleden učenec svojega učitelja. Bil je dokaj plodovit pisec in njegova bibliografija šteje štirinajst knjig in blizu sedemdeset razprav, člankov in polemik itd. Njegovo delo lahko razdelimo nekako na tri obdobja. Prvo, čisto predmetnostno teoretsko sega od 1921 do 1925 leta ko objavi kar osem knjig. Med njimi so najpomembnejše *Uvod v filozofijo* (1921), *Etika* (1923) in na koncu *Estetika* (1925). Prav za to delo dovolj argumentirano trdijo poznavalci, da je eno izmed najboljših del v okviru širše pojmovane fenomenologije. Sicer pa je za prvo obdobje značilno proučevanje razmerja *doživljaj – predmet*. Za drugo obdobje, ki ga zaznamuje raziskovanje odnosa *doživljaj – subjekt*, se pravi teorija osebnosti, je značilno delo *Filozofija, Načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu* (1930). Tretje razdobje, do leta 1945, je »realistično«, ker gre za raziskovanje odnosa med doživljajem in substancialno stvarnostjo zunanjega sveta. Relevantna

³ Dr. Aleš Ušeničnik: *Uvod v filozofijo*, 1921, str. 13

dela tega obdobja so *Knjiga o bogu* (1934) in njegova zadnja knjiga *Vprašanja stvarnosti* (1939).

Izhodišče za razumevanje Vebrove različice predmetnostne teorije je njegovo prepričanje, da ima človek nespremenljivo, večno bistvo. To bistvo zagotavlja znanstvenost filozofskih resnic kot tudi njeno *metodo*. Ta je *introspekcija* ali samoopazovanje, ki predpostavlja tri dejstva: *doživljaj*, *predmet doživljanja in njegov subjekt*. Iz pojma doživljanja in njegovega predmeta izhaja tudi njun medsebojni odnos – odnos *intencionalnosti* in prav ta odnos opredeljuje Vebrovo filozofsko raziskovanje kot bistveno *fenomenološko*.

Iz introspekcije kot »znanstvene« filozofske metode izhaja tudi »paradna« disciplina tako pojmovane filozofije – to je *psihologija*. Seveda pa ima introspekcija kot znanstvena metoda resno pomanjkljivost: trditve, ki izhajajo iz introspekcije niso objektivno dokazljive niti preverljive. Te »lepotne« napake se je Veber tudi zavedal in jo je skušal rešiti z uvajanjem *jezika*, ki naj svojo prakso omogoča predpostavko, da so spoznanja, dobljena z introspekcijo kljub vsemu splošnoveljavna.

Iz vsega tega sledijo določene pomembne posledice za samo filozofijo, pojmovano kot predmetnostno teorijo. Filozofija v zvezi s tem namreč ni in ne more biti empirična znanost in zato tudi ni podrejena kavzalnemu zakonu. Edini zakon, ki mu je podrejena, je zakon izključenega protislovja. To je izhodišče tudi za širše razumevanje pojma eksistence. Podobno kot Meinong tudi Veber navaja tri možne načine obstoja predmetov:

1. »idealna« eksistenca kot je npr. eksistenca »idej«, »hrabrosti«, »ljubezni« itd;

2. »realna« eksistenca konkretnih čutno zaznavnih stvari; in

3. »tretja« eksistenca kot obstoj protislovnih in neeksistentnih stvari, kot so npr. »leseno železo«, »zlata gora« ali »okrogli kvadrat« itd.

Prav ta zadnji »tretji« način obstoja predmetov, ki jih ni, so svoj čas zbudile filozofsko pozornost B. Russella.

Zanimivo in značilno je tudi Vebrovo pojmovanje statusa filozofije glede na znanost in logiko. Veber je načelno razlikoval med *predmetom* in *mišljenjem*. Predmet mu je imel *logično* prioriteto in njegova vsebina je lahko »brezmejna« (saj je lahko vse, kar se postavi človeku pred njegovo zavest, predmet). Razen tega se vse resnice tega sveta med seboj ujemajo, saj ne morejo (ker so resnice!) izključevati ena drugo – to pa pomeni nič drugega kot absolutno veljavnost načela izključenega protislovja. Te tri tu nanizane predpostavke pomenijo filozofski dualizem, ker se zunanji svet popolnoma razlikuje od duhovnega. Hkrati pa je to pomenilo Vebru tudi argument proti očitku, da uvaja v filozofijo psihologizem, ki ga je prav fenomenologija ukinila.

Logična načela so za Vebra apriorna, pri čemer sam pojem apriornosti pomeni *notranjo naravo predmeta*, torej to, kar omogoča mišljenje kot mišljenje ter s tem hkrati tudi filozofijo in znanost. V tem smislu seveda logičnih načel ali zakonov ni mogoče dokazovati in jih tudi ni treba, ker so *apsolutno prvo*. Filozofija Vebru tako ni znanost nad znanostmi ali celo kraljica znanosti, niti rezultanta vseh znanosti – filozofija je *znanost poleg drugih znanosti* in jo opredeljuje kot »... znanost o duševnosti kot taki in o vseh neduševnih predmetih, ki se tudi kot taki ne dajo raziskati brez raziskovanja duševnosti kot take.«⁴

⁴ Franc Veber: Uvod v filozofijo, 1921, str. 325

Ker filozofija kot predmetnostna teorija in empirična znanost, jo skuša Veber nekajkrat predstaviti kot neke vrste *logiko*. Metodološki ideal mu je bila Aristotelova logika, ki jo je pojmoval kot sistem aksiomov *pravilnega in nepravilnega mišljenja*, ne glede na to, ali jih kdo upošteva ali ne. V knjigi *Etika* je pisal o tem takole: »... tako skušam tudi jaz v pričujočem spisu priti do takšnih aksiomov čustvene in stremljenjske pravilnosti, katerih veljavnost je tudi že načelno neodvisna od vprašanja, ali jo kdo s svojim čustvovanjem in stremljenjem tudi upošteva ali ne.«⁵ Vebrov cilj je bil sistem etike kot aksiomatske logike etičnega (moralnega) delovanja v smislu delovanja moralnega *regulativa*, ki ni odvisen ne od zgodovine ne od vsakdanjega izkustva. Podobno je ravnal tudi v svoji *Estetiki*, kjer je hotel »... podati temeljne zakone stroge, brezčasne pravilnosti estetskega čustvovanja in stremljenja«.⁶

Bistvo Vebrovih raziskovanj je bil torej sistem predmetnostne teorije, kot ga je bil prikazal v svojem Uvodu že 1921. leta in vse filozofske discipline (razen logike) naj bi bile posledice – vsekakor tudi etika in estetika. Vebrova filozofija sodi tako med fenomenološke smeri in v tem smislu je započel neko filozofsko tradicijo, ki jo danes nadaljujejo – volens nolens vsi tisti slovenski filozofi, ki filozofirajo v tej tradiciji, ne glede na to, ali se neposredno nanašajo na Vebrovo filozofijo ali ne. Prav zanimanje za Husserlovo in Heidegrovno filozofijo na Slovenskem zadnjih trideset let je izklopalo na dan Vebrovo filozofijo in povečalo zanimanje zanjo, torej za filozofijo, ki so jo povojna leta povsem pokopala – kot se je tedaj mislilo – za vedno. Prav v tem, da danes to filozofijo, ki je bila obsojena kot meščanska ter marksizmu sovražna filozofija, spet oživljamo in jo vrednotimo že z določene historične perspektive, je tudi dokaz, da je Franc Veber začel tradicijo, ki z njegovo filozofsko in biološko smrtjo ni prenehala, ampak se je celo začela razvijati. S to ugotovitvijo naj zaključim to skromno informacijo o problemih filozofske tradicije na Slovenskem.

⁵ Franc Veber: *Etika*, 1923, str. 8

⁶ Franc Veber: *Estetika*, 1985, 2. izd. str. 8

Prispevek k zgodovini sociološke misli na Slovenskem

DR. ALEŠ UŠENIČNIK (1868–1952)
(nadaljevanje)

LUDVIK ČARNI

Tretje poglavje je Ušeničnik namenil socialnim sistemom. V tem okviru prikazuje individualizem (kapitalizem), socializem in solidarizem oz. krščanski socialni sistem.⁴⁴ V učbeniku nekajkrat omenja sužjelastniški in fevdalni sistem, a jima ni namenil večje pozornosti. Prvega kritično zavrača, meni, da je nastal zaradi neumevanja človeške osebnosti, drugega pa idealizira. O njem je med drugim zapisal, da se je ta sistem zavedal dolžnosti. Zavedal se je, da mora za podložnika skrbeti, liberalizem pa je dal delavcu svobodo, da more svobodno umreti.⁴⁵ Ta sistem je zanikal socialnost in socialne dolžnosti, socialni značaj dela, lastnine in socialni smoter države. Poudarjal je predvsem svobodo, svobodo človeka, človeško avtonomijo, zato se imenuje liberalizem ali individualizem. V splošnem je, je zapisal Ušeničnik, individualizem nazor, ki pretirava pomembnost individua. Ker poudarja svobodo, je isto kakor liberalizem. Individualizem je rodil gospodarski liberalizem, ta pa kapitalizem. Poglavitna gesla gospodarskega liberalizma so bila: svoboda posesti, obrti, trgovine, svobodna konkurenca in svobodna delavska pogodba. Kal liberalizma, je nadaljeval, je že v naravnem človeškem egoizmu. Njegovi viri pa v italijanskem humanizmu, nemškem protestantizmu in angleško-francoskem naturalizmu. Humanizem je s poganskim kultom tostranske kulture praktično zanikal božje gospostvo. Protestantizem se je dvignil proti Cerkvi, najmočnejši braniteljci naravnih načel pravičnosti in ljubezni. Naturalizem je zanikal krščanstvo in krščanske dogme, zlasti o posmrtnosti in o izvirnem grehu. Rezultat tega je bil: pozaba na onstransko življenje, pohlep po sreči na zemlji, vera v čisto človečanstvo, svoboda od vsega, kar bi oviralo svobodno teženje in svobodni razvoj posameznika.⁴⁶

V gospodarskem življenju so ta breznravni duh, je nadaljeval Ušeničnik, širili zlasti judje. Značaj judovstva se javlja v neutrudnem teženju za dobičkom in še rajši za oderuštvom. Profit, to je najvišja maksima judovstva. Tako mišljenje je pospešila tudi »recepција rimskega prava«. Lastninska pravica je po njem absolutna. Zato jo individualizem pojmuje kot individualno pravico rabe in zlorabe brez ozira na njen socialni značaj.⁴⁷ Ušeničnik je priznaval, da je kapitalizem od 15. oz. 16.

⁴⁴ S, str. 234.

⁴⁵ S, str. 245. A. Ušeničnik, *Socialno vprašanje*, Ljubljana, 1925, (SV, 1925), str. 11. SV, 1934, str. 11.

⁴⁶ S, str. 234. Uvod, str. 95.

⁴⁷ S, str. 235. Uvod, str. 95.

stoletja dalje, manufaktura je prva oblika kapitalistične proizvodnje, prava doba pa od konca 18. stoletja, ko je bolj in bolj zavladal gospodarski liberalizem, prinesel živahen razvoj in velik gospodarski napredek na vseh področjih, razvezal gospodarske moči, započel dobo velikih iznajdb in ustvaril mogočno svetovno gospodarstvo. V političnem pogledu je razbil okove absolutizma in pripravil tla demokraciji. Toda kljub temu, je zaključil, je liberalizem zaradi navedenih vzrokov bloden sistem, ker je zavrgel edinoresnična krščanska načela.⁴⁸

V sto letih je kapitalizem razbil srednje stanove (kmete, obrnike) in povzročil obubožanje, zlasti v industrijskih krajih. Zanj je bila značilna anarhija v proizvodnji in sovrašтво med stanovi, zlasti med delom in kapitalom.⁴⁹ Kapitalizem pomeni premoč kapitala nad delom, premoč dobička nad človekom. Svobodna delovna pogodba je bila delavcu vsiljena, ker mu je le delo v kapitalističnem podjetju omogočilo preživetje. Tako je bilo za kapitalizem ali tudi za kapitalizem značilno socialno zlo, ker so bile za bedo delavskih stanov krive slabe uredbe družbe, zlasti države, krivi nauki, slabi zakoni itd. Delavski stanovi so živeli v bedi, na drugi strani pa so drugi kopičili neizmerno bogastvo.⁵⁰ Navedene in druge posledice, ki jih je prinesel razvoj kapitalizma, so povzročile odpor. Njegov najhujši nasprotnik je postal socializem kot logični rezultat razvoja liberalizma.

Take so bile Ušeničnikove sodbe o kapitalizmu, izrodku liberalizma. Ob tem je pripominjal, da je Marx v velikih potezah resnično opisal razvoj moderne družbe, zavračal pa je njegovo razlago. Sodil je, da je napačna njegova teorija vrednosti in presežne vrednosti in utemeljevanje socializma kot nujne posledice kapitalističnega razvoja. Prepričan je bil, da je mogoče proizvajati z zasebno lastnino produkcijskih sredstev, ne da bi se razvil kapitalizem s slabim pomenom s slabimi posledicami in iz njega izkotal socializem. »Mogoča je socialna reforma,« je zaključil, »ki združi individualne interese zasebne lastnine s socialnimi interesi, ki torej ni ne skrajno individualistični kapitalizem, ne socializem.«⁵¹

Ušeničnik je obsojal obresti oz. »obrestovanje«. To je značilno za katoliško misel od srednjega veka dalje. Obresti so bile zanj tisti delež proizvodnje, ki ga kdo dobi, ker je dal na razpolago kapital. Obresti so, če ne samo pa vsaj, pretežno sad dela. Zato obrestovanje ni mogoče brez izkoriščanja delovnega ljudstva. Obresti se obrestujejo. Zato obrestovanje vedno bolj zaslužnjuje delovne stanove, tudi cele narode in države. K temu moram dodati, da kaže Ušeničnikovo misel – da je dal na razpolago denar – razumeti, da je dal denar z namenom, da dobi obresti. Sodil je, da je upravičeno, tako je sodil tudi Tomaž Akvinski, če nedko denar po družabni pogodbi vloži v podjetje in dobi delež dobička. V tem primeru se last ne prenese na drugega, kakor v prvem primeru, temveč ostane njegova, tako na njegov riziko trgovec trguje ali obrtnik obrtuje. Zato sme zahtevati delež dobička kot od svojega. To ni več, je sklenil Ušeničnik, obrestovanje v pravem pomenu, ni oderušstvo. To je treba posebej poudariti, je zapisal, ker se tu ločita Tomaž Akvinski in Marx ter tisti, ki hodijo za njim. Ušeničnik je mednje uvrstil tudi dr. Kreka.⁵²

⁴⁸ Uvod, str. 98. SV, 1934, str. 42.

⁴⁹ S, str. 241.

⁵⁰ SV, 1934, str. 9, 41.

⁵¹ S, str. 370.

⁵² S, str. 773–774, SV, str. 40–43. Ocena knjige v »Čas«, 1927/28, str. 64–70. SE, 1926, str. 76–79. Ocena knjige v »Čas«, 1927/28, str. 189–191. SV, 1934, str. 39–41.

Ušeničnik je zavračal, da bi s fizično silo prevrnili, kakor je zapisal, nasilni in krivični kapitalistični sistem. To je utemeljeval s tem, da delavci stoje najprej posameznim delodajalcem nasproti, šele nato gospodarskemu sistemu. Podjetnik jih nič ne sili, da bi morali v njegovem podjetju delati, sprejme jih, če hočejo delati, in sicer za takšno in takšno plačo. Sili jih beda, da sprejmejo takšne pogoje, a ne podjetnik. Ta dostikrat ne more dati več, kakor daje, ker bi tudi sam gospodarsko propadel. V tem primeru bi tovarno zaprl, delavci pa ne bi našli nobenega dela in zaslužka. Zato delavci nimajo pravice siliti delodajalca, da da delo, niti ga ne morejo siliti, da jim da takšno in takšno plačo, če je ne more dati. Vsako takšno nasilje bi bilo krivično. Če bi delodajalec mogel dati takšno plačo, bi jim delal krivico, če je ne bi dal. Delavci pa bi tako plačo zaradi svobodne pogodbe mogli terjati za nazaj, za naprej bi imeli zopet le pravico delo odpovedati. Če sila nasproti podjetnikom na splošno ni dovoljena, je zaključil, tudi ne more biti dovoljeno nasproti gospodarskemu sistemu, ker sistem sila lahko le tako zadene, da prej zadene podjetnike, nosilce vsakokratnega sistema.⁵³ To Ušeničnikovo mnenje je v nasprotju z njegovimi sodbami o kapitalizmu, ki sem jih povzel. Obsodil je kapitalizem kot sistem. V ta sistem sta bila vpeta kapitalist in delavec. Res je, da so bili v kapitalizmu tudi podjetniki, ki dostikrat niso mogli dati več, kakor so dali, celo propadli so, a se je zaradi sistema v rokah kapitalističnega razreda kopičilo neizmerno bogastvo, delavskim stanovom pa se je delala krivica. Ta je z vsemi sredstvi branil kapitalistične produkcijske in družbene odnose, tudi s prisilo. Zato na osnovi zapisanega Ušeničnik neopravičeno sklepa, da je fizična sila za odpravo kapitalističnega sistema neopravičena. Pri tem je mislil na prizadevanja socialističnega gibanja. Znano je, da Marx socialistične revolucije ni povezoval le s fizično prisilo, ampak je dopuščal tudi druge oblike, celo možnost, da se delavski razred odkupi. Zadnjo Marxovo misel tudi Ušeničnik omenja.⁵⁴ Tudi tako obliko socialistične revolucije je zavračal. Ušeničnik je ostal zagovornik kapitalističnega gospodarstva, za katerega je menil, da je »dejansko res polno krivic nasroti delavstvu, a po svojem bistvu ni da bi moralo biti takšno.«⁵⁵

Ušeničnik je razpravljal tudi o fašizmu in nacionalnem socializmu. Zanju je sodil, da sta bliže pravi rešitvi socialnega vprašanja kakor individualizem in socializem. Za fašizem je menil, da v političnem oziru nasproti moderni demokraciji, ki dejansko dostikrat temelji le na lažnih svobodnih volitvah, ustanavlja »avtoritarni režim«. Vlada ne zajema oblasti iz volje ljudstva, temu je Ušeničnik nasprotoval, ampak iz avtoritarne države, ravna se po volji »voditelja«. V socialnem oziru uvaja korporativno gospodarstvo, osnovano na združbah delodajalcev in delavcev. Te naj odpravijo izkoriščanje delavcev, odpravijo razredni boj, čuvajo interese obojih ter uravnavajo gospodarstvo pod vidikom obče blaginje. Fašizem hoče totalitarno državo. Ta naj ima oblast ne le nad svetnimi, temveč tudi nad vzgojnimi, etičnimi in verskimi zadevami naroda. Priznava katoliško religijo, a le zato, ker je religija italijanskega naroda, priznava jo le, kolikor služi interesom države.

Ušeničnik je sodil, da se fašizem bliža rešitvi socialnega vprašanja, ker zanika individualizem in kapitalizem ter socializem in komunizem, hoče odpraviti razredni

⁵³ IS, zv. 5, str. 289–290.

⁵⁴ S, str. 384.

⁵⁵ SV, 1934, str. 87.

boj in stavke, ki razdirajo socialno življenje, uvaja korporacije. Toda upanja ni, je sklenil, da bi ga rešil. Avtoritarna država ni zmožna izvesti potrebne socialne in gospodarske reforme, ker duši pravo svobodo. Korporacije bi mogle biti samostojne in samoupravne stanovske družbe pod vodstvom osrednje oblasti, a ne umetne, nasilne in birokratične državne naprave. Fašistična totalitarna država ne bo pustila razmahu verskega življenja tiste svobode, ki je potrebna za pravo нравno reformo. Brez нравne obnove pa ne bo mogoča socialna in gospodarska obnova. Menil pa je, da je fašizem že marsikaj dosegel. Odpravil je stavke, močno se je zavzel za kmete, skrbi za družino in družinsko življenje, podpira družine z več otroki.⁵⁶

Podobne so bile Ušeničnikove sodbe o narodnem oz. nacionalnem socializmu. Tudi ta, je zapisal, je osnoval avtoritarno državo z diktatorsko oblastjo Führerja, zavrgel individualizem in marksistični socializem. Socialno vprašanje hoče rešiti tako: 1) da ne zanikuje privatne lastnine. Gospodarstvo hoče socialno urediti pod vidikom narodne blaginje, 2) hoče načrtno gospodarstvo in 3) organizirati stanove po poklicih in po gospodarskih panogah. V političnem pogledu je Hitlerju uspelo, da je premagani in ponižani nemški narod s pogumom in odločno politiko dvignil do nekdanje višine in moči. Socialnega vprašanja pa ne bo rešil, ker ljudem ne daje tiste svobode, brez katere ni veselega dela in napredka. Vsa vprašanja hoče rešiti »birokratično« in od »zgoraj«, država bi morala le nadzorovati in podpirati delavnost nižjih organizacij (korporacij). Najbolj usodno pa je, da uvaja z religijo »krvi in rase« namesto duhovnega krščanstva materialistično poganstvo. S tem vnaša v milijone in milijone duš notranje razprtje in razdejanje. Že to silno slabi narodne sile in mori notranje zadovoljstvo.⁵⁷

Ušeničnikovo ocenjevanje fašizma in nacionalnega socializma je bilo enostransko in neustrezno. Na to so kazala dogajanja in družbeni procesi v Italiji in Nemčiji, mednarodna dejavnost in ravnanje, objavljene ocene o fašističnem in nacionalsocialističnem gibanju in državnih oblasti tistega časa. Ušeničnik je zapisal, da se v Italiji in Nemčiji, tudi v Avstriji pod Dollfusom in drugod, prebujata misel na korporativno državo, ki bolj ali manj spominja na socialno okrožnico Pija XI. »Quadragesimo anno«.⁵⁸ Zavzemanje za korporativno družbo in odnos do komunističnega oz. socialističnega gibanja sta poleg drugega vplivala na Ušeničnikov odnos do fašizma in nacionalsocializma. Najbrž tudi lateranska pogodba (1929), sprava med Vatikanom in Mussolinijem.

Ušeničnik je v predgovoru »Sociologije« pojasnil, zakaj je socialistični oz. komunistični ideji namenil več pozornosti, četrtno strani.⁵⁹ Podobno je ravnal v knjigi »Socialno vprašanje«.⁶⁰ V ta okvir je uvrstil mnoga hotenja, ki so se zavzemala za odpravo zasebne lastnine. Obravnava pojem socializma, smeri, izvire socializma in komunizma, utopiste, utopični socializem, začetke, kakor je zapisal, modernega socializma (marksizem, Lassalon nauk), razvoj delavskega gibanja, tudi po posameznih deželah, število socialističnih poslanskih mest v parlamentih

⁵⁶ A. Ušeničnik, *Obris socialnega vprašanja*, Ljubljana, 1938, (Obris), str. 50–56. SV, 1934, str. 114.

⁵⁷ Obris, str. 56–58.

⁵⁸ SV, 1934, str. 77, 114.

⁵⁹ S, str. 246–456.

⁶⁰ SV, 1934, str. 52–89.

itd. Temu je dodal še sodbe o »izrastkih komunizma in socializma«, o anarhizmu, o agrarnem in državnem socializmu. Pri obravnavanju socialistične oz. komunistične misli je sodil, da se po svetovnem nazoru, po verskih in nravnih mislih dosti ne ločita; močno se je oprl na delo W. Sombarta in Tugana-Baranovskega (1865–1919), ruskega ekonomista in zgodovinarja, predstavnika »legalnega marksizma«. Njegove spise so prevedli v nemščino. Največ kritičnih pripomb je namenil, kakor je zapisal, materialističnemu socializmu ali marksizmu. Pojmoval ga je kot ekonomski materializem oz. determinizem in ga je kot takega zavračal. Podrobnejši prikaz avtorjevega obravnavanja zgodovinskega razvoja in ocenjevanja socialistične misli in gibanja presega okvir tega zapisa. Zapisati pa kaže njegovo ugotovitev, da sta socializem in komunizem pridobila delavce, ker sta tako odločno nastopila proti kapitalizmu. Zdelo se je, da katoliška Cerkev proti tem krivicam ni nastopila in se je vezala s kapitalisti. To je potrjevalo še to, je še dodal, da je Cerkev imela še iz prejšnjih dob večja posestva.⁶¹ Temu kaže pritrditi in dodati, da je med delavci izgubljala vpliv in ugled. Pohitela pa je z obsodbo »komunističnih zmot«. Papež Pij IX. jih je že leta 1846 »svečano obsodil in te obsodbe potem potrdil«. ⁶² Zato je katoliška Cerkev začela oblikovati svoj socialni program oz. krščansko socialno akcijo, Ušeničnik je zapisal, le njeno današnjo posebno obliko. Res je, kakor je zapisal, da je ta zasnovana na splošnih krščanskih načelih, ki so starejša, a je prav tako res, da katoliška cerkev v preteklosti ni izoblikovala podobnega socialnega programa. Njen začetek povezujejo z delovanjem nemškega škofa Kettelerja (1811–1877). Ta je leta 1864 napisal prvo večje delo »o delavskem vprašanju in krščanstvu«. Ketteler je oče krščanskega socializma, je zapisal Ušeničnik, kakor so tedaj imenovali krščanski solidarizem. Nепrepričljiva pa je njegova trditev, da je Ketteler zasnoval svoj program, ko še nobena druga politična stranka ni mislila na kako socialno delovanje.⁶³ Katoliška cerkev je dobila svoj socialni program z okrožnico papeža Leona XIII. »Rerum novarum«. Leonova okrožnica o delavskem vprašanju, je zapisal Ušeničnik, je izšla isto leto kakor materialistično-socialistični erfurtski program (1891). Dodati moram da ta ne spada med zgodnejše programe delavskega gibanja. Tako je krščansko socialna akcija odgovor na program delavskega gibanja. To akcijo so v začetku imenovali tudi krščanski socializem. Papež Pij XI. je v okrožnici »Quadragesimo anno« uporabo pojma prepovedal: »Religiozni socializem, krščanski socializem so protislovni izrazi: nihče ne more biti obenem dober katoličan in pravi socialist.«⁶⁴ Odslej je Ušeničnik pisal o »krščanski socialni akciji«, »krščanskem socialnem gibanju«, do poimenovanja »krščanski socializem« je imel že prej zadržke in ga ni uporabljal.⁶⁵

Ušeničnik je odklanjal individualizem oz. kapitalizem in socializem. Vsak od obeh ekstremov, je menil, ima eno dobro stran. Zato mora biti v sredi nazor, ki harmonično združuje obe dobri strani. Ta nazor, je zapisal, ki ima v večnih etičnih načelih večno podlago, je krščanski socialni sistem, krščanski solidarizem. Njegov smoter je človeška blaginja. Hoče srečo vseh, a si jo mora posameznik z delom

⁶¹ SV, 1934, str. 87–88. SV, 1925, str. 69–70.

⁶² Okrožnica Pija XI. »Divini redemptoris« o brezbožnem komunizmu, t. 4. Zbornik »Katoliške socialne in politične doktrine«, Ljubljana, 1976 zbornik, I. del, str. 182.

⁶³ S, str. 473.

⁶⁴ T. 121. Zbornik, I. del, str. 165.

⁶⁵ S, str. 459.

zagotoviti. Hoče blaginjo posameznih stanov, a tudi celih narodov in držav, srečo plemen in vsega človeštva. Konkurenčni boj, gospodarski in splošno kulturni, se bije tudi med narodi. Kapitalizem močnejših narodov ubija slabotnejše. Zato krščanski solidarizem hoče, da bi vzpostavil solidarnost tudi med narodi in uredil tekmo narodov po načelih občje blaginje. Isto solidarnost, je zapisal Ušeničnik, bi rad ustvaril med državami in plemeni.⁶⁶

Za uresničitev smotrov krščanskega solidarizma je potrebna velika socialna reforma. Ta mora biti ekonomska, socialna v ožjem smislu, splošno kulturna, pravna in predvsem npravna. Npravna je potrebna, je zapisal Ušeničnik, v dvojnem smislu: 1) za premaganje vnanje sile kapitalizma je treba premagati notranjo bedo v srcu za notranjo npravno reformo, 2) zato je potrebno premagati liberalizem in uveljaviti krščanska etična načela v politiki, socialnih odnosih in socialni ekonomiji.⁶⁷ Npravna reforma se mora uveljaviti tudi v življenju, npravnem redu, ki uravnava socialno življenje. Država mora ustvariti tak npravni red, ki bo čuval in branil pravico, kjer je, in jo izsilil tam, kjer je ni. Tak npravni red ne sme čuvati le individualne, ampak tudi socialno pravico, da nihče ne uničuje socialne blaginje, socialnih interesov, ne stanov in slojev, ki so upravičeni in za zdrav razvoj družbe naravnost potrebni. Stanovi imajo dolžnosti, a tudi pravice do družbe. Srednji stanovi, ki jih uničuje kaitalizem, imajo pravico zahtevati npravno varstvo, ki jim omogoča obstoj. Država z novim npravnim redom mora ustvariti socialne ustanove, ki bodo jamčile delavcem npravično plačo. Krščanski solidarizem zato podpira vsako politiko, ki delavskim stanovom zajamči npravno varstvo in izboljša bedno stanje. V tem okviru zakone, ki urejajo delovni čas, delo mater in otrok, bolezensko in neugodno zavarovanje itd., branijo kmete pred oderuštvom, prevelikim razkosanjem zemljišč, obremenjevanjem kmetij itd., skrbijo za zdrav in npravični obrtniški red, podpirajo zadružništvo, strokovno izobrazbo itd. Krščanski solidarizem, je dodal Ušeničnik, zahteva tudi npravno varstvo ljudstva proti kartelom in trustom. Papež uči, je zapisal Ušeničnik, v knjigi »Socialno vprašanje«, da mora biti npravična plača tolikšna, da lahko delavec pošteno preživi sebe in družino in si sčasoma s pridnim delom pridobi tudi neko družinsko imovino. Prav je, da k temu prispevajo tudi družinski člani. Če v sedanjih razmerah to ni vedno mogoče, naj se razmere čimprej uredi. Opozoril sem, da po Ušeničnikovi, a ne le po njegovi sodbi, primerne plače ni mogoče iztožiti, ker je ta predvsem npravna dolžnost. Pri določanju plače je treba gledati na delavca in njegovo družino, a tudi na položaj podjetij in na zahteve občje blaginje.⁶⁸

V okviru socialnih reform oz. socialne obnove se Ušeničnik zavzema za novo socialno strukturo, za stanovsko ali korporativno ureditev družbe. Korporacije so združbe ljudi, je povzel, po istih poklicih in socialnih opravilih. Imele naj bi javnopravni značaj. Delavci bi bili rešeni »proletarstva«, ker bi v korporacijah zadobili stalnost in bi z gospodarji tvorili skupen stan. Tudi kmetje in kmečki delavci bi po korporacijah zadobili stanovsko skupnost in javnopravno zastopstvo svojih zadev. Podobno obrtniki. Z oblikovanjem korporacij bi nastala avtonomno oblikovana družbena struktura. Najprej bi se organizirala posamezna industrijska

⁶⁶ S, str. 523–525.

⁶⁷ S, str. 528.

⁶⁸ S, str. 543–549. SV, 1934, str. 110–112, str. 130–135.

⁶⁹ S, str. 549–552, 564. Uvod, str. 128–129. SV, 1934, str. 113–115, 136–139.

podjetja, potem podjetja iste panoge po pokrajinah, končno v osrednji državni industrijski korporaciji. Te korporacije bi bile pod državnim nadzorstvom avtonomne. Avtonomno bi določale delovni čas, plače, urejale splošno zavarovanje za bolezen, starost, onemoglost, nezgode, brezposelnost, ustanovljale strokovne šole, poučne tečaje, sklade za muzeje itd.⁶⁹ Število korporacij bi bilo odvisno od gospodarskih in kulturnih razmer. Osamosvajanje strok bi terjalo nastanek novih korporacij. Lahko pa bi se svobodne korporacije združile v korporativni ali vrhovni stanovski svet. Sodobni pomen stanovske ureditve, je zaključil Ušeničnik, bi bil, da bi bil vsak član nekega stanu, zato pa enakopraven član človeške družbe. Delavec in delodajalec, na primer, v industriji ne bi bila več socialno ločena, eden ugleden drugi preziran, temveč oba člana istega stanu z istim socialnim poklicem. Gospodarstvo ne bi bilo več naravnano na dobiček, temveč na socialno preskrbo. Zato tudi plače ne bi bile več strošek, marveč službeno prejemki. Po njih naj bi se ravnale cene izdelkov. V industrijskih podjetjih bi bile tri možne oblike razmerij delavcev do podjetij. 1) Podjetniki bi ostali popolni lastnik, delavci nasproti podjetju pa bi bili kakor državni uradniki nasproti državi. 2) Sedanji kulturni stopnji bi bolj ustrezala višja oblika, pri kateri bi delavci bili solastniki, zato pa deležni odgovornosti, a tudi uspehov. 3) Mezdna razmerja bi bila odpravljena, delavci sami bi bili gospodarji kot »kolektiv«, kot korporacija v malem.⁷⁰ Ušeničnik ni podrobneje pojasnil navedenih korporativnih oblik. V učbeniku je na več mestih pisal o korporativni ureditvi družbe. Pogosto je navajal ali povzemal mnenja drugih in jih le delno komentiral. Med navedenimi tremi oblikami mu je bila najbližja druga. Zanj naj pripomnim le, da pojav solastništva v kapitalističnih podjetjih ne pomeni premagovanja ali zanikanja kapitalizma. Ušeničnik se je pri zagovarjanju stanovske ureditve družbe skliceval tudi na srednjeveške cehe. Znano je, da so bili notranje razslojeni, interesi članov pa različni in tudi njihovo zadovoljevanje interesov različno. V zvezi s stanovsko organizacijo trgovcev je Ušeničnik zapisal, naj bi imeli pomočniki v korporacijah posebne odseke, podobno delavskim odsekom in odsekom obrtniških pomočnikov.⁷¹ To pa nakazuje, da bi se po tej zamisli tudi v organizaciji stanov izražale socialne razlike, kjer bi bil eden ugleden, drugi manj ugleden, če že ne bi bil preziran. Tako bi bili delavci tudi v korporacijah podrejeni podjetnikom. To še posebej, če bi bile korporacije avtonomne organizacije. S stanovsko organizacijo bi bila razbita tudi enotnost delavcev. Pri razmišljanju o korporacijah ne smemo prezreti Ušeničnikove zahteve, da bi dela lahko opravljali le tisti, ki bi bili stanovsko organizirani. I. Ahčin je zapisal, da je Ušeničnik korporativno misel spoštljivo komentiral, razpravljanje o njej pa odklonil, češ da je on pač vedno zagovarjal solidarizem in da se v korporativno misel ni vživel.⁷² V kakšni meri se je v to misel vživel, ni mogoče soditi. Zanj se je zavzemal tudi v času druge svetovne vojne. Trdil je, da je poleg kapitalizma ali komunizma mogoča še krščanska socialna reforma v smislu papeških socialnih okrožnic.⁷³ V njih je zapisana ideja korporativizma.

Četrto poglavje učbenika je Ušeničnik namenil, kakor je zapisal, reševanju najbolj perečih socialnih vprašanj sodobne družbe. Tu splošna oz. »načelna«

⁷⁰ SV, 1934, str. 141–142.

⁷¹ S, str. 701.

⁷² Pirc, str. 330, opomba.

⁷³ Pirc, str. 265.

sociologija nastopa kot »praktična« sociologija, ki naj pokaže praktične smeri razvoja. Tako je v tem poglavju konkretiziral, tudi dopolnil nekatere poglede na socialna vprašanja, ki jih je obravnaval v prejšnjih poglavjih. Najprej je obravnaval družino in šolo. Prva družba je zakonska družba, ki se dopolnjuje v rodbini in družini. Menil je, da so posli člani družine, ki morajo zvesto služiti gospodarju. Ta jim je dolžan plačati ne le mezdo, ampak skrbeti tudi za telesno in duševno blaginjo.⁷⁴ V zadnjem primeru je mislil predvsem na opravljanje verskih dolžnosti. Sodil je, da je ločitev zakona ali razporoka znak npravnega propada. Obsojal je mnogoženstvo, še bolj mnogomoštvo. Povzel je, da je prostitucija bestialno zadovoljevanje potreb. Obžaloval je, da so moderne države izločile iz šol verstvo kot vzgojni princip. Nasprotoval je, da so bila učiteljišča in univerze osnovane na verskem indifrentizmu. Zavzemal se je za izboljšanje in razvoj šolstva, ustanavljanje različnih šol, tečajev, društev itd. Menil je, da je moderno socialno vprašanje delavsko vprašanje, ker se socialno zlo v delavstvu osredotoča. Za delavca v ožjem smislu je imel tistega, »kdor nima gospodarske samostojnosti, temveč se mora živiti z negotovo mezdo, ki jo dobiva v kakem kapitalističnem podjetju na podlagi svobodne pogodbe za svoje telesno delo«. Taki delavci so industrijski, komercialni in agrarni. Vsi ti so pravi proletarci.⁷⁵ Povzel sem Ušeničnikovo misel, ki pravi, da je rešitev iz proletarstva v stanovski ureditvi družbe. Za čas, dokler ne bo take ureditve, se je Ušeničnik zavzemal za delavsko varstvo. Zavračal je zahtevo socialnih demokratov za osemurni delavnik. Zapisal je, da je papež Leon XIII. opomnil, da se dolžina delavnika ne da za vsa dela enako določiti. Tak delavnik naj bi bil le izjema v rudnikih in pri plavžih zaradi narave dela, drugod pa naj ne bi presegel enajst ur. Lahko pa bi se tudi skrajšal.⁷⁶ Delokrog žene je dom, vzgoja otrok in gospodinjstvo. Dokler se to ne doseže, ni mogoče zdravo rodbinsko življenje. Za žene, če so že zaposlene, je treba skrajšati delavnik, dopust pred in po porodu.⁷⁷

Ušeničnik je imel strokovne organizacije delavstva za zelo pomembne. Le združeni delavci lahko uveljavijo svoje upravičene zahteve proti kapitalizmu. Zavzemal se je za katoliške strokovne organizacije oz. društva. Dopusčal je tudi splošne strokovne organizacije, a ne s socialnimi demokrati, ker je sodil, da ti nimajo npravnih pojmov pravice in krivice in jim je vsa pravica moč. Imel je pridržke za skupne strokovne organizacije s protestanti, bolj se je zavzemal, da bi se krščanska strokovna društva na konfesionalni podlagi združila v federacijo. V splošnem pa je zavračal, da bi bile strokovne organizacije konfesionalno in politično nevtralne.⁷⁸ Stavke ali štrajke je imel za socialno zlo. Priznaval pa je, da so delavci z njimi dosegli priboljške. Zato jim ni mogoče kar tako nasprotovati. Stavka je silobran in samopomoč. Tako sodi, je dodal, krščanska etika. Ni pa mogoče nastopati zoper one, ki se stavke nočejo udeležiti (»štrajkolomi«), še manj so upravičene sabotaže.⁷⁹ Zavzemal se je za neobvezna razsodišča (sestavljena iz podjetnikov, delavcev in drugih), ki bi obravnavala oz. poravnavala razmerja med

⁷⁴ S. str. 575, 585.

⁷⁵ S. str. 601.

⁷⁶ S. str. 611.

⁷⁷ S. str. 612.

⁷⁸ S. str. 629–639.

⁷⁹ S. str. 635–642.

kapitalom in delom in za delavske odbore. Zadnji naj bi bili sestavljeni iz gospodarjev in delavcev. To niso bojne organizacije, je zapisal, osnovani morajo biti na vzajemnosti. Njegov zapis pa kaže, da je bil naklonjen vsaj paternalističnemu odnosu gospodarjev do delavcev.⁸⁰ Sodil je, da je stanovanjsko vprašanje zelo pomembno tudi v socialnem oziru. Zanj mora skrbeti poklicana družba v svojih konkretnih oblikah – država, dežela, občina. Za take je imel tudi konzumna društva kot organizacije delavcev za skupni nakup življenjskih potrebščin.

Ušeničnik se je zavzemal, da bi se srednji stanovi ohranili. Zato se je zavzemal za ohranitev obrtniškega stanu. Sodil je, da rabi predvsem npravne moči in izorazbo, strokovno-tehnično, trgovsko in socialno. K temu naj poleg šolstva prispevajo izobraževalna društva, knjižnice, strokovno časopisje, predavanja, tečaji itd. Pri ohranjanju obrtnega stanu je precejšnjo vlogo pripisoval državi. Ta naj bi pospešila strokovno zadržno organizacijo in strokovno izobrazbo. Zavzemal se je za kreditne, proizvodjalne in druge zadruge. Nasprotoval je, da bi država veleobrt prepovedala, ker bi bilo to kulturi v kvar. Moderno človeštvo ima potrebe, ki jih mora le veleobrt zadovoljiti (lokomotive itd.) Zadržna organizacija naj bi prevzela funkcije sedanje kapitalistične veleobrti. V obrtni stan je uvrščal obrtnike z 10. do 15. delovnimi močmi. Perspektivo obrtniškega stanu je videl v stanovski organizaciji. Zvezal se je tudi za prisilne oblike, če obrtniki ne bi bili toliko zavedni, da bi se sami vključili v stanovsko organizacijo. Podobno je sodil o trgovcih, pripadnikih srednjega stanu.⁸¹ Sodil je, da je za propadanje kmečkega stanu, kakor drugih srednjih slojev, kriv liberalizem. Za kmečki stan pa tudi z njim povezano dedno pravo, ki je določilo, da imajo vsi dediči pravico. Zato se je zavzemal za »nerazdelnost« kmečkih domov, razbremenijo naj se dolgov in prepreči veliko zadolževanje. To pa lahko stori le država. Zavzemal se je za strokovno in splošno izobrazbo, za kreditne (rajfajznovke), hranilne, posojilne, proizvodne, vodne, strojne itd. zadruge. Po njih naj bi se kmetje stanovsko združili. Zavzemal se je za dobrodelno pomoč revežem, bolnikom, nasprotoval ponočevanju, pijančevanju itd. . . .⁸²

V drugi polovici 19. in v začetku 20. stoletja je bilo žensko vprašanje pomembno družbeno vprašanje. Zato mu je tudi Ušeničnik v učbeniku namenil določeno pozornost. Svoje poglede je najbrž bolj, kakor na druga podobna vprašanja, zaostрил do drugih pogledov in poskusov reševanja ženskega vprašanja. Njegov pregled reševanja ženskega vprašanja je nepopolen, nekatere trditve dvomljive, tudi neresnične. Med take spada trditev, da je bil socializem za »svobodno ljubezen«.⁸³ Avtorju ni mogoče prtirditi, da je krščanstvo žensko osvobodilo in da je sužnja še dandanašnji povod tam, kamor še ni segel prestvarja-joči vpliv krščanstva. Sodil je, da ima mož po naravni in krščanski idejo avtoriteto, kar pomeni oblast, v rodbini. To pa ne pomeni, je dodal, despotizma, nasilnega varuštva ali celo perverzne spolne ljubezni. Odklanjal je pretežko delo žensk, ki bi bilo kvarno za njihov razvoj in materi v kvar. Sodil je, da so ženske duševno manj sposobne ali celo splošne nesposobne za delo, kjer je treba predvsem energije in

⁸⁰ S, str. 645–650.

⁸¹ S, str. 674–695, 697–703.

⁸² S, str. 703–728.

⁸³ S, str. 738.

spekulativnih umskih sil. Tudi iz nraavnih ozirav so nekatera dela za ženske manj primerna, ponočno delo, delo pod zemljo, delo v moških družbah. Ženske pa so za nekatera dela bolj sposobna kakor moški. Najprimernejše so službe, je zapisal, kjer najlažje razvijajo ženska, materinska svojstva. Tak je poklic učiteljice. Temu sorodni so karitativni poklici. Ušeničnik ni bil proti višjim poklicem za žene, a se je bolj nagibal k misli, da bi ti bili bolj izjema. Zlasti se mu je zdel ustrezen poklic zdravnice za žene in otroka.⁸⁴ Zavzemal se je za enake plače za enako delo ne glede na spol. Ni bil za žensko volilno pravico. Razlog je tudi, je zapisal, da je manj sposobna za politično delovanje. Ni mogoče dokazati, je dodal, da socialni smoter zahteva žensko volilno pravico. Zdi se, da ji celo nasprotuje. Lažje se je zavzemati, je menil, za žensko volilno pravico v občinah. Prepričan pa je bil, da bodo ženske volilno pravico dobile.⁸⁵

K omenjeni vsebini je Ušeničnik v obravnavanem delu učbenika napisal še kratko poglavje o socialnih nalogah občin in poglavje o razmerju med delom in kapitalom. Poglavitne misli iz tega poglavja sem že povzel. Obravnavano poglavje in učbenik pa je zaključil s poglavjem o duhovniku in socialnem delu in z zelo kratko sklepno mislijo.

V zapisu sem poskušal predstaviti Ušeničnikove sociološke poglede in obseg snovi, ki jo je imel za predmet sociološkega razpravljanja. Povzeti moram še nekatere ocene, ki so jih sodobniki o Ušeničnikovi »Sociologiji« zapisali. Dr. H. Tuma je zapisal, da se je avtor pri razdelitvi snovi precej naslanjal na nemške učenjake. Zato je dobila njegova sociologija tak obseg, da ne govori le o razvijanju človeške družbe in njenih smotrih, ampak nam prinaša celo proračun avstrijske države, nam razlaga pravo in lastnino ter poselski red ter se spušča na celih 300 straneh v polemiko s socializmom. To, kar nam Ušeničnik v svoji sicer skrbno izdelani knjigi podaja, ni sociologija, ampak pregled posameznih socialnih ved in deloma dnevnih političnih vprašanj.⁸⁶ Res je Ušeničnikov učbenik bolj »praktičen«, kakor mnogi sodobni učbeniki. Na njegovo vsebino so najbrž vplivali tuji zgledi, a tudi zelo zavzeta aktivnost katoliške cerkve, da poseže v vse pore družbenega življenja in uveljavi svoje poglede, tudi v poselskem vprašanju. Njegovo mnenje, zakaj je socializmu namenil tolikšno pozornost, sem navedel. Tudi za ta namen je njegovo razpravljanje o socializmu preobsežno. A. Prepeluh je primerjal njegovo mnenje o socializmu v »Sociologiji« in Krekovo v »Socializmu«. Sodil je, da je bil Krek »mestoma nekoliko pristranski«, a »živahno pisana knjiga odmeva od svežosti in je prosta tiste ozkosrčnosti, konservativnosti, ki jo ima Ušeničnik vse polno in preveč«.⁸⁷ Dr. I. Žmave je zapisal, da je za Ušeničnikovo »Sociologijo« značilna stroga logičnost v njegovih premisah, železna smotrnost k ciljem njegove življenjske modrosti, velika in ob ljubljanskih knjižnicah občudovanja vredna načitanost. Kljub takšnim velikim prednostim novodobni znanstveniki odklanjajo jedro njegove sociologije, ker se moderna veda in njegov življenjski sistem temeljno razlikujeta.⁸⁸ Temu je Ušeničnik pritrdil in pristavil, če z moderno

⁸⁴ S, str. 744–745.

⁸⁵ S, str. 744–756.

⁸⁶ Dr. H. Tuma, Sociologija, Naši zapiski (NZ), 1911, str. 19.

⁸⁷ Abditus, Kaj je torej s socializmom? (K dr. A. Ušeničnikovi »Sociologiji«), NZ, 1911, str. 118. Med socialisti je Ušeničnik najbolj cenil A. Prepeluha.

⁸⁸ Dr. I. Žmave, O krščanski sociologiji, Veda, 1911, str. 506. Oceno učbenika je napisal tudi V. Knaflič, prav tam, str. 528–532.

vedo označujemo pozitivizem in pribil, da je med njim, ki apriori odklanja vsako metafizično mišljenje in krščansko sociologijo temeljno nasprotje. Sociologija kot socialna filozofija je nemogoče, če se ne »orientira« najprej glede nekega svetovnega nazora in si ne osvoji nekih prvih vodilnih idej, ki so večne in nespremenljive.⁸⁹ Te ideje, na katere je Ušeničnik mislil, sem v uvodnem delu zapisa navedel. Ker ne morejo biti predmet razprav, se katoliška smer v sociologiji loči od drugih, ne le pozitivistične smeri v sociologiji. Mnenje je, da bi bilo pravilneje, če bi govorili o katoliški socialni doktrini in ne o katoliški sociologiji. Razpravljanje o tem pa presega okvir tega zapisa.

Na koncu zapisa moram zaradi popolnejše predstavitve Ušeničnikove »praktične« dejavnosti dodati, da je zelo ostro nasprotoval Osvobodilni fronti in narodnoosvobodilnemu gibanju. V besedilih, ki jih je v ta namen napisal, je navezoval, tudi povzemal misli, ki jih je zapisal v »Sociologiji«.⁹⁰

⁸⁹ Čas, 1911, str. 233.

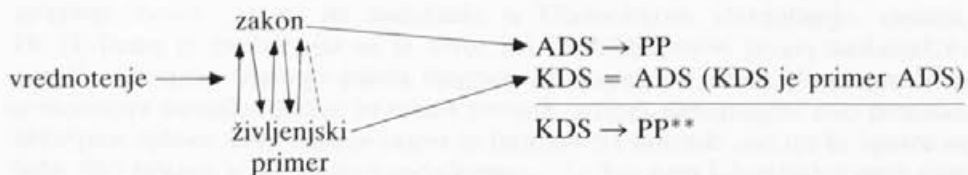
⁹⁰ Osvobodilna fronta, Revija Katoliške akcije, 1941, str. 317. Primož Ločnik (= A. Ušeničnik), Komunizem. Njegov pravi obraz, Ljubljana, 1943. Iz socioloških meditacij, Zbornik zimske pomoči, Ljubljana, 1944, str. 273. Besedila oz. odlomke iz njih je objavil tudi v časopisu »Slovenec«. Podrobnejšo bibliografijo navaja Pirc, str. 410–413. Pirc se moti, da je bila v času NOB nova »ločitev duhov«, ker ni bilo, kakor sodi, ločitve med slovenskimi katoličani ter komunisti in OF (str. 263).

Prispevek k teoriji argumentacije v pravu*

MARIJAN PAVČNIK:

I. PRVINE NORMATIVNE KONKRETIZACIJE SPLOŠNIH PRAVNIH AKTOV (NPR. ZAKONA)

Pravna odločitev je mogoča šele tedaj, ko na temelju zakona ali drugega pravnega vira oblikujemo abstraktni (npr. zakonski) dejanski stan, ko iz življenjskega primera izluščimo konkretni dejanski stan in ko ugotovimo, da je konkretni dejanski stan primer abstraktnega dejanskega stanu, na katerega se navezuje določena pravna posledica (ki jo je ravno tako potrebno konkretizirati).



Oddaljenost med abstraktnim in konkretnim dejanskim stanom je vselej tolikšna, da med njima ni vsebinske enakosti. Primerjava med njima je matematično eksaktna tedaj, ko ju opisujemo (izražamo) z znaki, ki so enopomenski in so drug z drugim identični: enopomenska so števila, ki jih pravo uporabljamo v zanemarljivem obsegu (npr. pri rokih), medtem ko so jezikovni znaki (o jeziku v pravu glej *Viskovič*, 1987 in 1988) vedno vsaj v določenem obsegu vsebinsko odprti. V našem primeru velja to najprej za formalne virov prava (to je za zakone in druge splošne pravne akte), ki se nanašajo na vnaprej zamišljena družbena razmerja: v njih so vsebovani tipi (modeli, kalupi) vedenj in ravnanj, tipi, ki so vselej nad individualnostjo pravnih naslovljencev kot konkretnih oseb in nad konkretnim družbenim razmerjem. Jezikovni opis abstraktnega dejanskega stanu (s pravno posledico) je tokrat hoteno vsebinsko odprt. Pomenska odprtost zdaj ni le posledica jezika, ki se ne more izogniti večpomenskosti, ampak je položena v samo bistvo sodobnega prava, ki je na ravni formalnih virov prava vselej splošno in abstraktno. Abstraktni dejanski stan izenačuje s tipskimi znaki vnaprej zamišljene primere in predvideva kot enako (npr. kot razžalitev) tisto, kar se v dejanskosti pojavlja kot neponovljivo dejanje.

* Referat na posvetovanju »Temeljni problemi metodologije pravnih i društvenih istraživanja«, ki sta ga organizirala Pravna fakulteta na Reki in Center CK ZKH za idejno-teoretično delo »Vladimir Bakarić« – Reka, 2. in 3. junija 1988.

** Znaki pomenijo: ADS = abstraktni dejanski stan (npr. razžalitev, še določneje: znaki razžalitve), KDS = konkretni dejanski stan (npr. A-jeva klofuta B-ju – ravnanje, ki ustreza znakom razžalitve), PP = pravna posledica (npr. denarna kazen). – Prim. *Larenz*, 1983, str. 261.

Pomensko odprti so tudi življenjski primeri, ki so predmet odločanja. V družbeni resničnosti so v nenehnem nastajanju in udejanjanju, ne da bi se dva med njimi v celoti ujemala in si bila identična. Kot zgodovinski dogodek ni življenjski primer nikoli v celoti relevanten za pravno odločitev, sam za sebe je le »groba tvarina« (Larenz, 1983, str. 267), iz katere je treba izluščiti sestavine, ki ga konstituirajo kot konkretni dejanski stan v pravnem pomenu te besede. Življenjski primer torej ni neposredno predmet odločanja, to so samo tiste sestavine, ki jih uporabnik prava opredeli kot dejanski stan: šele prek konkretnega dejanskega stanu je življenjski primer (v pomenu zgodovinskega dogodka, ki se je zgodil tu in zdaj) predmet pravne odločitve (npr. sodbe v kazenskem postopku).

Življenjski primer je mogoče pravno opredeliti kot konkretni dejanski stan tedaj, ko v njem uzremo tiste prvine, ki ustrezajo tipskim znakom abstraktnega (npr. zakonskega) dejanskega stanu. Do kod sega domet abstraktnega dejanskega stanu in kateri življenjski primeri imajo prvine, ki jih razsežnost abstraktnega dejanskega stanu zajema, ni mogoče dognati s formalnologično določnostjo. Določnost te vrste bi bila mogoča tedaj, ko bi abstraktni in konkretni dejanski stan povezoval istovetni terminus medius. To bi pomenilo, da obstaja, denimo, enakost med razžalitvijo kot zakonskim stanom in konkretnim dejanskim stanom razžalitve. Do te »enakosti« se dokopljemo s tem, ko ugotovimo, da je konkretni dejanski stan primer abstraktnega dejanskega stanu. Ta ugotovitev se opira na podobnost med abstraktnim in konkretnim dejanskim stanom, temelji na tem, da se abstraktni in konkretni dejanski stan najtesneje ujemata (glej tudi Pavčnik, 1985).

Zgolj za ujemanje gre zaradi tega, ker sta tako normativno izhodišče (npr. pojem razžalitve s pravno posledico) kot življenjski primer vsebinsko odprta, zato ni mogoče, da bi se lahko v celoti oslanjala drug na drugega. Pomensko ju ne določamo le iz njiju samih: povezava med njima temelji na pravnem vrednotenju, ki zapolnjuje pomensko odprti prostor (npr. prostor, kaj je razžalitev, in katera konkretna dejstva so razžalitev), prostor, ki izvira od tod, da je materialna enakost vselej samo podobnost, medtem ko je formalna enakost mogoča le na področju matematičnih števil in znakov (A. Kaufmann, 1982, str. 40; glej tudi Furlan, 1933–34). V naravi pravnega pojava je, da to vrednotenje temelji na analogiji – na podobnosti med konkretnim in abstraktnim dejanskim stanom (glej Pavčnik, 1986, op. 7–9); tako kot tipski znaki abstraktnega dejanskega stanu izhajajo iz življenjskih primerov, ki so med seboj le podobni, tako tudi podreditev konkretnega dejanskega stanu abstraktnemu ne more biti drugega kot ugotovitev, da se sestavine konkretnega stanu ujemajo s tipskimi znaki abstraktnega. Šele od tu dalje je mogoče pravno odločanje »prevesti« v formalnologične znake – v zgornjo in spodnjo premiso silogističnega sklepanja (glej – prim. Lukić, 1987).

2. RAZLAGA KOT (RE)KONSTRUKCIJA »MISLI, KI JE V ZAKONU«

Splošnega pravnega akta (npr. zakona) ni mogoče uporabiti v konkretnem primeru, če ga poprej ne razumemo in ne izluščimo iz njega »sporočilo«, ki nam omogoči, da sprejmemo (oblikujemo) pravno odločitev. V tem kontekstu pomeni »razumeti«, da smo našli odgovor na vprašanje, ki ga moramo rešiti (glej Hruschka, 1965, str. 31). Do tega »sporočila« (beri: odgovora) se pogosto dokop-

ljemo »avtomatično«, to je tako, da se postopka razumevanja ne zavedamo. Šele v primeru, ko nastane vprašanje, kaj naj na primer posamezni nedoločni ali nejasni izrazi zajemajo, vemo, da smo splošni pravni akt razlagali: razlaga se začenja šele tedaj, ko se pojavijo različna stališča in dvom, ki ga je treba razrešiti (prim. *Larenz*, 1983, str. 195 in 298 ter *Kriele*, 1976, str. 91).

Stvar konvencije je, ali vsako razumevanje splošnega pravnega akta označimo kot njegovo razlago, ali pa ta pojem uporabljamo le tedaj, ko pomen jezikovnega znaka oziroma jezikovnih znakov določamo v posebnem razlagalnem postopku. Drugo pojmovanje temelji na spoznanju, da pomensko jasni jezikovni znaki ne potrebujejo razlage: *In claris non fit interpretatio*, oziroma, *Interpretatio cessat in claris*. Vmesno sredinsko rešitev sprejema *Wróblewski*, ko razločuje med razlago v širšem in ožjem pomenu besede. Razlaga v širšem pomenu je soznačica za razumevanje jezikovnih znakov: gre za vsakršno razumevanje – bodisi da jezikovni znak razumemo neposredno in takoj, ali pa je potrebno, da ga v primeru dvoma pomensko določimo s posebnimi filološkimi oziroma pravnimi tehnikami; brž ko ta sredstva aktiviramo, imamo hkrati opraviti z razlago v ožjem pomenu besede (*Wróblewski*, 1972, str. 53–54; o pogledih na pojem razlage v jugoslovanski teoriji prava glej izčrpnije v *Lukić*, 1961, *Mandić*, 1971, *Pavčnik*, 1987^b, *Perenič*, 1984, *Visković*, 1981, *Vuković*, 1953 in *Tasić*, 1984).

Bolj pomembno je, ali je razlaga splošnega pravnega akta (npr. zakona) le rekonstrukcija misli, ki je v njem (*Savigny*, 1840, str. 213), rekonstrukcija, ki jo nato uporabimo v konkretnem primeru. Rekonstruirati je mogoče tip, kalup, model ravnanja, ki se navezuje na vnaprej zamišljeni dejanski stan. Rekonstrukcija izlušči normodajalčevo (npr. zakonodajalčevo) sporočilo, ne da bi ga kakorkoli dopolnjevala. Striktno vzeto gre za znanstveno razlago, kakor jo razume *Kelsen*: razlaga splošnega pravnega akta (npr. zakona) ne vodi nujno do ene odločitve, ki je edino pravilna, ampak morda do več rešitev, ki so enakovredne (*Kelsen*, 1960, str. 349); naloga pravne znanosti je, da opredeli vse možne pomen pravne norme, ki jih vsebujejo splošni pravni akti (ibidem, str. 353); uporabnikova odločitev je zakonita (pravna), da le ostaja znotraj pomenskega okvira norme, ki mu lahko da katerikoli možni pomen (ibidem, str. 348); kateri pomen pravne norme je pravi, ni znanstveno (pravnoteoretično), ampak je izključno pravopolitično vprašanje (ibidem, str. 351); nanj je mogoče znanstveno odgovoriti šele *ex post facto*, šele potem, ko je voljni akt (npr. sodnikova odločitev) že nastal: pravne norme ni brez voljnega akta, čigar pomen je (ibidem, str. 74 in *Kelsen*, 1979, str. 4, 9 in 187).

Rekonstrukcija »misli, ki je v zakonu« je pri *Kelsnu* pravna norma kot pomenski okvir odločanja. *Kelsnova* zasluga je, da tega okvira ne absolutizira, kakor je ravnala šola pojmovne jurisprudence. Pravni (normativni) sistem je za njo sklenjen (zaprt) in popoln, zato je pravna odločitev v konkretnem primeru zgolj prenos vsebine zakona (ali drugega formalnega vira prava) na konkretni primer, prenos, ki deducira vsebino pravne odločitve iz prava kot formalnogično izoblikovanega pojmovnega sistema. Za čisto teorijo prava pojmi niso več produktivni sami za sebe (glej *Ihering*, 1923, str. 40), so le vsebinsko izvotleno normativno izhodišče, ki ga mora ustvarjalno napolniti tisti, ki pravni akt uporablja. Sodnik ali drug uporabnik prava ni več »viva vox legis«, ki kot »subsumpcijski avtomat« mehanično reproducira zakon in druge formalne vire prava, temveč je vselej tudi ustvarjalec, ki sooblikuje pravno odločitev v konkretnem primeru.

Rekonstrukcija »misli, ki je v zakonu« je rekonstrukcija dotlej, dokler se razlagalec osredotoča zgolj na samo normativno izhodišče. Vprašanje zase je, v kolikšni meri je rekonstrukcija sploh mogoča, ko hkrati vemo, da je razlaga jezikovnih znakov soodvisna od razlagalčevega predznanja, od družbenih razmer (v pomenu zgodovinsko izoblikovanega družbenega sistema), od vprašanja, ki je razlago izzvalo ipd. (glej *Hruschka*, 1972 in *Esser*, 1970, str. 133 in nasl.). V primeru normativne konkretizacije splošnih pravnih aktov gre za to, da »rekonstruiramo« abstraktni (npr. zakonski) dejanski stan s pravno posledico (bodisi v pomenu primarne hipoteze z dispozicijo bodisi v pomenu sekundarne hipoteze s sankcijo). »Rekonstrukcija« ni avtomatična, v splošnih pravnih aktih so le jezikovni znaki, iz katerih je treba pravno normo, njene sestavine in povezave med njimi šele spoznati, to je prvine, iz katerih sestoji tudi abstraktni dejanski stan s pravno posledico.

Abstraktni dejanski stan je odgovor na vprašanje, do katerega se mora dokopati razlagalec splošnega pravnega akta (ali drugega formalnega pravnega vira). Praktična (operativna) razlaga ga mora kljub tipičnosti splošnih pravnih aktov (npr. zakona) in individualnosti življenjskih primerov opredeliti tako, da dopušča enopomensko odločitev v primeru, ki je predmet pravne odločitve. Znanstveni (metodični) razlagi se enopomenski odgovor izmika vselej tedaj, ko se osredotoča samo na del pravnega pojava (npr. *Kelsnov* normativizem). Pogojno ga lahko doseže le v primeru, ko osmišlja postopek normativne konkretizacije kot celoto – kot celoto, ki s svojimi notranjimi povezavami sodoloča pomen delov, iz katerih sestoji. A tudi tokrat je rezultat razlage splošnega pravnega akta vsaj v določenem obsegu vsebinsko odprt že zaradi tega, ker se nanaša ali na že odločene zadeve (analiza pravne prakse), ali pa na vnaprej zamišljene primere, ki se z življenjskimi nikoli v celoti ne prekrivajo.

Brž ko je razlaga splošnega pravnega akta sestavina normativne konkretizacije, ne gre le za razlago besedila pravnega akta: opraviti imamo s pravnim vrednotenjem – z razmerjem, v katerem sta si nasproti normativno in dejansko (tudi zamišljeno) izhodišče. Nasproti si stoječa pola terjata sintezo (pravno odločitev), a pri tem nista opredeljiva iz njiju samih, kot se na drugi strani ne moreta v celoti oslanjati drug na drugega, ker sta oba vsaj v določenem obsegu pomensko odprta. Zdaj razlaga splošnega pravnega akta ni le »rekonstrukcija misli, ki je v zakonu«, zdaj je razlaga tudi vrednostna konstrukcija, je dokončno oblikovanje »misli«, ki se mora izteči v pravno odločitev (glej – prim. *Radbruch*, 1958, str. 243 in 1980, str. 143).

»Misel«, ki se mora izteči v pravno odločitev (beri: abstraktni dejanski stan s pravno posledico kot zgornjo premiso t. im. pravnega silogizma), je obrnjena tudi k dejanskosti, ki ji je namenjena. Razumeti jo je mogoče, če jo povežemo s tipi vedenj in ravnanj, ki so njeno organsko izhodišče. Pri *Savignyju* je ta temelj idealistično-metafizične narave, a vendar eksistenten – v nasprotju s pojmovno jurisprudenco, ki ga v celoti »spregleda«, ko se zapre v »produktivni« svet pojmov. Ontološko gledano ne gre za »videnje« tipov, ki so za zakonskim besedilom; izoblikovani in zamišljeni tipi vedenja in ravnanja so le »posrednik«, ko vsebinsko odprto »zakonodajalčevo misel« ovrednotimo glede na življenjski primer, ki je predmet pravne odločitve. Gre za nenehno gibanje, za t. im. »Hin- und Herwan-

dern des Blickes« (*Engisch*, 1963, str. 15) med normativnim in dejanskim, dejanskim in normativnim – za gibanje, ki razlago splošnega pravnega akta dinamizira in sprejema kot integralno sestavino pravnega pojava.

3. MED NORMATIVNIM IN DEJANSKIM, DEJANSKIM IN NORMATIVNIM

V luči normativne konkretizacije je pravna odločitev vedno produktivno dejanje – dejanje, ki ne temelji na vnaprej izoblikovanem pravu, temveč dejanje, ki pravo soustvarja, opirajoč se formalne pravne vire (npr. na zakon), ki mu to možnost nudijo, in izhajajoč iz življenjskega primera, ki ima pravno relevantne sestavine. Ključno vprašanje je, kako je to pot – to produktivno dejanje mogoče osmisлити: gre za izenačevanje med normativnim in dejanskim izhodiščem odločanja; gre za sklepanje prek tipične norme (primera), ki obe ravni povezuje; gre za predznanje, ki omogoča spoj; gre za naravo stvari, ki kot *tertium comparationis* pove, kdaj in kje se normativno in dejansko ujemata; gre za prvino »svobodnega prava«, ki napolni pomensko odprti premisi; gre za vrednostno sintezo, ki pravo soustvari . . . (izčrpnje glej v *Pavčnik*, 1987^a)? Ta vprašanja se vsaj do določene mere prekrivajo, bolj od naglasa kot od vsebine je včasih odvisno, v čem so razlike – razlike v odtenkih, vendar v odtenkih, ki niso nepomembni: od njih in od odgovora na njih je v končni posledici odvisno, ali imamo opraviti s pravno odločitvijo, ki je sad »uporabljanja prava«, ali pa s pravno odločitvijo, ko jo je oblikoval odgovorni in osveščeni pravnik.

Pravna odločitev (npr. pravna odločitev v pravnem postopku) je *vrednostna sinteza*, ki življenjski primer ovrednoti glede na normativno izhodišče in ki normativno izhodišče pomensko določi glede na življenjski primer. Rezultat sinteze sta konkretni in abstraktni dejanski stan, ki se najtesneje ujemata. Njuna povezava ni *izenačitev* (glej *Engisch*, 1963, str. 15, 26 in 36) – izenačitev je mogoča šele, ko je odločitev *de facto* že dosežena in gre le še za to, da jo prevedemo v subsumpcijski obrazec, v sklep, ki je logično nujen, prisilen, neizogiben. Povezava med dejanskim in normativnim ne more biti le odskakovanje med obema ravnama, povezava mora biti vsebinsko vodena, temeljiti mora na vodilu, ki se prilega pravnemu pojavu in je njegov sestavni del. *Dvostopenjski »Hin- und Herwandern des Blickes«* (glej *Kriélé*, 1976, str. 159, str. 162 in nasl., str. 197 in nasl. ter str. 203 in nasl.), vstopa v »krogotok« odločanja prek veznega člena – prek normativne hipoteze, ki je v neposredni povezavi le z življenjskimi primeri in nato, ko je že postavljena, še s pravnimi predpisi, ki naj jo potrdijo oziroma ovržejo. Vsebinsko prazno odskakovanje med dejanskim in normativnim je zdaj presekan, ne da bi bila pola odločanja tudi neposredno odprta drug proti drugemu: ob takšnem izhodišču (beri: predznanju) je nevarno, da normativna hipoteza preceni pomen dejanskega ali pa vlogo, ki naj jo ima pojmovno razčlenjeni normativni sistem. Odklona pomenita, da se v postopek normativne konkretizacije vrivajo prvine »svobodnega prava« (tako je v primeru, ko pravna odločitev raste zlasti iz dejanskega) oziroma »pojmovne jurisprudence«, ko gre za vsebinsko samozadostnost normativnega sistema. *Tipična norma* in *tipični primer* se tej nevarnosti izogibata; opirata se na tisto, kar je tipično – na tip (*typus*), ki povezuje normativno in dejansko v novo

enoto: v dejansko normativnost oziroma v normativno dejanskost. Teorija »Fall-norme« (glej *Fikentscher* 1977, str. 181 in nasl., str. 202 in nasl., str. 343) utemeljeno gradi na tem izročilu, a hkrati spregleduje, da norma kot merilo za konkretne primere ne more biti izčrpna. Tipična norma in tipični primer sta kljub »normativni dejanskosti« nad enkratnostjo in neponovljivostjo življenjskega primera, ti so vselej pestrejši in bogatejši kot tip, ki jih izraža na ravni dejanske normativnosti. Razmik med normativnim in dejanskim je očitno vselej tolikšen, da ga lahko nadomesti šele človekov *produktivni akt*, človekova vrednostna sinteza, ki mora biti oprta na ustrezni *tertium comparationis* (glej *Kaufmann*, 1982 in 1986). Razmik je lahko zdaj večji zdaj manjši (prim. tudi z razločevanjem med »clear and hard cases«: *MacCormick*, 1978, str. 195 in nasl. ter *Dworkin*, 1977, str. 81 in nasl.), na normativni ravni mu dajejo lik splošna načela, generalne klavzule, nedoločni pojmi . . . vse do enopomenskih znakov (števil), ki jih je v pravnih aktih bore malo; na dejanski ga označujejo življenjski primeri, ki so lahko bolj ali manj zapleteni, sestavljeni in vsebinsko raznoliki, a vendar vselej enkratni in zgodovinsko neponovljivi. Ob še tako nezahtevnem življenjskem primeru in ob še tako določnih jezikovnih znakih je treba ugotoviti, kateri sklop pravnih predpisov je z življenjskim primerom najtesneje povezan in ali sta življenjski primer (npr. prehitra vožnja skozi naselje) oziroma sklop pravnih predpisov (npr. predpis, ki določa najvišjo dovoljeno hitrost skozi naselje, in predpis, ki na kršitev te dispozicije navezuje denarno kazen) že konkretni oziroma abstraktni (zakonski) dejanski stan. To identificiranje konkretnega in abstraktnega dejanskega stanu ni (le) reproduktivno, v njem so vselej tudi prvine produktivnosti: produktivnost je najmanj v tem, da življenjski primer opredelimo (identificiramo) kot konkretni in sklop pravnih predpisov kot abstraktni dejanski stan. Brž ko ju identificiramo, pomeni, da smo ju tudi povezali in s tem izključili druge pravne možnosti (npr. možnost, da gre za prehitro vožnjo v silobranu ali zaradi skrajne sile). Katera izmed teh možnosti je v konkretnem primeru izbrana, je odvisno od vrednotenja, bolje: od ovrednotenja življenjskega primera in pravnih predpisov, od ovrednotenja, ki mora biti postavljeno v pravni okvir in ki mora biti v teh mejah utemeljeno, razumno, vrednostno prepričljivo.

4. ODZIV V TEORIJI ARGUMENTACIJE

Spoznanje, da pravno odločanje ni vpeto v okvire, ki bi ga enopomensko opredeljevali, doživlja odziv tudi v teoriji pravne argumentacije (glej *Alexy*, 1978, *Struck*, 1977 in *Aarnio-Alexy-Peczenik* 1983), znani še kot topična jurisprudenca (glej *Viehweg*, 1974 in *Struck*, 1971), nova retorika (glej *Perelman*, 1976), pravna retorika (glej *Haft*, 1981), retorična pravna teorija (glej *Ballweg-Seibert*, 1982) ali kratko kar kot teorija argumentacije (glej *Larenz*, 1983, str. 140). V povojnem »vračanju« k antični retoriki in topiki je opravilo pionirsko vlogo *Viehwegovo* delo *Topika in jurisprudenca* (prva izdaja je iz leta 1953), ki je opozorilo, da je za pravno odločanje značilen problemski pristop – problemsko mišljenje, pri katerem je inventivnost primarna in sklep šele sekundarne narave. *Viehweg* izrecno poudarja, da »šele topika pokaže, kako najdemo premise. Logika jih sprejme in predela. V povezavi s tem je, da način iskanja premis vpliva na kakovost oblik sklepanja,

kot narobe kakovost oblik sklepanja usmerja, kako najdemo premise« (*Viehweg*, 1974, str. 40). To pomeni, da je pravna odločitev mogoča šele tedaj, ko konkretni dejanski stan »pripravimo« glede na pozitivno pravo in pozitivno pravo glede na konkretni dejanski stan (ibidem, str. 90). Gre za »pripravo«, ki je soznačica za problemsko mišljenje, vendar za »pripravo«, ki vseskozi ostaja znotraj veljavnega pravnega sistema. Tako kot naslonitev na sistem vpliva na rešitev problema, tako na drugi strani problem išče sistem, ki ga pomaga rešiti (ibidem, str. 33).

Topika je tehne problemskega mišljenja; kot taka ponuja vidike, kako naj rešimo problem: če teh »opornih mest« ne bi bilo, bi ostali brez rešitve. Ti vidiki, ti topoi niso zgolj splošno uporabna stališča, splošno sprejeta skupna mesta, topoi so tudi vidiki, ki so uveljavljeni le v določeni stroki (ibidem, str. 36). Topika te vidike zbira in jih povezuje v kataloge, ne da bi bili ti katalogi sklenjeni in ne da bi omogočali (mehanično) deduktivno sklepanje (ibidem, str. 44); topoi so le orientirji in navodila, kako naj probleme obravnavamo in jih pretresamo (ibidem, str. 38). Pravni topoi so na primer načela plus cautionis in re est, quam in persona; nemo plus iuris ad alium transfere potest quam ipse haberet; quod initio vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere ipd. Viehweg teh »skupnih mest (vidikov)« ne razčlenjuje in še manj sistemizira, čeravno je na stališču, da je tudi to ena izmed nalog topične jurisprudence (ibidem, str. 82; prim. *Struck* 1971). Gre mu bolj in zlasti za to, da opozori na naravo pravnega razpravljanja in pravnega reševanja problemov: pravno odločanje izhaja iz problema, osvetljuje ga z argumenti za in proti, te argumente pretresa, povezuje in vrednoti, ne da bi bili posamezni vidiki že vnaprej v celoti pomensko določeni; tako kot topoi vplivajo na rešitev problema, tako tudi problem sodoloča primer, ki ga topoi imajo.

Vihwegova zasluga je, da naravo pravnega odločanja jasno opredeli in ji začrta meje, v katerih naj se giblje: razpravljanje je razpeto med življenjski primer in »pozitivno pravo« (beri: formalne vire prava, op. M. P.), njegovo izhodišče je primer, ki ga je treba problemsko osvetliti, in odločitev opreti na »skupno mesto«, »vidik«, »načelo«, ki je splošno sprejeto in pomensko soodvisno od problema. Od tu dalje vodita vsaj *dve poti*, ki sta druga z drugo povezani. Pri *prvi* je v ospredju vprašanje, kakšen pomen naj pravna odločitev ima: opreti se je treba na vrednostni temelj, ki mu mora pravna odločitev ustrezati, na temelj, ki pravno odločitev vrednostno utemeljuje. *Druga* se s tem vprašanjem ne ukvarja neposredno, predmet njenega interesa je zlasti postopek, ki »določa« pogoje, merila, pravila, ki naj jih racionalno pravno argumentiranje ima. Vsebinsko odločitev ni opredeljena vnaprej, njena racionalnost je odvisna zlasti od postopka, ki šele nudi možnost, da bo odločitev to kakovost tudi imela (glej-prim. tudi z izborom besedil sodobnih tujih avtorjev v: *Filozofska istraživanja*, 1986/4 in 1987/1, *Dijalog*, 1987/1–2 in *Pravni vjesnik*, 1987/3–4 in 1988/1–2).

Podobno kot Viehweg je tudi *Perelman* na stališču, da se pravno (npr. sodno) odločanje osredotoča na izbor premis, ki morajo biti utemeljene in sprejemljive (*Perelman*, 1976, str. 176). Odločno zavrača pravni pozitivizem, ki pravo reproducira iz zakona (ibidem, str. 24), in ugotavlja, da pravno odločanje ni vpeto v formalnologične okvire, ki so predmet enopomenskega dokazovanja. Naloga formalne logike je, da izpelje sklep, ko so premise že izoblikovane, naloga pravne logike je, da premise vsebinsko napolni in tudi dokaže (utemelji), da je pravna

odločitev sprejemljiva za avditorij, ki mu je namenjena (ibidem, str. 176–177 in *Perelman*, 1984, str. 95).

Odločitev je sprejemljiva tedaj, ko je pravična, v skladu s splošnim interesom in razumna (*Perelman*, 1976, str. 71 in 1984, str. 43). Argumenti, na katerih temelji, morajo biti v tolikšni meri intenzivni, da prepričajo avditorij, na katerega se obračajo. Celo več: spremenjen avditorij terja, da se mu prilagodi tudi argumentacija, ki naj ga prepriča o razumnosti odločitve (*Perelman*, 1976, str. 107–109 in 1984, str. 95). To pomeni, da je odločanje vseskozi družbeno pogojevano, vezano na veljavni vrednostni sistem in podrejeno razumnosti, ki je sad zgodovinskega razvoja, izročil in kulture v določeni skupnosti (*Perelman*, 1976, str. 59 in 1984, str. 169). In ne le to: pravo je sočasno akt oblasti ter delo razuma in prepričevanja (*Perelman*, 1984, str. 122) – prepričevanja, ki mora biti v skladu z vladajočo ideologijo: »dobra' odločitev je zgolj tista odločitev, ki se sklada z uradnim vrednostnim sistemom« (*Perenič*, 1986, str. 318). Na drugi strani mora tudi oblastni del prava oziroma pravne odločitve (v vsebinskem smislu) temeljiti na »legitimnosti (podčrtal M. P) organov, ki jim pripada zakonodajna, izvršilna ter sodna pristojnost. Ta legitimnost temelji na tradiciji pa tudi na religiji, na najrazličnejših ideologijah in političnih filozofijah.« Oblast, ki to mejo prestopi in so njene odločitve nerazumne, učinkuje kot vsiljena in utegne avtoriteto kaj kmalu izgubiti: »še vedno nam bo zbujala strah, toda spoštovali je ne bomo« (*Perelman*, 1986, str. 320–321).

V »nasprotju« s *Perelmanom* ravna *Alexy*, ki ga zanima zlasti prescriptivna raven pravnega odločanja. *Alexy* izhaja iz splošnega racionalnega razpravljanja, na njem temelji tudi pravno razpravljanje, ki je le njegov posebni primer (*Alexy*, 1978, str. 34 in *Alexy*, 1986, str. 498 in nasl.). Pravno razpravljanje je potrebno zaradi tega, ker splošni diskurz ne more zadovoljivo reševati pravnih vprašanj (*Alexy*, 1978, str. 349–351). Slabosti, ki jih ima splošno razpravljanje, pravno lahko omili, ne da bi jih bilo mogoče v celoti odpraviti (ibidem, str. 356). Izkušnja kaže, da sta obe razpravljani tesno povezani: splošno tudi poslej ni izrinjeno iz pravnega, ki še vnaprej ostaja odvisno od njega in njegovih splošnih praktičnih argumentov (ibidem, str. 348 in 351).

Pravno razpravljanje je kot poseben primer splošnega omejeno z več pogoji. Omejujejo ga vezanosti na zakone, na precedense, na pravno dogmatiko in na procesna pravila (ibidem, str. 34). Njegov cilj oziroma namen je, da utemelji (opraviči) pravno odločitev (sodbo). *Alexy* razločuje med internim (notranjim) in eksternim (zunanjim) utemeljevanjem (ibidem, str. 273; prim. *Wróblewski*, 1974). Notranje utemeljevanje pomeni, da sodba logično sledi iz obeh premis, medtem ko je predmet zunanje utemeljitve resničnost, pravilnost ali sprejemljivost samih premis (*Alexy*, 1978, str. 273). To zunanje utemeljevanje označuje kot »pravo torišče« pravne argumentacije oziroma pravnega razpravljanja – diskurza (ibidem, str. 94).

Tako notranje kot zunanje utemeljevanje podrobneje razčlenjuje in ju uokvirja v mrežo pravil, ki naj mu ustrezata. Notranja utemeljitev pravne sodbe naj se na primer opira vsaj na eno splošno normo, iz katere mora logično slediti (ibidem, str. 273 in nasl.). Zunanja utemeljitev navezuje na šest skupin pravil in argumentacijskih oblik: na razlago, na dogmatično argumentiranje, na uporabljanje precedensov, na splošno praktično razlogovanje, na empirično argumentiranje in na tako

imenovane posebne pravne argumente (ibidem, str. 285 in nasl.). Kot zgled vzemimo pravila in oblike razlage. Alexy jih razvršča v pravila (oblike) semantične, genetične, teleološke, zgodovinske, primerjalne in sistematične razlage. Pri semantični in zgodovinski razlagi, denimo, navaja, da imajo argumenti, ki terjajo vezanost na besedilo in voljo zgodovinskega zakonodajalca prednost, kolikor ni mogoče navesti razumnih razlogov, ki dajejo prednost drugim kanonom razlage (ibidem, str. 299 in nasl.). Ali: vselej se je treba sklicevati na precedens, ki odločitev potrjuje ali zavrača, kolikor precedens te vrste obstaja. Drugo pravilo nalaga dolžnost, da mora tisti, ki od precedensa odstopi, ta odstop posebej utemeljiti (ibidem, str. 334 in nasl.). Podobno razčlenjuje tudi pravila, ki se nanašajo na ostale sestavine zunanje utemeljevanja pravnih odločitev.

5. NAMESTO SKLEPA

V naravi pravnega pojava je, da tudi teorija argumentacije ne more vnaprej ponuditi rešitev, ki jih je treba le še uporabiti. S stališča pravnega odločanja v konkretnih primerih so vnaprej dani le življenjski primeri, formalni viri prava in v pravnem redu uveljavljene pravne vrednote. Teorija argumentacije osmišlja povezave, ki so med temi sestavinami, povezave, ki pravno odločitev uokvirjajo in jo vsebinsko opredeljujejo: te sestavine niso relevantne že same po sebi, s stališča pravne odločitve dobijo pomen šele tedaj, ko jih medsebojno povežemo in ovrednotimo razmerja, ki so med njimi. Predmet njenega interesa so tudi vrste argumentov, njih značilnosti, razmerja med njimi in postopek, kako naj argumente uporabljamo, ko pravno odločitev utemeljujemo.

Še tako izoblikovana teorija argumentacije ne more »patentirati« odgovora na vprašanje, kdaj sta abstraktni in konkretni dejanski stan izoblikovana oziroma kdaj se ujemata in je mogoče izpeljati pravno posledico. Na to vprašanje lahko določno odgovori le nosilec (avtor) pravne odločitve (npr. sodnik). In le on je tisti, ki mora najti razloge in odločitev utemeljiti – utemeljiti tako, da jo avditorij pravnega vira (in ne le avditorij pravne odločitve) sprejme kot pravno utemeljeno in v mejah veljavnega pravnega reda tudi kot pravično.

In tudi: spoznanje glede analogne narave prava res odstopa od običajne terminologije, vendar ne njej v škodo, kakor se da razumeti nekatere izmed kritikov (glej *Bydlinski*, 1982, str. 397), ampak je pravu samo v korist, ko za videzom odkriva resničnost. Zdaj se pravno odločanje ne more več »skriti« za formalni vir prava (npr. za zakon), ki da ga »neprizivno«, »neizpodbitno« in »vsestransko« utemeljuje, ko se avtor odločitve sklicuje na »enopomensko« število pravnega predpisa. Zdaj je pravna odločitev produktivno dejanje – dejanje, ki terja odgovor na vprašanje, kako sklepamo med normativnim in dejanskim, terja pojasnilo, kako smo oblikovali abstraktni in konkretni dejanski stan, terja utemeljitev, zakaj smo ju povezali.

Prispevek teorije argumentacije je ravno v tem, da se *celovitosti* pravnega odločanja (glej-prim. *MacCormick*, 1978) zaveda, da ga razčlenjuje in osvetljuje. Že dejstvo, da je utemeljitev pravne odločitve sestavina njene pravnosti, razkriva protipravnost tistih pravnih predpisov, ki argumentacije ne potrebujejo, kot tudi tiste prakse, ki argumente uporablja enostransko ali pa razlaga in uporablja splošne

pravne akte v postopku, ki pravno argumentiranje kar a priori blokira. In v tem je tudi razlog, da je utemeljitev rezultata pravne odločitve vsaj minimalno poročstvo njene kakovosti – posebej tedaj, ko so zagotovljeni splošno uveljavljeni pogoji zgodovinsko že doseženega razumnega pravnega dialoga: da imajo na primer njegovi udeleženci enake pravne možnosti, da so dopustni vsi pravni argumenti, do katerih je treba v dialogu zavzeti stališče, in da je treba ravnati v skladu z ustaljeno prakso, kolikor za odstop od nje ni novih tehtnejših argumentov.

LITERATURA:

- Aarnio, Aulis-Alexy, Robert-Peczenik, Aleksander: Grundlagen der juristischen Argumentation, v: Metatheorie juristischer Argumentation (Schriften zur Rechtstheorie, Heft 108/1983), str. 9–87.
- Alexy, Robert: Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung. Frankfurt am Main, 1978.
- : Theorie der Grundrechte. Frankfurt am Main, 1986.
- Ballweg, O.-Seibert, T.-M. (urednika): Rhetorische Rechtstheorie. Zum 75. Geburtstag von Theodor Viehweg. Freiburg-München, 1982.
- Bydlinski, Franz: Juristische Methodenlehre und Rechtsbegriff. Wien-New York, 1982.
- Dworkin, Ronald: Taking Rights Seriously. London, 1977.
- Engisch, Karl: Logische Studien zur Gesetzesanwendung.³ Heidelberg, 1963.
- Esser, Josef: Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung.² Frankfurt am Main, 1972.
- Fikentscher, Wolfgang: Methoden des Rechts. IV: Dogmatischer Teil. Tübingen, 1977.
- Furlan, Boris: Teorija pravnega sklepanja, v: Zbornik znanstvenih razprav, 10 (1933–34), str. 29–53.
- Haft, Fritjof: Juristische Rhetorik.² Freiburg-München, 1981.
- Hruschka, Joachim: Die Konstitution des Rechtsfalles. Studien zum Verhältnis von Tatsachenfeststellung und Rechtsanwendung. Berlin, 1965.
- Das Verstehen von Rechtstexten. München, 1972.
- Ihering, Rudolf: Geist des römischen Rechts. I, Leipzig, 1923.
- Kaufmann, Arthur: Analogie und »Natur der Sache«. Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus.² Heidelberg, 1982.
- Vorüberlegungen zu einer juristischen Logik und Ontologie der Relationen. Grundlegung einer personalen Rechtstheorie, v: Rechtstheorie, 17 (1986), str. 257–276.
- Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre.² Wien, 1960.
- Allgemeine Theorie der Normen, hrsg. von Kurt Ringhofer und Robert Walter, Wien, 1979.
- Kriele, Martin: Theorie der Rechtsgewinnung.² Berlin, 1976.
- Larenz, Karl: Methodenlehre der Rechtswissenschaft.⁵ Berlin-Heidelberg-New York-Tokyo, 1983.
- Lukić, Radomir: Tumačenje prava. Beograd, 1961.
- Oko pravnog silogizma, v: Zbornik za teoriju prava (Beograd), 3 (1987), str. 353–355.
- MacCormick, Neil: Legal Reasoning and Legal Theory. Oxford, 1978.
- Mandić, Oleg: Sistem i interpretacija prava. Zagreb, 1971.
- Pavčnik, Marijan: Prvine normative konkretizacije prava, v: Zbornik znanstvenih razprav, 45 (1985), str. 89–106.
- Vprašanje analogije v kazenskem pravu, v: Pravniki, 41 (1986), 3–4, str. 133–152.
- Od »uporabljanja prava« k argumentiranemu pravnemu odločanju, v: Pravniki, 42 (1987^a) 3–4, str. 127–146.
- Razlaga kot (re)konstrukcija »misli, ki je v zakonu«, v: Zbornik znanstvenih razprav, 47 (1987^b), str. 129–150.
- Perelman, Chaim: Logique juridique. Nouvelle rhétorique. Paris, 1976.
- Le raisonnable et le déraisonnable en droit. Au-delà du positivisme juridique. Paris 1984.
- Pravo in retorika, v: Pravniki, 41 (1986) 5–7, str. 320–323.
- Perenič, Anton: Razlaga pravnih aktov, v: Kušej-Pavčnik-Perenič: Uvod v pravoznanstvo, Ljubljana, 1984, str. 217–245.
- Razumno in nerazumno v pravu po Perelmanu, v: Pravniki, 41 (1986) 5–7, str. 318–320.
- Radbruch, Gustav: Einführung in die Rechtswissenschaft,⁹ hrsg. von Konrad Zweigert, Stuttgart, 1958.

- Glej tudi Rechtsphilosophie I, bearbeitet von Arthur Kaufmann, Heidelberg, 1987.
- Filozofija prava.⁸ Beograd, 1980.
 - Savigny*, Friedrich Karl: System des heutigen Römischen Rechts, I, Berlin, 1840. Glej tudi Juristische Methodenlehre (Kollegnachschrift von Jakob Grimm), hrsg. von G. Wesenberg, Stuttgart, 1951.
 - Struck*, Gerhard: Topische Jurisprudenz. Argument und Gemeinplatz in der juristischen Arbeit. Frankfurt am Main, 1971.
 - Zur Theorie juristischer Argumentation, Berlin, 1977.
 - Tasić*, Djordje: Tumačenje prava, v: Tasić: Izbor rasprava i članaka iz teorije prava. Pripremio Radomir Lukić. Beograd 1984.
 - Viehweg*, Theodor: Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung.⁵ München, 1974.
 - Visković*, Nikola: Pojam prava. Prilog integralnoj teoriji prava.² Split, 1981.
 - O jeziku prava, v: Pravni vjesnik, 3 (1987) 3–4, str. 323–331.
 - O jeziku prava, v: Pravnik, 43 (1988) 3–4, str. 199–214.
 - Vuković*, M.: Interpretacija pravnih propisa, Zagreb, 1953.
 - Wróblewski*, Jerzy: L'interpretation en droit: théorie et idéologie, v: Archives de philosophie du droit, 17 (1972), str. 51–69.
 - Legal syllogism and rationality of judicial decision, v: Rechtstheorie, 5 (1974) 1, str. 34–46. (Podrobnije glej vire, ki so navedeni v Pavčnik, 1985, 1987^a in 1987^b).

Strukturalna analiza mita in miti o genezi

DARJA ZAVIRŠEK

Zato pa je naloga sociologije, če se izdaja za znanost, da kolikor mogoče izostri raziskovanje racionalnega v razlagi družbenih pojavov, ki ne kažejo, da jih usmerja neki racionalen namen. (Jean Cazeneuve)

GOVOR MITA

Radikalen obrat, ki ga naredi Claude Lévi-Strauss v svojih analizah mita, že vsebuje implicitno vprašanje, ki ga postavi na samem začetku: »Če bi hoteli razumeti, kaj je to mit, ali ne izbiramo torej le med plitkostjo in sofizmom?« (SA-str. 214) Mit zanj ni več sancta simplicitas človeštva, izraz človeške nemoči ali mešanica predlogičnih tvorb mišljenja – primitivnih idej. Mitološka zavest za Lévi-Straussa temelji na logiki analogij, natančnih klasifikacijah, prepoznavanju odnosov med predmeti ter na analizi transformacij. Njen cilj je razvrščanje, red in organizacija, ne pa izmišljaja in kaotičnost. Ker funkcionira mitska logika na nivoju kolektivno nezavednega, je njeno polje neomejeno, svobodno in skrajno gibljivo.

Mit je v prvi vrsti specifična oblika človekovega dožemanja sveta, je torej prva oblika zgodovinske zavesti, ki je v mišljenja vnesla temeljni orientacijski princip, prek katerega je bilo človekovo bivanje prepoznano kot oblika družbenega življenja. Mit je skozi človeški odnos do naravnega in družbenega postal način komunikacije, in govori o konkretnem družbenem življenju, o institucionalni organiziranosti neke skupnosti, o njenih pravilih, zakonih, prepričanjih in verovanjih.

Znotraj govora o mitu je treba odkrivati na polju dveh nivojev: znotraj samega mita, njegove strukture in njegovih manifestacij, ter znotraj tistih družbenih okoliščin, v katerih se kot mit kaže in v katere je zapleten. Spremembe družbenega življenja spremenijo tudi mitsko pripovedovanje.

V tej zvezi je moč govoriti o mitu kot o »totalnem družbenem pojavu«, kot ga je označil M. Mauss, ki deluje na nivoju individualnega in družbenega, fizičnega in psihičnega. Za mit, ki funkcionira kot totalno družbeno dejstvo, je po Lévi-Straussu značilna trodimenzionalnost, ki se kaže kot splet socioloških (sinhronični vidik), zgodovinskih (diahronični vidik) in fizično-psiholoških dimenzij (uvod k Maussu, Sociologija i antropologija, str. 29–30).

Mitsko pripovedovanje je potrebno razumeti v njegovi drugačnosti, ki je »drugostopenjska« drugačnost: gre najprej za drugačnost tistih človeških skupno-

sti, ki skozi mit pripovedujejo o svoji kulturno-politični strukturi, in hkrati za drugačnost samega mitskega pripovedovanja, sporočanja, ki je »slišano«, razumljeno šele, ko je dekodirano.

Čim mitska zavest organizira svoj svet, postavi vse na »točno določena mesta«. Mitsko pripovedovanje postane tako temelj, iz katerega se rodijo Red, Norme in Pravila. Zavedanje skupnih začetkov postane identifikacijski temelj skupnosti. Hkrati pa postane tudi element diferenciacije, saj vsaka človeška skupnost pripoveduje svojo mitološko genezo. Moč mita je v tem, da združuje in razlikuje hkrati. Bivanje na določenem prostoru je s tem osmisleno in upravičeno, saj je prav mitska misel zvezala ta prostor z davnimi začetki. Mit je torej za posameznika in za skupnost vedno implicitno obvezujoč. Ta obveza se materializira skozi analogije, s pomočjo katerih deluje mit kot vezivo, kot »vmesni člen« med naravnim in družbenim in hkrati kot mehanizem ohranjanja življenja in zgodovinske kontinuitete. Ker pa velja za tradicionalne družbe vladavina totalne negotovosti, deluje mit kot imperativ totalne potrditve. Ponavljanje začetkov-kozmizacije sveta, je porok za ohranjanje tiste stabilnosti, ki iz začetkov izhaja. Z analognostjo mitske misli skupnost poskrbi za prvi korpus družbenih določil, ki jo *branijo pred lastnim uničenjem in izginotjem*.

Ker pa je mit produkt kolektivno nezavednega, ki je strukturirano kot govorica, je mit lahko mit le, če je pripovedovanje. Mit je torej specifičen pogled na svet in na nivoju nereflektirane občosti prvobitnih družb je njegovo pripovedovanje vedno kolektivno dejanje.

Mitska misel je za Lévi-Straussa nek svojevrsten bricolage (DM-str. 57), ki na nek »brkljajoč« način kopiči mitske elemente in z njimi gradi mitske strukture, ki prenašajo delce zgodovine skozi čas. S tehniko bricolage mitska misel elemente – dele »preteklega družbenega govora« razstavlja, shranjuje in v določenem trenutku ponovno privleče na dan ter uporabi.

Ta neprestano delujoč princip transformacij imenuje Lévi-Strauss kalejdoskopski. Mitski delci, ki so posledica najrazličnejših lomljenj in so vedno le ostanki, morajo funkcionirati homologno (kot kalejdoskopska stekelca), če hočejo oblikovati strukturno celoto mita. Elementi mitske misli, okruški »na pol poti med sliko in pojmom« (DM-str. 58), predstavljajo torej saussurovski znak (spoj označevalca in označenca – vez med sliko in pojmom).

Znotraj tega semantičnega polja se izoblikuje mitološka zgodba s svojimi brezštevilnimi mitskimi elementi. Te elemente imenuje Lévi-Strauss mitemi, ki predstavljajo najmanjše mitske elemente in se definirajo skozi opozicije in analogije, s katerimi mitska misel ves čas operira. Pomen mita pa je potrebno iskati znotraj kombinacij teh najmanjših mitskih elementov, torej na nivoju strukture.

Mitemi so spoji odnosov sinhronije in diahronije. Prav s sinhro-diahronijskim vidikom mita le-ta omogoča celostno dojetje sveta. S tem postane mit tudi orodje, s pomočjo katerega se rešujejo protislovja. Diahronična linija mitov, kot pokaže Lévi-Strauss, je potrebna za samo branje mitov, sinhronična linija pa za razumevanje mita.

Poleg mita samega je za Lévi-Straussa totemizem tisti sistem, ki kaže izjemne sposobnosti klasificiranja in je specifična oblika mišljenja prvobitnih skupnosti. Tam, kjer deluje poleg mitskega sistema tudi totemski, sta njuni funkciji identični:

prek mitskega sistema in totemizma se skupnost konstituira in utrdi notranje odnose.

Ker delujeta mitski in totemski sistem na principu analogij in homologij med živalskimi, rastlinskimi in človeškimi vrstami, in ker ni pri svojem »delovanju« uporabljata logiko transformacij, gre torej ves čas za že omenjeni odnos med naravo in kulturo. Lévi-Strauss govori o neki vrsti »formalne analogije«, ki obstaja med naravo in družbo in ki se nam kaže kot razlikovanje vrst na nivoju narave in kot razlikovanje funkcij na nivoju družbe/kulture.

S primerjanjem totemskih in mitoloških sistemov Lévi-Strauss zavrne prepričanje (zlasti naturalistične šole), da je naloga mitov pojasnjevanje naravnih pojavov. Nasprotno, prek naravnih pojavov in zakonitosti skušajo miti pojasniti družbeno organizacijo in »logične realnosti« v neki družbi. Miti odnose narave in družbe pojasnjujejo, totemski operatorji pa pri tem izvedejo svojo posredovalno funkcijo. Homologni odnosi med naravnim in družbenim se kažejo zlasti skozi strukturo mita. Družbene skupine se torej diferencirajo s pomočjo predstave, ki jo imajo o nekem naravnem modelu, ali kot pravi Lévi-Strauss: »... način, na kakršnega si ljudje predstavljajo odnose med naravo in kulturo, je odvisen od načina, kako se spreminjajo njihovi lastni družbeni odnosi.« (DM-str. 167).

Strukturalna analiza mita poudarja, da za vsako strukturo leži nova struktura in zato to strukturo spet nova itd. Pred vsakim mitskim sistemom, kot poudarja Lévi-Strauss, ležijo pretekli mitski sistemi, ki slednjega odločujoče določajo. Lahko govorimo o mitološki palimpsestnosti, saj se mitski elementi nalagajo drug na drugega skozi čas ter drug drugega prekrivajo, nekatere delce pa ohranijo razkrite.

Vsak mit se torej neprestano spreminja, uvid v to spreminjanje pa uide vsaki človeški skupini, saj »pripadniki skupine spreminjajo mite, ko verjamejo, da jih ponavljajo« (FM-str. 38). Vse najrazličnejše transformacije znotraj mita lahko privedejo tudi do njegove smrti, do njegovega izginotja. Vendar je malokdaj izginotje popolno, saj se vedno izvijajo različni mitski elementi skozi to smrt pozabe in znotraj drugačnega konteksta in drugačne strukture organizirajo nov mitski sistem.

Vsak mit je torej determiniran z dvema bistvenima strukturama:

- z določeno družbenoekonomsko strukturo neke skupnosti (mit se »vtisne v zobnike te strukture«);

- s predhodnimi mitskimi strukturami, katerih mitemi se prenašajo v naslednje mite. Gre torej za prežemanje s preteklimi mitskimi verzijami, kjer obe determinirajoči strukturi obstajata v medsebojnem prepletanju.

Čeprav je torej izvorni mit nemogoče najti, pa je vsak mit glede na samega sebe vedno prvobiten. Prav zato poudarja Lévi-Strauss, se »bistvo mita ne nehaja v stilu, niti v načinu pripovedovanja, niti v sintaksi, temveč v zgodbi, ki jo mit pripoveduje« (FM-str. 27).

Mit ni le pogled na svet, to lahko postane šele, če je strukturiran kot sporočilo. Da pa je lahko sporočilo, mora biti govor, mora biti pripovedovanje. Ko govorimo o mitu kot govoru, ne mislimo le konkretne govorice, temveč vse, kar izraža določen pomen (predmeti, risbe). Po Barthesu je mit vse, kar se lahko izvije iz nemosti neizgovorjenega. Mit kot govor so vsi predmeti, ki imajo bogato pomenko vsebino (KMS, str. 230). Zanj je mit v prvi vrsti semiološki sistem, način označevanja, je forma.

Vsak semiološki sistem, torej tudi mit, je zgrajen iz triadne strukture označe-

valca, označenca in znaka, pri čemer je znak vedno »asociativna celota obeh« (KMS, str. 233). Znak je prav tisto, kar je najpomembnejše, saj nosi sporočilnost označevalca in označenca (na nivoju obče lingvistike je znak beseda, ki funkcionira med sliko in pojmom).

In prav znak na nivoju mita je za Barthesa smiselno »poln«, medtem, ko je označevalec »prazen«.

Mitsko mišljenje uporablja za izdelavo svojega sistema jezik, še več mit prepoznamo šele, če je v jezik »preveden«. Ker torej potrebuje mitski govor za izdelavo lastnega sistema nek predhoden sistem (torej jezik), je mit meta-jezik, ali kot ga imenuje Barthes, »drugostopenjski semiološki sistem« (KMS, str. 234). Mit lahko šele s pomočjo jezikovnega sistema (natančno z njegovimi deli) izdela svoj lasten mitski sistem. V tem je drugostopenjskost mitskega jezika. Ves mitski material deluje znotraj mita avtomatično označevalno, čeprav je na lingvističnem polju deloval znakovno.

Vsak mit ima torej dvojno naravo; je smisel, torej polno in forma, torej prazno, obenem. »Smisel je vedno tu, da pokaže formo in forma je prisotna vedno, da odmakne smisel. Nikoli pa ni med njima spopada ali razcepa, ker se nikoli ne nahajata na isti točki. V mitu je forma prazna in vendar prisotna, ter smisel odsoten in vendarle poln« (KMS, str. 233).

Mit torej »jemlje« jezik, da bi ga vpel v svoj lasten sistem in bi tako graditev tega sploh omogočil. Ob tem Lévi-Strauss poudarja, da mitološko mišljenje ne gradi mitske strukture s pomočjo jezika kot strukturne celote, temveč, gradi svojo strukturo le s pomočjo njegovih elementov. Ti elementi so za Lévi-Straussa »odpadki nekega starega družbenega govora«. Označevalno funkcijo imajo po njegovem mitemi, vendar le, če so pomensko prevedljivi znotraj celotne mitološke mreže. Mit je za Straussa le pol-govor (midire), ki ga razumemo šele skozi njegovo razberljivost.

Barthes izpostavi »motivirano formo« vsakega mita (KMS-str. 246), ki krepi mitsko intencionalnost in ekspanzivnost. Če je na nivoju jezika znak le relativno motiviran in neobvezujoč, je na nivoju mita motiviran tembolj, čimbogatejši je mit. Motivirano formo dajejo mitu prav analogije znotraj mita samega. Mit se ves čas poigrava z analogijo smisla in forme, in prav to je za Barthesa tisto, kar določa mit.

Na nivoju neposredne komunikacije deluje mitski govor kot performativni govorni akt. Moč mitskega govora se kaže prav v njegovi delotvornosti, ki s samim izjavljanjem proizvaja tisto družbeno dejanskost, o kateri govori. V tem je brezprizivnost mitskega sporočila, ki lahko deluje le v družbeno strogo normirani, zamejeni situaciji. Mit izključuje vprašanja o resničnosti izjav, saj je mit sam družbena konvencija, katere pripoved je za vso skupnost interpelacijska.

Takšna tipična visoko normirana družbena situacija je ritualna praksa, kjer funkcionirajo besede, kretnje in predmeti na nivoju performativa. Tu smo že na področju magične prakse, kjer z izjavami, ki so rezultat »družbenega dogovora«, povzroči šaman vodonosne oblake. Seveda tu ne gre več le za konvencijo besed, temveč tudi za mistifikacijo osebe, ki te besede izjavlja (šaman, poglavar...).

Ritual, ki ga Lévi-Strauss imenuje »implicitna mitologija«, je zanj tako kot mit sam, sistem predstav, torej specifičen pogled na svet neke človeške skupnosti. Mitsko pripovedovanje (v tej zvezi ga imenuje »eksplicitna mitologija«) pa se prav skozi ritual manifestira. S takšno terminološko zvezo mita in rituala se je Lévi-

Strauss zoperstavlja tistim stališčem, ki pojmujejo mit in ritual kot med seboj strogo ločena sistema. Odnos mita in rituala gre iskati v njuni prepletenosti in dialektični odvisnosti. To prepletenost lepo pokaže na primeru prehoda od eksplicitne k implicitni mitologiji. Podlaga eksplicitni mitologiji je, kot smo že omenili, govor oziroma zapis. Implicitna mitologija pa poleg jezika uporablja tudi nelingvistične oblike komunikacije, ki mitsko pripovedovanje nadomeščajo. Bolj se približujemo implicitnim oblikam mitskega pripovedovanja, torej »čistemu« ritualu, manj je pomemben govor sam. Lévi-Strauss pravi, da znotraj čistega rituala »ritual odide iz govora« (FM- str. 48). Čisti ritual uporablja le še bodisi posvečene besede, ki so nad-pomenske, bodisi besede, ki so ostanki starega arhaičnega govora, ki ga preprosto ljudstvo ne razume več, razumejo ga le še »pripuščeni«. Tudi prvi »razumejo«, vendar na drugem planu, na planu družbene konvencije. Artikulirani govor nadomeščajo vedno bolj nad-govorna in ne-govorna dejanja. Najrazličnejši predmeti in gestikuliranje se pojavljajo in loco verbi ter funkcionirajo na nivoju performativnih izjav.

Za Lévi-Straussa je ritual celota izgovorjenih besed, opravljenih gibov in uporabljenih predmetov, vse to pa izhaja iz implicitne mitologije in ne iz samega rituala. O ritualni praksi ne moremo govoriti, če hkrati ne govorimo o mitološki zavesti in mitski zgodovini, ki izgleda včasih povsem prekrita s sedanostjo, pa jo prav implicitna mitologija spet »privleče na dan«. Mitska zgodovina je nadčasovna, v istem hipu je vezana za preteklost, kjer so ustvarjali človeški predniki, in za sedanost (katere konstitutivni element je), kjer ljudje ohranjajo tisto, kar so jim zapustili predniki.

Lévi-Strauss izpostavi dva pomembna ritualna elementa, razkosavanje (silno natančno klasificiranje in delitev samega rituala na kar najbolj drobne delce) in ponavljanje celotnega rituala ali pa le njegovih delcev. Kretnje, ki predstavljajo poleg razkosavanja in ponavljanja pomemben obredni element, delujejo znotraj njega metaforično. Nasprotno, kretnje opravljajo znotraj mita metonimijsko funkcijo. Lévi-Strauss v središče ritualne prakse ne postavlja afektivnosti, globoko emocionalnega doživljanja, temveč je zanj pomemben ritual, skozi katerega se kaže neko posebno razumevanje sveta in s pomočjo katerega se takšna realnost vzdržuje.

Smisel ritualov, ki so torej simbolna dejanja, lahko razvozlamo le v določenem družbenoekonomskem kontekstu in v kontekstu specifik družbene superstrukture. Sam obred pa funkcionira vedno kot ohranjevalec skupnosti, ki ga opravlja.

MITI O GENEZI

Če naj obstaja ogledalo sveta,
je najprej potrebno, da ima svet
formo,« je končal Viljem, preveč
filozofsko za moj mladi um.

(U. Eco, Ime rože)

V posebno skupino mitov, ki jo tvorijo miti o genezi, uvrščamo kozmogonijske mite (miti o nastanku sveta), teogonijske mite (miti o nastanku bogov in mitskih junakov) ter kozmologijske mite, ki pripovedujejo o nastanku »vseh stvari«,

o odnosih med njimi, o redu in času (so nadaljevalci kozmogonij). Nekateri mitologi jim pravijo z eno besedo arhaični. Ker pa se zdi, da beseda arhaičen prestrogo zameji mite o genezi na neko davno preteklost (kot da so miti o genezi le produkt arhaičnih družb), se velja tej besedi izogniti.

Sistem mitov o genezi tvorijo tista mitska pripovedovanja, ki znotraj določene človeške skupnosti govorijo o nastanku sveta narave in sveta družbe. Prav tu vidimo, kako deluje mitska motivirana forma na nivoju nezavednega, saj najdemo na različnih koncih sveta povsem podobne mite. Miti o genezi so s svojim pripovedovanjem in opisovanjem nastanka kozmosa (njegovih posameznih delov), narave, bogov in ljudi najbolj klasični miti, so takorekoč miti par excellence. A. Cook jih razvršča znotraj svoje klasifikacije v drugo fazo mitološkega razvoja, ki jo datira na prehod iz paleolitika v neolitik. Če tvorijo prvo fazo miti, ki se vrtijo okoli kulta Velike matere (miti z »dominantno figuro«), ki simbolizira središčni kult, imamo v drugi fazi (v neolitiku) mite, kjer »krožno« strukturo zamenja binarna.

Cook označi prvo fazo mitov kot mite o ženski-hraniteljici, ki še ne poznajo analogij in transformacij, temveč le »centralizacijo«. Prehod od centralnega kulta k binarni strukturi mita in s tem kozmosa, je zvezan s preходом od brezrazredne v razredno družbo. Hkrati gre v drugi fazi mitskega razvoja za obdobje stalne naselitve, drugačne produkcije hrane (neolitska revolucija), pojava suverena, vse to pa je potrebno ciklično, periodično gibanje sveta (poljedelstvo je zahtevalo opazovanje neba, letnih časov). Centralno zavest zamenja torej binarna zavest, ki se manifestira v binarni strukturi mita in kozmosa in to je za Cooka čas, ko nastanejo miti o genezi z značilno binarno strukturo. Tretjo fazo mitskega razvoja pa tvorijo miti, katerih struktura je zapletenejša in katero le s pomočjo binarnih opozicij ne moremo raziskovati.

V tej zvezi očita Cook Lévi-Straussu, da se je tistih kultur, katerih miti imajo abstraktnejšo strukturo, namerno izognil, saj bi obstajala nevarnost, da se njegova binarna struktura zamaje (Mit i jezik, str. 68). Nedvomno ne moremo vseh mitov zvesti le na strukturo binarnih opozicij, čeprav je le-ta temeljna in za razdelavo strukture mitov o genezi paradigmatška.

Miti o genezi so torej prva oblika zakonodaje, ki organizira družbeno življenje. Družbena ureditev, ki v mitski misli analogno izhaja iz naravne, je le posledica delovanja nadzemskih sil, ki so življenje na zemlji uredile. Mitska misel, ki se sklicuje na bogove in druga nadnaravna bitja, razvršča bogove tako, kot je »razvrščena« konstelaciji sil v družbi. S spremembo družbenih razmer, se spremeni tudi božji panteon.

Naloga mita o genezi je, da na nivoju vsega kolektiva ponavlja začetke tako, da o njih govori. S tem je obstoj skupnosti vedno znova upravičen, naravno in družbeno pa sta podvržena istim zakonom in pravilom. Zaradi jeze bogov ne pridejo v nemilost le ljudje, marveč pade ves svet iz tečajev.

Sistem mitov o genezi s svojim pripovedovanjem pojasnjuje, utemljuje in legitimira štiri področja družbenega življenja;

- pripoveduje o prehodu iz kaosa v kozmos;
- pojasnjuje organizacijo prostora;
- opisuje specifično percepcijo časa;
- utemljuje legitimnost suverena vladarja.

Skozi ta štiri področja miti o genezi razkrivajo in hkrati prikrivajo način družbene organizacije. Kot pravi Barthes, ko nam mit s svojstveno logiko označitve neko stvar »prikrije«, jo hkrati s tem, ko se interpelacijsko obrača nanjo, tudi »razkrije« in pusti, da skozi mitski govor živi in dobiva svojo lastno zgodovino (ki je izkrivljena in vendar resnična).

Znotraj mitov o genezi tvorijo mitski elementi odnose semantičnih opozicij. Najtemelnejše in v tej skupini mitov najpogostejše so binarne opozicije, s pomočjo katerih mitska misel vse naravno in družbeno sestavi v trden sistem, v katerem se kaže družbeno le kot projekcija naravnega.

IZ KAOSA V KOZMOS

Iz brezoblične gmote kaosa (pri Grkih Chaos, v Egiptu Nun, v sumerski mitologiji abzu, pri Judih tehôm, v Babiloniji apsu itd.), se izvijajo pari opozicij, ki tvorijo prvo fundamentalno razlikovanje. Struktura kozmosa, ki je najprej dualistična (kasneje triadna), temelji na binarnih nasprotjih: zgoraj/spodaj, svetlo/temno, moko/suho, gosto/redko, mrzlo/toplo, levo/desno, voda/kopno, red/nered, brezoblično/forma, rušenje/stvarjenje, dobro/slabo . . . To so prva razmejevanja, ki svet določijo (ga omogočijo prepoznati kot svet), hkrati pa so temelj, na osnovi katerega se le-ta brani pred silami kaosa (brezobličnih sil teme in zla, ki se kotalijo po širjavah in so hkrati tudi vitalne sile, iz katerih se poraja svetloba in življenje). Če se pari nasprotij spet pomešajo, svet iz urejenega kozmosa pade v nedoločnost.

Kaos se torej s pomočjo božanskega stvaritelja in pogosto njegovih pomočnikov z aktom stvarjenja spremeni v kozmos – v možnost za nastanek naravnega in družbenega. Ker pa vemo, da sta narava in družba že tu, gre torej za to, da se naravno in družbeno med seboj razmeji in dokončno odide vsak svojo pot. Mit, ki zgodovino pripoveduje kljub temu, da jo izkrivlja, poudarja tiste orientacijske principe, ki jih kozmizacija šele uresniči. Potreba po zamejenosti in s tem po univerzalni varnosti, nosi v sebi še drugo sporočilo. Gre za temeljno sporočilnost imperativa, po katerem je potrebno kozmos za vsako ceno obdržati. Mit o genezi prav s pripovedovanjem začetkov deluje kot mehanizem tega ohranjanja. Šele v kozmosu je možno vsakršno razlikovanje, na osnovi katerega nastaja tudi zakon Reda.

Naloga ljudi torej je, da s svojimi dejanji ohranjajo težko pridobljeno urejenost. To jim omogoča negovanje mitov o prazadetkih in njihova ritualna materializacija. V tem se kaže tudi skupna naloga mita in rituala. Oba skrbita za ohranitev obstoječega.

Ko je torej svet že kozmiziran, nastopijo svoje delovanje najrazličnejše sile neba: demiurgi (gr. demiourgos – rokodelc, iz demos – ljudstvo in ergein – delati, torej ustvarjalec, stvarnik), kulturni junaki in heroji. Prav najrazličnejši mitski junaki (ljudje s posebnimi sposobnostmi, takorekoč božjimi lastnostmi ali vsaj »božjim znamenjem«), kakor tudi pomembni predmeti (drevo, kamen), imajo prevodno funkcijo. Lévi-Strauss jim pravi mitski mediatorji, ki figurirajo kot vmesni člen med dvema nivojema, med »zgornjim« svetom in človeškim svetom. Tam, kjer nadomesti dualistično strukturo kozmosa triadna, imamo mitske medi-

atorje kot vezne člene med zgornjo, srednjo (zemeljsko) in spodnjo sfero (temačne sile hada in smrti). V totemskih skupnostih so mitski junaki tudi totemski predniki, so torej tvorci narave in družbe (najprej ustvarijo živali, potem še ljudi).

Najznačilnejša simbolika znotraj mitov o genezi, ki je v primerjavi s kasnejšimi mitskimi pripovedovanji razmeroma skopa, se vrti okoli ponazoritve začetkov upodobljenih kot jajce, drevo, seme, kroglja, ocean, velika riba, labirint, mandala itd. Zlasti so v zvezi s kozmizacijo pomembne vodne pošasti (najpogosteje večglavi zmaji in kače) in druge demonske sile, s katerimi se morajo boriti stvaritelji, ki s tem v simbolnem smislu dokončno pretrgajo popkovino kaosa. Ponekod simbolizirajo takšne demonske sile že same po sebi kaos; pri Keltih na primer so kaos »fomori«, iznakažena, pošastna bitja. Mračne sile kaosa niso nikoli povsem premagane, so le zaprte, zastražene, pritajene, vseskozi pa predstavljajo potencialno nevarnost za vso skupnost. Družba mora z različnimi »institucijami« (ritualnimi praksami, magijo, ...) ohranjati prvobitni razkol med naravo (kaotičnim, demonskim) in kulturo (določenim, človeškim).

Kozmizacija je torej plod različnih postopkov in delovanj.

1. Mišljenje, po katerem je kozmizacija nastajanje kozmosa iz prajajca, najdemo pri Keltih, Grkih, Feničanih, Kanaancih, Tibetancih, Indijcih, Vietnamcih, Japoncih in drugih (pri Keltih je svet nastal iz kačjega jajca, v Indiji nastane kozmično jajce iz praocceana, nato pa se razdeli na nebo in zemljo, v Egiptu nastane iz kaosa najprej morsko obrežje, na njem pa leži prajajce itd.).

2. Kozmos je lahko posledica preobrazbe antropomorfnih bitij, s katerimi se bojujejo bogovi. Takšen je primer babilonskega Tiāmata, ki ga razkosa Enlil ali Marduk in iz njegovega telesa ustvari nebo in zemljo.

Eliade pravi temu »stvarjenje skozi delitev«, razkol (zerteilung), saj nastane svet iz telesa ubitega bitja. V skandinavski mitologiji ustvarijo bogovi svet iz telesa božanstva Imira, katerega ubijejo. Njegovo meso postane zemlja, kosti postanejo planine, iz krvi pa nastane morje (Meletinski, Poetika mita, str. 206).

Bojevanje s silami kaosa (ki so a priori prepoznane kot sile zla) je v mitskih pripovedovanjih vseprisotno, vendar je treba ločiti dve vrsti bojev. Prvi (tudi časovno) so tisti, kjer se bogovi bojujejo, da bi ustvarili kozmos (nebo in zemljo). Svet je torej razkosani kaos (Tiāmat, Imir itd.). Druga vrsta bojevanj pa tem sledi, bogovi premagajo svoje nasprotnike (zle sile), da lahko nemoteno zagospodujejo panteonu (Zeusova zmaga nad Tiofejem, zmaga Ormuzde, principa dobrega, nad Arimanom, principom zlega v perzijski mitologiji itd.). Takšna bojevanja so datirana v čas postavitve družbene organizacije. Bogovi postanejo legitimni vladarji šele, ko premagajo svoje nasprotnike.

3. Nastanek kozmosa je lahko tudi serija ustvarjalnih dejanj bogov in njihovih pomočnikov (najpogosteje so to živali). Takšen primer najdemo v polinezijski mitologiji, natančno v maorski varianti mita o genezi, ki opozarja na androginitetno prvobitnega »nerazmejenega«.

Močno razširjene so tudi mitske variante, po katerih ukaže bog nekemu živemu bitju, naj gre na dno praocceana in mu prinese delček materije, s pomočjo katere bo nadaljeval ustvarjalni proces. Žival, katere naloga je silno težka, navadno šele po tretjem poskusu le prinese košček zemlje (prsti, gline), iz katere naredi bog kopno. Te kozmogonijske potopitve živali – božjih pomočnikov, so razširjene zlasti pri sibirskih etničnih skupinah in severnoameriških Indijcih. Gre torej za neke vrste

»dualistično kozmogonijo«, kot pravi M. Eliade, kjer bog ne ustvarja sam, temveč ima pomočnika.

4. Pri opisanih mitih je kozmizacija sveta neposredno odvisna od aktivnega delovanja božanskih sil (potreben je boj, iskanje kroglice blata, smrtni boj...). V nekaterih mitologijah pa je mogoče stvarjenje le z močjo misli ali besed. Misel in beseda sta torej delotvorni. Meletinski trdi, da je to značilno za razvitejše mitologije, kjer se s samim razvojem družbe spremeni tudi mitsko mišljenje. Eklatanten primer nam ponuja verzijo egipčanskega mita, kjer mora v zgodnejši varianti bogstvarnik Ra-Atum posegati v materialni svet še fizično, Pta pa ustvarja le še s »srcem in jezikom«. Moč besede je dobro znana tudi iz judovsko-krščanske tradicije.

5. Lahko izluščimo še eno skupino mitov, ki zavzemajo nekakšno vmesno pozicijo; božji ustvarjalec je še vedno odvisen od fizičnega sveta (od materije, iz katere naredi svet), hkrati pa je moč njegove misli neodvisna.

Takšen je primer mita severnoameriških Indijancev Arapaho, kjer Flat-Pipe (Ustvarjalec) z močjo misli ustvari vodne race, divjo gos, labode in grlico. Vsi postanejo njegovi pomočniki, grlica, ki je od vseh najuspešnejša, pa mu prinese iz morja delček blata, s pomočjo katerega lahko Flat-Pipe šele naredi svet (kopno).

Po eni strani ustvarja Flat-Pipe z delotvornostjo misli, po drugi pa je odvisen od materije, ki mu jo njegovi pomočniki le z največjo težavo slednjič prinesejo iz dna brezmejnega oceana. Hkrati pa deluje Flat-Pipe kot kulturni junak, kot mitski mediator, ki vzpostavlja vez med naravo in družbo. Najvišja sila, ki bedi nad vsem, je Človek zgoraj (Man Above), ki »ni nikoli imel oblike« in mu ves čas svetuje, kaj naj stori.

Z večnim ponavljanjem Začetkov se torej odganja prav tiste sile, ki bi lahko sprožile ponoven padec v kaotičnost (odganjanje teh sil, materializiranih v titanih, kačah, zmajih, ki so dobro zastraženi, omogočajo najrazličnejše ritualne »priveditve«, ki so simptom nikoli zatrtga strahu). Miti o genezi z vsemi svojimi delci spominjajo ljudi na tiste čase, moč mitskega spomina pa s svojim totalnim diskurzom Začetek, Red in Stabilnost ohranja.

Ena izmed opozicij, ki obeležuje prehod iz kaosa v kozmos, je prehod teme v svetlobo. Ko nastane svetloba, pride tudi do vzpostavitve časa in postavitve nebesnih teles. Fung Ju-Lan omenja, da je par, ki prežema vso kitajsko mitologijo yin/yang, predstavljal v prvotnih verzijah opozicijo svetlobe in teme. Yang je pomenila sončna svetloba oziroma tisto, kar pripada svetlobi, yin pa odsotnost svetobe, torej senca in tema. Predstava o kozmičnem načelu yin/yang, kjer sile yang predstavljajo moško, aktivno, toplo, svetlo, trdo, suho, in sile yin, ki predstavljajo žensko, pasivno, hladno, temno, mehko, vlažno, se pojavijo šele v kasnejših verzijah (Istorija kineske filozofije, str. 161).

Svetloba je torej eden konstitutivnih elementov. Primeri babilonskega Marduka (bog sonca), grškega Zeusa (ime korenini v sanskrtu, dyaus – nebo; lat. dies – dan), egipčanskega Ra (bog svetlobe) itd. dokazujejo, da je »zmaga svetlobe nad temo, izvor sveta in reda« (Cassirer, Mitsko mišljenje, str. 103). Znotraj razvitejših mitologij dobi svetloba pogosto sakralen pomen. Kot dokazuje Cassirer, je v krščanski tradiciji pogansko oboževanje sonca zamenjalo verovanje v Boga kot »Sonce pravice«.

Potrebno je torej razlikovati med miti o izvoru, o začetkih, o tem, kako je kaj

nastalo, kar ni bilo od vekomaj (Schöpfungsmythen), in miti, ki govorijo o času, »ko je svet že tu«, ko nastane nova situacija, katere značilnost je, da najdejo v njej ljudje svojo lastno zgodovino. Tem mitom pravi M. Eliade Ursprungsmythen (lahko jim rečemo kozmologijski). Ko pa je dualistična struktura kozmosa (ki je identična s strukturo mita) tu, je potrebno kozmos osredotočiti in ga tako trajno prepoznati za svojega. Ločitev kaosa in kozmosa je torej simbolna ločitev narave in družbe, znotraj katere se prek semantičnih opozicij preigravata sinhronija in diahronija, ki dajeta mitu sposobnost, da postane »totalno družbeno dejstvo«. Velik pomen, ki ga vsaka človeška skupnost pripisuje prav mitom o genezi, nam dokazuje, kot pravi Cazeneuve, »da stanovitnost človeškega bivanja zahteva stanovitnost vesolja, v katerega je postavljeno« (Sociologija obreda, str. 204).

PERCEPCIJA MITSKEGA PROSTORA

Kozmizacija se zaključí z osrediščenjem kozmosa, ki ga navadno simbolizirajo drevo, lesen kol, palica, steber, gora itd. Središče kozmosa je center, okoli katerega se vrti zemlja. Hkrati pa je prav ta središčni prostor nekaj več kot ostali deli sveta, saj predstavlja simbolno zvezo zemeljskega in nad/pod zemeljskega. Osrediščenje kozmosa s predmetom, ki se pne v nebo, ohranja tudi razmejenost neba in zemlje (v nekaterih mitskih pripovedovanjih drži leseni kol nebo, da ne pade na zemljo) in torej tudi vsega tistega, kar iz te razmejenosti izhaja, hkrati pa pomeni orientacijsko točko, ki jo skupnost prepozna kot središče prostora, ki s tem postane »njihov svet« v dobesednem pomenu.

Pomen orientacijskega središča je pokazal M. Eliade na primeru avstralske nomadske skupine Achilpa iz plemena Aranda (Die Schöpfungsmythen, str. 16–18). Njihov mit pripoveduje o božanstvu Numbakuli, ki ni le ustvaril ljudi (Achilpe) in jim dal zakone, temveč je iz debla kavčukovca naredil tudi lesen kol (sveti kol) in po njem splezal v nebo. Ta lesen kol so Achilpa ob svojih seljenjih vedno nosili s seboj, saj je njegova postavitve omogočala določitev centra sveta in s tem kozmizacijo njihovega prostora. Ko se je nekoč sveti kol zlomil, so Achilpa nekaj časa brezglavo tavalí naokrog, potem pa se je vsa skupnost v pričakovanju smrti posedla na tla.

To kaže vse razsežnosti in pomene kozmične osi. Sveta palica – mitski mediator, predstavlja vez med osnovnimi opozicijami: zgoraj/spodaj, kaos/kozmos, življenje/smrt, naš svet/tuj svet. Kozmična os prostor zameji, hkrati pa predstavlja orientacijski temelj in omogoča zvezo z zgornjim svetom (božanski stvaritelj, ki se je prek lesene palice povzpél v nebo, predstavlja neko potencialno možnost, da se v nebo vzpne nekoč vsa skupnost). Kol predstavlja tudi pomemben ritualni element z bogato motivirano formo, je simbol-znak (ponekod veljajo šamani za ljudi, ki bodo po kozmični osi priplezali v nebo – šaman kot mediator med naravo in družbo, med človeškim in božjim).

Druga pomembna vrsta prostorske določitve je delitev kozmosa na štiri strani neba, ki so semantično zvezane z binarnimi opozicijami. Imago mundi sestavljajo torej štirje kvadrati s skupnim središčem. To je drugi pogoj, da je svet prepoznan kot prostor, ki je podrejen temeljnemu principu – redu. Če v svetu ni nobene orientacijske točke več, pomeni to človeku, da je zablodil v kaos. Prostor, ki ni

spoznan kot prostor (kot kraj), ki so ga bogovi namenili določeni skupnosti, je narava, je Chaos.

B. Rotar povzema Vernanta, ko prikaže percepcijo prostora v antični Grčiji z božanstvi Hestija in Hermesom. Hestija (hči Kronosa in Ree, boginja srca in domače hiše; čeprav ji je bila ponujena poroka z Apolonom in Pozejdomom, je ostala devica) je zvezana z ognjiščem, središčem pravokotnega poslopja, ki povezuje zemljo in nebo z dimom, s katerim »odhaja k bogovom žrtvena hrana – Hestija omogoča stik med nebom in zemljo, obenem pa tudi s podzemljem, v katerem korenini. Negibna Hestija je potemtakem stičišče in zato tudi kraj, topos prehoda, ki sam ne prehaja, temveč persistira« (Pomeni prostora, str. 77). Nasproti tej trdni in nespremenljivi točki pa se giblje Hermes (sin Zeusa in Atlasa, je Zeusov sel, vodnik senc po hadu, zaščitnik popotnikov in pastirjev, prinašalec sreče, bog trgovine) kot zaščitnik hišnega praga, kjer odganja tatove, zaščitnik vhoda v kozmiziran svet, ki se začne pri mestnih vratih. Ko torej Hestija s svojo negibnostjo omogoča osrediščenje prostora in stik z zgornjim in spodnjim svetom, zagotavlja Hermes gibanje in prehajanje znotraj teh prostorov, ki občutek prostorski sploh omogočijo.

Človek prepozna kot »svoj svet« torej le tisti prostor, ki je bil zanj tudi kozmiziran, vse drugo je tuj svet, v katerem prežijo na posameznika najrazličnejše nevarnosti. Tudi ljudje niso le tuji in drugačni, temveč so skozi tujost prepoznani kot slabši, kot tisti, ki jim božanske sile na zemlji niso dodelile prostora. Zato je boj proti njim upravičen.

Šele skozi lasten mit o genezi, ki prostor »ozemlji«, je skupnost povsem legitimna. Lévi-Strauss poimenuje to »konceptualizirana topografija«. Mitska misel s pomočjo analogij uredi naravni in s tem tudi družbeni prostor. Zanimiv je Lévi-Straussov primer vasi Bororo (Latinska Amerika), ki je razdeljena v dva koncentrična kroga, notranjega in zunanjega. Hkrati je vas razdeljena na dve polovici, vzhodno in zahodno. Vsaka polovica je razdeljena na osem klanov, ki se delijo v dve skupini po štiri klane. Temeljna os, ki deli teh osem klanov v dve skupini je os v smeri sever–jug. Ti dve skupini, vsaka s štirimi klani, tvorita dualno nasprotje. Ena se imenuje »zgoraj«, druga pa »spodaj«. Družbeno funkcijo te koncentrične strukture najdemo v opoziciji moško/žensko, saj je notranji krog v oblasti moškega (posvečeni prostori za ceremonije, moška hiša, prostor za ples) in ženskam strogo prepovedan, zunanji krog pa v oblasti ženskega (kolibe družin, kjer vlada matrilokalnost). Gre hkrati za opozicijo center/periferija ter sveto/profano (ženske k religioznim ceremonijam niso pripuščene). Dve skupini, kjer so v vsaki štiri klani, sta eksogamni. Kot odkrije Lévi-Strauss, se v tej dualistični družbeni organizaciji skriva še triadna struktura, saj je vsak od osmih klanov razdeljen na tri razrede, višji/srednji/nižji. Prav prek te triadne strukture pa vidimo, da ne gre za dve eksogamni skupini, temveč za tri endogamne, saj vsak član višjega razreda stopa v zakonsko zvezo s članom višjega razreda druge skupine, član srednjega razreda stopa v zvezo s članom srednjega razreda druge skupine itd. Namesto dualistične eksogamije imamo torej triadistično endogamijo, saj se nahajamo pred tremi podskupinami, od katerih je vsaka formirana iz posameznikov, ki nimajo sorodstvenih odnosov s člani dveh drugih skupin. Eksogamija vlada le znotraj vsake od dveh skupin, dejansko pa obstaja endogamija, saj išče posameznik isti razred.

Na eni strani imamo torej dualizirano koncentrično strukturo, notranji in zunanji krog, na drugi strani pa dualizirane ostale opozicije, sever/jug, zgoraj/spodaj. Lévi-Strauss zaključí, da koncentrični dualizem, ki je dinamičen, predstavlja posredništvo med diametralnim dualizmom, ki je statičen, in trializmom. Kajti zunanji krog je v nasprotju z notranjim nezamejen in se tako razširja proti gozdu, prehaja torej v triadni, dinamični nivo (SA – str. 148–154).

Mitski prostor je torej skrajno neenoten, razdeljen na nivoje in binarne opozicije, izmed katerih vsaka nosi svojo stigmo. Gre torej za »mentalno delitev prostora«. Zgoraj ima drugačno konotacijo kot spodaj, sever drugačno kot jug, levo ima drugačen pomen kot desno. V Bibliji beremo: »In reka je tekla iz Edena, da je namakala vrt; od tam se delila v štiri veletoke. Ime prvemu je Fison; ta obteka vso deželo Hevilat, kjer je zlato; in zlato te dežele je dobro; tam je bdelij in kamen oniks. Drugi reki je ime Gehon; ta obteka vso deželo Kuš. Tretji reki je ime Tigris; ta teče vzhodno od Asurja. Četrta reka pa je Evfrat« (Genesis, 1).

Kvartarna struktura kozmiziranega sveta, ki ima izhodišče v Edenu (drevo spoznanja je mitski mediator med božjim in človeškim, ki vodi tokrat navzdol), zamejuje različne dele sveta in jih povezuje z različnimi elementi.

Totemsko pleme Zuni deli svet celo na sedem delov, sever/jug/vzhod/zahod/zgornji/spodnji/središče. Znotraj teh sedmih delov kozmosa so razporejeni naravni elementi, letni časi in človeške aktivnosti. Tako imamo pare sever/zrak, jug/ogjenj, vzhod/zemlja, zahod/voda. Hkrati obstajajo še druge analogije. Sever je domovanje zime, jug – poletja, vzhod – jeseni, zahod – pomladi itd. Delitev gre še naprej: sever/vojna/vojaki, jug/medicina/poljedelstvo, vzhod/magija/religija, zahod/lov/lovec (Cassirer, Mitsko mišljenje, str. 95).

Človeške naselbine so znotraj mitološkega mišljenja torej kozmos v malem. Prostor je urejen prek zakonov orientacije, smeri neba, kvadratov, osi, presečišč, središč.

Prek mesta, ki je torej kozmos, se naravni in družbeni red vpisujeta v prostor, ki ga konstituira mitski govor in ki s tem določeni skupnosti a priori pripada, saj se družbeno lahko dogaja le v kraju, v zamejenem prostoru.

PERCEPCIJA MITSKEGA ČLOVEKA

V zgodnejših mitologijah zaznamuje percepcijo časa negotovost. Človek nikoli ne ve, kdaj bodo »bogovi padli na zemljo« in z njimi tista nebesna bitja, ki dajejo kozmosu svetlobo. Do pripete mavrice – mitskega mediatorja, garanta večnosti, je še daleč.

Mitskega pojmovanja časa, ki je v svojem bistvu ciklično (A. Heller ga imenuje »brezkončno v svoji retrospekciji«), ne gre jemati absolutno, saj mitska misel znotraj cikličnosti razpozna dogodke, ki ležijo na neki zgodovinski linei in ki ločijo sedanost in preteklost. Gre torej tudi za neko linearno zaznavanje časa, dogodkov in mitske preteklosti. Ker pa se začetki vedno sklenejo s koncem in svet dokonča svoje popotovanje takrat, ko je spet na začetku, ostanimo pri opredelitvi mitskega časa kot ciklusa, katerega konec se stika z začetkom. Od mnogih usodnih reči pa je odvisno, če se bo pot na krožnici mitske zgodovine in časa spet ponovno začela. Kako je mitska misel zavezana cikličnemu pojmovanju časa, nam lepo

pokaže Anaksimander (6. stol. p. n. š.): »Iz česar pa so stvari prišle, v tistem bodo tudi prešle po Nujnosti; zakaj druga drugi nalagajo pokoro in kazen za krivdo – po redu Časa« (Sovrè, Predsokratiki, str. 35).

Kljub vsemu pa mit pozna razliko med некоč in danes ter med preteklostjo in sedanostjo (in v tem tiči dilema, ali se pridružiti tistim, ki cikličnost mitskega časa absolutizirajo ali ne). Miti pa nam opisujejo še nek čas, to je pra-čas (Ur-zeit), ki je bil pred kozmizacijo sveta, pred tistim obdobjem, ki mu mitska misel pravi »nekoč«. To je čas, ki mu je vladal kaos in se je kozmos šele počasi izvijal iz njega (vendar takšno pojmovanje ne srečamo povsod, ponekod je kaos prav obdobje, kjer »ni časa«). Ta pra-čas je pravzaprav pojmovan kot ne-čas in zato pomeni vrnitev v pra-čas, vrnitev v popolno nerazmejenost, kjer ne obstajata некоč in sedaj. In končno, če imajo vse stvari poreklo prav v kaosu, je tudi čas nastal iz kaosa.

Pra-čas je tudi čas najstarejših začetkov, to je čas bojev in pustošenj demonskih sil, to je čas rojstev prvih bogov, čas ubijanj stoglavih zveri, čas, ko se razmejita zemlja in nebo. Šele ko se na nebu pojavijo zvezde, sonce in luna, se začne mitsko štetje. Prazačetki živijo torej v nekem drugem času kot preteklost, v kateri so že živeli človeški predniki. Ko se zaključi pra-čas, nastopi čas prednikov, njihovih naseljevanj in popotovanj. V tem obdobju je pomembno tudi ustoličenje bogov in vladarjev, ki življenje na zemlji vzdržujejo. V pra-času deluje mnogo več demiurgov, božanskih sil, živali-pomočnikov, kulturnih junakov, torej tistih pravih pra-prednikov, ki »niso živeli v našem času«.

Ta triadna percepcija mitskega časa je pogosto ostro zaznamovana. Meletinski poudarja, da je takšno ostro ločevanje zlasti značilno za zgodnejše mitske verzije, medtem ko je na primer za grško mitologijo značilna prav velika zmešnjava vseh bogov, polbogov, kulturnih junakov, pošasti in ljudi.

V vseh mitih pa je prihod na oblast božjega panteona in s tem na prestol človeštva strogo locirana v ta-čas, v čas, ki pra-začetkom sledi. Zgodnejša božanstva so le upravljalci posameznih elementov, niso pa vrhovni poglavarji (Prometej, na primer, ognja). Tudi celoten kozmos je ustvarjen šele v »našem času«, saj najpogosteje šele vrhovni poglavarji določijo nebesna telesa, njihovo smer gibanja in s tem tudi čas. V pra-času sile kaosa neprestano dvigajo svoje glave, hkrati pa demiurgi in kulturni junaki s svojimi delovanji napovedujejo, kaj vse se bo počelo »v času«.

B. Malinowski opisuje zanimiv primer delitve starodavne tradicije, ki ji domačini s Trobriandov pravijo liboguo. Liboguo se ostro deli na lili'u in na zgodovinske zgodbe. V lili'u pripovedovanjih (miti o stvarjenju) se ljudje rojevajo iz živali, prihajajo iz podzemlja, se pomlajujejo, letijo in domačini poudarjajo, da se to ni zgodilo v njihovem času ali v času njihovih očetov. V spomin njihovih očetov in praočetov segajo le zgodovinske zgodbe, o katerih sami pravijo: »To so zgodbe o ljudeh, kakršni smo sami.« O lili'u zgodbah pa pripovedujejo: »Vsi vemo, da so zgodbe o Tudavi, Kudajuriju, Tokosikuni, lili'u. Naši očetje in strici so nam to povedali in ves čas poslušamo te zgodbe, dobro jih poznamo. Vemo, da ne obstajajo druge zgodbe razen teh, ki so lili'u. Zato, kadarkoli slišimo kakšno zgodbo vemo, ali je lili'u ali ne.« (Argonavti zapadnog Pacifika, str. 261).

Vidimo torej, da tisti, ki postavlja pravne zakone, postavi tudi čas. Z enotnim časom se tesno prepletata svet in kozmos v čvrsto celoto. Tako je v Babiloniji,

v Grčiji, v Egiptu (bog Toth, kot delitelj in merilec vremena, je hkrati gospodar nad pravo mero), na Kitajskem itd.

Kot pravi Cassirer: »Mitski čas se percipira kot usoda, postane kozmična potenca, postane sila, ki ne veže le ljudi, ampak tudi demone in bogove, ker je samo na njeni osnovi mogoče vse življenje in delovanje ljudi in celo bogov« (MM – str. 118). To usodno pojmovanje časa ljudje kljub vsemu nekako usmerjajo. Ni vse tako fatalno, kot se pri ciklični percipiji mitskega časa v začetku zdi. Prav pripovedovanje mitov o genezi funkcionira kot mehanizem odganjanja te zle usode. Posameznik, ki se upira jezi bogov in zato ponavlja njihova dejanja, razveseljuje nadzemne sile z ritualnimi praksami pravih daritev. Ljudje ponujajo svoje žrtve bogovom zato, da ohranjajo gibanje zemlje in svojo skupnost.

Eden lepših primerov ritualnih daritev, s katerimi so ljudje ohranjali blagohotnost bogov, red sveta in čas, so azteški obredni rituali. Azteška bojevanja niso bila brez vzroka, bila so nujnost, saj so v svojih daritvenih ritualih uporabljali kot žrtve svoje sovražnike. Prava moč mita se kaže v funkciji darovanih žrtev, ki so morale čimdlje zadrževati konec sveta. Azteški osvajalski pohodi so bili posledica mitskega imperativa, ki jih je gnal v nove boje; več je bilo žrtev, dlje bodo bogovi ohranili svet. Po principu analogij so izdelali pravo hierarhijo načinov, kako žrtve umoriti. Vsak bog je zahteval v skladu s svojo funkcijo na nebu svoj način spravne daritve. Tako so najvišjemu bogu sonca Huitzilopochtliju (Jutranje sonce) in bogu ognja žrtve sežigali, bogu dežja Tlalocu žrtve utapljali in bogu lova žrtve prebadali s puščicami.

Strahu Mehikov ni moč razumeti (ime Azteki dobijo šele v 18. stoletju), če opis ne dopolnimo s temeljnim pojmovanjem časa v mehiški mitski misli. Zgodovina Mehikov je zgodovina petih sonc in petih božjih uničenj. V času prvega sonca je bog uničil človeka z ognjem, v času drugega sonca z vodo, v času tretjega z velikani, v času četrtega sonca z vetrovi in v času petega sonca s potresom. Zato živi zdaj človek v »izposojenem času« in je šesto uničenje tako prežee ter ga je treba na vse načine odložiti. Ta čas, ki je bil takorekoč od bogov podarjen (in zato še toliko bolj nestalen), je bil vzrok njihovega velikega strahu. Spravne daritve so čas in njihovo sonce ohranjale v njunem toku. Vsakih 52 let (kolikor je trajal časovni cikel Mehikov) je svet prišel v svojo začetno točko na svoji krožni poti. In takrat je bila negotovost največja, Mehiki so pričakovali strahoma konec sveta. Ko je sonce zašlo (zadnji dan ciklusa), so po vsej deželi ugasnili ognje, razbili vso glinasto posodje ter ženske in otroke zaprli v koče. Nato so v strašni negotovosti čakali pet dni, dokler ni neka zvezda iz Plejad prekoračila zenit. To je bilo znamenje, da se začenja novo 52 letno obdobje, nov cikel v negotovem času. Ob velikih slavnostnih ceremonijah (obred Novega ognja, Fuego Nuevo) so ljudje prinašali na kupe stebelca koruze in sladkornega trsa ter z žvrkali vžgali nov ogenj. Ta ogenj so nato tekači raznašali po vseh vaseh in hišah v državi.

Tu vidimo, kako je mitska misel zavezana cikličnemu pojmovanju časa, znotraj katerega igrata v tem primeru glavno opozicijo življenje/smrt. Če hočejo ljudje ohraniti življenje, morajo darovati človeške žrtve, življenje se torej vzpostavi šele skozi smrt. Čas in življenje sta pojmovana kot kategoriji, za obstoj katerih je potreben nek specifičen vzrok. Niti življenje niti čas nista a priori tu, temveč se morata skozi mitološko-ritualno prakso neprestano vzdrževati.

Cassirer opisuje podoben primer iz iranske mitologije (Avesta), kjer imamo

dualistično podobo časov, znotraj nje pa še kvartarno delitev. Prvi čas je imenovan »brezmejni čas večnosti«, drugi čas pa je »vladajoči čas drugega obdobja«. Bog svetlobe in največji med bogovi, Ahura-Mazda, je slednjega določil za čas zgodovine sveta. Znotraj tega mitološko-zgodovinskega časa pa se ločijo štiri časi:

- čas stvarjenja, ki traja 300 let (pred-čas), takrat sta nastajala svet in svetloba;
- pra-čas, ko svet že dobi »čutno-zaznavno podobo«;
- čas-boja, »ko je Ahriman s svojo družino prodrl v stvarjenje Ormuzde in se začne zgodovina človeštva na zemlji«;
- čas konca, ko je zlomljena moč zlih duhov (Ahrimane) in se vladajoči čas drugega obdobja poveže z brezkončnim časom in s tem vpne čas sveta v večnost. Prav ta brezkončni čas pa je pojmovan kot najvišji princip, je pravzrok vseh stvari, tudi dobrega in zlega (MM – str. 122).

Končno v razpravi o percepciji mitskega časa ne moremo mimo vseskozi prisotne povezanosti časa in prostora. Čas, ki ga skupnost živi, je določen s prostorom, saj orientacija v času pomeni tudi orientacijo v prostoru.

Mitska misel torej obči princip percepcije časa prenaša na percepcijo prostora in obratno. Tako kot je mit sam sinhron in diahron obenem, je tudi percepcija časa in prostora sinhrona in diahrona. Pojem »naš čas« vsebuje znotraj sebe poleg sedanjosti tudi prihodnost in preteklost, pa tudi tisto, čemur mitski govor pravi »naš prostor«. Kot je gibanje časa vedno znova slika kroga, tako je tudi prostor skupnosti pogosto krožen (vas Bororo). Hkrati pa je prostor razdeljen na najpreprostejši način, na strani neba. Kot je svet razdeljen na sever in jug, vzhod in zahod, tako je razdeljen tudi čas. Čas, ki se giblje po svoji krožnici, zadeva vedno znova na dve presekani smernici, ki označujeta štiri strani neba.

Čas uravnava na eni strani naravni svet in na drugi družbeni svet. Prvega uravnava prek letnih časov, mavric in enakonočij, drugega pa prek samega prostora in imperativa, ki je skrit v mitu »ohraniti čas, pomeni hkrati ohraniti svet in življenje v njem«.

Kot živi danes človek več časov (biološki čas, družbeni čas, individualni čas), tako lahko tudi znotraj kolektivnega mitskega časa najdemo individualni (mitski) čas. To je čas iniciacijskih obredij v prvobitnih skupnostih, ki prekinjajo kontinuiteto posameznikovega življenja. Ta čas je za posameznika skrajno kritičen (ponekod obredi iniciacije trajajo vse leto, ali pa vsaj nekaj mesecev, posameznik je podvržen najrazličnejšim zlim silam, je nečist, pogosto mora prebivati izoliran od skupnosti, v oblasti strogih prepovedi in tabujev). Iniciacijsko obdobje torej prekinja kontinuiteto posameznikovega »kolektivnega časa« in se kot mitski čas posameznika vriva vanj.

USTOLIČENJE SUVERENA

Ena izmed pomembnih funkcij, ki jih mit o genezi v družbeni organizaciji opravi, je, da skozi svoje pripovedovanje legitimira oblast vrhovnega vladarja-suverena. Kot je pokazal Vernant, funkcionirajo mit o genezi kot miti o suverenosti prav skozi neprestano povečevanje vladarja (vrhovnega boga), ki vlada svetu z razumom, pravičnostjo, krutostjo in blagohotnostjo. Bogastvo takšnih pripovedovanj najdemo v Heziodovih Teogonijah, v akadsko-babilonskem-asirskem mitu

o stvarjenju Enuma Eliš, v Egiptu, med ljudstvi srednje Azije, med Feničani. Ponekod so miti o samem nastanku sveta ostro ločeni od mitov o suverenem vladarju. Zlasti v razvitejših mitoloških sistemih je razmejitev med nastankom kozmosa in začetkom vladavine suverena silno natančna. Šele ko je svet skozi pare nasprotij kozmiziran, vrhovni bog z aktom uničenja »vračajočega« demona postavi sebe na sam vrh hierarhično organiziranega panteona. Ponekod pa sta kozmizacija sveta in sam prevzem oblasti izvršena hkrati.

Svet je torej nastal pred Zeusom, med samo kozmizacijo sveta in Zeusovo zasedbo prestola, pa se je dogodilo še marsikaj važnega (celo Afrodita, iz pene rojena boginja ljubezni in lepote, je s svojimi čari mamila prej kot najvišji med bogovi). Za najvišjega je pot zapletenejša. Najprej mora premagati lastne brate Titane in nato še mogočno pošast Tiofeja. S temi zmagami ustoliči svojo oblast, hkrati pa je to akt, ki ga razumemo kot ponovni nastanek sveta. Zmaga nad Titani in Tiofejem je simbolna zmaga nad silami kaosa, kozmos je torej vedno znova vzpostavljen, zmaga Zeusa znova ponovi genezo. Spet imamo omenjeni imperativ ponavljanja davnih začetkov, da bi se s tem ohranila sedanost. Zeusove zmage krepijo občutek gotovosti znotraj kozmičnega reda. Strah pred kaosom, ki je ves čas prisoten, odganjajo prav umne zmage bogov. Kot pravi Vernant: »Zeusova zmaga je vsakokrat posebej stvarjenje sveta« (ZGM, str. 82).

Zeus se ne bori le s Titani, svojimi brati, temveč se po desetletju hudih bojev (ko Titane končno uklene v verige in v Tartarosu zapre za njimi težka železna vrata), spopade še s pošastjo Tiofejem. Tudi Tiofej, ki ima sto glav in govori sto različnih jezikov, se je najverjetneje priplazil iz Tartarosa (izvor Tiofeja je silno skrivnosten in po nekaterih mitskih verzijah ga je rodila sama Hera, Zeusova žena iz jeze nad Zeusovo nezvestobo). Ko Zeus pokonča z ognjeno strelo še njega, se njegova vladarska oblast lahko šele prav začne.

Podoben boj se bije tudi v Babiloniji. Marduk, bog pomladnega sonca in njegove ustvarjalne moči, počelo reda in vsega dobrega, premaga v strašnem boju Tiāmata, in ga razseka na dvoje. Tiāmat, ki je podoba kaosa, strašnega zmaja, androginega bitja, embria in velikana hkrati, je torej simbol sil zla in kaosa, ki jih premaga Marduk.

Če bije Zeus svoj boj že znotraj kozmosa, pomeni Mardukov boj šele njegovo vzpostavitev. Tiāmatovo truplo služi za to, da povzdigne Marduk eno polovico v nebo, iz druge pa naredi zemljo.

Tako Zeus kot Marduk postaneta zares suverena, ko opravita s pošastjo, torej ko razkosata sile kaosa. Takrat lahko šele začneta urejati svet po svojih postavah in pravilih. Zeus razdeli med Olimpijce zadolžitve (nad vsakim človeškim početjem je bedel bog, ki ga določi Zeus), Marduk pa je določil gibanje zvezdam, leto in mesece. Vernant poudarja, da podobnost med mitologijami ni naključna, saj gre za prenos starejših orientalskih mitov na grške.

Tudi v Perziji mora »dobri bog Atar«, bog ognja, premagati zmaja Dahako. V spomin na to zmago so postavljali »hiše ognja«, kjer so ga častili. V Egiptu »dobri bog zemlje, vode in rastlinja« Oziris premaga v boju brata Seta, okrutnega boga puščave, smrti in tujih dežel. Tudi feničanski bog Baal, bog narave in življenja, se bojuje z bogom smrti Motom itd.

Če je torej funkcija mitov o genezi utemeljitev prehoda iz kaosa v kozmos, kar povleče za seboj utemeljitev reda, je to neposredno zvezano z ustoličenjem tistega,

ki red utemelji in ga ohranja. Vladar in njegova suverena oblast sta prek mitov o genezi opravičena in potrjena. Kralj torej postavlja kozmični in družbeni red periodično. Prehod iz pra-časa v ta-čas. Mit o genezi je hkrati mit o Utemeljevalcu reda in časa (na nivoju narave in hkrati na nivoju družbe). S tem, ko se svet vrti po svoji krožnici in se hierarhično menjavajo letni časi, se ohranja tudi družbena hierarhija, urejenost in oblastništvo. Red obstaja le skozi oblast suverena, ki pa mora svojo oblast vedno znova opravičevati. Zato so rituali, ki mu to omogočajo, tako pomembni in za vso skupnost konstitutivni. Red, kot ga pojmujejo ljudje znotraj mitske misli, je vedno vzpostavljen prek najvišje sile in ga je treba ohranjati, da bo trajal. Vzdržuje in ohranja pa se prav prek neprestanega ponavljanja, pripovedovanja istih mitov o stvarjenju in prek periodično ponavljajočih ritualov. Red lahko vzpostavi le tista sila v kozmosu, ki predstavlja vrh božje hierarhije.

Tipična mitska logika funkcionira torej v shemi hierarhije moči, katere vrh je vrhovni bog, stvarnik in urejevalec. Hierarhija sveta se giblje skozi pare nasprotij, ki so v svetu prisotni kot dobro/slabo, red/nered, božje/človeško, pravično/nepravično... Vrhovni bog, ki te opozicije postavi, določi med njimi tudi razmerja, je torej najvišji razsodnik.

Vernant poudarja, da je prav vprašanje, kdo je suvereni bog, tisto, na katerega mit odgovarja. Kot pravi sam: »Funkcija mita je ta, da vzpostavlja razliko in nekakšno razdaljo med tistim, kar je prvo s časovnega stališča, in tistim, kar je prvo s stališča oblasti, torej med načelom, ki je kronološko v začetku sveta, in vladarjem, ki je na čelu njegove obstoječe ureditve« (ZGM – str. 85). Po Vernantu se mit o genezi konstituira prav med tema dvema točkama.

PESEM O RIBI FARONIKI

Jezus in svet noseča riba

Jezus pa mūrjri pláva,
Riba za nèm prpláva,
Riba farónika.
»Čakaj, čakaj, riba,
Riba farónika!
Tè bàma ki wprašáli,
kak se na swit gadí.«

»Če se bàm na hrt zwrnìla,
wis swit pagùblen būó;
Če bàm z majm riépam zwìla,
Wis swit patàplen būó.«
»Nkari, nkari, riba,
Riba farónika!
Zawòl teh mládih atračičew,

Zawòl parúódnih žén:
Piku se j že napùnu,
Svìet rèj pa prázn je!«

Pesem o ribi faroniki (K. Štrekelj, Slovenske narodne pesmi, 1. zvezek, str. 500, št. 492) se kozmologijskih začetkov dotakne izmed vseh slovenskih narodnih pesmi najbolj. Ponavlja se tipična situacija, ki jo poznamo iz drugih mitov o genezi, kjer vodna žival, riba faronika, na svojem hrbtu nosi ves svet. Njen rep je prežeča nevarnost vesoljnega potopa, kaosa v drugo. Nikoli se ne ve, kdaj bo rep zamahnil in bo svet zdrsnil z njenega spolzkega hrpta. Lahko pa se riba faronika obrne okoli

svoje osi in tudi to bi pomenilo padec sveta v brezna brezmejnega oceana, po katerem pluje človeštvo.

Omemba pesmi se nam zdi pomembna tudi zato, ker je, kot pravi A. Goljevšček, »ljudska pesem neločljivo povezana z mitsko strukturo, oziroma vsaj z nekaterimi bistvenimi elementi te strukture« (Mit in slovenska ljudska pesem, str. 7).

Telo ribe je torej semantična opozicija dveh nasprotij, dobrega in slabega, ohranjevalnega in uničevalnega. Ta dvojnost je prikazana prek samega telesa ribe, ki je dualizirano, trup in rep, ter trebuh in hrbet, vsak del pa predstavlja določeno vrednostno konotacijo. Riba kot pomemben kozmogonijski simbol ima tudi v drugačnih zvezah izrazito dvojno naravo. Na eni strani je simbol rojstva (zvezana z vodo), plodnosti (tisočera ribja jajčeca), krožnega obnavljanja, na drugi pa je simbol nečistosti, »spodnjega sveta in vodovja«. Levitski zakonik je na primer prepovedoval prinašanje ribe kot žrtvene živali. Riba je torej rešiteljica, sila življenja in sila pogube obenem.

Vendar igra tu riba faronika pravzaprav le drugotno vlogo, igra vlogo »kulturnega junaka«. Tisti, ki sprašuje odločilna vprašanja, od katerih je odvisna usoda sveta, je prav Jezus. Riba je le vmesni člen, živalski mediator, je tisti člen, po katerem se dialektika med naravo in družbo vzpostavi.

Podoba Jezusa je tako kot podoba ribe spoj dveh opozicij, dobrega in zlega. Najprej nagovori Jezus faroniko s pretečim: »Čakaj, čakaj«, postavlja ji vprašanja, ki so v tej situaciji ključna, saj se gotovost sveta šele prek njih nevarno zamaje, na koncu pa pokaže še drugo obličje, zaradi katerega pluje svet še naprej mirno po vesoljnem oceanu. Njegova dobrotta se nanaša prav na »mlade otročiče« in »porodne žene«. Večno ponavljanje rojstev, začetkov (ki so analogna Prvemu rojstvu), je tisti akt, ki ohranja svet nad gladino znanega in obvladljivega. Noseče ženske ohranjajo svet, ker na zemlji ponavljajo delo bogov, ponavljajo Začetke.

Iz paleolitika se je simbol ribe prenesel v krščanstvo, kjer so kristjani grško ime za ribo (ichtys) uporabili kot ideogram, ki odgovarja Kristusovim inicialkam (Iesus Christus Theu Yios Sôter) v pomenu Jezus Kristus, Sin božji, Odrašenik. Tako je na mnogih starokrščanskih upodobitvah riba simbol Kristusa. Morda lahko zaključimo, da je podoba ribe faronike v pesmi le dvojna Kristusova podoba. Kristus je torej prisoten dvakrat, kot Jezus in kot svet noseča riba. V tej zvezi je moč odkrivati različne variante in sam razvoj pesmi, ki je nedvomno doživela silne spremembe tekom pripovedovanja. Morda so prve verzije pesmi brez Jezusove prisotnosti in se Jezus v pesmi pojavi šele kasneje, je torej nov element v spletu družbenih kontekstov. Iz preteklih variant pesmi se je ohranila riba (riba igra pomembno vlogo v egipčanski, indijski, indijanski in drugih mitologijah), kot novi nanos pa se je pojavila vloga Jezusa in se v slovenski religiozni skupnosti ohranila do danes.

Na koncu pesmi imamo še klasično omembo pekla, ki opozarja na tradicionalno podobo kozmosa, ki je razdeljen na tri nivoje, pekla/zemlja/nebesa. Čeprav se v pesmi o nebesih nikjer eksplicitno ne govori, pa vendarle takoj vemo, da nebesa še kako so, saj le prek njih lahko Jezus govori svoje dobrohotno preteče besede. In kjer je pekla, vemo vsi, so tudi nebesa. Hkrati pa je božji panteon gotovo bogato razvejan, saj nagovori Jezus faroniko v množini. Vse božje sorodstvo je zvedavo, potrebuje eksplicitno izjavo, čeprav lahko pogleda le navzdol in preceni ubogljivost ljudi.

Kdo je pravi urejevalec sveta in nosilec oblasti, pokaže hierarhična razporeditev obeh plavajočih. Faronika ne plava vzporedno z Jezusom, kaj šele pred njim. Prvi je Jezus, ki ustavi za njim plavajočo ribo faroniko in jo pobara za situacijo na zemlji.

Riba faronika je torej ves čas božja pomočnica in odgovor, ki ga vrne Jezusu, je prav tisti, ki ga je Jezus hotel imeti. Če bi faronika odgovorila nasprotno (da je na zemlji vse lepo in prav), ne bi ostala možnost za njegov akt dobrote. Imamo torej kozmološki dualizem, stvarnika in njegovega pomočnika (pomočnika mora Jezus imeti, saj bremena sveta ne more nositi sam, dovolj je že, da nosi svetovne grehe), ki predstavlja vezivo med naravnim in družbenim (A. Goljevšček vidi v podobi ribe faronike kaos sam; njena interpretacija v *Mit in slovenska ljudska pesem*, str. 103–105).

Pesem o ribi faroniki najdemo v slovenski literaturi še enkrat v Pregljevem ekspresionističnem romanu *Plebanus Joannes* (1924), v »besni prozi samokaznovanja in samoodreševanja«, o življenju vikarja Janeza Potrebuježa (pripoved je postavljena na Tolminsko, na prelom 15. in 16. stoletja). Pesem o ribi faroniki se kot zla napoved vleče skozi vso pripoved in označuje prav tiste dele romana, ki so mračni sli bližajoče katastrofe.

Pregljev roman kaže na eni strani že novo verzijo same pesmi in na drugi potrjuje našo tezo o Stvarniku-Uničevalcu, Jezusu-Ribi, katerega dvojna narava je posledica spreminjanja same pesmi in njenih mitoloških elementov skozi čas. Grozeča podoba ribe je v romanu prav protipol odrešenja, je simbol trpljenja človeštva. Morda je riba faronika eden redkih okruškov, ki so se skozi čas ohranili poleg svetopisemskih mitov o stvarjenju.

Sama pesem je najverjetneje le delček kdove katerega bricolaga in kdove katera verzija v tkanju človeške misli.

LITERATURA

- BARTHES, Roland, *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, Beograd, 1979. (KMS).
BARTHES, Roland, *Mythologies*, Granada, London, 1981.
CASSIRER, Ernst, *Filozofija simboličnih oblik II, Mitsko mišljenje*, Novi Sad, 1985, (MM).
CAZENEUVE, Jean, *Sociologija obreda*, *Studia Humanitatis*, Ljubljana, 1986.
COOK, Albert, *Mit i jezik*, Rad, Beograd, 1986.
ELIADE, Mircea, *Kosmos und Geschichte*, Rowohlt, Düsseldorf, 1966.
ELIADE, Mircea, *Die Schöpfungsmythen*, Vorwort, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1977.
HELLER, Agnes, *Teorija istorije*, Pečat, Beograd, 1984.
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Divlja misao*, Nolit, Beograd, 1978, (DM).
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Strukturalna antropologija*, *Stvarnost*, Zagreb, 1977, (SA).
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Totemizam danas*, Prosveta, BIGZ, 1979.
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitologike*, Prosveta, BIGZ, 1980.
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Finale mitologika, Marksizam i strukturalizam*, *Delo – Argumenti*, Beograd, 1974, (FM).
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Die Sage von Asdiwal*, *Religions – Ethnologie*. *Akademische Verlagsgesellschaft*, Frankfurt a. Main, 1964.
MAUSS, Marcel, *Sociologija i antropologija*, Prosveta, BIGZ, 1982.
MELETINSKI, E. M., *Poetika mita*, Nolit, Beograd.
ROTAR, Braco, *Pomeni prostora*, *Delavska enotnost*, Ljubljana, 1981.
VERNANT, Jean Paul, *Začetki grške misli*, *Studia Humanitatis*, Ljubljana, 1986. (ZGM).

Težave s socializacijo (v novejši jugoslovanski družboslovni literaturi)

VESNA GODINA-VUK

I. del

S socializacijsko teorijo so problemi. Prvi problem je že v tem, ali je o socializacijski teoriji sploh mogoče govoriti. Marsikdo navedeno možnost zanika, kajti proučevanje socializacije se giblje še zmeraj na bolj ali manj opisni ravni.¹ In res je tudi, da dva osnovna teoretična problema socializacijskega procesa – proces simbolne produkcije in problem skozi simbolno produkcijo (kot skozi enega od nezvedljivih pogojev družbene reprodukcije) realizirane reprodukcije družbe – še zmeraj nista ustrezno teoretično razrešena. V kolikor pa bi se vendarle odločili, da v zvezi s proučevanjem socializacijskega procesa vsaj pogojno govorimo o socializacijski teoriji, bi bilo mogoče v njenih okvirih ločiti vsaj tri osnovne sklope: najprej gre za probleme definiranja socializacijskega procesa; nato gre za probleme oblikovanja modelov socializacijskega procesa; kot tretje pa gre še za probleme empiričnega preverjanja izoblikovanih modelov. In tu gre spet za nov problem: zelo maloštevilni so namreč poskusi, sistematično razgraditi tudi navedene tri elemente socializacijske teorije in to ne le pri nas, temveč tudi na zahodu, kjer se je v družboslovju izoblikovalo interdisciplinarno zasnovano področje proučevanja socializacije oz. socializacijskega procesa, običajno poimenovano kot teorija socializacije.

V jugoslovanskih okvirih seveda o teoriji socializacije – in to je morda prva jugoslovanska težava s socializacijo (ki pa je prav tako lahko tudi prednost) – ni mogoče govoriti. V jugoslovanskem družboslovju ni najti relativno samostojnega, interdisciplinarno zasnovanega področja, ki bi se ukvarjalo zgolj s proučevanjem socializacijskega procesa, in to ne v teoretičnem, ne v empiričnem smislu. Problemi in vprašanja, ki so v zahodni Evropi stvar socializacijske teorije, se pri nas obravnavajo v okviru večih znanosti, praviloma bolj ali manj nepovezano. Med njimi posebej izstopata psihologija, posebej njena socialna veja, in pedagogika. Tudi za literaturo je mogoče reči, da pri nas pravzaprav ni del, ki bi se ukvarjala

¹ S tem v zvezi Josip Obradović in Jasna Gardun ugotavljata naslednje: »Zaradi izrednega pomena, ki ga ima v sodobnih znanostih: psihologiji, sociologiji in antropologiji, se s socializacijo ukvarja veliko število znanstvenikov, uporabljajoč različne pristope. Kljub nedvomnemu razvoju pa velika večina problemov socializacije še ni znanstveno obdelana. Branje različnih priročnikov (Goslin, 1973), učbenikov (Banks, 1977), (Clausen, 1968) in vrste del preseneča s spekulacijami, s posplošenimi abstraktnimi razmišljanji, z zelo malo znanstveno rigoroznega proučevanja in egzaktnimi empiričnimi deli« (v: Socializacija: jedan pokušaj integrativnog pristupa. V: Sociologija, letnik 24, 1982, št. 1, str. 57). Naj že takoj na tem mestu dodamo, da se z navedenimi ugotovitvami v glavnem strinjamo tudi sami.

samo in neposredno s socializacijsko teorijo oz. s socializacijskim procesom.² Tudi empirično proučevanje socializacijskega procesa je parcialno, praviloma omejeno na bolj ali manj zožene poskuse analiziranja določenih posameznih problemov oz. vidikov socializacijskega procesa (npr. na analizo določenih, posebej vzgojnih vidikov družinske in šolske socializacije, določenih posamičnih vidikov slojevsko in spolno specifične socializacije ipd.). Vendar pa to še zmeraj niso vse težave, s katerimi se pri nas srečujemo na področju proučevanja socializacije. Imamo opraviti tudi s problemi, ki so še dosti bolj temeljni od naštetih. Eden od teh, ki je morda osrednji, je problem docela nepoentotnega razumevanja samega predmeta socializacijske teorije – torej docela neenotnega odgovora na vprašanje, kaj sploh je socializacija. Na to dejstvo se veže nato cela vrsta težav in problemov, ki si jih bomo v kratkem skušali ogledati v nadaljevanju teksta in to skozi pristope, ki in kakor so se, večinoma docela nesistematično, oblikovali v zadnjih petnajstih, dvajsetih letih v posameznih družboslovnih disciplinah, ki se pri nas med drugim ukvarjajo tudi s socializacijo.³

Pri tem bi že na tem mestu želela opozoriti na nekatere omejitve. Čeprav je bilo prizadevanje usmerjeno k čim bolj širokemu zbiranju in podajanju najtipičnejših mest in dilem obravnavanja socializacije pri nas, seveda ne bo mogoče podrobno omeniti vseh upoštevanih virov (posebej ne s področja socialne psihologije in pedagogike). Zato smo se odločili le za tiste najvplivnejše in najtipičnejše pristope, ki so se praviloma uveljavili tudi pri drugih avtorjih ali celo v okviru drugih družboslovnih disciplin. Drugič, pri razvrščanju avtorjev v področje posamične discipline smo se praviloma držali njihove lastne profesionalne opredelitve; kjer pa to ni bilo mogoče, smo jih razvrstili v okvire discipline, v katero njihovo pojmovanje socializacije najbolj sodi. In tretje, v nadaljevanju se bomo osredotočili samo na dve vprašanji iz sicer širokega spektra problemov, ki jih načenna socializacijska teorija: na vprašanje definiranja socializacije oz. socializacijskega procesa; in drugič, na prikaz razumevanja odnosov med socializacijo in drugimi podobnimi oz. sorodnimi koncepti oz. procesi. Razlog za to je predvsem v dejstvu, da so vsaj ti minimalni »podatki« prisotni pri večini avtorjev, ki so tako ali drugače v zadnjem času pri nas obravnavali socializacijo (čeprav bomo videli, da že pri drugi točki obstaja precej avtorjev, ki z zadevo opravijo povsem zdravorazumsko). Vendar pa bomo kljub tako minimalno zastavljenemu programu lahko povsem jasno izluščili nekaj dilem in zaključkov, ki so za stanje študija socializacijskega procesa pri nas tipični in zavezujoči.

I. SOCIALNA PSIHOLOGIJA

S pristopi socialne psihologije bomo začeli iz razloga, ki je hkrati tudi ena bistvenih značilnosti proučevanja socializacijskega procesa pri nas – zaradi dejstva,

² Izjema na tem področju je že vrsto let učbenik Nikole Rota: *Osnovi socialne psihologije*. Socializacija (vrsta ponatisov), ki je v celoti posvečen proučevanju socializacije s socialnopsihološkega zornega kota. Sami smo se v tem tekstu posluževali izdaje iz l. 1973 (Beograd: Zavod za udbenike i nastavna sredstva).

³ Podatki, ki se jih bomo posluževali v nadaljevanju, so bili v originalni verziji zbrani in obdelani na pobudo prof. dr. Klause Hurrelmannia iz Bielefeldske univerze, in to za potrebe *Zeitschrift für Socialisationsforschung und Erziehungssoziologie*. V tu prezentirani varianti pa predstavljajo del raziskovalne naloge Analiza socializacijskega procesa, ki poteka na Raziskovalnem inštitutu FSPN in ki jo financira RSS.

da je pri nas prav psihologija, še posebej pa njena socialna veja, tista družboslovna disciplina, ki se s problematiko socializacije največ ukvarja.

Tako je prav socialna psihologija tudi razdelala vrsto opredelitev socializacijskega procesa, ki so v jugoslovanskem družboslovju postala splošno sprejeta tudi s strani ostalih družboslovnih disciplin (predvsem sociologije in pedagogike). To je šlo celo tako daleč – in to je spet ena od karakteristik jugoslovanske situacije na področju proučevanja socializacijskega procesa – da je postalo pri nas že nekako splošno sprejeto mnenje, da je problem socializacije pač izključno ali pa vsaj predvsem problem socialne psihologije, pri čemer pa je takorekoč povsem zdrsnila v pozabo vloga, ki so jo pri proučevanju socializacije imele in ki jo zunaj naših meja še imajo druge družboslovne discipline (posebej sociologija in antropologija). Takšna stališča so pripeljala do tega, da so si po eni strani psihologi in socialni psihologi študij socializacije takorekoč povsem »prisvojili«, po drugi strani pa do tega, da so družboslovci iz ostalih družboslovnih disciplin (z delno izjemo pedagogike) proučevanje socializacije takorekoč povsem opustili.

Takšna »delitev dela« pa je rezultirala v še eno bistveno značilnost jugoslovanske situacije – ta zadeva problem literature. Literatura s področja socialne psihologije namreč v zvezi s proučevanjem socializacije docela prevladuje. In ne samo to: skorajda vsak učbenik s tega področja se ne le tako ali drugače ukvarja tudi z vprašanjem socializacije oz. socializacijskega procesa, temveč podaja tudi takšno ali drugačno opredelitev socializacije.

To pa je rezultiralo v precej veliko število definicij socializacije, ki pa se med seboj lahko tudi precej razlikujejo. Kljub precejšnjim naporom socialnih psihologov definirati socializacijo, namreč vse doslej v socialni psihologiji ni bil vzpostavljen »konsenz« o tem, kaj socializacija pravzaprav je. Na splošno sicer prevladuje gledanje, da je socializacija proces, ki je povezan z razvojem posameznikove osebnosti, se pa poudarki s tem v zvezi od avtorja do avtorja spreminjajo. Zdi pa se, da bi jih bilo pogojno vendarle mogoče razdeliti v tri temeljne skupine. Prvo skupino tvorijo definicije, ki *socializacijo razumejo kot proces razvoja posameznikove osebnosti*. V tem smislu je socializacija povezana s procesom posameznikovega učlovečenja, vendar pa praviloma ni povsem jasno precizirano, kakšna je ta zveza: ali socializacija predstavlja del tega procesa ali pa je proces učlovečenja posameznika identičen s procesom socializacije, torej s procesom razvoja posameznikove osebnosti.

Najbolj splošno je za to skupino pristopov socializacija razumljena kot »proces transformacije biološkega individuuma v družbeno osebnost«. ⁴ Vendar pa je takšna splošna opredelitev v tej skupini prej izjema kot pravilo. Praviloma namreč avtorji navedeno pojmovanje skušajo precizirati z uvajanjem cele vrste poudarkov. Tako so možni na primer poudarki glede smeri, načinov, rezultatov idr. same socializacije, razumljene kot oblikovanje posameznikove osebnosti. Tako na primer v zvezi s »smerjo« socializacije najdemo opredelitve, ki poudarjajo, da gre pri prehodu od biološkega individuuma k družbeni osebnosti za oblikovanje družbeno potrebnega tipa osebnosti – socializacija je tako »torej totaliteta organiziranih in neorganizira-

⁴ V: Riječnik sociologije i socialne psihologije. Ur: Bosanac M., Mandić S., Zagreb, Informator, 1977, str. 410.

nih vplivov, kontinuiteta procesov, celota socialne interakcije, ki povzroča oblikovanje takšne osebnosti, ki odgovarja potrebam določenega tipa družbe«. ⁵

Seveda pa to ni edini možni poudarek v zvezi s prehodom biološkega individua k osebnosti. Veliko število opredelitev natančneje izpostavlja način, na kateri je ta prehod izveden. S tem v zvezi se najpogosteje izpostavlja pomen učenja, tako, da se socializacija opredeli kot »razvoj osebnosti, ki se realizira skozi proces učenja«. ⁶

Variante pa se nizajo še naprej. Ena od možnosti je na primer vezana na konkretizacijo vsebine tega prehoda k osebnosti. S tem v zvezi je mogoče razumeti socializacijo tudi kot »kompleksen splet procesov in pogojevanja, s posredovanjem katerih se oblikuje osebnost kot sistem programov obnašanja, ki po eni strani dinamiko biološkega in nagnonskega v individuumu . . . kanalizira in proporcionira skladno z možnostmi realizacije v relevantnem okolju . . . in v okviru katerega se, po drugi strani, internalizirajo zahteve, postulati in kriteriji družbenega okolja, ki se nanašajo na obnašanje individualnega sistema«. ⁷ S tem v zvezi je vsaj zanimivo, da se zgoraj navedena vsebina socializacije v istem viru razume tudi kot »proces formiranja družbene motivacije v obnašanju individualnega sistema subjekta«. ⁸

S tem poudarkom pa smo se že precej približali drugi skupini socialnopsiholoških definicij socializacije. Sem sodijo tiste opredelitve socializacije, ki s *socializacijo razumejo proces, skozi katerega se oblikuje samo del osebnosti posameznika in to tisti del, ki posamezniku zagotavlja uspešno funkcioniranje v družbi*. Tovrstne definicije pojmujejo socializacijo ožje kot opredelitve iz prve skupine – socializacija je tu pojmovana samo kot del celotnega osebnostnega razvoja in to kot tisti del, ki v tem razvoju pomeni prilagoditev obstoječemu družbenemu okolju in njegovim zahtevam. Tu se, in k temu se bomo še vračali, predpostavlja, da gre pri osebnostnem razvoju posameznika poleg socializacije še za proces individualizacije, ki v socializacijo ne sodi in je le-tej celo povsem nasproten. ⁹ S tega zornega kota je

⁵ Ibidem. Pri tem je treba poudariti vsaj dvoje. Najprej dejstvo, da gre tu za poudarjanje družbeno potrebnega tipa osebnosti, torej za razumevanje, da se vsa, celotna osebnost oblikuje kot družbeno potrebna osebnost. Ta poudarek namreč to vrsto definicij bistveno loči od tistih, ki jih bomo obravnavali v drugi skupini, kjer je poudarek na delu (in ne na celotni) osebnosti. Drugič pa se v zvezi s takšnim pojmovanjem socializacije takoj zastavlja vprašanje – družbeno potrebnega tipa osebnosti – za kaj? Naj takoj na tem mestu povemo, da večina avtorjev direktnega odgovora na to vprašanje ne daje. Vendar pa je možen, strogo vzeto, samo en odgovor: gre namreč za družbeno potreben tip osebnosti v zvezi z reprodukcijo določene družbe, v kateri socializacija poteka. K temu problemu se bomo vračali tudi še kasneje.

⁶ Haveleka N.: Socializacija ličnosti. V: Rot N. i dr. (ur.): Socialna psihologija, Beograd, Rad, 1968, str. 81. Ta navidez povsem zdravorazumsko pravilen in neproblematičen poudarek je precej bistven – v teoriji socializacije namreč obstajajo pristopi, ki tovrstno pojmovanje socializacije smatrajo za bistveno preozko (npr. Berger in Luckmann).

Enako kot Haveleka kategorijo učenja pri socializaciji izpostavljajo tudi naslednji avtorji: I. Magdalenič in S. Petković v delu Elementi socialne psihologije. (Zagreb, Sveučilište u Zagrebu, 1977, str. 86); M. Znovarević v delu Socialna psihologija (Zagreb, Školska knjiga, 1976, str. 201). N. Rot pa v že omenjenem delu Osnove socialne psihologije izpostavlja kategorijo socialnega učenja (str. 72).

⁷ Riječni sociologije i socialne psihologije, op. cit., str. 410 (2. inačica opredelitve socializacije).

⁸ Prav tam. Takšna izenačitev pa se zdi, milo rečeno vsaj nekonsistentna. Odpira namreč neko vprašanje: ali je oblikovanje *individualne* motivacije pri posamezniku stvar, ki »izpade« iz socializacije? Če je odgovor na to vprašanje da, potem se zanika lastna prejšnja opredelitev socializacije in se pristane na opredelitvah, značilnih za drugo skupino definicij, o katerih bomo še govorili.

⁹ Teoretične konsekvence takšne zastavitve so zelo bistvene: v kolikor je razvoj posameznikove osebnosti namreč razumljen širše od socializacije, to seveda pomeni tudi, da obstaja del osebnosti, ki se je izognil socializacijskemu procesu z vsemi njegovimi za osebnostni razvoj bistvenimi karakteristikami (konservativnost, razrednost, represivnost, itd.) – ti »neprijetni« in za osebnostni razvoj »nezaželjeni«

tako socializacija razumljena »kot proces, v teku katerega individuum – skozi interakcijo s svojim socialnim okoljem – osvaja znanja, spretnosti, navade, stališča, vrednote in druga spoznanja, ki so mu potrebna za uspešno funkcioniranje v okolju, v katerem živi... Pravzaprav v procesu socializacije otrok osvaja tisti del socialne dediščine, ki mu je nujen za normalno funkcioniranje v njegovi družbeni skupnosti.«¹⁰ To pa pomeni, povedano drugače tudi to, da so »rezultati socializacije vsebovani v kategoriji socialne mentalitete«¹¹ in da je socializacija proces oblikovanja socialne mentalitete oz. socialnega karakterja.¹² Iz razumevanja obeh pojmov je jasno, da torej socializacija ne pomeni procesa celovitega oblikovanja posameznikove osebnosti, temveč zadeva samo oblikovanje tistega njenega dela, ki ga posameznik na tak ali drugačen način »deli« z drugimi posamezniki svoje socialne skupine in ki je bistven za njegovo prilagojeno funkcioniranje v socialni skupini, ki ji pripada. Po tem pojmovanju izoblikovanje za posameznika tipičnih, individualnih lastnosti in izoblikovanje tistih lastnosti, ki so glede na potrebe določene socialne skupine deviantne v takšnem ali drugačnem smislu, ne sodi v socializacijo.¹³

S tem pa smo priseli tudi že do tretje skupine socialnopsiholoških definicij socializacije: v to skupino pa sodijo tisti pristopi, ki skušajo na tak ali drugačen način *povezati oz. sintetizirati obe prej navedeni pojmovanji socializacije*. Praviloma je izhodiščnega pomena stališče, da definicije iz druge skupine, torej tiste, ki socializacijo razumejo kot oblikovanje le socialnega karakterja, izključujejo iz socializacije »oblikovanje posameznika s svojimi specifičnimi značilnostmi«.¹⁴ »Vendar je tudi posameznik, z vsemi svojimi lastnostmi, proizvod socializacije«.¹⁵ V tem smislu ima socializacija dve vrste učinkov: »1) oblikovanje za življenje v družbi in za funkcioniranje družbe važnih lastnosti in načinov obnašanja in 2) razvoj od biološkega posameznika v osebnost z mnogimi značilnostmi, skupnimi vsem ljudem, vendar tudi s svojimi specifičnimi značilnostmi«.¹⁶ Socializacija je

učinki socializacijskega procesa se prenašajo samo na tisti del osebnosti, ki ga le-ta zadeva (torej na socialni karakter oz. socialno mentaliteto). Teoretični zastavek kakšnega pristopa je, da se po tej poti odpre možnost za konstituiranje »čistega« subjekta, neomadeževanega s konformnostjo in represivnostjo socializacije, nezavezanega konservativni funkciji socializacije kot reprodukcije obstoječega družbenega statusa quo itd. Ta teoretična (po našem mnenju docela nedosledna) poteza zahteva vsaj zastavitev dveh vprašanj: najprej vprašanje, od kod ta »čisti subjekt« – od »boga«, »narave« ali samoaktivnosti? In če (za kar se psihologi praviloma najraje odločajo) od samoaktivnosti – od kod ta samoaktivnost – od »boga« ali »narave«?!

¹⁰ M. Zvonarevič: Socialna psihologija, op. cit., str. 201.

¹¹ Ibidem.

¹² Pri tem na tem mestu ne nameravam podrobneje razčlenjevati razlik oz. identičnosti obeh terminov. V družboslovni literaturi se večinoma v tej zvezi uporablja pojem socialnega karakterja, s katerim se razume »tisti del karakterja, ki je skupen pomembnim družbenim skupinam in ki je... proizvod izkušenj teh skupin (D. Riesman: Usamljena gomila, Beograd, Nolit, 1965, str. 68), oz. »družbeni karakter vsebuje le nekatere izbrane lastnosti, jedro karakterne strukture večine članov neke skupine, ki se je razvilo kot posledica osnovnih izkušenj in oblik življenja, skupnih tej skupini« (E. Fromm: Bekstvo od slobode, Beograd, Nolit, 1978, str. 239). Zvonarevič v že navedenem delu Socialna psihologija ločuje socialni karakter od socialne mentalitete (str. 201–202); sam se odloča, kot smo že omenili, za kategorijo socialne mentalitete, ki jo definira »kot celoto vseh psiholoških lastnosti, ki so skupne vsem ali večini članov neke skupine« (ibid.).

¹³ S tem v zvezi je zanimivo, da npr. N. Rot to skupino definicij socializacije pripisuje predvsem sociologom in antropologom (v: Osnove socialne psihologije. Socializacija. Op. cit., str. 71), ne pa tudi psihologom, za katere je, po njegovem mnenju, takšno pojmovanje socializacije preozko.

¹⁴ Prav tam, str. 72.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, str. 70.

v tem smislu razumljena kot oblikovanje osebnosti plus socialnega karakterja. Ali povedano precizneje: Socializacija je razumljena »kot proces socialnega učenja, s katerim si posameznik pridobiva socialnorelevantne oblike obnašanja in se oblikuje kot osebnost s svojimi specifičnimi karakteristikami«. ¹⁷ S socializacijo se v tem smislu razume proces podružbljanja posameznika v najširšem smislu, ¹⁸ torej »kot proces, v katerem se posameznik kot posebna biološka danost formira v družbeno bitje« ¹⁹ oz. kot »proces nastajanja človeškega socialnega bitja«. ²⁰

Iz vsega povedanega torej jasno sledi, da se v socialni psihologiji pri nas vse do danes ni uveljavilo neko povsem enotno pojmovanje socializacije. To dejstvo ima celo vrsto pomembnih posledic. Kot morda najpomembnejšo naj omenimo vseka-kor problem neenotnega odnosa do drugih sorodnih pojmov, npr. pojma inkulturacije ali individualizacije. Pri tem pa je treba pripomniti, da so eksplicitno razdelana stališča v zvezi s temi vprašanji prej izjema kot pravilo – kolikor natančno se socialni psihologi ukvarjajo s problemom definiranja socializacije, toliko nena-tančni in nesistematični so pri razreševanju drugih terminoloških problemov, vezanih na socializacijo. Stališča do teh problemov ostajajo bolj ali manj implicitna.

Tako je temeljni problem odnosa socializacije do inkulturacije ²¹ – vprašanje, ali gre pri obeh procesih za identičen proces obravnavan le z dveh različnih zornih kotov ali ne – v okviru navedenih skupin definicij socializacije lahko razrešuje na povsem različne, tudi izključujoče si načine. Za avtorje, za katere je socializacija pridobivanje socialno zaželenih in funkcionalnih lastnosti, je inkulturacija pravi-loma širši proces; za avtorje, za katere je socializacija proces učlovečenja posamez-nika v najširšem smislu te besede, pa inkulturacija lahko predstavlja tako sinonim socializacije, lahko pa je razumljena tudi kot proces, ki je ožji od procesa socializa-cije. Za slednjo varianto se odloča Rot, ko pravi eksplicitno, da je glede na inkulturacijo »socializacija širši pojem« ²² in to zagadelj, ker se »s pojmom kulturacije . . . označuje osvajanje določene vsebine neke kulture. Ko pa prouču-jemo formiranje posameznika v socialno bitje (torej socializacijo – op. V. G. V.) pa nas zanima ta proces formiranja ne glede na to, za katero kulturo gre, zanima nas prav tisto, kar je splošno in skupno v vsaki kulturaciji.« ²³ Ali povedano drugače: v odnosu med socializacijo in inkulturacijo gre za odnose med splošnim in posamič-nim, med tistim, kar je skupno in univerzalno za vsak proces učlovečenja, in tistim konkretnim učlovečenjem v povsem določeni družbi oz. kulturi, kjer se učloveče-nje vsakega posameznika dejansko izvrši.

¹⁷ Ibidem, str. 72.

¹⁸ V nekaterih starejših virih, npr. v Rostoharjevem delu *Osnove socialne psihologije* (Ljubljna, Mladinska knjiga, 1965) se socializacija tudi terminološko enači s podružbljanjem (str. 117 idr.).

¹⁹ I. Petric, Ž. Knap: *Vasipno-obrazovni sistem i načini proizvodnje*. V: *Vasipna uloga porodice*, Zbornik 15 Instituta za pedagoško istraživanje, Beograd, Prosveta, 1982, str. 87.

²⁰ N. Rot: *Osnove socialne psihologije*. Socializacija. Op. cit., str. 72. Na istem mestu pravi tudi, da gre pri socializaciji za »formiranje posameznika v 'socialno bitje'«. Poudariti pa je treba, da kljub podobnosti s prvo skupino definicij teh dveh skupin ne gre kar izenačevati. Če se pri prvi skupini socializacija razume kot proces oblikovanja osebnosti, pa gre pri Rotu za izrecen poudarek, da socializacija oblikuje človekovo osebnost in socialno relevantne načine vedenja. Tu se seveda zastavlja vsaj vprašanje o medsebojnem odnosu navedenih kategorij, posebej slednjih dveh. Žal pa se s tem vprašanjem na tem mestu ne moremo podrobneje ukvarjati.

²¹ Tudi raba pojma inkulturacije v socialnopsihološki literaturi ni docela enotna. Nekateri avtorji namesto tega termina uporabljajo pojem kulturacije, drugi spet akulturacije. Vendar bomo vse te primere obravnavali skupaj, ker gre vsebinsko za iste probleme.

²² N. Rot: *Osnove socialne psihologije*, Socializacija, Op. cit., str. 73.

²³ Ibidem.

Vendar pa je Rotova doslednost tudi v tem primeru prej izjema kot pravilo – običajno se pojma socializacija in inkulturacija uporabljata, ne da bi se odnos med njima opredelil tako precizno, kot je to slučaj pri Rotu. Tako npr. I. Magdalenič in S. Petković govorita o »področju socializacije in akulturacije individua«,²⁴ ne da bi se odnos teh dveh pojmov oz. procesov jasneje preciziral.

Podobno je tudi s problemom odnosa socializacije in individualizacije. Tudi tu implicitno izražena mnenja in stališča varirajo od že omenjene možnosti, ko se socializacija razume kot proces, obraten individualizaciji (posebej pri avtorjih, ki socializacijo razumejo kot proces razvoja socialnega karakterja oz. socialne mentalitete), preko mnenj, da tudi individualizacija sodi v socializacijo (stališče, ki ga, kot smo že omenili, razvija N. Rot), pa do stališč, ko se socializacija razume predvsem kot proces individualizacije. V to slednjo skupino sodijo mnenja, da »se v proces socializacije vključuje tudi proces individualizacije in da sta to pravzaprav le dva vidika istega pojava.«²⁵ V tem smislu se celotna socializacija opredeljuje kot »proces vse večjega osamosvajanja posameznika od neposredno danega v vseh oblikah obnašanja.«²⁶

Omeniti velja še en, v okvirih socialne psihologije docela osamljen primer – poskus terminološke opredelitve odnosa med socializacijo in vzgojo. Prispeval ga je N. Haveleka v svojem že omenjenem delu *Socializacija ličnosti*.²⁷ Avtor v zvezi s podajanjem različnih možnosti uporabe pojma socializacija²⁸ ugotavlja, da v primeru, ko se »socializacija osebnosti nanaša . . . na učenje takšnega obnašanja, ki je v določeni družbi zaželeno, sprejeto in cenjeno«,²⁹ pride do situacije, da se »pojem socializacije in pojem vzgoje . . . pokrivata.«³⁰ Ta problem odnosa med socializacijo in vzgojo, ki je za socialno psihologijo pravzaprav marginalen, postane osrednjega pomena v neki drugi družboslovni disciplini – namreč v pedagogiki (s čemer pa se bomo še ukvarjali nekoliko kasneje).

Vendar pa ob poudarjanju razlik in variacij v socialnopsihološkem pristopu k procesu socializacije nikakor ne smemo zanemariti tistega, kar je vsem tem

²⁴ V delu: *Elementi socialne psihologije*, Zagreb, Sveučilište u Zagrebu, 1977, str. 86.

²⁵ A. Marjanović: *Neki aspekti uloge porodice u socializaciji deteta*. V: *Porodica i socializacija mladih*. Prilozi sa simpozijuma, Beograd, Radnička štampa, 1970, str. 16.

²⁶ *Ibidem*. Vendar pa takšna opredelitev socializacije ni izvorno avtoričina – povzema jo namreč po R. Supku, ki je na ta način opredelil socializacijo v svojem prispevku *Problemi socializacije omladine* (v: *Sociologija*, letnik 10, 1986, št. 2), kjer dobesedno pravi, da je socializacija »proces od nediferenciranega socialnega k diferenciranemu socialnemu obnašanju« (str. 39). Na istem mestu tudi pravi, da je »proces socializacije simultano povezan s procesom individualizacije«.

Takšno pojmovanje socializacije je najtesneje povezano s teoretičnimi izhodišči Henrija Wallona, ki za razliko od J. Piageta poudarja v otrokovem razvoju kot izhodiščno fazo t. i. primitivnega komunizma (otrokova »utopitev« v okolje, usmerjenost ne k sebi, temveč v družbo . . .); socializacija je skladno s takšnim pojmovanjem razumljena kot proces rastoče individualizacije in diferenciranja posameznika od okolja (Primerjaj: H. Wallon: *Psihološko i sociološko proučavanje deteta*. V: *Proces socializacije kod dece*. Beograd. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1982. Str. 1–15).

²⁷ Op. cit. v opombi št. 6.

²⁸ On navaja štiri možne načine uporabe pojma socializacije:

1. socializacija se razume kot proces razvoja osebnosti skozi proces učenja;
2. socializacija je učenje le družbeno zaželenega, sprejetega, cenjenega obnašanja;
3. socializacija vsebuje poleg tega, kar je opredeljeno v točki 2, tudi učenje nesocialnih, nedružbenih načinov obnašanja;
4. socializacija zadeva celotno človekovo obnašanje, ki je naučeno oz. oblikovano pod vplivom socialnega okolja (*Ibidem*, str. 81).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

pristopom – ne glede na možne variacije – skupnega. Kajti tisto, kar je enotno – namreč povezovanje socializacije z osebnostnim razvojem posameznika – rojeva nekatere pomembne posledice. Najpomembnejša se zdi tista, povezana s sistematičnim izpuščanjem drugega zornega kota socializacijskega procesa – z izpuščanjem proučevanja socializacije kot pogoja reprodukcije družbe. Ta omejitev na zorni kot posameznika je torej *differentia specifica* socialnopsihološkega pristopa. Delijo je tudi tisti avtorji ki – kot izjeme – socializacije ne opredeljujejo direktno v povezavi z osebnostnim razvojem posameznika. Tako npr. tudi I. Magdalenič in S. Petkovič, ki v svojem delu *Elementi socialne psihologije*³¹ socializacijo definirata kot del interakcije med posameznikom in družbo (kar je za socialno psihologijo ne posebno pogost pristop) in to kot tisti njen del, ki zadeva oblikovanje posameznika,³² tisti del te interakcije, ki zadeva »posameznikovo intervencijo v ureditev in situacijo okolja in s tem menjanje tega okolja«³³ pa razvrščata v grupno dinamiko.³⁴ Tudi Rot, ko navaja socialno psihološko problematiko socializacije, navede samo tiste aspekte socializacije, ki zadevajo posameznika.³⁵

Ta enostranost je postala v okviru socialne psihologije tako splošna, da so velike izjeme tisti socialni psihologi, ki drugi zorni kot socializacije – zorni kot družbe – sploh omenjajo.³⁶ In če bi to omejitev socialne psihologije v njenih okvirih še bilo mogoče opravičiti s samim predmetom te discipline, so posledice tovrstnih stališč postale usodne, ko se je – kot cela vrsta ostalih značilnosti socialnopsihološkega pristopa v proučevanju socializacije – iz okvirov le-te razširila kot samoposebi umevna dimenzija študija socializacije tudi v druge družboslovne discipline. Rezultat: praktično popolna opustitev proučevanja socializacije z zornega kota družbe in hkrati s tem tudi »pozaba« tistih rezultatov predvsem socioloških in antropoloških, ki so iz takšnega proučevanja socializacije že izšli.

II. PEDAGOGIKA

Pedagogika v svetu ne sodi med temeljne discipline, ki se ukvarjajo s problemi socializacije, čeprav je res, da se tudi v svetu (npr. v Zahodni Evropi, posebej pa v Zahodni Nemčiji) pedagoško orientirani pristopi v proučevanju socializacijskega procesa vedno bolj množijo. Vendar pa je pedagogika s proučevanjem socializacije vendarle v vsakem primeru precej tesno povezana: v kolikor bi namreč smeli sprejeti v zahodni Evropi uveljavljeno pojmovanje odnosa med socializacijo in vzgojo (kot predmeta pedagogike) – kar pa se, kot bomo videli zelo kmalu, pri nas ni povsem enosmiselno zgodilo – bi sleherno pedagoško proučevanje vzgoje oz. vzgojnih procesov že pomenilo tudi proučevanje socializacije, in to zaradi tega, ker se vzgoja razume kot del socializacije in to v smislu, kot ga je opredelil npr. tudi Klaus Hurrelmann: »V danes prevladujoči rabi se jasno ločuje pojem socializacije

³¹ Op. cit. pod opombo št. 6.

³² Primerjaj str. 86, točka b in c.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ti trije aspekti so: tipi učenja, delovanje agensov socializacije in efekti socializacije na nivoju posameznika (*Osnove socialne psihologije, Socializacija, Op. cit., str. 73–74*); s poudarkom, da je od naštetih problemov najpomembnejše proučevanje oblik učenja (str. 73).

³⁶ Takšna izjema je spet Nikola Rot, ki ta drugi vidik socializacije vsaj omenja in to v zvezi s sociološkim in antropološkim pristopom kot eno njenih značilnosti (ibidem).

od pojma vzgoje. Vzgoja je pojmovno-logično pojmu socializacija podrejeni pojem, ki opisuje delovanja in ukrepanja, skozi katera poskušajo ljudje vplivati na osebnostni razvoj drugih ljudi tako, da bi ga usmerjali glede na določene nazorske standarde. Vzgoja opisuje le en del tistega družbeno posredovanega vpliva na osebnostni razvoj, ki sodi v pojem socializacije, namreč zavestno in planirano vplivanje.³⁷ V tem smislu bi seveda lahko vsako pedagoško proučevanje vzgoje že uvrstili v proučevanje socializacije, kot proučevanje prav posebnega vidika socializacije, namreč t. i. namerne socializacije.

Gledano s tega zornega kota bi lahko rekli, da so pedagoška proučevanja socializacijskega procesa pri nas vsaj tako številna kot socialno psihološka, če ne celo številnejša. Vendar pa bi bila takšna zastavitev problema v neki bistveni točki docela zgrešena: gre namreč za to, da pri nas velika večina pedagogov odnosa med socializacijo in vzgojo ne pojmuje na zgoraj opisani način, oz. tako zastavljenemu načinu razumevanja odnosa med vzgojo in socializacijo celo povsem odkrito oporeka. Pedagogi pri nas so se, če lahko tako rečemo, postavili »na stran« vzgoje na račun socializacije.

To dejstvo pa ima več bistvenih posledic. Najprej gre omeniti to, da je moč koncept socializacije zaslediti v pedagoški literaturi pravzaprav zelo redko.³⁸ Kadar pa avtorji ta pojem izjemoma uporabljajo, ga praviloma ne opredeljujejo v nekem sistematičnejšem smislu.³⁹ Če pa vendarle najdemo kakšno definicijo socializacije, gre praviloma za definicije, prevzete iz socialne psihologije. Tako lahko med pedagogi srečamo definicije vseh treh tipov, ki smo jih podrobneje obravnavali že v zvezi s socialno psihološkim pristopom proučevanja socializacije pri nas. Torej tako tiste, ki socializacijo opredeljujejo kot »zapleteni proces izgrajevanja osebnosti,«⁴⁰ kot tudi definicije, kjer se »socializacija nanaša na osvajanje tistega dela kulture, ki zajema medčloveške odnose in njihov razvoj«⁴¹ in ki je proces nasproten personalizaciji,⁴² kot tudi definicije tretjega tipa, po katerih je socializacija »dolgotrajen in tudi zelo kompleksen proces „učlovečenja“.«⁴³ Nekega enotnejšega razumevanja socializacije, ki bi bilo tipično in splošno sprejeto v celotni pedagogiki, pa

³⁷ V delu: Einführung in die Sozialisationstheorie, Weinheim, Basel, Beltz, 1986, str. 14.

³⁸ To dokazuje npr. tudi pregled pedagoških bibliografij, ki gesla socializacije praviloma sploh ne vsebujejo. S tem v zvezi primerjaj:

1. Bibliografija, Jugoslovanski zavod za proučevanje školskih i prosvetnih pitanja, Beograd, 1972;

2. Bibliografija: Nastava i vaspitanje, Beograd, 1952–1965;

3. Bibliografija. Lista bibliografskih podataka novonabavljenih knjiga i članaka iz domače i inostrane pedagoške literature, Beograd, 1972–1979;

4. Bibliografija 1955–1975. 20 godina Pedagoške stvarnosti, Novi Sad, 1975;

5. Bibliografija članaka objavljenih u časopisu Andragogija, 1955–1971;

6. Bibliografija. Bibliografski pregled pedagoške literature, 1972 in dalje.

³⁹ Kot primer lahko omenimo npr. mnenje J. Đorđevića in N. Potkonjaka, ki ugotavljata, da »celotni proces razvijanja, vzgoje in samovzgoje osebnosti vedno vsebuje tudi vidike socializacije te osebnosti in to socializacije s pomočjo vzgoje« (v: Pedagogija, Beograd, Naučna knjiga, 1986, str. 44), pri čemer pa sploh ni jasno opredeljeno, kaj se s pojmom socializacija razume. Pristajanje na zdravorazumsko pojmovanje socializacije je sploh zelo pogosto: od 23 pedagoških virov, ki sem jih v ta namen pregledala, jasno opredelitev socializacije vsebujejo le 3 viri. Definicije socializacije so torej v pedagoški literaturi zelo redke.

⁴⁰ Enciklopedijski rečnik pedagogije, Zagreb, 1963, str. 923.

⁴¹ Malić, J., Mužič, V.: Pedagogija, Zagreb, Školska knjiga, 1986, str. 24.

⁴² Personalizacija namreč po mnenju teh dveh avtorjev zajema »tisti del kulture, ki se nanaša na samega človeškega posameznika in njegov razvoj. Z njo se realizira osebnost individuala«. Ibidem.

⁴³ M. Bergant: Teme iz pedagoške sociologije, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1970, str. 16.

ni srečati. In pedagogi, kot kaže, tudi ne vlagajo kakšnih posebnih naporov v to, da bi takšen cilj dosegli.

Zato pa je za pedagogiko značilno (čeprav je to navidez v protislovju z odsotnostjo definicij socializacije), da se zelo intenzivno posveča problemu odnosov med vzgojo in drugimi sorodnimi pojmi.

Posebej na tem mestu izstopa razumevanje odnosa med pojmom vzgoja in socializacija (kar je glede na osrednje mesto pojma vzgoja v pedagogiki tudi razumljivo). V tej točki se pedagogi prav izrazito razlikuje od socialnih psihologov kot tudi sociologov, ki se ukvarjajo s problemi socializacije pri nas. Čeprav je seveda treba resnici na ljubo pripomniti, da so ti napor predvsem posledica potrebe opredeliti pojem vzgoje. In koncept socializacije se v tej zvezi, če smemo tako reči, pojavlja predvsem kot nekakšen rival konceptu vzgoje. In prav to rivalstvo med socializacijo in vzgojo je ena bistvenih značilnosti pedagoškega ukvarjanja s konceptom socializacije.

To rivalstvo pa je omogočeno ravno z dejstvom, ki smo ga mimogrede že omenili: namreč z dejstvom, da odnos med vzgojo in socializacijo pri nas v pedagogiki ni razumljen enosmiselno na način, kot ga je opisal Hurrelmann in ki je postal tipičen na Zahodu. Predvsem se ne sprejema pojmovanje vzgoje kot namerne socializacije. Problem enotnega pojmovanja vzgoje v naši pedagogiki še vedno ostaja odprt, nerazrešen. Ali povedano natančneje: prav zato, ker vzgoja ni pojmovana enotno, ni pojmovan enotno tudi proces socializacije oz. odnos med tema pojmomoma. In lahko bi rekli: kolikor različnih opredelitev vzgoje, toliko različnih opredelitev socializacije in odnosa med socializacijo in vzgojo. Mogoče je ločiti vsaj tri osnovna stališča.

Prvo odgovarja opredelitvam vzgoje in socializacije, kakor jih je podal Hurrelmann. V tem smislu je vzgoja »zavestno in namerno prenašanje družbeno zgodovinskih izkušenj starejših generacij na mlajše«;⁴⁴ »vzgojo lahko opredelimo kot vsako zavestno dejavnost, s katero se razvijajo psihične in fizične lastnosti človeka, tako kadar se le-ta realizira na samem sebi (takrat je to samovzgoja), ali pa kadar se izvaja nasproti drugim osebam«;⁴⁵ vzgajanje je »zavesten proces, zavestna dejavnost človeka«,⁴⁶ oz. je »zavestno usmerjena dejavnost«.⁴⁷ Vzgoja naj bi se torej omejila na s strani vzgojiteljev načrtovane, planirane, organizirane in zavestne posege.

Vendar pa se veliki večini jugoslovanskih pedagogov zdi takšno poimenovanje vzgoje preozko, kajti izpušča, kot poudarja V. Schmidt, delovanje nenamernih vzgojnih vplivov, ki imajo v vzgoji realne negativne učinke.⁴⁸ Ravno zaradi tega je potrebno pojem vzgoje – (in zato tudi predmet pedagogike) razširiti tudi na

⁴⁴ Enciklopedijski rečnik pedagogije, op. cit., str. 584. Na v bistvu enak način se vzgoja pojmuje tudi v večini nepedagoških virov, npr. tudi v že omenjenem Riječniku sociologije i socialne psihologije (op. cit.), kjer se vzgoja definira kot »planska dejavnost staršev in vzgojiteljev« (str. 410).

⁴⁵ J. Malič, V. Mužič: Pedagogija, op. cit., str. 8. Na drugih mestih pravila, da »pojem vzgoje obsega le zavestno in namerno (torej ne vsako) vplivanje na razvoj človeka« (ibid., str. 14). Iste poudarke je najti še na str. 20.

⁴⁶ Potkonjak N.: Predmet pedagogike. V: Krneta L., Potkonjak N., Schmidt V., Dimleša P. (ur.): Pedagogika, Ljubljana, DSZ, 1975, str. 41.

⁴⁷ Krneta L., Potkonjak M., Potkonjak N.: Pedagogija, Beograd, Zavod za izdavanje udžbenika SR Srbije, 1965, str. 18.

⁴⁸ V delu: Socialistična pedagogika med etatizmom in samoupravljanjem, Ljubljana, DDU Univerzum, 1982, str. 190–191.

nenamerne oblike interakcij med posameznikom (otrokom) in družbenim okoljem.⁴⁹ Kot dodatni argument v tej zvezi je mogoče upoštevati tudi potrebo po vključitvi samovzgoje v koncept vzgoje.⁵⁰

V prvi fazi širitev pojma vzgoje pripelje do pojmovanj, ki vzgojo enačijo v socializacijo (kakor jo pojmujejo socialni psihologi v prvi obravnavani skupini definicij, torej v smislu razvoja človekove osebnosti). Tako se vzgoja opredeljuje kot »proces razvijanja in samorazvijanja, formiranja in samoformiranja, oblikovanja in samooblikovanja človeka v osebnost določenih lastnosti in kvalitete«⁵¹ oz. »vzgojanje je zapleten, kompleksen in dolgotrajen proces izgrajevanja in formiranja osebnosti«⁵² »vzgoja je, razumljena v širšem smislu, celoten proces razvijanja in oblikovanja osebnosti vzgojanca«.⁵³

Vendar pa se razširjanje pojma vzgoja ne ustavi zmeraj na tej točki – gre še dalje, do implicitne predpostavke, da naj se »celotno formiranje človeka zajame s pojmom vzgoja in s tem bi le-to moralo biti predmet pedagogike«.⁵⁴

⁴⁹ Pri čemer ni docela nezanimivo in nepomembno poznati tudi vzroke, zaradi katerih se pedagogi ogrevajo za takšno širitev koncepta vzgoje. Deloma smo razloge nakazali že ob Schmidtovi argumentaciji: neplanirani in nenamerni vzgojni vplivi namreč povzročajo vzgojne učinke; le-ti so zato, ker niso planirani in usmerjeni, velikokrat kvarni, neželeni. Direktno pa o razlogih spregovori Potkonjak: pravi, da »pedagogika zato tudi proučuje takšne (slučajne, nenamerne, neorganizirane – op. V. G. V.) odnose in vplive, da bi jih lahko iz slučajnih, občasnih, pogosto tudi neaktivnih odnosov in vplivov spremenila v zavestne, namerne in pozitivne, to je, da bi jih lahko spremenila v pedagoške procese« (V: Predmet pedagogika, op. cit., str. 61; identično stališče ponovi še na str. 85). Torej odločitev pedagogike za proučevanje naključnih vzgojnih vplivov ni nemotivirana, ne gre za to, da bi pač radi proučevali poleg načrtovanih, zavestnih tudi še le-te; naključne vplive skuša proučevati zato, da bi jih iz naključnih spremenila v načrtovane; gre torej za – vsaj intenco – ukinitve naključnega dejavnika v procesu človekovega uveličevanja, procesu njegove interakcije z družbenim okoljem.

⁵⁰ Ta argument navaja npr. tudi I. Mrmak v delu Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja (Ljubljana, Zavod SRS za šolstvo, 1977) in Samovzgoja (Ljubljana, Zavod SRS za šolstvo, 1979). Po njegovem mnenju mora pojem vzgoje zaobseči tri temeljne elemente: naravno (funkcionalno) vzgojo, institucionalno (organizirano) vzgojo in samovzgojo (Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja. Op. cit., str. 17).

⁵¹ Dordević J., Potkonjak N.: Pedagogija, Beograd, Naučna knjiga, 1986, str. 33–34.

⁵² Ibidem, str. 53. Čeprav je treba pripomniti, da pri teh dveh avtorjih ne gre za popolno opustitev poudarkov usmerjenosti, zavestnosti, planiranosti vzgoje, ki je tako značilna za prvo skupino pojmovanj vzgoje (primerjaj str. 27, 53), zato se odločata za različne precizacije, tudi za to, da je vzgoja razvoj osebnosti »pod pogojem, da je vse to usmerjeno k uresničevanju zastavljene cilja vzgoje« (str. 53).

⁵³ Vukasević A.: Pedagogija i njezin predmet. V: Šimleša P. (ur.): Pedagogija, Zagreb, Pedagoško-književni zbor, 1971, str. 11. Autor loči pojem vzgoje v širšem in ožjem smislu: v širšem je celoten razvoj osebnosti, v ožjem pa zavestno, namerno delovanje na razvoj osebnosti (ibid.). S tem smo se približali enemu ključnih problemov naše pedagogike: kako razširiti svoj predmet na celoten proces posameznikovega uveličevanja, ne da bi pri tem izgubili specifično svoj predmet. Pri tem pa se pojavi cela vrsta problemov – eden od teh je, kako v takšnem pristopu opredeliti vzgojo. Delitev na vzgojo v ožjem in širšem smislu je ena od ponujenih variant; druga je delitev na funkcionalno in intencionalno vzgojo. Odperti ostajajo problemi glede poudarkov v zvezi z organiziranostjo, planiranostjo, namerenostjo vplivov, usmerjenostjo vplivov k določenemu cilju itd. Žal na tem mestu teh problemov ni mogoče podrobneje obravnavati; treba pa je omeniti, da iz navedenih razlogov tudi pri avtorjih, ki se odločijo za takšno ali drugačno definicijo vzgoje, ni srečati povsem enosmislnega vztrajanja na le-teh. Tako se npr. Vukasević, ki opredeli vzgojo v širšem in ožjem smislu na prej omenjeni način, opredeli za stališče, da je vzgoja, pojmovana v funkcionalnem smislu, preširoko opredeljena (ibid., str. 11). Dordević in Potkonjak, ki kot smo prav tako že omenili, vzgojo opredelita kot razvoj osebnosti (Pedagogija, op. cit., str. 53), hkrati poudarjata usmerjenost k cilju (str. 53, str. 27), zavednost (str. 27) planskost (str. 27), postavljata jo v službo družbenih potreb (str. 27) – torej poudarki, značilni za opredelitev intencionalne vzgoje. Vendar pa hkrati eksplicitno izražata nestrinjanje, da se vzgoja zoži le na planirano, organizirano, k cilju usmerjeno delovanje (str. 59). Potkonjak N. v svojem prispevku Predmet pedagogike (op. cit.) izpostavi vzgojo kot zavestno (str. 41, 54), k cilju usmerjeno dejavnost (str. 63, 64, 65), hkrati pa poudarja, da je treba v vzgojo vključiti tudi nenačrtovane, neplanirane vplive (str. 85). In še bi lahko naštevali podobne primere.

⁵⁴ I. Graaarc: Različite odredbe vaspitanja u novom udžbeniku pedagogije. V: Pedagogija, letnik

Tako raznovrstno zastavljena pojmovanja vzgoje imajo seveda za posledico še raznovrstnejša razumevanja odnosov med vzgojo in socializacijo. Kajti v kolikor avtorji, ki vzgojo pojmujejo kot zavestno, organizirano, k cilju usmerjeno itd. dejavnost implicitno ali eksplicitno pristajajo na to, da iz tako pojmovane vzgoje del interakcije med posameznikom in družbo izpade, s čimer se odpira prostor socializaciji, pa avtorji, ki pojmovanje vzgoje širijo na vse vplive socialnega okolja na posameznika, s samim pojmom vzgoje pokrijejo ves prostor, ki ga po Hurrelmannovem mnenju pokriva koncept socializacije; socializacija lahko najde svoj prostor le, v kolikor se razume kot proces oblikovanja socialnega karakterja oz. socialne mentalitete in je v tem smislu seveda vzgoji podrejen proces, saj zaobsega le del rezultatov celotne vzgoje. Reči moramo, da – vsaj zdi se tako – vsaj implicitno slednje pojmovanje odnosa med socializacijo in vzgojo pri nas prevladuje, čeprav praviloma ni veliko naporov, da bi se tovrstno stališče tudi sistematično utemeljilo. Tako se, npr., le ugotavlja, da »nekateri teoretiki, razume se neutemeljeno, pripisujejo tej komponenti vzgoje (tj. socializaciji – op. V. G. V.) . . . takšen pomen, da celoten proces vzgoje izvajajo brez ostankov na socializacijo«. ⁵⁵ Tudi se zelo pogosto, posebej pri avtorjih, ki vzgojo razumejo kot proces razvoja osebnosti, brez preciznejše argumentacije pojavljajo rabe kot npr. »vzgoja in socializacija«, »vzgoja (socializacija)«, »socializacija (vzgoja)«, »vzgoja/socializacija«. ⁵⁶

Med izjemami, ki rabo in medsebojni odnos pojmov vzgoja in socializacija precizneje utemeljujejo, naj omenimo dva pristopa. ⁵⁷

Najprej Milico Bergant. Njeno pojmovanje socializacije smo že omenili. ⁵⁸ Skladno z njim pa vzgojo opredelili kot »zavestno in načrtno ter k določenemu cilju, h kulturnemu življenju usmerjeno socializacijo«, ⁵⁹ torej kot del socializacijskega procesa.

Drugačno razmejitev pojmov vzgoja in socializacija pa je mogoče najti v delu J. Maliča in V. Mužiča *Pedagogija*. ⁶⁰ Gre za v okviru obravnavane pedagoške literature najbolj sistematično razdelan pristop k medsebojni opredelitvi cele vrste pojmov, ki zadevajo proces interakcije med posameznikom in družbo (vzgoja, socializacija, personalizacija, inkulturacija).

Kot smo že omenili, avtorja razumeta vzgojo kot načrtno, zavestno in sistema-

XVII, 1982, št. 1, str. 139. I. Graorac se s takim pojmovanjem vzgoje ne strinja in kritiki tovrstnih pristopov je namenjen tudi njegov zgoraj navedeni članek. Po njegovem mnenju gre v teh primerih za panpedagogizem (ibidem), ki je po njegovem mnenju značilen za večje število naših pedagogov (ibidem).

⁵⁵ Dordevič, J., Potkonjak, N.: *Pedagogija*, op. cit., str. 44.

⁵⁶ Takšno rabo obeh pojmov srečamo npr. v delu B. Dordevič, *Savremena porodica i njena vaspitna uloga*, Beograd, Prosveta, 1985, npr. na str. 58 in drugje.

⁵⁷ Ta dva nismo izbrali med mnogimi možnostmi temveč zato, ker sta od vseh obravnavanih avtorjev edina resno eksplicitno opredelila odnos obeh pojmov.

⁵⁸ Glej opombo št. 43.

⁵⁹ V članku: Permisivna in represivna vzgoja. V: *Anthropos*, 1971, št. I.–II, str. 46. Pojmovanje, da je socializacija širši pojem in proces od vzgoje pa je tudi tisto, ki se je udomačilo v večini naših nepedagoških virov. Tako je npr. tudi v *Rječniku sociologije i socialne psihologije* (op. cit.) vzgoja opredeljena kot »planska dejavnost staršev in vzgojiteljev« (str. 410); eksplicitno je poudarjeno, da »za razliko od socializacije (ki je širši pojem in zajema vse družbene vplive, ki oblikujejo osebnost), vzgoja zaobsega institucionalizirani, bolj ali manj planirani in sistematični vpliv družine in specializiranih ustanov . . .« (ibidem).

⁶⁰ Op. cit. v opombi št. 41.

tično dejavnost,⁶¹ socializacijo pa v bistvu kot oblikovanje socialnega karakterja oz. socialne mentalitete.⁶² Oba pojma se med seboj le deloma prekrivata: tisti del socializacije, ki bi jo lahko imenovali namerna socializacija, je namreč sestavni del vzgoje kot namernega vpliva na razvijajočega se posameznika. Je pa hkrati vzgoja tudi širši pojem od socializacije in to zato, ker poleg namerne socializacije vsebuje tudi še namerno personalizacijo (ki pa, kot smo tudi že omenili, kot proces zaobsega razvoj posameznikove osebnosti),⁶³ prav tako kot je tudi socializacija širša od vzgoje, in to zato, ker vsebuje poleg namerne socializacije, ki je del vzgoje, tudi nenamerno socializacijo, ki pa v vzgojo ne sodi.⁶⁴

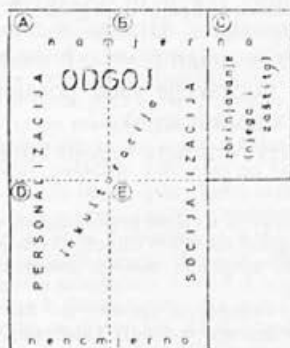
Zanimivo je tudi, da avtorja s svojo analizo osvetlita tudi še nek drugi terminološki problem, ki smo ga tudi sami že omenjali. Gre namreč za opredelitev odnosa med pojmom socializacija in pojmom inkulturacija. Pri tem se avtorja ne odločita za stališče, ki ga ima glede tega problema Rot (socializacija je širši pojem kot inkulturacija),⁶⁵ temveč utemeljeta prav obraten odnos: socializacija je po njunem mnenju pojem, ki je ožji od inkulturacije, kajti inkulturacija je »proces osvajanja . . . široko pojmovane kulture«,⁶⁶ socializacija pa po njunem mnenju, kot smo videli, zaobsega le tisti del te interakcije, ki zadeva posameznikovo socialno vedenje. Seveda pa to istočasno pomeni, da tudi *pojem vzgoje podredita pojmu inkulturacije*: »inkulturacija . . . zaobsega tako vzgojo, tj. namerne, kot tudi nenamerne vplive na razvoj osebnosti«,⁶⁷ iz »odreditve inkulturacije kot procesa njenega osvajanja (osvajanja kulture – op. V. G. V.) izhaja, da se v njo brez ostanka vklaplja tudi vzgoja«,⁶⁸ »vzgoja je torej, rečeno matematično, podmnožica inkulturacije«.⁶⁹

⁶¹ Glej op. št. 45.

⁶² Glej op. št. 41.

⁶³ Glej op. št. 42.

⁶⁴ Primerjaj podrobneje navedeno delo, str. 8–26. Posebej ilustrativna je s tem v zvezi naslednja skica (str. 25):



⁶⁵ Glej op. št. 22.

⁶⁶ Navedeno delo, str. 23.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem, str. 24. Ta podreditev vzgoje nekemu drugemu pojmu, torej zastopanje stališča, da vzgoja ni najširši pojem v zvezi z interakcijo razvijajočega se posameznika s socialnim okoljem, v katerem odrasča, je v pedagoški literaturi, vsaj kolikor smo mogli opaziti, docela izjemna. S takšnim pomovanjem odnosa med vzgojo in inkulturacijo se strinja tudi I. Graorac, ki pravi »da je heuristično plodna ideja, da se inkulturacija opredeli kot nadrejeni pojem vzgoji, pri čemer se le-ta v njo vklaplja brez ostanka« (v: Različite odredbe vaspitanja u novom udžbeniku pedagogije, op. cit., str. 142), in to posebej v zvezi s sicer prevladujočim panpedagogizmom.

III. SOCIOLOGIJA

Sociologija, ki je ena od bazičnih disciplin formiranja socializacijske teorije v svetu, pri nas te vloge nima. Proučevanja socializacijskega procesa so s strani sociologov pri nas izjemno redka. Pravzaprav v Jugoslaviji nimamo nobenega dela, ki bi se z zornega kota sociologije ukvarjalo s socializacijskim procesom. Problem socializacije se tu in tam omenja v posameznih delih ali člankih sociologov, vendar pa tudi v teh primerih praviloma umanjajo kakšne preciznejše opredelitve, analize ipd. Zelo dobro to stanje ilustrira tudi podatek, da na primer bibliografija del jugoslovanskih sociologov za obdobje 1969–1973¹ gesla socializacija sploh ne vsebuje. Ista bibliografija za obdobje 1974–1979² pa to geslo obravnava skupaj z gesli kultura in družbeno življenje – vendar pa tudi v tej bibliografiji ni najti niti ene bibliografske enote, ki bi bila posvečena izključno le socializacijskemu procesu ali socializacijski teoriji. To bi brez dvoma lahko imeli za eno bistvenih značilnosti proučevanja socializacije v okviru sociologije pri nas, ki je, v to ne gre dvomiti, povezana z že omenjenim pojmovanjem, da je socializacija pač problem edino ali predvsem socialne psihologije.

Morda delno izjemo od navedenega predstavljajo avtorji, ki se ukvarjajo z določenimi specialnimi vejami sociologije (npr. s sociologijo mladine ali pa s sociologijo vzgoje in izobraževanja) in to zaradi tega, ker se pač po nuji lastnega predmeta s problemom socializacije srečujejo pogosteje. Vendar pa tudi tu neke sistematičnejše analize socializacijskega procesa ni najti – celo sama raba pojma socializacija zelo varira ne le med avtorji, temveč prav tako tudi pri posameznih avtorjih (npr. M. Bročiču).

To pa nas vodi že k naslednji značilnosti sociološkega pristopa – namreč k skorajda docela poljubni rabi termina socializacija tudi pri tistih sociologih, ki pojem socializacija sploh omenjajo. Različni avtorji tako socializaciji pripisujejo različne, tudi povsem izključujoče se pomene, odvisno pač od tega, na katere avtorje, predvsem socialne psihologe, se sami opirajo.

Naj navedemo za ilustracijo dva primera. Djuro Šušnjič v svojem delu Ribari ljudskih duša³ tako podrobno razdeljuje posamezne značilnosti socializacijskega

¹ Gašparovič, Z.: Bibliografija radova sociologa Jugoslavije objavljenih 1969–1973, Zagreb, Revija za sociologiju, 1976.

² Bibliografija radova sociologa Jugoslavije objavljenih 1974–1979, Zagreb, 1981, str. 41, 53, 277.

³ Beograd, Mladost, 1984 (2. izdaja).

procesa,⁴ da bi pokazal, kako »razlika med socializacijo in manipulacijo ni razlika v stopnji, temveč razlika v vrsti«,⁵ Ali povedano drugače: po njegovem mnenju sta socializacija in manipulacija dva ločena, obratno usmerjena procesa; tako »tisti ki socializira, poskuša druge naučiti, kako vse je mogoče misliti . . .; tisti, ki manipulira, poskuša druge navesti, da mislijo kot on . . .«;⁶ »tisti, ki socializira, kaže na alternative; tisti, ki manipulira, poskuša eliminirati alternative«;⁷ »tisti, ki socializira, razumno presoja, tisti, ki manipulira, nerazumno obstoja«;⁸ »tisti, ki socializira, razvija zmožnosti drugih ljudi; tisti, ki manipulira, krepi svojo moč«⁹ itd. Socializacija manipulacije torej ne vsebuje; socializacija je za razliko od manipulacije emancipatorični proces.

Nek drug sociolog, Miroslav Pečuljič, pa prav nasprotno, poudarja represivni značaj socializacije. Tako pravi, da »socializacija ni le podružbljanje osebnosti, marveč tudi pretanjen mehanizem socialne dominacije, obvladovanja zavesti«.¹⁰

Iz vsega doslej povedanega je razvidna že tudi naslednja značilnost sociološkega pristopa k problemom socializacije – namreč odsotnost sistematičnega definiranja samega pojma tudi takrat, ko se pojem socializacije uporablja. V kolikor pa se z opredelitvami socializacije sploh srečujemo – npr. pri avtorjih posebnih socioloških vej (sociologija mladine, itd.) – gre praviloma za definicije, prevzete od socialnih psihologov. Tako npr. M. Bročić opredeli socializacijo (glede na mladino) kot »proces kritičnega osvajanja veljavnih družbenih norm o medčloveških odnosih, ki poteka pod vplivom družbenih dejavnikov in osebnih socio-psiholoških značilnosti individua«.¹¹ Na drugem mestu pa isti avtor socializacijo razume bistveno širše: namreč »kot kritično osvajanje in razvijanje kulture«.¹²

Praktično pa pri naših sociologih ni srečati sociološko orientiranih definicij socializacije – torej definicij in pojmovanj, ki bi izpostavljala socializacijo kot ireduktibilni pogoj reprodukcije vsake družbe. Srečamo sicer ugotovitve o socializaciji »kot funkciji družbene reprodukcije«,¹³ vendar pa podrobnejše sistematične analize takšnih ugotovitev žal umanjajo. Obstajajo tudi nekateri poskusi sociološkega proučevanja posameznih problemov socializacije (posebej problema spolno in razredno-slojevsko specifične socializacije),¹⁴ vendar pa k neki sistematičnejši

⁴ Ibidem, str. 24–27.

⁵ Ibidem, str. 24.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, str. 25.

⁹ Ibidem, str. 26.

¹⁰ V članku: Marksizem in sociologija (I.), Teorija in praksa, letnik 10, 1973, št. 3–4, str. 217. Na enak način represivnost socializacije izpostavlja tudi v delu Uvodna rasprava o metodi dialektičkog istraživanja savremenog društva, Sarajevo, Fakultet političkih nauka, 1972.

¹¹ I. Kuvačić pa v zvezi s socializacijo kot mehanizmom socialne kontrole izpostavlja predvsem prilagajanje, konformizem (V: Sociologija, Zagreb, Školska knjiga, 1982, str. 136).

¹² V: Porodica i socializacija mladih, Op. cit., str. 135.

¹³ M. Bročić: Mladi kao predmet posebnog naučnog proučavanja, Naučni skup Društveni položaj i perspektive mlade generacije Jugoslavije, Kumrovec, 1982, str. 30.

¹⁴ Petric, I., Dokler, J., Knap, Ž.: Socializacija in družbene spremembe. V: Družboslovne razprave, letnik 2, 1985, št. 2, str. 175.

¹⁵ S tem v zvezi glej na primer:

Dokler, J.: Socialni vidiki samomorilnosti, Ljubljana, Klinika za psihiatrijo, 1974; Lapajne, Z., Južnič, P.: Družbena neenakost, spol, šolske ocene in dosežki na multifaktorski bateriji testov. Referat na kongresu psihologov SFRJ, Zagreb, 1982; Lapajne, Z., Žižmond, A.: Proces izbire poklica. Ljubljana, Center za razvoj Univerze, 1980.

Posebej naj na tem mestu omenimo proučevanja O. Burič v zvezi s socializacijsko funkcijo družine

sociološko zastavljeni teoriji socializacije ta proučevanja niso pripeljala (kar si tudi niso bila zastavila za svoj cilj).

Omenimo naj še eno značilnost, povezano z odsotnostjo sociologije v proučevanju socializacijskega procesa pri nas. Neukvarjanje sociologije s problemi socializacijskega procesa je imelo za posledico tudi to, da se pri nas niso uveljavili tisti pristopi v proučevanju tega procesa, ki so v svetu priznani kot sociološki pristopi v socializacijski teoriji – npr. pristop E. Durkheima, T. Parsonsa idr. Pri nas se s temi pristopi ukvarjajo več ali manj le tisti sociologi, ki proučujejo sociološke teorije in njihov razvoj. V proučevanjih socializacijskega procesa pa niso nikjer sistematično obravnavani. In seveda prav ta »odsotnost« v veliki meri sovпада z izpuščanjem družbenega zornega kota v proučevanju socializacije pri nas.

Torej, če povzamemo: ukvarjanje s socializacijo v jugoslovanski sociologiji ni sistematično, temveč bolj ali manj naključno; pojavi se takrat, kadar pač v proučevanju drugih socioloških tem sociologi naletijo nanjo. Ni sociološko usmerjenih definicij socializacije kot tudi ne proučevanj, ki bi poskušala celoviteje in sistematičneje analizirati vlogo socializacije v procesih reprodukcije družbe oz. socializacije kot nujni pogoj te reprodukcije. Manjkajo pa tudi kakršnekoli sistematičnejše analize odnosa socializacije in drugih, posebej sociološko relevantnih kategorij, sorodnih konceptu socializacije (ki in kakor jih vsaj deloma lahko zasledimo v socialni psihologiji in pedagogiki pri nas); prav simptomatično s tem v zvezi je, da se je pojem socializacije pri nas v sociologiji uveljavil v zvezi z npr. podružbljanjem produkcijskih sredstev (socializacija produkcijskih sredstev), torej kot sinonim podružbljanja v ožjem pomenu te besede, v svojem izvornem pomenu »družbeno določene produkcije individuov« pa ne. Tako je treba reči, da (vsaj po našem mnenju) v okviru sociologije pri nas prav socializacija predstavlja enega najpomembnejših (če ne najpomembnejšega) odprtih in docela netematiziranih problemov, katerega razdelava predstavlja urgentno nalogo naših sociologov.

IV. OSTALE DISCIPLINE

Od preostalih družboslovnih znanosti se z nekaterimi vprašanji socializacijskega procesa ukvarja predvsem politologija, in to v okviru študija politične kulture. K sami teoriji socializacijskega procesa v ožjem smislu ti pristopi večinoma ne prispevajo posebej veliko, saj se praviloma ne ukvarjajo podrobneje s teoretičnimi vprašanji socializacijske teorije. Tako npr. študija M. Podunavca *Politička kultura i politički odnosi*¹⁵ ne vsebuje definicije socializacije kot take,¹⁶ vsebuje pa natančno opredelitev politične socializacije, ki skupaj z zornim kotom posameznika, tako prevladujočim v proučevanju socializacije pri nas, izpostavlja tudi zorni

(Porodica, vaspitanje i socializacija. V: Sociološki pregled, letnik IV, 1970, št. 2–3, str. 295–307). Poleg rezultatov empiričnega proučevanja je prispevek zanimiv predvsem zato, ker se vsaj dotika nekaterih teoretičnih vprašanj, ki smo jih že omenjali tudi sami. Izpostavimo naj avtoričino razumevanje socializacije kot »procesa vzpostavljanja recipročnih odnosov med posameznikom in njegovo bližnjo in širšo družbeno okolico« (str. 297), ločevanje socializacije in odtujitve (str. 298) in stališče, da »socializacija zaobsega zapletenejše procese kot vzgoja« (str. 299).

¹⁵ Beograd, Radnička štampa, 1982.

¹⁶ Vendar pa Podunavec v tem smislu ni izjema. Socializacije ne definira npr. tudi M. Vasović v svojem članku *Novi pravci u proučavanju političke socializacije*. V: Psihologija, 1983, št. 1–2, str. 65–78, idr.

kot družbe. »S stališča družbe se politična socializacija opredeljuje kot celota procesov, s pomočjo katerih družba, skozi delovanje različnih agensov politične socializacije, prenaša fundamentalna politična znanja, občutke, vrednote, norme in oblike obnašanja na pripadnike družbe. Drugo plat politične socializacije pa predstavlja oskrbovanje individuumov s tistimi sposobnostmi in potenciali, ki jim omogočajo, da delujejo kot politični akterji v okviru določenega političnega sistema in nosijo ustrezne politične funkcije«¹⁷

V tem smislu bi problem definiranja socializacije v celoti v okviru študija politične kulture in politične socializacije morali imeti še vedno za odprt problem. Tega ne spreminja niti občasno prevzemanje definicij socializacije iz okvirov socialne psihologije, ki npr. socializacijo razume kot »proces, v katerem se izgraja otrokova osebnost«¹⁸ in to zaradi tega, ker se prav v okviru študija politične kulture in politične socializacije kot urgentna javlja potreba, vključiti v socializacijo tudi vidik reprodukcije družbe oz. konkretnega političnega sistema; ob izpuščanju tega vidika je vsak študij politične kulture bolj kot katerikoli doslej obravnavani pristop v sebi nosi nujnost preseganja tistega, kar nastopa kot izrazita enostranost proučevanja socializacije pri nas (vendar ne le pri nas): namreč nujnost preseganja proučevanja socializacije – in politične socializacije kot njenega dela – le z zornega kota posameznika, kar pomeni nujnost proučevanja teh procesov tudi z vidika družbe. Natančno v smislu, kot ga je nakazal že Podunavac.

Vendar pa Podunavac ni edini, ki v okviru študija politične kulture upošteva ta drugi zorni kot. Celo mnogo dosledneje od njega ga upošteva S. Južnič¹⁹ in to zategadelj, ker vidika družbe ne upošteva le na konkretnem primeru politične kulture in politične socializacije, temveč to nujnost dveh zornih kotov izpostavi, kot edini od vseh doslej obravnavanih avtorjev, za celoten socializacijski proces. Socializacijo namreč že v izhodišču opredeli kot enega izmed treh nujnih pogojev za reprodukcijo družbe,²⁰ pri čemer samo socializacijo razume kot »interiorizacijo družbenega sveta, ki je človeško ustvarjen svet, v katerem se vsak posameznik usklajuje s svojo družbo v luči resnice, da »zgodovina ni nič drugega kot sosledje posameznih generacij«, ki si predajajo celovitost družbenega življenja in s tem zagotavljajo nadaljevanje družbe in kulture.«²¹ Hkrati s takšnim upoštevanjem tako zornega kota posameznika kot zornega kota družbe v procesu socializacije, in seveda tudi skladno z njim, se Južnič opredeli tudi za takšno pojmovanje socializacije z vidika posameznika, ki zajemajo celotno učlovečenje posameznika (torej, če primerjamo s pristopi socialne psihologije, za tretjo vrsto pojmovanj). Z vidika posameznika je tako socializacija proces, skozi katerega »mora posameznik interiorizirati, »vase vdelati in vključiti« družbeni svet in vsrkati kulturo družbe, v katero je rojen«,²² kar se Južniču kaže kot bistveno bolj zapleten proces kot samo npr. izgradnja socialnega karakterja oz. mentalitete. Pri interiorizaciji družbenega in

¹⁷ M. Podunavac: Politična kultura i politički odnosi, Op. cit. str. 146.

¹⁸ Vujević, M.: Politična socializacija u porodici. V: Naše teme, 1976, št. 1, str. 198.

¹⁹ V delu: Politična kultura, Maribor, Obzorja, 1973.

²⁰ Ibidem, str. 17. Pri tem sta druga dva pogoja še materialna in pa biološka reprodukcija. Vsekakor je treba omeniti, da Južnič pri svojem pristopu k socializaciji ni čisto »tipični predstavnik pristopa politične kulture«; njegova teoretična izhodišča so namreč v bistvu antropološka.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, str. 18.

kulturnega sveta gre pri posamezniku vsaj za sledeče: »Navaditi se mora na metode proizvodnje in uporabe materialnih dobrin, najti mesto v sistemu proizvodnje in v družbenih odnosih, ki jih ta sistem zgodovinsko določa in uveljavlja. V tem procesu si ustvari predstave o družbenem svetu, način mišljenja in obliko družbene zavesti, pa tudi način govora in komuniciranja, čustvovanja in vrednotenja. Privzame delovne navade in norme družbenega in kulturnega vedenja. Uveljavi motivacije, pričakovanja in aspiracije, ki bodo to vedenje v marsičem vodile. Oblikuje svojo identiteto kot občutek pripadnosti ne le človeški vrsti, ampak njenim številnim členom in račlenitvam: od rase, naroda do družbenega razreda itd. In nazadnje se v tem procesu izoblikuje njegova osebnost kot individualnost – postane ud družbene in kulturne celote.«²³ Žal tudi pri Južničju podrobno precizirana razdelava socializacije kot procesa reprodukcije družbe umanjka; vendar pa je ne glede na to socializacija razumljena kot več od še tako precizno opisanega posameznikovega zornega kota tega procesa – je namreč tudi proces reprodukcije družbe.

V okviru študija politične kulture je prav Južnič tudi tisti, kateremu smo dolžni poleg precizne opredelitve socializacije tudi edino analizo odnosa pojma socializacije do drugih sorodnih pojmov. Tako je mogoče ravno pri njem srečati najpreciznejšo analizo odnosa pojmov socializacija in inkulturacija. Pri tem se, upoštevajoč natopološka izhodišča v poučevanju socializacijskega in inkulturacijskega procesa, odloči za stališče, ki je različno tako od Rotovega (socializacija je širši pojem od inkulturacije) kakor tudi od stališča J. Maliča in V. Mužiča (inkulturacija je širši pojem od socializacije): socializacija in inkulturacija sta pojma, ki zadevata isti proces, torej proces interakcije med posameznikom in socialno sredino, v kateri leta živi; pri tem »oba izraza seveda skušata poimenovati iste procese. Poudarki pa so različni. Izraz socializacija poudarja, da se posameznik prilagaja družbenim odnosom in strukturam. Izraz inkulturacija pa kaže, da to usklajevanje poteka tako, da posameznik sprejema kulturo neke družbe«²⁴

S takšno rabo pojmov se Južnič kot eden redkih avtorjev odtegne zdravorazumski rabi navedenih pojmov ter se nasloni na izvorno rabo terminov, kakor so bili konceptualizirani pri Kluckhohnu in Herskovitsu. S tem pa se, in to je spet Južničeva posebnost v jugoslovanskih razmerah, v svojem pojmovanju socializacije, gledano teoretično, iz okvirov politologije in proučevanja politične kulture »postavi« v teoretične okvire antropologije, posebej njene socialne in kulturne veje; v tem smislu je Južničev pristop k proučevanju socializacije izrazito socialno antropološki, ne glede na to, da (vsaj navidez), sodi področje proučevanja politične kulture. Oz. še precizneje: Južnič samo proučevanje politične kulture iz ozkih okvirov politologije premesti v širše okvire socialne antropologije. In socialno antropološka konceptualizacija socializacijskega procesa je teoretsko izhodišče tega premika.

V okviru pristopov, ki ne sodijo v tri temeljne discipline (psihologijo, pedago-

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, str. 21. Seveda takšno pojmovanje odnosa med socializacijo in inkulturacijo zadane ob problem odnosa med kulturo in družbo; pravzaprav je od pojmovanja tega odnosa odvisno, kako se razume odnos med socializacijo in inkulturacijo. Opredelitev oz. razumevanje tega odnosa pa je Južnič razdelal v Socialni in politični antropologiji (Ljubljana, FSPN in Partizanska knjiga, 1977, str. 134 in dalje) in njegovo razumevanje odnosa med socializacijo in inkulturacijo temelji na tej razdelavi.

giko, sociologijo) tega proučevanja, moramo omeniti še poskus, ki si je za cilj zastavil izoblikovanje interdisciplinarnega pristopa k proučevanju socializacijskega procesa. Gre za že omenjeni članek J. Obradoviča in J. Gardun »Socializacija: jedan pokušaj integrativnog pristupa«²⁵ v katerem skušata avtorja integrirati antropološki, sociološki in psihološki pristop in to na naslednji način: »Antropološki skozi imitacijo sistema vrednot ali kulture določene sredine, sociološki skozi namerno socializacijo in psihološki z uporabo pojmov genotipske in fenotipske osebnosti«²⁶ Vendar kljub tako zastavljenemu cilju tudi ta poskus v samem razumevanju pojma socializacije ostaja zavezan psihološkemu pristopu, saj prevzema Brimmovo, klasično psihološko orientirano definicijo socializacije, po kateri je socializacija »proces, skozi katerega posameznik interiorizira sistem vrednot in norme socialnega okolja, ter osvaja znanje in spretnosti«,²⁷ oz. na drugem mestu uporablja zvezo »proces socializacije t. j. transformacija genotipske osebnosti«,²⁸ kar daje razumeti, da je socializacija pojmovana kot proces transformacije genotipske v fenotipsko osebnost.²⁹ Na oblikovanje fenotipske osebnosti vplivajo tri skupine variabel: genotipska osebnost, namerna socializacija in nenamerna socializacija. Prav v okviru teh skupin variabel naj bi tudi prišlo do sinteze antropološkega, sociološkega in psihološkega pristopa: antropološki pristop najde svoje mesto v nenamerni socializaciji, sociološki v namerni socializaciji, psihološki in genotipski in fenotipski osebnosti.³⁰ V vsaki skupini variabel so le-te tudi natančneje specificirane tako, da vstopajo v vrsto mesebojnih interakcij in po tej poti oblikujejo mrežo medsebojnih odnosov, ki bi lahko predstavljali tudi mrežo za empirično proučevanje socializacije.³¹

²⁵ V: Sociologija, letnik 24, 1982, št. 1, str. 57–68.

²⁶ Ibidem, str. 63.

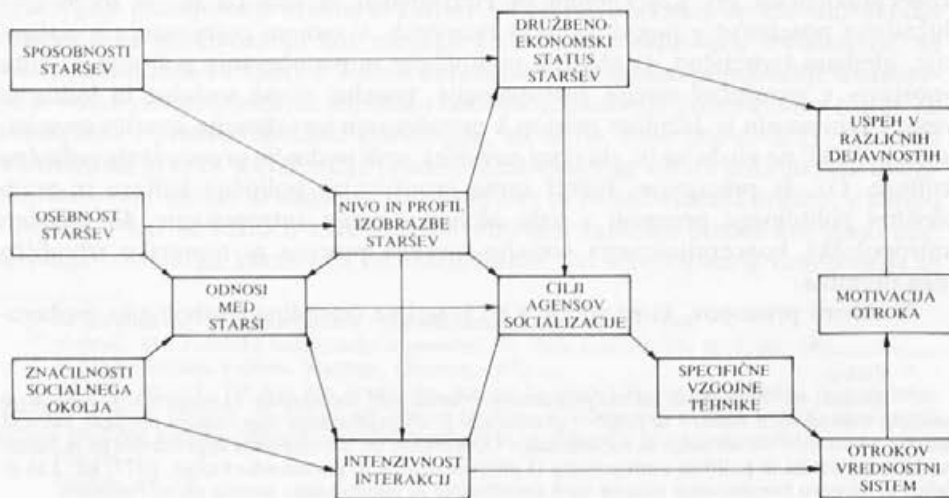
²⁷ Ibidem, str. 58.

²⁸ Ibidem, str. 63.

²⁹ To pa je natančno tisto, kar smo že opredelili kot proučevanje socializacije z vidika posameznika, torej kot prvi temeljni socializacijski proces (Primerjaj npr. Bipolarnost socializacijskega procesa. V: Anthropos, 1985 I–II., str. 392–404.)

³⁰ Primerjaj posebej str. 62 in 63.

³¹ Primerjaj posebej str. 65 in 66. To ponazarja tudi sledeča skica (str. 65):



Kljub poskusu interdisciplinarnosti pa se oba avtorja ne ukvarjata s problemi različnega pojmovanja socializacije med disciplinami – ko rezimirano predstavljata pristope sociologije, psihologije in antropologije v proučevanju socializacije, le ugotavljata, da sociološki pristop zaobseže socializacijo širše od psihološkega, »antropološko pojmovanje socializacije pa je še širše od predhodnega (sociološkega – op. V. G. V.)«. ³² V zvezi s problemom terminoloških dilem – npr. odnosa med pojmom socializacija in inkulturacija – skladno s kakšnim pristopom prevzame antropološko pojmovanje odnosa med socializacijo in inkulturacijo natančno v smislu, kot je to utemeljil Južnič: gre za »akulturacijo ali socializacijo«, ³³ oz. za dejstvo, »da mnogi antropologi zelo pogosto namesto socializacije uporabljajo izraz inkulturacija«, ³⁴ ne gre torej za to, da bi bil eden od navedenih procesov širši od drugega.

S tem pa oba avtorja izmed vseh obravnavanih avtorjev v teorizaciji problema socializacija prideta najdlje: ne le, da izgradita pojmovni aparat, ki je – v glavnih obrisih – na ravni socializacijskega procesa, katerega preverjanje bi v osnovi že lahko bila stvar empiričnega proučevanja.

ZAKLJUČEK:

Kljub temu, da smo se v našem pregledu jugoslovanskih prispevkov, ki obravnavajo problem socializacije, osredotočili le na dve vprašanji – na vprašanje samega pojmovanja socializacije in pa na vprašanje razumevanja odnosa med socializacijo in drugimi sorodnimi koncepti oz. pojmi – je mogoče že iz obravnave samo teh dveh vprašanj izluščiti celo vrsto težav, s katerimi se pri nas, ob takšnem ali drugačnem poučevanju socializacije, avtorji praviloma vedno znova srečujejo.

Prvi in osnovni problem je neenotno razumevanje vsebine socializacijskega procesa. Drugi, iz tega izhajajoči problem, je opredelitev področja socializacijske teorije in to posebej v odnosu do tistih področij proučevanja, ki so si jih skozi druge koncepte že »prisvojile« določene discipline (npr. pedagogika skozi koncept vzgoje). Tretji problem zadeva pozabo tako pristopov kot dosežkov antropologije in sociologije na področju socializacijske teorije. Iz tega dejstva pa sledi spet vsaj dvoje: najprej popolna prevlada socialnopsihološkega pojmovanja socializacije pri nas; po drugi strani pa tudi popolna omejitev proučevanja socializacijskega procesa le na zorni kot posameznika.

Ker smo o navedenih ugotovitvah marsikaj povedali že spotoma, ko smo obravnavali pristope posameznih disciplin, naj na tem mestu dodamo le še nekatere pomisleke, ki zadevajo težave proučevanja socializacijskega procesa povsem neodvisno od posamičnih disciplin, ki se pri nas s socializacijo ukvarjajo.

Očitno je, da prvi dve ugotovitvi glede težav, ki se pri nas pojavljajo pri

³² Ibid. str. 60. Primerjaj tudi str. 58–62. To pojmovanje je docela nasprotno tistemu, ki ga ima s tem v zvezi npr. N. Rot, ki smatra, da je psihološki pristop najširši v proučevanju socializacije (v: Osnovi socialne psihologije, Socializacija, Op. cit., str. 71 in 72).

³³ Ibidem, str. 60.

³⁴ Ibidem. Tu se seveda odpira vprašanje utemeljenosti sinonimne rabe pojmov akulturacija in inkulturacija. Zgoraj navedeni citat namreč nakazuje možnost, da gre za sinonima. Nekateri drugi avtorji, npr. S. Južnič, pa pojem akulturacije večjejo na resocializacijo. V tem smislu je možna zgolj sinonimna raba pojmov inkulturacija in socializacija, nikakor pa ne tudi akulturacija in socializacija oz. inkulturacija.

proučevanju socializacije, zadevata terminološke probleme. Načenjanje teh problemov je, posebej kadar so v zadevo vpletene različne znanstvene discipline, zmeraj sporno početje – posebej zato, ker se »terminološke vojne« praviloma vodijo (vsaj pri nas) običajno neargumentirano in s precejšnjimi emocionalnimi naboji prizadetih. V taki situaciji je stališče, da je »enotno izrazoslovje glede procesov usklajevanja posameznika z družbo in kulturo, njegovega družbenokulturnega prilagajanja in uveljavljanja kot družbenega in kulturnega bitja koristno, vendar ni popolnoma nujno«³⁵ gotovo modro, vendar pa ni-morda še posebej za situacijo pri nas – posebno produktivno. Pripeljalo je namreč do – kot smo jasno videli – docela poljubnega in celo zdravorazumskega pojmovanja socializacije, kar po našem mnenju *onemogoča slehernno resno teoretizacijo problema*. Kajti če lahko nek pojem pomeni praktično karkoli, lahko seveda tudi njega zadevajoča »teorija« upošteva karkoli, razdeluje karkoli... In natančno takšna je situacija glede proučevanja socializacije pri nas.

Oglejmo si za primer še zadnjič različne vrste socialnopsiholoških pristopov k opredelitvi vsebine socializacije. Rekli smo, da gre za tri osnovne tipe pojmovanj: da je socializacija oblikovanje socialnega karakterja oz. socialne mentalitete, da je socializacija oblikovanje osebnosti, in da je socializacija oblikovanje osebnosti in socialnega karakterja oz. celoten proces posameznikovega učlovečenja. V nakaznem vrstnem redu se pojmovanje socializacije širi. Vendar se nam nakazane oblike zdijo v bistvu docela poljubne in velikokrat vzpostavljene na »pozabi« teoretičnih dosežkov in predpostavk samih konceptov, ki jih uporabljajo. Tako pojmovanja, ki socializacijo enačijo z oblikovanjem socialnega karakterja, najprej zagrešijo nedoslednost v terminologiji: socializacijo identificira s konceptom, ki ga le-ta ne pokriva v celoti. Klasični pristopi proučevanja socialnega karakterja (Adornov, Riesmanov, Frommov) oblikovanja socialnega karakterja ne enačijo s socializacijo. Tega seveda tudi ni bilo moč storiti; v zahodni Evropi je namreč že od 30. let tega stoletja jasno, da socializacija ni le oblikovanje socialnega karakterja, čeprav je tudi to, ali (po pojmovanjih nekaterih avtorjev) predvsem to. Enačenje socializacije s socialnim karakterjem temelji torej izvorno na neki »pozabi«, ki rezultira v poljubno povezovanje določenih konceptov. Je pa v zvezi s pojmovanjem socializacije kot oblikovanja socialnega karakterja prišlo tudi še do neke druge »pozabe«: namreč do pozabe, ki zadeva odnos socialnega karakterja in osebnosti. Omenjeni klasični pristopi k navedeni problematiki socialni karakter pojmujejo kot del osebnostne strukture posameznika. Ne gre torej za to, da imamo na eni strani osebnost, na drugi pa socialni karakter (kot bi se, npr. lahko razumelo iz Rotove opredelitve socializacije). Socialni karakter je v osebnosti, je njen del; celo mnogo več je tisti njen del, ki ostale bistveno opredeljuje, določa. V tej luči pa niso vprašljive le tiste opredelitve socializacije, ki socializacijo enačijo z oblikovanjem socialnega karakterja, temveč tudi tiste, ki socializacijo enačijo z oblikovanjem socialnega karakterja in osebnosti. V strogem smislu je namreč docela dovolj reči, da socializacija oblikuje osebnost, s tem smo namreč – skladno s samim konceptom socialnega karakterja – zaobsegli že tudi oblikovanje le-tega. Vendar pa bi bilo naivno pričakovati, da je nakazana pozaba »nemotivirana«; omejevanje socializacije na oblikovanje socialnega karakterja ali pa strogo izvzetje socialnega karak-

³⁵ S. Južnič: Politična kultura, Op. cit., str. 22.

terja iz oz. od osebnosti ima neko bistveno posledico: odpira namreč prostor, v katerem se posameznik lahko izogne represivnim obrazcem delovanja socialnega karakterja; odpira torej prostor docela avtonomnega, nepodrejenega, nekonformnega, zavestnega, torej »čistega subjekta«. Nek, z vidika današnjega stanja teorije o interakciji med posameznikom in družbo, vsaj sporni prostor.

V strogo teoretičnem smislu bi torej bilo mogoče pristati na pojmovanje socializacije le kot oblikovanja osebnosti posameznika; vendar pa – in tu se spet odpira nova »pozaba« – se tu odpira problem odnosa med procesom oblikovanja osebnosti in učlovečenjem posameznika. Pri avtorjih, ki se odločajo za ti varianti, namreč ni docela jasno, ali sta si le-ti identični ali ne; ali je in če je (po Rotu npr. je) katera širša. Ta problem pa seveda ne zadeva več zgolj psihologije; kot je opazila že cela vrsta avtorjev, zadeva predvsem antropološki pristop k preučevanju socializacije in njegovo »pozabo« ali neekspliciranost. Kajti, kot ugotavlja Griese, »vsem socializacijskim teorijam ležijo v temeljih antropološke premise, ki pa so zgolj v redkih primerih eksplicirane«. ³⁶ In ravno ta neekspliciranost je bistveni vir težav s socializacijo.

In vendar ne smemo pozabiti, da vse te pozabe in spori zadevajo šele prvi prej navedeni problem, s katerim se pri nas otepajo avtorji, ki tako ali drugače proučujejo socializacijski proces.

Problemi, ki zadevajo drugo jugoslovansko težavo s socializacijo – namreč opredelitev področja socializacijske teorije v odnosu do drugih sorodnih polj proučevanj – ob nakazanem stanju probleme lahko le še dalje kopičijo in stopnjujejo. V socialni psihologiji problem zadeva predvsem problem odnosa med poljem socializacije in poljem študija osebnosti. Vendar v tem okviru, vsaj zdi se tako – in to je za socialno psihologijo bistveno olajšujoča okoliščina – ne zadeva vprašanja same identitete socialne psihologije kot znanstvene discipline. Dobi pa na tej ravni ta problem to razsežnost v primeru pedagogike.

Spor okoli odnosa med vzgojo in socializacijo je v tem smislu za pedagogiko osrednjega pomena. Tudi je osrednjega pomena širitev koncepta vzgoje na naključne vzgojne vplive (kot smo videli zato, da bi jih naredili za pedagoške procese). Pravzaprav je v zvezi s tem problemom še najmanj pomembno, kdo »ima pravico« proučevati proces interakcije med posameznikom in družbenim okoljem: ali pedagogika ali katera druga disciplina. Mnogo bolj bistveno se zdi vprašanje, *na kakšne posledice mora pristati vsako proučevanje celotne interakcije med posameznikom in družbo*, torej tudi pedagogika, če si zastavi takšno proučevanje za cilj. Skušajmo problem v grobem skicirati. Nepristajanje na nakazano v Zahodni Evropi uveljavljeno razumevanje odnosa med vzgojo in socializacijo in širitev koncepta vzgoje na tisto, kar je tam zaobseženo s konceptom socializacije ³⁷ namreč odpira dve bistveni skupini vprašanj, ki neposredno zadevata samo identiteto pedagogike.

³⁶ H. M. Griese: *Soziologische Anthropologie und Sozialisationstheorie*, Weinheim, Basel, Beltz, 1976, str. 115.

³⁷ Pri tem menimo, da se problemom, ki jih takšna širitev sproža, ne gre izogibati npr. skozi pavšalne trditve, da se je koncept socializacije v Zahodni Evropi razširil preko vseh področij, ki vanj ne sodijo, kot tudi ne skozi pavšalne ocene, da gre pri tem vprašanju za dileme meščanske, nemarksistične ipd. znanosti. Prvi ugovor ni točen preprosto zato, ker je koncept socializacije *bil vzpostavljen* na način, kot ga sprejema Hurrelmann; torej ne gre zato, da se ta koncept širi na področja, ki vanj ne sodijo, temveč zato, da obstaja trend (in zato tudi potreba) izriniti ga s področja proučevanja interakcije med posameznikom in družbo. Seveda je tu ključno vprašanje o vzrokih oz. potrebah za takšno početje.

Prva zadeva vključitev tudi neplaniranih, neorganiziranih, nenadzorovanih ali na kratko – »naključnih« vplivov interakcije med posameznikom in družbenim okoljem v proučevanje vzgoje. Do te točke bi verjetno zadeva med pedagogi, kljub temu, da povsem enotnega mnenja o tej širitvi ni, še ne bila posebno problematična. Vendar pa takšna razširitev slejkoprej zadene tudi ob tisto, kar socializacijska teorija o teh vplivih do danes že ve: namreč ob ugotovitve o izjemnem pomenu teh vplivov v procesu posameznikovega učlovečenja, ki v socializacijski teoriji vsaj že trideset let pomenijo tudi resno predpostavko o tem, da ti vplivi opredeljujejo proces posameznikovega učlovečenja radikalneje in bolj usodno kot zavestni vplivi; kar pomeni med drugim tudi relativizacijo pomena zavestnega poseganja v to interakcijo oz. pristajanje na njene (dokaj) omejene možnosti in učinke; pomeni tudi zastavitev vprašanja o metodi proučevanja tega »naključnega«, ki ni in ne more biti ista, kot je metoda proučevanja zavestnega, organiziranega itd. vplivanja v tem procesu (in ki je psihoanaliza); pomeni med drugim tudi odreči se iluziji, da je potek učlovečenja obvladljiv, nadzorljiv skozi planirane in zavestne posege, itd. Ali če povemo drugače: tisto, kar koncept socializacije na današnji stopnji njegove teoretizacije loči od koncepta vzgoje, je njegova afirmacija »naključnega« v procesu posameznikovega učlovečenja. Tu pa zadeva seveda trči ob nezavedno. Koncept socializacije je vključil predpostavko, da nikoli ni mogoče z zavestnimi, organiziranimi, planiranimi ipd. posegi v učlovečenje odpraviti presežka »naključnega«, torej neplaniranega, neorganiziranega. Vendar vključila ne zato, da bi jih spremenila v obvladljive vplive, temveč zato, da bi jih afirmirala kot ireduktibilni presežek zavestne socializacije. Vedno je torej nekaj, kar zavestni socializaciji izpade. In socializacija skuša vedno bolj govoriti natančno in predvsem o tem »izpadu«: o tem, kar se dogaja »za hrbotom« posameznikom, ki »proizvajajo« druge posameznike. In kar se je, tudi skozi terenske antropološke študije socializacije, pokazalo kot ključno v socializacijskem procesu; kajti to nekaj se dogaja, kar konec koncev potrjuje obstoj vsake družbe, vsa zgodovina. Pri socializaciji gre torej, če lahko tako rečemo, za afirmacijo nezavednega v polju ontogeneze, individualnega učlovečenja. Poskus zanikanja ali celo ukinitja naključnega se v tej optiki kaže kot ne le docela nerealen, temveč predvsem kot prvenstveno totalitaren projekt.³⁸

Tako je torej resnična dilema naslednja: v kolikor se koncept vzgoje razširi na tisto, kar zaobsega koncept socializacije, to nujno pomeni vključitev »naključnega«, nezavednega v proučevanje; v kolikor je ta vključitev izvedena s ciljem prevedbe naključnega v nadzorljivo, je po eni strani nerealna – naključno ni zvedljivo na nadzorljivo (strogo teoretično gledano bi to pomenilo ukinitve neza-

Drugi pristop, ki problem razrešuje z etiketiranjem koncepta socializacije kot meščanskega, nemarksističnega ipd. pa pozablja, da se po tej poti problem, za katerega dejansko gre, ne razreši – z etiketiranjem se le izogne nujnosti argumentacije. Kajti problem ni v marksističnem oz. nemarksističnem pristopu; problem je v tem, da se v interakciji med posameznikom in družbo poleg nadzorovanih, organiziranih itd. vplivov pojavljajo tudi nenadzorovani, naključni, itd. vplivi; ta problem ni razrešljiv z etiketiranjem meščanskosti oz. nemarksističnosti. Tukaj ne kaže drugega, kot ponoviti ugotovitev, ki sta jo J. Malič in V. Mužič zapisala, ko sta utemeljevala (oz. opravičevala) uvedbo inkulturacije v svoj pojmovni aparat: »Inkulturacion je, kot tudi vzgoja, stalen in družbeno pogojen pojav v človeški družbi. Zato ni upravičeno, da se, kot to počno nekateri, sicer uspešni kritiki buržoazne inkulturacije, zavrže tudi sam ta termin zaradi njegovih razredno buržoaznih značilnosti v tej družbi« (v: Pedagogija, op. cit., str. 23, op. 10).

³⁸ Tako so ta problem videli že tudi klasiki marksizma, npr. R. Luxemburg in A. Gramsci. Podrobneje o problemu naključnega in njegovi logiki v delu E. Laclau i C. Mouffe: Hegemonija in socialistična strategija, Ljubljana, DDU Univerzum, 1987.

vednega pri posamezniku, kar bi pomenilo tudi ukinitve prostora njegove subjektivnosti), po drugi strani pa zapade totalitarnemu obrazcu, kritiziranemu že s strani samih klasikov marksizma; v kolikor pa je ta vključitev izvedena brez zgornje pretenzije, pomeni hkrati nujnost sprejetja konceptov, ki to »naključno« omogočajo misliti (predvsem koncepta nezavednega), kot tudi sprejetje metode, ki je metoda psihoanalize. Ali obratno: nepristajanje na koncept nezavednega in njegovo logiko, ki je logika psihoanalize, zahteva sprejetje pojma vzgoje kot zavestne, organizirane, k cilju usmerjene dejavnosti;³⁹ samo v tem primeru se je namreč pri proučevanju vsaj deloma (vsaj deloma zato, ker je tudi zavestno poseganje že »naddoločeno« z nezavednim) mogoče izogniti »naključnemu«, nezavednemu in njegovi metodi, torej psihoanalizi. Ali pa bi bilo treba dokazati, da je pri nas samo dejstvo, da smo se odločili za marksistični koncept vzgoje, hkrati spremenilo samo prakso poteka učlovečenja: in to ali v smeri ukinitve »naključnega« v tem procesu, ali pa v smeri spremembe same narave tega »naključnega« (ki torej ni več nezavedno in ki zato omogoča opustitev tako koncepta nezavednega kot psihoanalitične metode). Vendar pa bi bilo tako prvo kot drugo možnost treba šele dokazati. In samo, če bi bilo mogoče dokazati eno od slednjih dveh predpostavk, (za kar pa, po našem mnenju, ni nikakršnih možnosti), bi bilo mogoče izvesti širitev koncepta vzgoje na »naključne« vzgojne dejavnike, to vključitev ne plačati s ceno (ki je koncept nezavednega in metoda psihoanalize) ter povrh vsega še ohraniti možnost znanstvene teoretizacije problema. Sicer pa vsega trojega naenkrat preprosto pač ni mogoče imeti; če širitve na polje »naključnih« vzgojnih vplivov ne plačamo s konceptom nezavednega in psihoanalitično metodo, smo si namreč odvzeli možnosti kakršnegakoli resnega znanstvenega teoretiziranja o »naključnih« vzgojnih vplivih. Preostane le še ideologija, kar pa, po mnenju samih pedagogov, ne more biti cilj pedagogike.

Vendar pa je to šele prva polovica problema, ki zadeva širitev koncepta vzgoje na tisto, kar na Zahodu pokriva koncept socializacije. Druga polovica zadeva problem vpetosti socializacije v procesu reprodukcije družbe. Če se koncept vzgoje razširi na celotno interakcijo med posameznikom in družbo (kar pomeni na proces socializacije), mora tematizirati tudi problematiko vpetosti vzgoje v procese reprodukcije družbe. Seveda je treba reči, da se na tej točki pedagogi še ne upirajo takšni širitvi in da nekateri tudi dobesedno govorijo o vzgoji kot pogoju reprodukcije vsake družbe.⁴⁰ Vendar pa zadeva postane problematična spet takrat, ko se zadene ob tista spoznanja, do katerih je proučevanje socializacije v zvezi s to problematiko že dokopalo: to pa so ugotovitve o ireduktibilni konservativnosti vsakega procesa učlovečenja, o ireduktibilni represivnosti tega procesa, kar pomeni tudi spoznanje o ireduktibilni podreditvi posameznika lastni družbi oz. kulturi, ki je realizirana

³⁹ Zanimivo je, da to dilemo mnogi pedagogi povsem jasno čutijo, čeprav je ne argumentirajo sistematično. Razvidna je iz jasnega občutka le-teh, da ob širitvi vzgoje na neplanirane, neorganizirane ipd. vplive, pedagogika takorekoč izgubi svoj predmet. Tako Vukasevič s tem v zvezi ugotavlja: »V funkcionalnem pomenu je vzgoja brez dvoma razumljena preveč široko; tako široko, da izgubi svojo bistveno značilnost zavestnega, namernega delovanja v skladu s ciljem in nalogami, ki se pred njo postavljajo« (v: Pedagogija i njezin predmet, op. cit., str. 11.). Pri tem pa je seveda ravno zavestno, k cilju usmerjeno delovanje razumljeno kot bistvo vzgoje.

⁴⁰ Tako npr. N. Potkonjak v svojem prispevku Predmet pedagogike ugotavlja, da je vzgoja »bistveni pogoj za obstanek človeka in družbe« (op. cit., str. 24). J. Malič in V. Mužič pa s tem v zvezi govorita o »vzgojni pogojenosti družbe« (v: Pedagogija, op. cit., str. 9).

skozi njegov lastni proces učlovečenja⁴¹ – skratka spoznanje o tem, da v procesu učlovečenja posameznika ne gre predvsem za proces učlovečenja, temveč predvsem za proces reprodukcije družbe, da gre, če lahko tako rečemo, za jasno izvedeno podreditev vsakokratnega učlovečenja vsakokratni reprodukciji družbe. *Povsem brez izjeme.*

Seveda spet obstaja možnost pojavljanja poskusov, izvesti širitev koncepta vzgoje tudi na to področje, ne da bi se plačala cena za to širitev, ki je cena ireduktibilne služnosti učlovečenja potrebam reprodukcije določene družbe. To strategijo je mogoče izvesti seveda na več načinov: od preproste pozabe gore antropoloških terenskih študij, ki to ireduktibilno podreditev že od klasičnega dela M. Mead iz l. 1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* stalno kontinuirano potrjujejo – do možnosti, odpraviti ta problem skozi zagovarjanje cilja vzgoje, ki naj bi posameznika tej nuji izvzel, oz. jo presegel. Vendar predvsem slednja možnost predstavlja le navidezno rešitev in to zategadelj, ker ni stvar v tem, da verjamemo, da naš vzgojni cilj to izvzetje realizira (kar so konec koncev o svojih lastnih vzgojnih ciljih deklarirale skorajda vse družbe), temveč da (v praksi) dokažemo, da nam to izvzemanje dejansko uspeva. Kar pa je spet šele treba dokazati.⁴² S tem drugim problemom širitve vzgoje pa smo seveda zadeli tudi v jedro tretje težave, ki jo imajo s socializacijo avtorji pri nas: »pozabe« antropoloških in socioloških pristopov, ki ima za posledico že večkrat omenjeno popolno prevlado socialnopsihološkega pristopa in izrinjenje drugega zornega kota – zornega kota družbe in njene reprodukcije – iz študija socializacije pri nas.⁴³

In vendar bi bilo morda v zvezi z vsemi temi dilemami, pozabami in izrinjanji vendarle vredno vsaj omeniti neko čudno dejstvo: namreč da so vse te pozabe in izrinjanja v neki točki povsem logična, se navezujejo druga na drugo, vodijo k nekemu cilju. In zato si je morda vredno zastaviti vprašanje: kaj imajo pozabe

⁴¹ Klasično antropološko ugotovitev tega dejstva je podal L. I. Child skozi pojmovanje, da je socializacija »celoten proces, skozi katerega je posamezniku, rojenemu s potenciali obnašanja izredno širokega obsega, dovoljeno razviti dejansko obnašanje, ki je omejeno na mnogo manjši obseg – na raven, ki je v navadi in spremenljiva zanj glede na standarde njegove skupine« (v članku: *Socialization*. V: *Handbook of Social Psychology*, Boston, Addison, Wesley, 1954, str. 655). Omejitev oz. podreditev je torej konstitutivna in ireduktibilna. Edina avtorja, ki pri nas tega dejstva nista »pozabila« (in to zato, ker sta upoštevala tudi antropološke študije socializacije), sta Milica Bergant in Stane Južnič. Pri tem seveda ta podreditev v sebi nastopi kot »notranje protislovna«; ne gre torej za to, da bi o socializaciji imeli opraviti na eni strani s procesom, »točko« podreditve, na drugi strani pa (ločeno od tega procesa, te »točke«) procesom, »točko« osvoboditve.

⁴² Tudi glede tega problema sami pedagogi čutijo določeno napetost, ker ob izpostavljanju cilja vsestransko razvite osebnosti (kot sinonima emancipacije, celo osvoboditve posameznika), hkrati poudarjajo, da gre za oblikovanje socialistične osebnosti, potrebne za obstoj in reprodukcijo naše družbe. Tako J. Dorđević in N. Potkonjak pravita: »Vzgoja je, glede na vse povedano, tudi v socialistični družbi družbeno *pogojena in usmerjena*, tj., vzgoja se zavestno, namerno, plansko postavlja v službo družbenih potreb, družbenih gibanj, postaja dejavnik izgrajevanja nove socialistične družbe in novih socialističnih osebnosti« (V: *Pedagogija*, Beograd, Naučna knjiga, 1986, str. 27). V. Mužič in J. Malič pa s tem v zvezi govori tako: »Potrebna je torej vzgoja, in s tem tudi usposabljanje za samoupravljanje« (*Pedagogika*, op. cit., str. 10).

⁴³ Zanimivo je primerjati proces tega izrinjanja »reprodukcijskega momenta« v socializacijski teoriji z razvojem psihološke teorije. Gre namreč za bistveno sovpadanje – v obeh primerih se realizira trend »družbenega pozabljanja«, kot ga je analiziral J. Russel v delu *Društveni zaborav* (Beograd, Nolit, 1981), katerega vsebina je izrinjanje družbene opredeljenosti posameznikove psihološke sfere, oziroma povedano natančneje, izrinjanje socioloških dimenzij iz proučevanja psihološke sfere posameznika (pa tudi iz psihološke znanosti in teorije). To izrinjanje se plača s prehodom na konservativna teoretična izhodišča. In šele dokazati bi bilo treba, da ta ugotovitev ne velja tudi za nakazani razvoj socializacijske teorije.

antropološkega in sociološkega pristopa v študiju socializacije, afirmacija le socialno psihološkega pristopa v tem istem študiju in pa tendenca izriniti celo sam koncept socializacije pri nas, skupnega? Skupnega imajo natančno to, da če že pristanejo na sprejetje koncepta socializacije, ga sprejmejo le v njegovi, naj tako rečemo, »sterilni« obliki: kot koncept, kjer je ukinjen presežek reprodukcije nad učlovečenjem, in kjer je v samem učlovečenju ukinjen presežek »naključnega«, nezavednega nad zavednim, planiranim, vodljivim. Kajti če je koncept socializacije zaradi česa »neznosen«, je neznosen prav zaradi tega, ker jasno kaže dvojje: da je vsako učlovečenje nepovratna podreditev določeni družbi; in da je vsako učlovečenje bistveno opredeljeno s presežkom »naključnega«, nezavednega, ki je v to podreditev že vpisano. Ali rečeno nekoliko metaforično: socializacija »starši« s podreditvijo in nezavednim. In zato, če jo že imamo, če je že ne moremo izriniti, jo moramo »sterilizirati« – kar pomeni pozabiti, izriniti tako reprodukcijo družbe z iz nje izvirajočo podreditvijo, kot tudi presežek nezavednega nad zavestnim, razumnim ipd. delovanjem.

Vendar pa ta »nujnost sterilizacije« ne izvira iz same teorije socializacije. Vezana je, kot se zdi, na neko miselno dojetje samega koncepta subjekta kot racionalnega, zavestnega posameznika, ki »zadevo obvlada«. Vezana je na problem definiranja prostora tega in takšnega posameznika (katerega obstoj je, vsaj od Freuda naprej, docela problematičen). Vztrajanje socializacije na podreditvi in nezavednem namreč direktno ukinja tisti prostor, ki je bil temu »čistemu subjektu« docela zdravorazumsko rezerviran; socializacija enostavno govori, da *tega prostora ni*. Ni vsaj na tak način, kot je bil zamišljen in kot se lahko ohranja skozi »sterilno« varianto socializacije in to na sledeči način: »Osebnost je sicer nekaj časa predmet okolja (tukaj je mesto investiranja represivne pedagogike, mesto zasidranja incestogene fantazme o nedolžnem otroku in podobno), toda takrat gre šele za konstrukcijo subjekta, za njegov razvoj, takrat to (še) ni osebnost, temveč nekaj na poti k osebnosti. Dokončno vzpostavitev osebnosti označuje (tukaj implicitna) iniciacija, ki loči (in to je dovolj arbitrarno, da je vsaj sumljivo) dobo odraščanja od dobe odraslosti. Ko je osebnost (subjekt, posameznik) razvita, je nespremenljiva, oziroma v resnici nespremenljiva, in deluje na okolje kot popolen subjekt (podlaga konstituenta, generator) z vsemi opisanimi atribucijami in implikacijami tega pojma in kategorije.«⁴⁴ Zavrnitev takšne zastavitve socializacije pa pomeni seveda tudi ukinjanje prostora »čistega« subjekta, ki ga le-ta »garantira«.

In takšno govorjenje je v okviru humanistično orientiranih znanosti gotovo vsaj grdo vedenje, če že ne škandal, ki ga je, če je le mogoče, treba preprečiti. In to se seveda dogaja. Pri čemer pa se pozablja eno: da socializacija skozi trditev, da »čistih subjektov« ni, da jih skozi proces učlovečenja preprosto ni mogoče proizvajati, da pri socializaciji celo sploh ne gre za »proizvajanje čistih subjektov«, temveč za reprodukcijo družbe in zato takšnih posameznikov, ki to reprodukcijo zagotavljajo, še ni zanikala možnosti subjekta. In da se optika, strogo vzeto, celo obrne: da možnosti subjekta ne ukinjajo tisti, ki trdijo, da socializacija ni »produkcija čistih

⁴⁴ B. Rotar: Antropologija in njen predmet. V: Problemi – Razprave, 1974, št. 6–7. str. 45. Rotar je sicer to kritiko usmeril proti antropološki zastavitvi predmeta lastne discipline; vendar pa menimo, da njegova veljavnost daleč presega uporabljeni okvir: gre namreč, vsaj po našem mnenju, za neko temeljno (ideološko) predpostavko celotne socializacijske teorije, in to ne le pri nas, temveč tudi (vsaj v veliki meri) na zahodu.

subjektov«, temveč tisti, ki trdijo, da to je ali vsaj potencialno je. In to preprosto zato, ker proklamirajo osvoboditev, emancipacijo ipd. tam, kjer vlada podreditve, s čemer to podreditve delajo prikrito, nevidno, nediskutabilno. In to je ena od ključnih strategij sodobnih oblastvenih obrazcev: prepričati posameznike, da so svobodni tam, kjer so dejansko podrejeni. Kajti s tem se ne doseže le prikritje podreditve; s tem se odpravi tudi potreba zastavljanja vprašanj o genezi in eventualnih možnostih preseganja te podreditve. To pa pomeni strategijo ukinjanja možnosti subjekta. To – in ne ugotavljanje, da subjekta pač ni tam, kjer nekateri predpostavljajo ali verjamejo, da je (na »točki« razuma, na točki kritičnega razuma; na točki avtonomnosti ipd.). Kajti, ker subjekta tam, kjer se verjame, da je, ni, in ker se zaradi slepe vere ne analizira prostor, kjer subjekt je (mogoč), je tovrstna »ukinitev subjekta« totalna. *Totalna in totalitarna*. Zapoveduje namreč – uživanje.

UPORABLJENA JUGOSLOVANSKA LITERATURA

1. Andrilović, V.: Metode in tehnike istraživanja u psihologiji odgoja i obrazovanja, Zagreb, Školska knjiga, 1986.
2. Bergant, M.: Okolje in razvoj slovenskih otrok, Ljubljana, DZS, 1960.
3. Bergant, M.: Permisivna in represivna vzgoja, *Anthropos*, 1971, št. I–II, str. 41–53.
4. Bergant, M.: Teme iz pedagoške sociologije, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1970.
5. Bosanac, G.: Edukacijski izazov, Zagreb, Školska knjiga, 1983.
6. Bosanac, M., Mandič, S., Petković, S. (ur.): Riječnik sociologije i socialne psihologije, Zagreb, Informator, 1977.
7. Bročić, M.: Društveni činioci socializacije mladih. V: *Porodica i socializacija mladih* (op. cit.), str. 135–153.
8. Bročić, M.: Mladi kao predmet posebnog naučnog istraživanja, Kumrovec, 1982.
9. Bročić, M., idr. (ur.): *Porodica i socializacija mladih*, Beograd, Radnička štampa, 1970.
10. Burič, O.: *Porodica i socializacija*. V: *Porodica i socializacija mladih* (op. cit.), str. 216–263.
11. Dokler, J.: Tradicionalni vzorci družinske nege in vzgoje otrok kot dejavnik v procesu transformacije družine in emancipacije žensk, Portorož, 1976.
12. Dokler, J.: Socialni vidiki samomorilnosti, Ljubljana, Klinika za psihiatrijo, 1974.
13. Dokler, J., Knap, Ž., Petrič, I.: Interiorizacija nekaterih dimenzij socialne stratifikacije v majhnih socialnih skupinah. V: *Posvetovanja psihologov Slovenije*, Portorož, 1981, Ljubljana, 1982.
14. Đorđević, B.: Savremena porodica i njena vaspitna uloga, Beograd, Prosveta, 1985.
15. Đorđević, D.: Pedagoška psihologija, Gornji Milanovac, Dečje novine, 1984.
16. Đorđević, J.: Opšta pedagogija, Intelktualno vaspitanje, Beograd, 1975.
17. Đorđević, J., Potkonjak, N.: Pedagogija, Beograd, Naučna knjiga, 1986.
18. Franković, D., Pregrad, Z., Šimleša, P. (ur.): Enciklopedijski riječnik pedagogije, Zagreb, Matica Hrvatska, 1963.
19. Graorac, I.: Različite odredbe vaspitanja u novom udžbeniku pedagogije. V: *Pedagogija*, letnik 17, 1982, št. 1, str. 137–146.
20. Haveleka, N.: Socializacija ličnost. V: N. Rot idr. (ur.): *Socialna psihologija* (op. cit.), str. 77–111.
21. Hrnjica, S.: Primarna i sekundarna socializacija. V: *Psihologija*, 1974, št. 1–2, str. 3–15.
22. Južnič, S.: Politična kultura, Maribor, Obzorja, 1973.
23. Južnič, S.: Socialna in politična antropologija, Ljubljana, Partizanska knjiga, 1977.
24. Krneta, L.: Pedagogija, Beograd, Naučna knjiga, 1974.
25. Krneta, L.: Pedagogija, Beograd, Naučna knjiga, 1977.
26. Krneta, L., Potkonjak, M., Potkonjak, N.: Pedagogija, Beograd, Zavod za izdavanje udžbenika SR Srbije, 1965.
27. Krneta, L., Potkonjak, N., Schmidt, V., Šimleša, P. (ur.): Pedagogika, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1975.

28. Lapajne, Z., Južnič, P.: Družbena neenakost, spol, šolske ocene in dosežki na multifaktorski bateriji testov, referat na kongresu psihologov SFRJ, Zagreb, 1982.
29. Lapajne, Z., Žižmond, A.: Proces izbire poklica, Ljubljana, Center za razvoj univerze, 1980.
30. Magdalenič, I., Petković, S.: Elementi socialne psihologije, Zagreb, Sveučilište u Zagrebu, 1977.
31. Malič, J., Muzič, V.: Pedagogija, Zagreb, Školska knjiga, 1986.
32. Marjanovič, A.: Neki aspekti uloge porodice u socializaciji deteta. V: Porodica i socializacija mladih (op. cit.), str. 13–35.
33. Mitrovič, D.: Predškolska pedagogika, Sarajevo, Svjetlost, 1986.
34. Mrmak, I.: Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Ljubljana, Zavod SRS za šolstvo, 1977.
35. Mrmak, I.: Samovzgoja, Ljubljana, Zavod SRS za šolstvo, 1979.
36. Obradović, J., Gardun, J.: Socializacija: jedan pokušaj integrativnog pristupa. V: Sociologija, letnik 24, 1982, št. 1, str. 57–68.
37. Patakija, S. (ur.): Opća pedagogija, Zagreb, 1964.
38. Pedagoški rečnik, Beograd, 1967.
39. Pečuljič, M.: Marksizem in sociologija (I.). V: Teorija in praksa, letnik 10, 1973, št. 3–4, str. 208–231.
40. Pečuljič, M.: Uvodna rasprava o metodi dialektičnog istraživanja savremenog društva, Sarajevo, Fakultet političkih nauka, 1972.
41. Petrič, I., Dokler, J., Knap, Ž.: Socializacija in družbene spremembe. V: Družboslovne razprave, letnik 2, 1985, št. 2, str. 175–191.
42. Petrič, I., Knap, Ž.: Vaspitno-obrazovni sistem i načini proizvodnje, V: Vaspitna uloga porodice (op. cit.), str. 87–95.
43. Podunavac, M.: Politička kultura i politički odnosi, Beograd, Radnička štampa, 1982.
44. Porodica i socializacija mladih, Beograd, Prosveta, 1970.
45. Potkonjak, N.: Predmet pedagogike. V: Krneta L. idr. (ur.): Pedagogika (op. cit.), str. 17–121.
46. Rostohar, M.: Osnove socialne psihologije, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1965.
47. Rot N.: Osnove socialne psihologije, Socializacija, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1973.
48. Rot, N.: Socializacija ličnosti. V: Pedagoška stvarnost, 1963, št. 2, str. 105–110.
49. Rot, N., idr. (ur.): Socialna psihologija, Beograd, 1968.
50. Rot, N.: Vaspitanje i psihologija političkog ponašanja. V: Savremena škola, 1962, št. 3–4, str. 151–162.
51. Schmidt, V.: Socialistična pedagogika med etatizmom in samoupravljanjem, Ljubljana, DDU Univerzum, 1982.
52. Stevanović, B.: Pedagoška psihologija, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1970.
53. Sulejman, H.: Primarna i sekundarna socializacija. V: Psihologija, 1974, št. 1–2, str. 3–15.
54. Supek R.: Problemi socializacije omladine. V: Sociologija, letnik 20, 1968, št. 2, str. 35–54.
55. Šimleša, P. (ur.): Pedagogija, Zagreb, Pedagoško književni zbor, 1971.
56. Šušnjič, D.: Ribari ljudskih duša, Beograd, Mladost, 1984.
57. Toličič, I., Zorman, L.: Okolje in uspešnost učencev, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1977.
58. Vasović, M.: Novi pravci u proučavanju političke socializacije. V: Psihologija, 1983, št. 1–2, str. 65–79.
59. Vaspitna uloga porodice, Beograd, Prosveta, 1982.
60. Vujevič, M.: Politička socializacija u porodici. V: Naše teme, letnik 20, 1976, št. 1, str. 197–204.
61. Vujevič, M.: Politička socializacija u našim školama. V: Kulturni radnik, 1970, št. 2, str. 3–15.
62. Vukasović, A.: Pedagogija, njezin predmet. V: Šimleša P. (ur.): Pedagogija, op. cit., str. 7–23.
63. Zvonarevič, M.: Socialna psihologija, Zagreb, Školska knjiga, 1976.
64. Burič, O.: Porodica, vaspitanje i socializacija. V: Sociološki pregled, letnik IV, 1970, št. 2–3, str. 295–307.
65. Kuvačić, I.: Sociologija, Zagreb, Školska knjiga, 1982.

UPORABLJENE BIBLIOGRAFIJE:

1. Bibliografija radova sociologa Jugoslavije objavljenih 1969–1973, Zagreb, 1976.
2. Bibliografija radova sociologa Jugoslavije, objavljenih 1974–1979, Zagreb, 1981.

3. Bibliografija, Jugoslovenski zavod za proučavanje školskih i prosvetnih pitanja, Beograd, 1972.
4. Bibliografija: Nastava i vaspitanje, Beograd, 1952–1965.
5. Bibliografija, Lista bibliografskih podataka novonabavljenih knjiga, članaka iz domaće i inostrane pedagoške literature, 1972–1979.
6. Bibliografija 1955–1975. 20 godina Pedagoške stvarnosti, Novi Sad, 1975.
7. Bibliografija članaka objavljenih u časopisu Andragogija, 1955–1971.
8. Bibliografija. Bibliografski pregled pedagoške literature, 1972 in dalje.
9. Bibliografija publiciranih radova iz psihologije članova društva psihologa Jugoslaviji do 1970 godine.

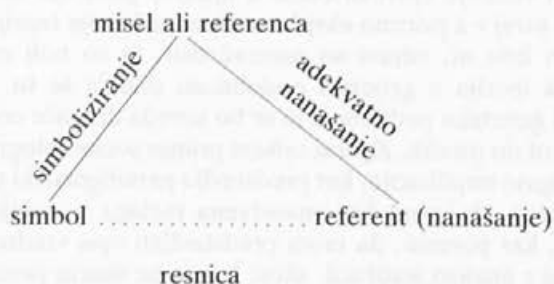
Zahvaljujem se Mojci Šebart za opozorila glede nekaterih v ta članek vključenih pedagoških virov.

Exemplum docet, exempla obscurant

DUŠAN RUTAR

V zadnjem času se vse pogosteje srečujem z različnimi poskusi enotenja paradigem, ki tako ali drugače razlagajo človeka in njegovo delovanje v družbi. Zadnji tak poskus, ki sem ga zasledil, je sociobiologija. Wilson (1975) je zapisal: »Sociobiologija je sistematičen študij bioloških osnov vsega socialnega vedenja«. ¹ Z ohranjanjem genske strukture, kamor naj bi težil vsak človek, lahko pojasnimo vedenje staršev, socialno organizacijo, agresivnost, sodelovanje, altruizem, samozrtvovanje itd. Glavni argument, ki ga sociobiologi navajajo, je, da je vse napovedi o bodočem vedenju človeka edino z njihovo pomočjo moč napovedati direktno. Verjamejo torej v a priori eksplanatorno moč svoje teorije. Povejo nam tudi, kdo je zdrav in kdo ni, zdravi so namreč tisti, ki so bolj reproduktivno sposobni. Sodobnejša teorija o genetski podobnosti dodaja še to, da je človek sposoben prepoznati genetsko podobnost in se bo seveda drugače obnašal do tistih, ki so mu podobni, kot do ostalih. Zgoraj orisani primer sociobiologije je za nas zelo zanimiv, saj nudi bogate implikacije, ker predstavlja paradigmatični primer nekega fetišizma. Kuhnova teza, da mora biti znanstvena razlaga v zadnji instanci psihološka ali sociološka, kar pomeni, da mora predstavljati opis vrednostnega sistema, ideologije, skupaj z analizo institucij, skozi katere se sistem prenaša in jača, nam ponuja več, kot si na prvi pogled mislimo. Prva raven razumevanja znanstvenih razlag, na katero naletimo, nam pravi, da znanstveniki ne odkrivajo nobene resnice o naravi, da se ji tudi ne bližajo. Skozi takšno optiko gledanja se nam prikaže vsako enotenje socialnih teorij z biologijo kot fetišizem. Spregleda namreč, da tudi same biologije ni mogoče razumeti v smislu klasičnega empirizma, ki sprejema le majhen set »factual propositions«. Empiriste namreč ovrže logična nemožnost, da bi dejstva dokazovala propozicije. S tega zornega kota so vse teorije enako nedokazljive, Popper bi dejal, da je njihova verjetnost enaka ničli. S tem smo prišli do ključnega vprašanja, ki se glasi takole: Zakaj se psihologi tako pogosto opirajo na nekakšne »empirične« dokaze? Pomagamo si lahko s tole prvo aproksimacijo: v vsakem vedenju je element verovanja. Dodamo lahko še to, da vsaka izjava daje tudi ključ, kako jo razumeti. Zato zgornjo Wilsonovo izjavo razumem v smislu fetiške utaje. Biološka, trdna empirična osnova služi kot nadomestilo nekega objekta, ki je umanjkal. Zadeva je problematična namreč zato, ker je že sam naturalizem metafora, ki zakrpa neznosno bolečino razlike. Naturalisti delujejo torej nekako takole: saj vemo (da tudi biologija ne razloži človeka), pa vendar... (se obnašamo, kot da vseeno razloži). Gre za fantazmo, ki polni praznino, pa vendar tudi njej

»nekaj manjka«, ni cela, nek objekt izpade in preprečuje totalizacijo, dokončno razlago. Na to mesto se umesti subjekt in s tem totalizira polje. Od tega trenutka naprej postanemo fetišisti. Ugovor bi seveda bil, da je biološka razlaga le retrogradni konstrukt, ki nam pomaga razložiti subjekta, vendar se zdi, da je ta ugovor prekratek, deluje nekako preveč »zares«. Ves čas čutimo, da stvar ni le igra, da ima neke temačne razsežnosti, pred seboj vidimo biološke laboratorije, klonirane ljudi, groteskne eksperimente genetskega inženiringa ipd. Zadeva je na nek način preveč resnična, skoraj bi rekel Realna. Na tej ravni nimamo opravka s konstruktom, ki ga je, recimo, opisal Freud v Totem in tabu o arhaičnem očetomoru in tudi ne s Heglovim konstruktom o boju med gospodarjem in hlapcem. Oba ta dozdevka nam pomagata razložiti vznik kulture in gospostvenih razmerij, pri biologiji pa je vsa stvar obrnjena, za simbolno strukturo se skuša najti objekt, kar dobiva psihotične razsežnosti. Asociacije med »word presentation« in »thing presentation« (Sachvorstellungen in Dingvorstellungen – Freud) so porušene. Vedeti moramo, da se enotnosti obeh upira objekt a, ki ni nič drugega kot materializacija pregrade med obema. Pregrada preprečuje, da bi prišlo do »object presentation«, kar Saussure imenuje »sign« (znak). Znak je enotnost (tako priljubljen izraz humanistov, k čemer se še vrnemo) označevalca in označenca, označevalec v tem primeru postane »on sam«, identičen sam s seboj. To najlažje prikažemo na naslednji sliki C. K. Ogdena in I. A. Richardsa:



Slika prikazuje opozicijo med adekvatnostjo in resnico, pri tem se uspešno izogne problemu »realnega objekta«. Vidimo, da ni problematičen referent, pač pa referenca, ki se spreminja in s tem tudi subjektovo delovanje, kar pomeni, da ni neposredne zveze med simbolom in referentom, zato črtkana črta. Nekoliko poenostavljeno bi lahko rekli, da je resnica vedno črtkana in ne polna črta, da vedno nekaj manjka. Biologizacija in naturalizacija se vmešča natanko sem, ko skuša zapolniti izvorno neskladje med subjektom in naravo. Psihotična dimenzija se kaže v preveliki bližini realnosti, kar predstavlja zgubo simbolnega univerzuma. Fantazma sociobiologov je totalizirati neskladje, kar bo omogočilo direktne napovedi, kontrolo in ne bo kratilo spanca. Temu utopičenemu projektu slej ko prej uhaja želja, oz. kar subjekt sam.

* * *

Če je fantazma sociobiologov naturalizirani subjekt, merilo resničnosti pa klasični empirizem, ki subjektu odvzame participacijo pri vzpostavljanju lastne

subjektivnosti, to isto počnejo tudi takoimenovane dinamično psihološke razlage subjekta. Predstavniki te fantazme zagovarjajo celovitost, kompleksnost, transcendentnost subjekta. Reče se, človek ni samo biološko bitje, je še nekaj numinoznega, nekaj neoprijemljivega, nekaj transcendentnega, skrivnostnega, česar nihče ne more izreči. Na prvi pogled tudi ti avtorji zapadejo v naturalizem, saj naj bi bil človek »že po naravi« tak in tak, seveda predvsem dober in kar je še takšnih atributov. Vendar je nekaj drugega še bolj problematičnega. Ko privzamejo poenostavljene psihoanalitične koncepte o nezavednem, rečejo nekako takole: upoštevati moramo tudi nezavedno (izraz podzavest ni tako redek), komunikacija je prelomljena, vendar... (vse, kar človek izreče, meri na nekakšne vsebine »zadaj«, vse ima simboličen pomen, človek je lahko avtentičen pod določenimi pogoji, kjer ne bo agresivnosti, pač pa razumevanje, naklonjenost, ljubezen ipd.) C. Rogers je tako zapisal: »V svojih odnosih z mnogimi ljudmi sem odkril da nič ne pomaga, če mislim, da sem nekaj, kar v resnici nisem.«² Podobno kot sociobiologi tudi Rogers prisega na izkušnje, zato predlaga odprtost do izkušenj in zaupanje samemu sebi. Njegova paradigmatična filozofija življenja je zelo preprosta, zato jo je mogoče strniti kar v recept z nekaj osnovnimi točkami, v katerih zaide v neresljivo kontradikcijo. Če je sprva pripoznal nezavedno kot pomemben dejavnik, ki determinira posameznika, pa se v svojih receptih obrne na »racionalni jaz«, ki naj z dobro voljo po nekaj predhodnih srečanjih v eni od »encounter groups«, razreši dilemo med »realnim« in »idelanim« jazom. Ko oba »jaza« v subjektu doživita določene spremembe, lahko opišemo tudi učinek, ki je v tem, da človek samega sebe vidi bolj jasno, predvsem pa se sprejeme takšnega kakršen »v resnici« je.

Če je banalno dejstvo, da človek ni (samo) biološko bitje, pač pa predvsem simbolno bitje označevalne prakse, kar pomeni, da je sama simbolna struktura »stvar sama«, pa je dinamično psihološko razlaganje subjekta veliko bolj problematično, saj navidez sprejme argumentne psihoanalize, deluje zelo humano (za razliko od sociobiologije, ki kar naravnost pove, da je človek žival) in skuša pomagati trpečemu subjektu z različnimi nasveti. Obe razlagi sicer predstavljata svojevrsten redukcijonizem, pa je slednja po mojem mnenju nevarnejša. Vzporednico lahko potegnemo med »klasično« ideologijo (fašizem) in njeno različico (stalinizem). Če je Jud utelešenje vsega zla in predstavlja objekt, kamor se lahko usmeri vsa blokirana agresivnost, pa poteka argumentacija dinamično psiholoških razlag drugače. Reče se: je že res, da je X to in to, vendar pa se za tem lahko skriva cela vrsta pomenov, kako naj bomo gotovi, na kateri režanj realnosti se izjava nanaša. Vse ima še svoj simboličen pomen, ki se ga subjekt ne zaveda, zato mu je treba seveda »pomagati«, da se bo zavedel. Zave pa se jasno lahko samo tako, da stopi na našo pozicijo, saj drugače vedno lahko rečemo, da se ne zaveda pomena svojega delovanja. Dinamično psihološki interpret seveda stoji na poziciji nemogočega vedca, vsevednega interpreta, ki skozi masko, ki jo ljudje nosijo, takoj vsaj zašluti, da »tukaj nekaj ni v redu«, da nekaj moti. Če sociobiologi kot psihotiki sploh ne sprejmejo simbolnega univerzuma, pa ga dinamični razlagalci sprejmejo prehitro (vse ima lahko dvojni pomen). Od tod tudi zlahka opazimo, zakaj je tako priljubljena tema o enotnosti in celovitosti subjekta, ki je sam kreator svoje subjektivnosti ne glede na ostale. Takšen subjekt je prav fantazma, ki jo poganja želja, totaliziran in s tem izničen subjekt. Če sociobiologom manjka razsežnost velikega Drugega, pa manjka dinamičnim razlagalcem razsežnost malega drugega.³

Obe poziciji spregledata ključni moment intersubjektivnosti, ki pokaže, kako je vsa naturalističnost človeka in njegova individualnost za vse večne čase izgubljena. Človek ni doma »pri sebi«, temveč na Drugi sceni, v intersubjektivnih razmerjih. S tem moramo zatrditi, da se subjekt ves čas izmika totalizaciji, da obstaja vsaj en element, ki ga ni mogoče zajeti, ki je čista odsotnost. Ta element, ki bi se ga radi znebili tako sociobiologi kot dinamični revizionisti, je seveda užitek, ki ves čas moti in je neulovljiv. Kdo je bolj prepričljivo kot Sade pokazal, da užitka ni mogoče totalizirati, tudi ko ga pripoznamo? Za užitek lahko tako rečemo, da se ga ne moremo znebiti, pa tudi totalizirati ga ne moremo. Zato pa ga ves čas iščemo in govorimo, da »to (še) ni tisto«.

* * *

Izhod iz nakazane zagate lahko iščemo v intersubjektivnosti, v simbolnih relacijah, ki držijo ljudi skupaj. Najprej moramo reči, simboli nič ne pomenijo, nič ne predstavljajo, pač pa predstavljajo menjavo, ki drži družbo skupaj. Brez diakritičnosti ne moremo pojasniti nobenega pomena. Gesta je lahko verbalni označevalec, vendar vedno že vključuje sekundarno interpretacijo, označuje nekaj za nekoga drugega. Drugače rečeno, s(označeno) ni pomen S(označevalec), kajti pomen je nov S. S in s sta med seboj ločena s prečno, kar pomeni, da se »s« upira označevanju in le odnos enega »S« do drugega »S« povzroči odnos »S« do »s«.

Dinamičnost pri razlaganju subjekta lahko zagotovimo samo s pomočjo dveh mehanizmov, ki sta metafora $\frac{S'}{s}$ in metonimija $\frac{S \dots S'}{s}$. Metonimično strukturo predstavimo $f(S \dots S') S \equiv S (-) s$, kjer (-) predstavlja zadržanje pregraje, ki se upira označevanju, \equiv predstavlja ekvivalenco ali kongruentnost, metaforično strukturo pa predstavimo $f\left(\frac{S'}{S}\right) S \equiv S (+) s$, kjer (+) predstavlja križanje pregraje, ki se upira označevanju. Metonimija s premikom predstavlja manko biti, želja, ki se ves čas premika z objekta na objekt. V tem primeru postane potreba nezavedna želja in zavestna, toda premaknjena zahteva. Freudova kondenzacija (der Verdichtung) je za Lacana simptom (metafora), premik (der Verschiebung), ki v nemščini pomeni tudi odlašanje, pa je za Lacana želja (metonimija). Metonimijo moramo torej brati horizontalno kot željo, premik, sintagmatsko, medtem ko metaforo beremo vertikalno kot simptom, zgostitev, paradigmatško. To lahko prikažemo na znanem Freudovem primeru:

- | | |
|----------------------------|----|
| 1. FAMILI | ÄR |
| MILION | ÄR |
| <hr style="width: 100%;"/> | |
| FAMILION | ÄR |
2. R. se je vedel familiarno tako kot se milionar lahko
 3. R. se je vedel famili-
on är
(mili) (är)

Interpolacija je strukturalni odnos med zavednim in nezavednim in zagotavlja kontinuiran zavestni diskurz.

* * *

Zaključimo lahko z že staro trditvijo R. Barthesa, ki pravi, da je naša (tj. francoska) družba polje mitičnih pomenov. Ideološkost mitološke besede, če si sposodimo še en Barthesov izraz, hoče strukturirati družbeno polje kot nekaj naravnega, otipljivega, izmerljivega, kot nekaj, kar je možno kontrolirati. Partikularno se postavlja na raven univerzalnega, večnega. Z Barthesom rečeno: »Funkcija mita je izvotlitev realnosti: v pravem pomenu besede je to nenehna razvodene-
lost, izkrvavitvev, izhlapitev, odsotnost.«⁴ To vulgarno brez vsebinskosti lahko presežemo le na način lastne vključenosti v vprašanje, ki ga zastavljamo o biti človeka. Besedo moramo dati besedi in ne stvari, kajti na nek način je čisto vseeno, kakšna je »empirična realnost«, kajti vsa realnost je struktura. Zakaj torej nenehno vračanje k izvoru, k naravnosti, k empirični realnosti, ki naj zagotovi trdne temelje, ki naj enkrat za vselej osmisli človeško bivanje? Odgovor je pravzaprav presenetljivo preprost in znan. Nemožnost določenosti, gotovosti, je povezana z nekim temeljnim izkustvom tesnobe, z grozo pred Nič. »Tesnoba razodeva Nič«, pravi M. Heidegger⁵. Bližje smo mu, bolj nas je groza in bolj iščemo opore. Tudi bolj sami smo, soočeni z nesmisлом lastnega bivanja. Kant pravi, da sodi metafizika k naravi človeka; lahko rečemo, da se je treba še bolj odtujiti, da bi spoznali, kako ves čas iščemo tisto, kar smo vseskozi že našli, da nekega elementa radikalno ne moremo tematizirati in da ga je zato najbolje potlačiti, saj je tako ali tako čisti dozdevek.

LITERATURA

- ¹ Littlefield, C. H., Rushton, J. P., When a Child Dies: The Sociobiology of Bereavement, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 51, No. 4, 1986, str. 779.
- ² Rogers, C. R., *On Becoming a Person*, Houghton Mifflin Co., Boston, 1961.
- ³ Žižek, S., Imenovanje in naključnost ali Hegel s Kripkejem, *Razpol* 2, 1986, str. 115.
- ⁴ Barthes, R., Mitološka in revolucionarna beseda, *Problemi*, št. 55–6, str. 1054, 1967.
- ⁵ Heidegger, M., Kaj je metafizika, *Problemi*, št. 39, 1966, str. 355.

Kriminološki pogledi na tisk

JANEZ PEČAR*

Potrebe po obveščeniosti sodijo med primarne zahteve sodobne družbe. V sedanjem času je postalo popolnoma jasno, da je v obveščeniosti tudi moč. Zato ni čudno, če se srečujemo z agresijo informacij, ki pogosto ustvarjajo javno mnenje in ga tudi politizirajo za tiste, ki imajo sredstva javnega obveščanja v rokah. To pa po drugi strani odpira tudi vprašanja o svobodi informacij, ki jih pri nas, pogosto v okviru razprav o njihovem podružbljanju, v zadnjem času močno načenjajo. Vendar kaže, da je *razumevanje podružbljanja povsem odvisno od zornega kota gledanja na to vprašanje*. Problem zadeva tudi masovno kulturo, elitno kulturo in razne tipe podkultur, od popularne do subkultur.

Kriminologija obravnava v zvezi s kriminalom zlasti tisk. Le-ta izmed vseh sredstev javnih komunikacij prinaša največ in hkrati najnovejše vesti. Zato je podoba kriminala v časopisih razmeroma pomembno področje, ki ne zadeva zgolj obveščeniosti, marveč tudi prenekatera druga področja, ki niso le predmet komunikologije, socialne psihologije itd., ampak tudi kriminologije. Tisk se v zadnjih desetletjih z rastjo informativne družbe in kompjuterizacije informacij vse bolj vneto ukvarja tudi s pisanjem o kriminalu. Tudi drugi masovni mediji se ukvarjajo z njim, toda najbolj zanimiv je tisk kot najstarejši, zelo razširjen oblikovno, izredno pester medij in sredstvo, ki pisano besedo dopolnjuje s sliko in risbo ali kako drugače poudarja vesti, da bi napravil večji vtis. Zato je tudi tisk izredno pomembno sredstvo pri vzgoji, izobraževanju, usposabljanju in sploh delovanju v pozitivnih smereh, kakor tudi narobe. *Tisku tudi v zvezi z deviantnostjo očitajo prenekatero lastnost*, ki neredko izničujejo njegovo pozitivno vlogo in zato prenekateri pogledi nanj niso samo ambivalentni, ampak tudi obtožujoči in kritični. Saj ima tisk (s pisanjem o kriminalu) določen vpliv na mišljenje in vedenje ljudi, uporabljajo ga za ustvarjanje (protikriminalnega) javnega mnenja, s posredovanjem informacij lahko oblikuje ravnanje ljudi itd. Tako »preprosto informiranje« ni več le posredovanje vesti in podatkov, ampak kratkomalo *delovanje na obnašanje prebivalstva*, česar so se začeli zavedati že takrat, ko so uvedli prvo cenzuro in zaplenjali problematično gradivo.

S tem v zvezi pa se tudi v kriminologiji začne zanimanje za masovne komunikacije. In čeprav v njej niso nastala kdo ve kako epohalna spoznanja o vlogi tiska, ga

* Janez Pečar, diplomirani pravnik, doktor znanosti, redni profesor za kriminologijo, Inštitut za kriminologijo pri Pravni fakulteti UEK v Ljubljani, 61000 Ljubljana, Trg osvoboditve 11.

kriminologi dokaj vneto preučujejo, da bi spoznali njegovo uporabnost v povezavi z deviantnostjo. *Kriminologija*, ki v družbi preučuje predvsem tisto, kar je negativno, pa v sredstvih javnih komunikacij vidi tudi svojega zaveznika in *ga kot enega izmed redkih dejavnikov obravnava tudi v pozitivnem smislu*. Pri tej pozornosti tisku in drugim sredstvom javnih občil pa seveda ne gre pozabiti vsega tistega, kar so ugotovili o njih nekriminologi pa je uporabno za znanje o deviantnosti, še posebno kolikor gre za etiologijo, kontrolizacijo, subkulture, stigmatizacijo, pa za zastraševanje, rehabilitacijo, diskvalifikacijo, marginalizacijo¹ itd., seveda odvisno od prejemnikov, ki so jim informacije kakorkoli namenjene.

Prav tu pa se začenjajo težave kriminologije, ko preučuje vplive masovnih medijev, ker je oboje, tako vzročnost deviantnosti, kakor pa drugi strani njeno preprečevanje, lahko zelo zamotano področje, kjer so spoznanja odvisna od neštetihih okoliščin, ki neprestano spreminjajo svojo naravo, tako da je največkrat težko reči, da je tisto, kar mislimo, res tisto, kar v resnici je. Tovrstne simbolične interakcije so tako odvisne spremenljivke, da je neredko *težko reči, kakšen je vpliv informacij na posameznika*. To pa predvsem zato, ker vpliv nikoli ni en sam vpliv in ker predstavljajo masovni mediji le enega od možnih. Toda, ali so sploh lahko ključni? Ali je torej vzročnost za kriminal in deviantnost sploh iskati v tisku (oziroma sredstvih javnih občil) in ali je pričakovati, da bo zadrževal odklonskost?

Sociologija in psihologija komunikacij, komunikologija in drugi se pridružujejo tudi kriminologiji v iskanjih odgovorov, ki jo zanimajo, od ugotavljanja vzročnosti do odpravljanja posledic deviantnosti in preprečevanja. Zato ima tale poskus opisa kriminoloških pogledov na tisk predvsem namen zbuditi pozornost za to področje, ki doslej v Jugoslaviji vsaj z določenih izhodišč ni ostalo zanemarjeno, toda dosti dlje od tistega iz bližnje preteklosti nismo prišli. Zato nam spoznavanje vlog tiska (in sploh masovnih medijev) ostaja še za prihodnost.

1. SENZIBILIZATOR ZA PROBLEME DEVIANTNOSTI

Množična občila vsak dan cele ure vplivajo na nas s svojimi vtisi in vestmi, ki jih sama odbirajo, čeprav nas ne poznajo in ne glede na (v glavnem) poklicne, statusne, starostne in druge razločke med ljudmi – prejemniki informacij. Čeprav so določeni načini in področja informacij vendarle prilagojeni posameznim ali prav določenim družbenim skupinam, kot so na primer otroci, mladi, odrasli, stari itd., ali pa namenjeni ljudem, izbranim po kakšnih drugih izhodiščih – so navadno dostopni vsem, brez kakršnihkoli razmejitev.

Če tako gledamo na sredstva javnih občil, zlasti pa na tisk, moramo ugotoviti, vsaj kolikor gre zanj v naši ožji domovini, da navadno ni tolikšnega razločevanja, kadar gre za pisanje o kriminalu in vsem, kar ga kakorkoli spremlja v javnem obravnavanju. Treba pa je reči, da je *tisk* izmed vseh sredstev javnega obveščanja še najbolj stalen, *najbolje oblikovan in zastavljen ter nasploh najpogostejši senzibilizator za probleme deviantnosti*. To toliko bolj, če poleg osrednjega in perifernega tiska, vključno z dnevniki in tedniki, upoštevamo še vse drugo, kar tisk kakorkoli posreduje o kriminalu, z vsemi danes možnimi oblikami in pripomočki. Le-ti včasih

¹ Glej tudi Garofalo, str. 339.

spremljajo tudi nekatere akcije in dejavnosti, ki so zasnovane s kakšnim posebnim namenom in so morda tudi sredstvo izvajalcev in ne le informativnih javnih občil.

Ni naš namen, da bi se spuščali v posamezne vrste tiska glede na to, katerim družbenim skupinam bolj ustrezajo in katerim manj, ker je to stvar predvsem komunikologije ali pa kar problem »trženja«, mimo katerega tudi tisk ne more. Nam gre tu predvsem za razmišljanje, *ali se tisk za pisanje o deviantnosti specializira*, koliko prinaša novice o kriminalu, koliko je sploh občutljiv za problematiko odklonskosti, ali služi posredovanje informacij o kaznivih dejanjih pravim namenom in katerim, ali pa vse skupaj prihaja v disfunkcionalnost z željami, ki jih goje tisti, ki razpolagajo s podatki o tem in ki se ukvarjajo z odkrivanjem, pregonom, sojenjem in izvrševanjem kazenskih sankcij itd.

Gotovo je, da *med tiskom in viri o deviantnosti*, to pa so pretežno državni represivni organi, *obstajajo določeni antagonizmi*, ki izhajajo iz želja po obveščanju, tudi morda s sestavinami senzacionalizma po eni strani in težnje po previdnosti po drugi, ker morajo v »virih« še preiskovati, varovati izsledke, upoštevati načela, ki izhajajo iz (kazenskega ali kakšnega drugega) postopka itd. ter s tem bdijo nad podatki o »temnih platch« človeške družbe. Zato je tu *težko govoriti o »podružbljanju informacij«* o deviantnosti, hkrati ko tudi niso dovolj znani cilji, kaj naj bi to na tem področju sploh bilo, kako naj bi to postalo in ne le, koga naj bi zadevalo.

Ker »viri podatkov o deviantnosti« navadno sploh ne skrbje sami za informiranje javnosti o vprašanih, ki jo zadevajo, ali pa to delajo le občasno in za tiste, ki imajo nad njimi moč, je seveda *tisk najpogostejši posredovalec vesti o kriminalu*, ki jih ne le prikazuje z besedami in fotografijo, marveč pojave in storilce tudi *pojasnjuje, dozira, stigmatizira in obsoja*, odvisno od izkušenj in narave komunikatorja.

Zato pogosto ni znano, koliko nastaja iz vsega tega negativnih in koliko pozitivnih vplivov, pri kom in zakaj. Gotovo pa je, da tisk v marsičem ustvarja »splošne, psihične in moralne razmere in nagnjenosti«, ² v katerih tako posameznik kot skupine javno sprejemajo informacije o deviantnosti in oblikujejo svoja stališča o njej, kakor tudi o tistih, ki se z njo uradno ukvarjajo. Za večino ljudi je pisanje o kriminalu v tisku (poleg drugih komunikacij – vendar dosti manj) edina možnost za spoznavanje kriminalnega sveta, kolikor niso tu in tam v središču pozornosti tudi njegove žrtve.

Glede na to je *od tiska veliko odvisno, kako se sprejemajo in dojemajo podatki o kriminalu*, še posebno ker je zanj več »emotivnega zanimanja kot razumskega« (Zvonarević, v *Socialna patologija*, str. 289–327), ker piše o njem pod vtisi nekih razmer, dogodkov ali osebnosti, ker si različno prizadeva za »socialno etične vloge razvijanja in oblikovanja družbene morale in discipline državljanov«, ³ ker je široka diseminacija informacij vedno vprašljiva glede na konkretne cilje javnega informiranja, ker ima družbeno diferenciranje različne posledice na pojasnjevanje deviantnosti in zato tisk tudi različno legitimnost posredovanja podatkov o kriminalu (sem sodijo podatki o storilcih, žrtvah, o bogatih, revnih deviantnih itd.), hkrati ko vsega pri odklonskosti v družbi vendarle ne gre patologizirati.

² Jašović, v *Osvrti*, str. 51.

³ Kramarić, str. 412.

2. DVOJNOST VPLIVOV

Čeprav se tisk s svojim posredovanjem informacij pogosto obrača k javnosti tako, da je njegov namen prilagojen posameznim družbenim skupinam, statusnim položajem ljudi ali kakšni posebni priložnosti, se vendarle dogaja, da *o kriminalu piše predvsem na splošno, ne da bi razlikoval*, komu je kaj namenjeno. Le redko se dogaja, da tisk (zlasti pri nas) razločuje obveščanje ljudi glede na kategorije bralcev. Kolikor to počenja, je predvsem odvisno od tega, ali je posamezna vrsta tiska namenjena prav določenemu spolu, interesnim skupinam, starostnim grupacijam itd. Tisk z največjo naklado, zlasti dnevni in osrednji, pa se ne zmeni veliko za te okoliščine, še posebej glede na to, da v rubrikah, ki se ukvarjajo s pisanjem o kriminalu, družbeno reakcijo nanj, kazenskim pravosodjem, kriminalno in kaznovalno politiko itd., vsaj zdi se tako, ne pozna specializacije za ta vprašanja. Hkrati pa tudi ne skrbi dovolj za razvoj novinarjev na teh področjih, kajti že od nekdaj se sliši, da naša javna občila močno zaostajajo za drugimi po svetu (predvsem za zahodom), kjer je pisanje o kriminalu možnost za senzacionalnost in hkrati priložnost za povečanje naklade in s tem, dobička, ki tudi za tisk nikjer ni brez pomena.

Prav to pa je razlog za morebitno indiferentno pisanje po eni strani (kar se redko dogaja) in za kolikor toliko angažirano obveščanje, ki pa ima zopet dve strani, ki jih v kriminologiji obravnavajo že od nekdaj, ko se sprašujejo, *koliko je tisk* (in z njim vsa druga sredstva javnih občil) *kriminogeni in koliko preprečevalni dejavnik*. Po prvem naj bi namreč spodbujal, motiviral in vplival na razvoj deviantnosti, po drugem pa naj bi bil tudi zaviralni dejavnik, ki omogoča, razširja in vzdržuje varnostno delovanje. In če je tako, bi kriminolog presodil, da je določen del informacij take narave, da jih predvsem izrabljajo (možni) storilci kaznivih dejanj, precejšen del pa tak, da koristi žrtvam deviantnosti. Iz teh razlogov lahko upravičeno govorimo o *dvojnosti vpliva javnih občil* in med njimi predvsem tiska. S tem bi morebiti tudi trdili, da so njihove posledice tako pozitivne kot negativne.⁴ S tega izhodišča včasih tudi ugotavljajo, v katerem časopisu je česa več in v katerem dnevnem času prinaša tisk več informacij o kriminalu sploh – dnevni, tedenski, so to revije ali jutranji informativno-politični, večerni ali zabavnoilustrirani tisk, ali stripi⁵ itd., medtem ko se drugje bolj zanimajo za vprašanje, ali tisk sploh prinaša vesti o kriminalu, koliko jih je, kakšne so, ali piše senzacionalistično⁶ in podobno. Včasih gredo celo tako daleč, da je število vrstic o deviantnosti edino in najbolj zanesljivo merilo razsojanja o vpletenosti tiska pri obveščanju o deviantnosti.

Kriminologi ne bi bili to, v kar jih sili njihov poklic, če se ne bi predvsem ukvarjali s kriminogenimi vplivi javnih komunikacij. Menijo namreč, da je pisanje o kriminalu posredni dejavnik v etiologiji deviantnosti, kolikor se prejemnik kot osebnost podreja njegovim pritiskom in zapada vplivom, ki pri njem najdejo ustrezne dispozicije za nekonformizem. Včasih pa naj bi imel celo neposredne učinke, seveda zopet odvisno od recipienta, ki sprejema *negativne sestavine tako-*

⁴ Glej tudi Todorovič, Varnost, str. 595.

⁵ Glej o tem zlasti Lukač, str. 467/8.

⁶ Garofalo, str. 321, Kramarič, str. 413.

imenovane masovne kulture. Zlasti naj bi bili posamezniki ali cele skupine, predvsem med mladimi, dovzetnejši za kriminalna nasilja. Toda v kriminologiji v glavnem prevladuje prepričanje, da je kriminogen vpliv sredstev javnih občil predvsem sekundarnega pomena,⁷ hkrati pa je vendarle nevaren, ker posameznike morebiti utegne dehumanizirati, kolikor ne razmišljajo kritično in če drugi vplivi ne delujejo nanje v pozitivnem smislu.

Novi pogledi sodobne kriminalne politike, zlasti pa različna prizadevanja za preprečevanje deviantnosti in za izobraževanje javnosti o njej, pa so pripeljali tudi do tega, da se v tisku v propagandnem smislu daje na tem področju velik poudarek. Ponekod na primer vključujejo tisk v načrtne akcije in skušajo vzgajati javnost (npr. v SZ »pravovoe vospitanie«) zato, da bi bilo manj kriminala. Tisk je povsod močno angažiran kot medij za posredovanje obvestil, poročil, napotil itd., da sploh ne omenjamo tistega, kar v katerikoli družbi izhaja prek tiska od legitimnih državnih represivnih organov ali prostovoljnih in drugih organizacij, ki se kakorkoli ukvarjajo z deviantnostjo v vzgojnoizobraževalnem, organizacijskomobilizacijskem, propagandnem ali kakšnem drugem pomenu. Tisk je zato vedno *poglavitno sredstvo preventivnega delovanja* kogarkoli, ki se s tem ukvarja, ter najbolj razširjena in najbolj priročna oblika vplivanja na ljudi. Zato nima le propagandnih učinkov, marveč tudi socialnoetične, kulturne ter moralne vloge in mu velja v kriminalni politiki vsa pozornost.

3. DVOSMERNOST ALI DVOSTRANOST INFORMACIJ

Iz dosedaj rečenega izhaja, da ima obveščanje oziroma pisanje o deviantnosti tudi *dvosmeren vpliv ali dvojne posledice*. Doslej je bilo izrečenih nekaj misli o tej dvojnosti pri oddajatelju ali posredovalcu informacij, tu pa načenjamo istovrstno problematiko z druge strani – to je pri *recipientu oziroma prejemniku*. On je tisti, od katerega je odvisno, kako bo uporabil vest (informacijo), ki mu jo ponujajo sredstva javnih občil, kaj bo storil z njo, kako bo nanj delovala, koliko mu bo koristila in, kar je za tole razmišljanje najbolj pomembno, v katero smer (če sploh) jo bo izrabil – v *pozitivno ali negativno*. Gre torej za nekakšno polifunkcionalnost sredstev javnih občil, ki je zlasti na področju obravnavanja deviantnosti in vprašanj, kakorkoli povezanih z njo – lahko dokaj problematična, kajti isto informacijo se lahko uporablja po eni strani za napad, ogrožanje, oziroma za kriminal, kot se lahko po drugi strani za varstvo, obrambo oziroma za boj s kriminalom.

V sredstvih javnega obveščanja se s to problematiko ne ukvarjajo preveč zavzeto. Tudi drugi, veliko bolj pristojni organi za dajanje informacij o kriminalu si ne morejo dosti pomagati z znanjem o teh vprašanjih. Čeprav so pogosto zelo previdni, zlasti kadar gre za zadeve, ki so še v (kazenskem) postopku, in obzirni že zaradi varstva pravic in suverenosti klienta. Pogosto tudi samo preiskovanje ni na stopnji, da bi bilo v interesu uspešnosti postopka, če bi javnost zvedela za stvari, ki so še diskretnost, pa čeprav je še tako radovedna. Katerakoli novica ali sporočilo o kriminalu je lahko problematična in lahko rečemo, da sploh *ni jasno, kako pisati, da bi se izognili nevarnostim, ki jih omogoča »znanje« o kriminalu*. Kajti že

⁷ Jašovič, JRKKP, str. 463.

popolnoma dobrohotno in vzgojnoizobraževalno pisanje o tem, katera zdravila vsebujejo psihotropne substance in delujejo kot droge, lahko pomenijo pouk, kaj kupovati, kako doseči (tudi s ponarejenimi in ukradenimi recepti) ali pridobiti na vplodni način (o tem glej tudi Navodilo o spremembi navodila za izdajanje dovoljenj in soglasij za izvoz in uvoz, Uradni list SFRJ 58-9/88 z dne 29. januarja 1988, ki vsebuje popoln seznam mamil.) Hkrati ko določena vest nekaterim pomeni nasvet, je ista informacija za druge dobrohotno opozorilo na nevarnost, na katero niso bili pozorni. Določen podatek lahko nekoga napeljuje na dejanje, ga poučuje in usposablja, drugega pa odvrača od njega in mu omogoča, da ne postane ne žrtev in ne storilec kaznivega dejanja.

To so seveda očitna protislovja ponujanja informacij o kriminalu in prav pisanje, zlasti v »črnih kronikah«, spada v razmišljanje o dvosmernosti tovrstnih informacij. Kajti v njih se pogosto opisuje tako imenovani »modus operandi« (način delovanja), posredujejo se kriminalne tehnike, zbuja se pozornost za nove načine storitve kaznivih dejanj, opozarja na lokacije, ki jih je mogoče ogrožati, spominja na najugodnejše priložnosti, časovne razsežnosti ali sploh motivira za kakšna dogajanja. Ljudje iz tega spoznavajo »življenje kriminalnega sveta« in to v etiološkem, fenomenološkem, kriminálnopolitičnem in še kakšnem drugem pomenu. Gotovo je, da ni mogoče sprejeti sugestije, da naj bi o kriminalu čim manj pisali, čeprav se seveda samo od sebe ponuja vprašanje, kako?

Kajti zaradi tistih, ki bi informacije izrabljali v negativnem smislu in za katere sploh ne vemo, kdo so, kje so, koliko jih je in kakšni so, nikakor ne gre prikrajševati onih, ki bi jim koristile v pozitivnem pomenu, ker jih je verjetno več. Toda tudi opozarjanje na nevarnosti, napotila za ravnanje, postopki za odvracanje od ogroženosti itd., vsebujejo spodbude za napad, ker navadno obravnavajo šibke točke varstva in kolikor so to navodila za obrambo, jih je lahko izkoristiti za izogibanje oviram, ki se postavljajo na poti storilcu ne glede na to, ali upoštevamo pri tem teorijo o »branljivem prostoru«, ali gre za čisto preproste nasvete ženskam, kako naj se same varujejo pred morebitnimi nasilneži in posiljevalci.

Zato je seveda vprašljivo, kako pisanje o kriminalu deluje na posamezne družbene skupine in deviante, ker nikoli ni docela jasno, kakšne dispozicije je pričakovati pri prejemnikih in kako bodo reagirali na informacije. Četudi sredstva javnih komunikacij želijo blokirati ali modificirati določene kriminalne tendence, ni jasno, kakšen bo izid in je zato vedno treba računati s tako imenovanimi »bumerang dejstvi«.⁸

Tisk navadno vsebuje vesti o tem, kakšno vedenje je zaželeno, ga vrednoti in priporoča. Zato njegov pomen pri tem ni majhen, še posebno če opozarja na prestopke, ponuja vzore in zgled. Toda vedno moramo računati na nasprotja, ki nastajajo kljub dobronamernim prizadevanjem.

4. RAZMERJA: ODDAJNIK – PREJEMNIK INFORMACIJ

V »kriminološki komunikologiji«, pod katero razumemo tisti del kriminološkega pisanja, ki se ukvarja z vlogo javnih občil pri kakršnemkoli posredovanju informacij o deviantnosti in reagiranju nanjo, je le malo razmišljanj, kako potekajo komunika-

⁸ Todorović v: Socialna patologija dece i omladine, str. 295.

cije med mediji in recipienti (prejemniki). Pri tem mislimo predvsem na socialnopsihološke sestavine in vse drugo, kar je s tem v zvezi, ne glede na to, ali pri tem upoštevamo pomen javnih občil v prevenciji kot možni kriminogen dejavnik ali kot neformalni mehanizem družbene kontrolizacije.

Dometa kriminologije je v pomenu razmerij med javnimi občili in prejemniki toliko bolj nezadosten, kolikor bolj si predstavljamo, da kriminologijo že po vsebini njenih nalog v temelju zanimajo diadična razmerja, ki kakorkoli rojevajo posledice, ki jo zanimajo, in koliko bolj se spušča v družbeni, kakor tudi simbolični interakcionizem. Z njima je kriminologija prišla do prenekaterih spoznanj o vplivih na vzročnost nastajanja določenih oblik vedenja in razumevanja, kakorkoli vpletenih v kriminalni par. Pri tem pa pogosto enega protagonista ni brez drugega in lahko se jima pridružijo še prenekateri drugi.

Kolikor v tem iščemo možno vzporednico za naš namen, potem se je *kriminologija* do sedaj *predvsem zanimala za posledice*, ki iz takih razmerij med mediji in recipienti izhajajo, *ne pa za naravo razmerij samih*, ki te posledice kakorkoli porajajo. Tega se v bistvu nista lotevali ne kriminologija in ne komunikologija, saj v dosegljivi literaturi nismo zasledili tovrstnih razmišljanj, verjetno tudi zaradi tega ne, ker sta obe disciplini druga za drugo dokaj obrobni in druga za drugo ne sodelujeta v tolikšni meri, kot bi lahko, zlasti če naj bi obe, v okviru sporočanja informacij o deviantnosti, učinkoviteje napredovali kot sta. Kajti tehnična civilizacija se je v javnih komunikacijah tako razvila, da ne gre zanemariti pozornosti *razmerjem med oddajalci in prejemniki*, še toliko bolj v tisku, ki je pomemben ustvarjalec javnega mnenja. Tisk ima širok krog uporabnikov – bralcev, ki jih lahko oblikuje ali vpliva nanje na prenekaterih področjih kriminalne politike, hkrati ko lahko manipulira z ljudmi, o katerih piše negativno, jih tipizira ali izvaja z novicami najrazličnejšo propagando.

Javna občila – oddajalci informacij – imajo zlasti v socialističnih družbah določeno (tudi politično) moč. Kolikor sprejemamo »teorijo penetracije«, ⁹ imajo neomejeno možnost razširjati vesti, ki koristijo tistim z močjo nad njimi, kolikor, nekje bolj drugje zopet manj, ne jemljejo pobude sami v svoje roke. Tisk vpliva na bralce s svojimi stališči in deluje nanje odvisno od sposobnosti, ki jih ima za posredovanje določenih vrst informacij. Gotovo je, da na vseh svojih področjih nima enakega vpliva, ker je le-ta odvisen od njegove sposobnosti, virov informacij, načina posredovanja itd. S posredovanjem vesti o deviantnosti pa pri nas nismo nikoli bili posebno na višini, že zato ne, ker javnim občilom na splošno primanjkuje znanja, da bi lahko sledili tokovom v znanosti o kriminalu samem, hkrati ko se strokovnjaki s tega področja redkeje pojavljajo kot pisci za »nestrokovno« javnost. Zato so javne komunikacije na področju deviantnosti bolj *preprosto posredovanje vesti, kot analitično, vzgojnopreventivno in mobilizacijsko vplivanje na javno mnenje.* Čeravno tisku na splošno ne gre očitati, da ne goji vrednot, kolikor gre za njegovo vlogo v smislu pravnih prav, opravlja to vlogo dosti bolj kazuistično, elementarno in ad hoc, kakor pa načrtno, kakovostno in trajno, seveda pogosto odvisno od priložnosti, zmogljivosti in delovanja zunanjih impulzov. Zato je tisk le delno »hidden persuaders« ¹⁰ za vprašanja, ki zadevajo vzgojo in izobraževanje

⁹ Kuvačić, str. 226.

¹⁰ Packard Vance: *The Hidden Persuaders*, New York, 1957.

javnosti, bolj pa je to v negativnem pomenu, ko piše o načinu delovanja kriminalnega sveta in kadar kriminalna tematika postaja nekakšen del zabave in sproščanja. To seveda tudi pomeni, da so *prejemniki prepuščeni sredstvom javnih komunikacij in njihovi agresiji*, kajti komunikacije postajajo predvsem enosmerne, čeravno se posamezniki čedalje bolj oglašajo kot sogovorniki javnih občil v zvezi z vestmi, ki jih posredujejo.

Neinstitucionalizirani bralec se težko meri z organiziranimi javnimi občili (zlasti politiziranimi) in njegovo orožje ni primerljivo z njihovimi. Od njega samega je odvisno, kako bo sprejemal informacije o kriminalu – lahko mu bodo povzročale strah in ksenofobijo, lahko bodo posamezne vesti nanj vplivale integrativno, lahko jih bo zavračal ali reagiral nanje čustveno, impulzivno ali kako drugače. Tudi zato je *pisanje o kriminalu vedno problematično in največkrat se sploh ne ve, kakšen bo izid*, z njim pa je treba računati v smislu simboličnega interakcionizma, po katerem ljudje reagiramo skladno s pomenom, ki ga nek simbol za nas ima. Mi pa smo različni in vsak zase nikoli ni ponovljiv.

5. TISK KOT VIKTIMIZATOR

V preteklosti so menili, da javno pisanje o deviatnosti ne bi nikomur koristilo, prej škodovalo, še zlasti ugledu dežele.¹¹ Razširjanje podatkov o kriminalu je bilo skozi zgodovino ob samem reagiranju nanj vedno dokaj represivno, obsojalo je kriminaliteto, jo stigmatiziralo, prav tako tudi storilce, ter dokaj poudarjalo senzacionalnost. Informiranost o kriminalu se je neredko štela kot zabava, na kriminal pa so gledali tudi z izhodišč strankarskih, nacionalnih ali kakšnih drugih interesov. Kriminal je bil, še bolj kot danes, spričo naravnosti takratnega nadzorstva, predvsem domena spodnjih slojev, zato so se višji lahko zgražali nad njimi, saj jih pretežno in neposredno ni zadeval, hkrati ko so prirejali procesualne spektakle kot grožnjo in opozorilo pripadnikom spodnjih slojev, revnim in obrobnim. Nekoristnost razglašanja vesti o kriminalu so poudarili tudi nekateri misleci stare Grčije (Sokrat, Platon itd.).

Sredstva množičnih občil s svojim tehnološkim razvojem pa so v tem stoletju docela spremenila potrebo po obveščenosti. Postala so celo pripomoček za dejavnosti, ki imajo kakršenkoli namen obravnavati družbene in individualne deviacije bodisi iz represivnih bodisi iz preventivnih gledišč. To seveda pomeni, da imajo znatno pomembnejšo vlogo kot kdajkoli prej v človeški zgodovini, ko se javna informiranost ni mogla meriti z današnjo. S tem pa se povečuje tudi nevarnost, ki jo omogočajo sredstva javnih občil in zlasti tisk, ko uresničuje svojo nalogo tudi kot *obveščevalec, vzgojitelj, propagandist*, nastopa pa tudi v vlogi neformalnega nadzorstva, z njegovimi sestavinami razvrščanja, zaznamovanja ter nadzorovanja, s tem v zvezi pa tudi spreminjanja in poboljšanja ljudi, kolikor ob tem odmislimo, da tisk nenazadnje lahko tudi napeljuje k odklonskosti.

Ker zlasti tisk v marsičem izvaja različne naloge delovanja na ljudi in ker ima lahko tudi nadzorstveni pomen, mu gre včasih pripisati podobne pojave in procese,

¹¹ Glej Stepec Marko v Vodopivec K.: Deviacije na Slovenskem pred sto leti, raziskava Inštituta za kriminologijo v Ljubljani, št. 79, Ljubljana, 1987, tipkopis, str. 59.

ki so lastni formalnemu nadzorstvu. Pri tem je mišljeno obravnavanje ljudi na načine, ki jih viktimologija v zadnjem času navezuje s prenekaterimi podrobnostmi, ko se ukvarja z žrtvami formalnega nadzorstva, to je policije, tožilstva, sodišč, zaporov in še česa.

Tisk (in sploh sredstva javnega obveščanja) ni imun pred viktimiziranjem svojih uporabnikov – bralcev. Njegova viktimizacija skupin ljudi, posameznikov, pojavov, dogodkov itd. je lahko toliko bolj neprijetna, ker gre pri morebitnih žrtvah (in tudi pri storilcih) za enostransko oziroma enosmerno komuniciranje, v katerem *položaj med oddajniki in prejemniki informacij ni enakopraven*. Tisk kot viktimizator (izvajalec nasilja nad ljudmi, razsojevalec, obsojevalec, stigmatizator, obrekovalec, raznašalec nepreverjenih ali neresničnih vesti ali polresnic itd.) ustvarja neprijetne položaje za ljudi, o katerih prinaša informacije ali opisuje posamezne dogodke, ki so v središču konkretne pozornosti. In ko je informacija tu in v javnosti, jo je težko spremeniti, saj popravek v primeru, da je podatek neresničen, ali v kakršnemkoli drugem ravnanju ni vedno enako dosegljiv vsem, ki so seznanjeni s prvo vestjo. Tisk se torej *vmešava v zasebnost*, objavlja človeške skrivnosti, išče posebnosti, če ne senzacij, razgalja podrobnosti in intimnosti, jih pojasnjuje, se ukvarja s človeškimi motivacijami itd., pri čemer mu neredko pomagajo celo formalni mehanizmi družbenega nadzorstva, saj je tisk v marsičem, kar zadeva javno informiranje o deviantnosti in posameznih dogodkov in ljudi, njihova podaljšana roka. Včasih celo sredstva javnih komunikacij pojasnjujejo interese formalnega nadzorovanja in se pojavljajo kot njegovi zagovorniki. To je toliko bolj nevarno, kolikor bolj je tisk v interakcijah s formalnim nadzorstvom in kolikor manj je samostojen, oziroma kolikor bolj je spolitiziran.

Tisk je viktimizator kriminološkem smislu, v kolikor služi obračunavanju, če zapada izmaličenemu pisanju o ljudeh in dogodkih, če se s posebno prizadevnostjo loteva le določenih družbenih skupin ali posameznikov, kadar manipulira z vestmi o deviantnosti s prav določenim namenom ali za kakšne interese, ki jih ne opravičuje strokovno regiranje na deviantnost, če se preveč vdinja silam, ki imajo moč nad njim itd.

Nevarnost, da se tisk pojavlja kot viktimizator, je tako v primeru, če je politično dirigiran, kot če je popolnoma »svoboden« in necenzuriran. Obe skrajnosti mu omogočata ogrožanje zasebnosti, depriliviranje ljudi in dogodkov itd. Zato morata biti tako »zasebnost kot svoboda zaščiteni,¹²« kajti »spoštovanje zasebnega in privatnega življenja je eno od osrednjih vprašanj profesionalne novinarske etike.¹³« Tako pa se pogosto dogaja, da masovni mediji sodelujejo v emocionalizaciji dojemanja kakšnih deviantnosti in zlasti prispevajo k občutkom negotovosti, ustvarjajo neutemeljen strah pred kriminalom, ki povzroča več neprijetnosti in stisk pred kriminalom, tako da so *posamezne skupine* (na primer starejši, ženske itd.) *bolj viktimizirane zaradi pisanja o deviantnosti, kot pa neposredno kriminalno ogrožene* itd. Od tod tudi dosti razmišljanj o svoboščinah človeka v razmerju do javnega obveščanja.¹⁴

¹² Madgwick/Smythe, str. 162.

¹³ Osolnik, str. 1595.

¹⁴ Na primer glej pri nas o tem, J. Šinkovec, str. 421–429.

6. KRIMINOLOŠKE TEORIJE, KI ZADEVAJO TUDI TISK

Sredstvom javnih občil, vključno s tiskom kot najstarejšim med njimi, pripisujejo torej med drugim tudi vpliv na vedenje bodisi v pozitivnem bodisi v negativnem smislu. O tem je v kriminologiji doslej dosti napisanega in zato *tisk ne more mimo kriminoloških teorij*, ki obravnavajo vloge posameznih etioloških sestavin, zlasti tistih dejavnikov, za katere se vsaj hipotetično domneva, da imajo pomen za nastajanje odklonskega vedenja. To seveda hkrati pomeni, da kriminologija že po naravi svoje vsebine gleda na tisk tudi z njegove senčne strani, to je, koliko lahko kriminogeno učinkuje na človekovo osebnost. Čeprav njegovi morebitni preprečevalni in drugi učinki, ki jih pričakujemo od sredstev masovnih komunikacij, niso brez pomena, pa je njegova, na deviantnost napeljevalna vloga, vendarle dosti bolj v ospredju, kot vse drugo. Na to seveda predvsem kaže količina pisanja o njem, dosti bolj kot tehtnost spoznanj z druge plati, ki so, podobno kot marsikaj drugega v kriminologiji, težko merljiva.

Tako delovanje sredstev javnih občil navezujejo na prenekatero kriminološke ali s kriminologijo povezane teorije, znane že sicer po njihovem pojasnjevanju vzročnosti ali drugih sestavin človeškega vedenja. Med njimi naletimo zlasti na naslednje. Med starejšimi je gotovo *teorija o anomiji*. Tisk bi z anomijo povezovali zaradi njegovega morebitnega povečevanja moči, prestiža, ugleda in dominacije posameznikov in skupin nad drugimi ter podobnih vplivov, zaradi katerih se ljudje lahko počutimo majhne, nebogljene, nepomembne, užaljene in iz teh razlogov utegnemo biti motivirani za doseganje podobnih uspehov z nelegitimnimi sredstvi. Seveda od tu ni daleč do teorij o dezorganizaciji, do konfliktnih teorij, teorij o neprilagojenosti, frustraciji, teorij o vplivih socialnega okolja itd., ki pa se navadno ne omenjajo v zvezi z javnimi komunikacijami.

Tisk in sploh sredstva javnih komunikacij posredujejo informacije, zaradi katerih se ljudje počutijo še bolj *odtujene* (čeprav si prizadeva tudi za integracijo), še bolj razklane, izdvojene in osamljene, depriviligirane in frustrirane. Te lastnosti in počutja pa lahko delujejo v negativnem smislu, kajti iz njih pogosto izhajajo ne le kriminalne tendence, marveč resnični pojavi deviantnosti, kajti anomija je po drugi strani stanje, ki ga označuje »nezakonitost in odsotnost družbenega prilagojevanja«. ¹⁵ V njem pa gotovo ni mogoče povsem enako dosegati proklamiranih ciljev in želja.

Tisk prenaša vzore, modele, zglede vedenja itd., ki se jih oprijemljajo tudi drugi. Le-ti pa niso vedno pozitivni, marveč lahko navdihujejo nezakonitosti in kršitev norm ter posnemanje. Te problematike se lotevata predvsem *teoriji diferencialne asociacije ter diferencialne identifikacije*. Obe izhajata iz izhodišča, da je deviantno vedenje posledica posnemanja oziroma učenja, ki izhaja iz komunikacij z drugimi. V teh komunikacijah pa se zgledujemo po vzorih, ki jih ali posnemamo, oziroma se z njimi identificiramo, ali jih zavračamo. Čeprav je izbor svoboden, so vplivi vendarle tu. Tisk pa neprestano vpliva na ljudi z vestmi, ki lahko pomenijo eno ali drugo – posnemanje in poistenje, oziroma nesprejemanje ponujenega vedenja.

Tema dvema je zelo blizu socialnopsihološka *teorija o simboličnem interakci-*

¹⁵ Glej Milutinović, str. 120.

onizmu, ki upošteva tudi razumevanje posamezne situacije. Če jo ljudje razumejo kot resnično (čeprav ni), le-ta postane resnična v svojih posledicah in v komunikacijah z drugimi, zato ljudje ne reagiramo po tem, kakšne so te v resničnosti, ampak po tem, kako jih dojemamo. V tej odnosnosti se ljudje ravnaajo po tem, kako mislijo, da jih drugi sprejemajo. Javne komunikacije so kot nalašč področje za razumevanje tovrstnega interakcionizma, ki je toliko bolj zamotan, kolikor bolj so te interakcije enosmerne in zato lahko dosti bolj defektne kot tiste, ki izhajajo iz dveh kolikor toliko enakopravnih subjektov, ki med seboj neposredno komunicirata.

Tisk kot masovni medij tudi nenehno objavlja vesti o posameznih nosilcih pojavov, ki jih označuje, tipizira, kategorizira itd. in s tem etiketira,igmatizira itd. O tem pa imamo posebno teorijo o stigmatizaciji, ki se navezuje na teorijo o družbenem interakcionizmu. Ta pa izhaja iz podmene, da so devianti le tisti, ki so odkriti. Le odkriti ter procesirani dobivajo etikete, s katerimi jih obsojajo in s tem tudi potiskajo v obrobnost, kolikor ne celo v deviantnost. Prav iz tega izhodišča je nastala tudi teorija o sekundarni deviaciji, kot posledici interakcionizma, v katerem je ključna le družbena reakcija, ne pa deviantnost sama po sebi. Zato se družba deli na deviante in konformiste. Tisk nedvomno precej prispeva k razširjanju takih pogledov, saj nenehno zalaga mase z vestmi o deviantih, jih s tem dodatno stigmatizira poleg tistega, kar v tem pogledu dosegajo formalni družbeni nadzorni mehanizmi že s svojim delovanjem.

Morda velja posebej poudariti psihoanalitično teorijo frustracije, ki jo nedvomno v marsičem vzdržuje tisk z vestmi, ko zbuja v ljudeh nepotešene potrebe in želje, zaradi katerih se čutijo podrejene, razočarane, nesposobne, ker ne morejo uspevati, tako kot nekateri, ki so vertikalno mobilni in imajo zato tudi več kot drugi (morebiti še brez dela in truda), jim gre bolje, lepše itd. Družbenogospodarske razmere zadnjega časa so ugodno torišče za masovne frustracije te vrste in informacije o bogastvu življenja nekaterih skupin ali izven naše skupnosti utegnejo imeti čedalje bolj neugodne posledice.

V zvezi z masovnimi mediji in njihovo vlogo v javnosti, zlasti v posameznih socialnih skupinah, so znane še nekatere teorije, ki niso v neposredni povezavi z odklonskostjo kot te, ki jih omenjamo doslej, marveč lahko drugače, dosti bolj posredno vplivajo na morebitno deviantnost. To so predvsem teorije o neangažiranju (disengagement theory), subkulturnosti in družbenem propadanju. Le-te se zlasti v komunikologiji navezujejo predvsem na starejše družbene skupine, v katerih se pojavljajo neravnovesja, podrejenost, prikrajšanje socialnih stikov, neživljenje v nove položaje, pa obrobnost, getoiziranje, situacije, v katerih posameznik izgublja dotedanje udobje, nezadovoljevanje pričakovanj, ki jih drugi goje od posameznih družbenih skupin itd.

Čeprav jih v vedenjskih znanostih omenjajo posredno, zlasti pri določenih družbenih skupinah, so v posameznostih uporabljene tudi za druge in so v čisto določenih sestavinah lahko pomembne tudi za etiologijo deviantnosti ali vsaj prispevajo k njej. S podaljševanjem človeškega življenja in naraščanjem števila prebivalstva pa je tudi v kasnejših letih življenja mogoče pričakovati več odklonskosti med starejšimi odraslimi, kakor tudi več viktimizacije med njimi.

Lahko bi našli še nekatere teorije, ki bi jih glede vedenjskosti zmogli z določenim trudom spraviti v stik s sredstvi javnih komunikacij, toda to ne bi imelo

posebnega smisla, ker tudi *tisku ni mogoče nikoli pripisati lastnosti enega samega vzroka za deviantnost*. To izhodišče je kriminologija že zdavnaj opustila.

Za naš namen so gotovo najbolj zanimive socialnopsihološke in sociološke teorije, ki pojasnjujejo vplive družbenega okolja na osebnost posameznika. Tisk s svojimi vlogami, ki jih zlasti komunikologija izčrpno obravnava in raziskuje, pa jih zadeva v kontekstu posredovanja informacij, ki pomenijo *spodbujanje, seznanjanje, prepričevanje, posnemanje, poučevanje, pojasnjevanje – skratka vplivanje*. To pa je tisto, zaradi česar tisk sploh je in zaradi česar pomeni tudi masovni medij.

Toda, kot smo videli, »kriminološke« teorije se še niso čisto izvile iz objema enostranskosti v pojasnjevanju vzročnosti za deviantnost.¹⁶ Prenekateri vidijo etiologijo pojava v ozko razmejenem področju, za katerega pa ne bi mogli reči, da je brez pomena, toda glede na multikavzalnost človeškega odzivanja in ravnanja so lahko le ena med več okoliščinami, seveda odvisno od posameznikove osebnosti.

Menimo, da je še najmanj znano, kako tisk vpliva na deviantnost v vedenju, kljub nekaterim doslej (ne pri nas) opravljenim raziskavam v kriminologiji. Zato velja posebna pozornost tudi tem vprašanjem, da jih ne bi po eni strani preveč zanemarjali in da jim po drugi ne bi dajali preveč poudarka v kriminalni etiologiji.

SKLEPNO RAZMIŠLJANJE

Ob teh priložnosti se lotevamo tiska s kriminoloških gledišč na splošno. Kot je vse v človeški družbi, zlasti tisto, kar zadeva človeka, neposredno mogoče gledati v dobri ali slabi luči, tako tudi tisk obravnavamo v določenih vprašanjih po negativnem ali pozitivnem smislu. Hkrati ko nam je postal nenadomestljivo sredstvo za vse, kar mu v komunikologiji daje tudi prednost, ker zadovoljuje prenekatero socialne, družbene in druge potrebe s svojimi informativnimi vzgojnimi in ustvarjalnimi vlogami, *ga z nadzorstvene plati lahko štejemo kot neformalni kontrolni mehanizem in s kriminološke kot kriminogen po eni, in preprečevalni dejavnik, po drugi plati*. Je kot Janus, ki se kaže s še več kot dvema obrazoma, toda ta njegova »obraznost« je prav toliko odvisna od njega samega kot od prejemnikov – bralcev, zaradi katerih sploh je, ne glede na to, ali deluje v demokratični ali totalitarni družbi, ne glede na to, ali je spolitiziran ali »svoboden«, kolikor je to dvoje sploh mogoče postaviti drugo nasproti drugemu. Kajti v etatičnem pojmovanju tiska, je njegova vloga nedvomno drugačna tudi v pisanju o deviantnosti od tiste, kjer je človeška »temna stran« življenja predmet morebitne industrije zabave in senzacionalizma, šokantnosti in voyerizma. S tem pa seveda nastaja vprašanje, *koliko je tisk dejavnik vlade, partije in podaljšek državnih in političnih mehanizmov*, ki vodijo družbo, pri čemer je tisk medij za doseganje družbenih sprememb in sam, enako kot tudi javnost, nima dosti vplivov na pisanje o kriminalu, in *koliko je »samostojna institucija«, ki jo vodijo spoznanja* o tem, kaj javnost potrebuje na področju komuniciranja in kaj mora tisk početi, da bo opravičeval »javna« pričakovanja, kolikor je masovni medij v masovni družbi (in masovni kulturi).

Ne moremo reči, da se kriminologija ne loteva sredstev javnih komunikacij. Nasprotno, vse kaže, da v njej raste zanimanje predvsem z dveh strani, med

¹⁶ Glej o tem tudi Todorović: *Masovna kultura i maloletniško prestopništvo*, str. 154.

katerima, glede na naravnost kriminologije, da se raje ukvarja z negativnostmi in deviantnostjo (saj zato navsezadnje sploh je), najdemo razmeroma več pisanja o njihovih prispevkih k deviantnosti. V ta namen, kot smo videli, obravnavajo tovrstno pisanje prenekatero kriminološke teorije, ki jih utegnemo spraviti v stik s tiskom, kot s prenekaterimi drugimi sredstvi javnih komunikacij. Zato tisk tudi v kriminologiji ni tako neaktiven mehanizem in kriminologija ga začenja resno upoštevati kot posebno področje raziskovanja tako v njegovem pozitivnem kot v negativnem pomenu. Pri nas o tem še vedno premalo vemo, zlasti pa v »kriminološki komunikologiji« še ne moremo pokazati česa posebnega, čeprav se posamezni pisci vendarle lotevajo vpliva tiska (in sploh javnih občil) na ljudi in deviantnost, kar dokazuje tudi bibliografija na koncu tega prispevka. Več vemo o javnem mnenju s področja deviantnosti, ki pa je bilo premalo teoretično in praktično uporabljeno za doseganje ciljev, ki si jih navadno postavlja kriminalna politika oziroma politika omejevanja deviantnosti. Ta pa je, seveda dosti bolj, podobno kot drugje v svetu, odvisna od prenekaterih drugih družbenih tokov in procesov, ki so pri nas v zadnjih letih vse manj ugodni za spreminjanje stanja tudi v povezavi z odklonskostjo.

V pisanju o deviantnosti naletimo na različne interese in vrednostna merila, hkrati ko lahko z zadovoljstvom ugotavljamo, da je svoboda pisanja o deviacijah (tudi višjih družbenih plasti in posameznikov v njih, struktur in organov itd.) pri nas znatno večja kot prej. Zato velja tudi s te strani večja pozornost tisku, kajti zahteve po obveščenosti o posameznih družbenih procesih naraščajo, ne glede na to, ali imajo posamezna pisanja o njih katarzni učinek ali ne. V tem pisanju nam gre predvsem za »kriminološko« razmišljanje o tisku, in še to predvsem kolikor obravnava vprašanja deviantnosti.

Odmevnost pisanja o kriminalu je šibka stran naše kriminologije, kolikor je to seveda njen problem. Lahko pa rečemo, da bi se morala bolj opirati na znanstvena spoznanja o posredovanju informacij o deviantnosti, v katerem prevladujejo določeni stereotipi, verjetno spodbujeni tudi od tistih, ki so »viri« podatkov. Ali to pomeni, da bi se moral zlasti tisk bolj osamosvajati, morebiti celo bolj kot tisti, ki se ukvarjajo z vsakdanjo družbeno realnostjo? Ponekod postavljajo celo merila, kaj bi moralo vsebovati pisanje o kriminalu,¹⁷ kar pa ne kaže brez verificiranja prenašati v našo dejanskost. Znatno več pa bi morali vedeti o razmerjih med masovnimi mediji in sodobnim človekom¹⁸ zlasti v naših razmerah (socializacija, manipulacija, stimulacija), v katerih nastajajo problemi vrednot.

LITERATURA

1. Avery, R.: Stage of Adolescence. *American Behavioral Scientist*, Beverly Hills 23(1979)1, str. 53–70.
2. Barbić, A.: Dileme u teoriji masovnog komuniciranja. *Sociologija*, Beograd 13(1971)1, str. 41–53.
3. Božič, P.: Družbena odgovornost, nadzorstvo in besedna proizvodnja. *Teorija in praksa*, Ljubljana 8(1971)10, str. 1426–1432.
4. Comstock, G.: Information Management and Mass Media. Menace or Myth? V: *Social Control*. Ed. J. Gibbs. Beverly Hills, Sage, 1982, str. 205–227.

¹⁷ Glej na primer Smaus, str. 201.

¹⁸ Kuvačić, str. 212.

5. Crimnalite et mass media, XVIe Congres Francais de criminologie. Caen 1976. Paris, Centre de Formation et de recherche de L'Education Surveillee (1976).
6. Dietz, H.: Der Umgang der Jugend mit den Mitteln der Publizistik. *Recht der Jugend*, Köln 17(1969)12, str. 367–373.
7. Dimmick, J. et al.: Media Use and the Life Span. *American Behavioral Scientist*, Beverly Hills 23(1979)1, str. 31.
8. Džuverović, B.: Mladinsko javno mnenje in mladinsko-študentski tisk. *Teorija in praksa*, Ljubljana 9(1972)3, str. 487–498.
9. Flavigny, H.: Utilisation des moyens d'information de masse en prevention. *Liaisons*, Paris 20(1971)75, str. 6–14.
10. Förster, M., Schenk, J.: Der Einfluß massenmedialer Verbbrechensdarstellungen auf Verbrechensfurcht mit Einstellung zu Straftätern. *Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform*, Köln 67(1984)2, str. 90–104.
11. Furer, I.: Ispol'zovanie sredstv massovoj informacii v pravovom vospitanii trudjaščihsj. *Sovetskaja justicija*, Moskva (1975)8, str. 17–18.
12. Garofalo, J.: Crime and the Mass Media: A Selective Review of Research. *Journal of Research in Crime and Delinquency*. Hackensack, 18(1981)2, str. 319–350.
13. Jašović, Ž.: Sredstva masovne komunikacije i sprečavanje prestupničkog ponašanja mladih. V: *Društveno reagovanje na maloletničko prestupništvo*. Beograd, Savez društava defektologa Jugoslavije 1972, str. 46–62.
14. Jašović, Ž.: Sredstva masovne komunikacije u sprečavanju i suzbijanju kriminaliteta. *Jugoslovenska revija za kriminologiju i krivično pravo*, Beograd 10(1972)3, str. 459–464.
15. *Jugend: Bildung und Freizeit*. Stackelberg, EMNID-Institute 1967.
16. Klapper, J.: Die Wirkungen der Darstellung von Verbrechen und gewalt in den Massenmedien. V: *Kriminalsoziologie*. Frankfurt, Akademische Verlagsgesellschaft 1968, str. 154–186.
17. Kokolj, M.: Sredstva masovnog informisanja i njihov uticaj na omladinsko prestupništvo. *Pregled*, Sarajevo 71(1981)1, str. 45–56.
18. Kramarić, I.: Štampa i kriminalitet. *Priručnik*, Zagreb 27(1979)5, str. 411–414.
19. Kuvačić, I.: *Obilje i nasilje*. Zagreb, Praxis 1970.
20. *L'enfance et l'adolescence en danger*. Treizieme Conference des Ministres Europeens, Nice 1973. Strasbourg, Conseil de l'Europe 1974.
21. Lukač, S.: Uticaji sredstava masovnog informisanja na devijantne pojave. *Jugoslovenska revija za kriminologiju i krivično pravo*, Beograd 10(1972)3, str. 465–470.
22. Madgwick, D.; Smythe, T.: *The Invasion of Privacy*. London, Pitman 1974.
23. Maisel, R.: The Decline of Mass Media. *Mental Health Digest*, Rockville 5(1973)11, str. 16–19.
24. Moesta, C.: Die politische Aufgabe der Jugendpresse. *Recht der Jugend*, Köln 17(1969)12, str. 353–359.
25. Morrison, A.: Mass Media Use by Adults. *American Behavioral Scientist*, Beverly Hills 23(1979)1, str. 71–93.
26. Oreč, M.: *Sloboda informacija i propaganda u savremenoj međunarodnoj zajednici*. Beograd, Institut društvenih nauka 1966.
27. Osolnik, B.: Odgovornost v informiranju in javnem komuniciranju. V: *Odgovornost v samoupravni družbi*. Zihlerlovi dnevi. Ljubljana, FSPN 1982, str. 395–400.
28. Osolnik, B.: Profesionalna etika v javnem komuniciranju. *Teorija in praksa*, Ljubljana 16(1979)11–12, str. 1586–1599.
29. Pečar, J.: Sredstva javnog informisanja i društvena samozaštita. *Opredjeljenja*. Sarajevo (1978)7–8, str. 161–180.
30. Pfeiffer, D.; Scheerer, S.: *Kriminalsoziologie*. Stuttgart etc., Kohlhammer 1979.
31. Pfuhl, E.: Mass Media and Reported Delinquent Behavior: A Negative Case. V: *The Sociology of Crime and Delinquency*. 2nd. Ed. New York, Wiley 1970, str. 509–523.
32. Robison, S.: *Juvenile Delinquency*. New York, Holt 1960.
33. Schur, E.: *Our Criminal Society*. Englewood Cliffs, Prentice Hall 1969.
34. Smaus, G.: *Funktion der Berichterstattung über die Kriminalität in den Massenmedien*. *Kriminologisches Journal*, München 10(1978)3, str. 187–201.
35. Socijalna patologija dece i omladine. *Beograd, Institut za kriminološka i sociološka istraživanja* 1971.

36. Splichal, S.: *Množično komuniciranje. V: Uvod v sociologijo. II. knjiga: Oblike združevanja in kulture. Ljubljana, DDU Univerzum 1979, str. 323–335.*
37. Splichal, S.: *Svoboda in odgovornost v družbenem komuniciranju. V: Odgovornost v samoupravni družbi. Zihlerovi dnevi. Ljubljana, FSPN 1982, str. 401–407.*
38. Swank, C.: *Media Uses and Gratifications. American Behavioral Scientist, Beverly Hills 23(1979)1, str. 95–117.*
39. Šinkovec, J.: *Nekatere ustavne svoboščine človeka in sredstva javnega obveščanja. V: Odgovornost v samoupravni družbi. Zihlerovi dnevi. Ljubljana, FSPN 1982, str. 421–429.*
40. Šišov, L.: *Ispolzovanje sredstev masovoj informaciji i propagandy v pravovom vospitanii trudjaščijsja. Sovetskaja justicija, Moskva (1978)5, str. 13–14.*
41. Švajncer, J.: *Pisatelj–otrok–mladi bralec. V: Posvet slovenskih pedagogov. Zbornik. Ljubljana, Zveza pedagoških društev Slovenije 1972, str. 535–539.*
42. Tichenor, P.; Wackman, D.: *Mass Media and Community Public Opinion. American Behavioral Scientist, Beverly Hills 16(1973)4, str. 593–606.*
43. Todorović, A.: *Masovna kultura i maloletničko prestopništvo. Beograd, centar za političke studije i društvenopolitičko obrazovanje 1971.*
44. Todorović, A.: *Vloga sredstev množičnega obveščanja pri preprečevanju prestopništva mladoletnikov. Varnost. Ljubljana 20(1971)12, str. 595–601.*
45. Vodopivec, K. et al.: *Deviacije na Slovenskem pred sto leti. Ljubljana, Inštitut za kriminologijo 1987, (Raziskava št. 79).*
46. Wartella, E. et al.: *The Mass Media Environment of Children. American Behavioral Scientist, Beverly Hills 23(1979)1, str. 33–52.*
47. Young, T.: *Use of the Media by Older Adults. American Behavioral Scientist, Beverly Hills 23(1979)1, str. 119–136.*

Seznam literature pripravila
Marija Milenković

Osebnost in kritično življenjsko dogajanje (I.)

JANEK MUSEK

DEFINICIJE OSNOVNIH POJMOV

Raziskovanje kritičnega življenjskega dogajanja v psihologiji je v porastu. Vsekakor pa ni prvokrat, da se zanimanje usmerja k pojavom, ki niso del zaželenih ali »normalnih« realnosti, temveč od takšne realnosti nekako odstopajo; ni prvokrat v psihologiji, ni prvokrat v znanosti in ni prvokrat v zgodovini človekovega spoznavanja. Prej bi rekel, da človekov spoznavni napredek spodbujajo prav tisti dogodki, ki niso zaželeni, ki ogrožajo. Kako naj človek zavaruje sebe in svojo eksistenco bolj kot tako, da spozna zakonitosti usodnega in nevarnega dogajanja? Želja, spoznati in obvladati dogodke, ki so usodni in nevarni, bolj kot kaj drugega poraja spoznavna prizadevanja – kaj je bilo za naše prednike bolj pomembno, kot dognati sile, ki krojijo njihovo usodo, ki povzročajo lovski uspeh in rodnost, dež in sušo, ki povzročajo neurje, poplave, potrese in bolezni?

Tudi na psihološkem področju je zanimanje za faktorje, ki destabilizirajo psihično in osebnostno ravnovesje, od začetka pomembno. Raziskovanje kliničnih izkušenj je eden od prvih in glavnih virov psihologije osebnosti. Problematika blokade motivacijskih tendenc, problematika konfliktnosti, frustracije in reagiranja na konflikte in frustracije je ena dominantnih tem psihologije v tem stoletju in obenem ena dominantnih tem praktično usmerjenega psihološkega raziskovanja.

V novejšem času je občutje ranljivosti in ogroženosti pred povečanim delovanjem potencialnih in realnih destabilizacijskih faktorjev zelo veliko. Hkrati se je povečalo tudi število psiholoških pojmov, s katerimi označujemo te pojave. Že tradicionalni pojmovni aparat konfliktnosti, frustracije in obrambnega reagiranja se je razširil na vsaj dve novi pomembni pojmovni področji, tj. na pojma stresa in krize. Pogosto se ti pojmi prepletajo, tako da ni težko dobiti vtis, da gre tudi za pomanjkljivo razčiščenost in mešanje teh pojmov.

Še najmanj problemov ustvarja iskanje njihove nadredne pojmovne kategorije. Po vrsti gre za pojme, ki pomenijo zaplet v gladko potekajočem in uravnoteženem psihičnem delovanju in vnašajo težave in probleme v to delovanje. Gre za pojave, ki so, z drugim izrazom povedano, v temeljnem smislu KRITIČNI za psihični in osebnostni ekvilibrij. Grški glagol krinein pomeni, da se nekaj odloči (v slovenščini odločiti = od-ločiti = ločiti nekaj proč), da se nekaj loči od običajnega in normalnega. Iz njega izvirajoči izraz kriza, ki se danes zelo večznačno uporablja, ohranja v vseh niansah to osnovno pomenskost nečesa, kar se od-deli, kar zaplete stvari, jih postavi v težavno in problematično stanje: v »odločilno« stanje, ki terja rešitev, razplet, preokret ipd.

Kritični dogodki so zato tudi pomembni. Pri resnih konfliktih, frustracijah, stresih in psihičnih krizah gre za dogajanje, ki ima za posameznika večji življenjski pomen. Zato bi predlagal za nadredni pojem oznako KRITIČNO ŽIVLJENJSKO DOGAJANJE. To potlej vključuje pojave hujših konfliktov, frustracij, psihičnih (ali psihosocialnih) obremenitev, stresov in psihičnih kriz. Pojem stresa in krize bomo kajpak uporabljali v tem, psihološkem pomenu. Ker spopadanje s kritičnim življenjskim dogajanjem ne obsega samo klasično opisanih obrambnih mehanizmov, temveč tudi druga ravnanja in strategije, bomo tudi na tem področju uporabili nadredni pojem OBVLADOVANJE KRITIČNEGA ŽIVLJENJSKEGA DOGAJANJA ali na kratko OBVLADOVANJE.

Preden začnemo obravnavati problematiko odnosa med osebnostjo in kritičnim življenjskim dogajanjem, je treba kratko opredeliti omenjene pojme. To je potrebno toliko bolj, ker prihaja med njimi često do prekrivanja in do zelo neprecizne uporabe.

KONFLIKT IN FRUSTRACIJA

Pojma konflikta in frustracije sta že dolgo opredeljena in pri njima se ne bomo dolgo ustavljali. Pri frustraciji gre za oviranost oziroma blokiranost cilja, ki zadovoljuje določeno potrebo. Pri konfliktu gre za hkratno pojavljanje dveh ali več inkompatibilnih ali neuskladjljivih (često nasprotujočih si) motivacijskih tendenc. Konflikt je vselej povezan s frustracijo, kajti že po definiciji je lahko frustracijska ovira prav nek motiv, ki konkurira z drugim motivom. Na drugi strani vodi frustracija po pravilu v konfliktnost, ker poraja ambivalentne težnje – težnji po tem, da bi dosegli cilj, se pridruži njej inkompatibilna težnja, da bi z odpovedjo cilju ubežali frustracijski napetosti. Kljub tej povezanosti pa bi bilo napak mešati oba pojma.

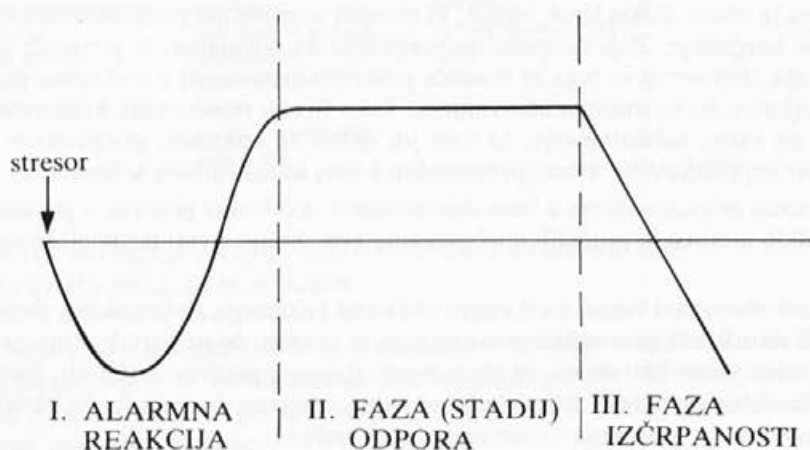
PSIHIČNA OBREMENITEV, STRES IN KRIZA

Manj jasna in enoznačna sta pojma psihičnega stresa in krize. Nekateri avtorji, npr. Ulich (1985), predlagajo kot nadredni pojem za stres in krizo pojem psihične obremenitve. Tu je treba opozoriti, da se pojma stresa in obremenitve često uporabljata tudi kot sinonima. Po drugi strani je možno psihično obremenitev jemati kot širok termin, ki pokriva ves psihološki spekter kritičnega življenjskega dogajanja.

Pojem stresa izvira iz tehnike, kjer pomeni stres vsoto sil, ki delujejo na nek material in povzročajo posledice, ki jih označujejo z izrazom »strain«. Znani, v Kanadi živeči biolog Hans Selye (1974) je pojem stresa prenesel v biologijo, zelo hitro pa se je začel uporabljati tudi v psihologiji. Selyeva definicija (prav tam) je zelo široka: »Stres je nespecifična reakcija telesa na vsako zahtevo, ki ji je (telo oziroma organizem, moja op.) izpostavljeno.« Že Selye je izdelal osnovni teoretski model stresa (slika 1), ki je danes lahko samo še zelo temeljna shema stresnega poteka, niansam in delitvam stresa na mnogih področjih pa skušajo priti do dna veliko bolj analitično diferencirani modeli, ki jih najdemo pri vrsti drugih avtorjev

(Levi, 1971, 1978; Holmes in Rahe, 1967; Rahe in Arthur, 1978; Lazarus, 1966; Ulich, Maying, Strehmel, 1983). Nekateri so specifični za psihološki in t. i. psihosocialni stres. Raziskovanje stresa v psihologiji je v zadnjih dvajsetih letih v silnem porastu in je zelo razvejano – od raziskovanja učinkov stresorjev in stresa (kjer je stresni model postal opora sodobne psihosomatske teorije), prek raziskovanja narave stresa (razlikovanje med oblikami t. i. pozitivnega stresa [eustres] in negativnega stresa [distres]), do najboljšežnejšega področja, do raziskovanja interakcij med stresnimi dejavniki in drugimi psihološkimi, osebnostnimi, socialnimi in situacijskimi faktorji.

Ob vsem tem ostaja slej ko prej distinktiven pomen pojma stres: skupek relativno nespecifičnih reagiranj posameznika na obremenitve.



Slika 1. Model stresnega delovanja po Selyeju. Na obremenjevanje reagira organizem najprej tako, da se normalna aktivnost zmanjša ali celo ustavi (t. zv. alarmna faza, ki se deli v podfazi šoka in protišoka). Nato se dejavnost organizma reorganizira in stopnjuje: v tej fazi (faza odpora) se organizem »bojuje« s stresorjem. Če v fazi odpora učinek stresorja ni premagan ali odstranjen, nastopi tretja faza, faza izčrpanjavanja: delovanje organizma peša in v skrajnih primerih nastopi smrt.

Pojem krize je še manj enoznačen. Pri nekaterih avtorjih, kot je E. H. Erikson, je kriza razvojni pojem, ki ima univerzalno veljavnost. Po Eriksonu je kriza kritično obdobje vsakega razvojnega stadija, je »obdobje obrata k dobremu ali slabemu, torej kritično obdobje, v katerem se neogibno pojavi odločilen preobrat v eno ali drugo smer« – zaupanje ali nezaupanje, avtonomija ali dvom, iniciativa ali krivda, samovrednotenje ali manjvrednost, identiteta ali difuznost itd. To je znan, vendar poseben pojem krize, ki ga lahko dobro označimo s podterminom razvojna kriza. Nadaljnji zanimiv poseben pojem krize najdemo pri nemškem zdravniku Viktorju von Weizsaeckerju, ki smatra krizo za preporodno dogajanje, s katerim organizem s svojo biološko »modrostjo« razreši probleme, ki jim posameznik sicer psihično ni sam kos.

Lindemann (1944) govori o krizi kot o izjemnem pojavu, ki nastopi, ko posameznik neke obremenitvene situacije ne more več rešiti z razpoložljivimi

obrambnimi mehanizmi (cit. po Reiter, 1978). Caplan (1963) definira krizo kot »periodo neravnovesja, ki jo spremlja psihično in fizično neugodje in katere trajnost je omejena, v tem času pa močno prizadene sposobnost posamezne osebe, da bi stvari kompetentno obvladala in premagala«. Tudi Sonneck (1980) daje splošno definicijo, po kateri je kriza »izguba psihičnega ravnotežja, ki ni povzročena z duševno boleznijo, jo pa lahko izzovejo notranji ali zunanji povodi ali pa njihovo skupno učinkovanje.« Sam sem že tudi predlagal definicijo, ki se oslanja na psihodinamični moment blokade ali frustracije, in sicer bi bila kriza po tem pojmovanju stanje, ki ga povzroči trajna oviranost enega ali več ciljev ali motivov, katerih zadovoljevanje je bilo pomembno za življenje in orientacijo posameznika (Musek, 1982). Mnogi avtorji opozarjajo na relativno zakonit potek kriznega dogajanja (faze!).

Kriza je očitno dokaj širok pojem, ki pomeni pomembno prehodno osebnostno stanje in reagiranje. Zajema psihično reagiranje na dogajanje, ki povzroči izgubo psihičnega ravnovesja in tega ni mogoče ponovno vzpostaviti z običajnim povečanjem naporov in obrambnim delovanjem. Tako široko pojmovanje krize omogoča delitev na razne subkategorije, ki smo jih delno že nakazali: pričakovane (razvojne) in nepričakovane krize, preporodne krize, katastrofalne krize itd.

Za sedaj se zadovoljimo s temi distinkcijami. Ko bomo govorili o posameznih psiholoških teoretskih modelih obvladovanja kriz, bomo stvari postavili še natančneje.

V naši obravnavi bomo med vsemi oblikami kritičnega življenjskega dogajanja posvetili morda več pozornosti prav stresom in krizam; če ne zaradi drugega zato, ker ne želim ponavljati stvari, ki jih v zvezi z drugimi pojavi – konflikti, frustracijami – že dobro poznamo. Stresi in krize pa so relativno novo področje raziskovanja, kjer se nova spoznanja razmeroma hitro vrstijo.

GLAVNI IZVORI KRITIČNEGA ŽIVLJENJSKEGA DOGAJANJA

Zlasti v novejšem času najdemo več teoretičnih analiz kritičnega življenjskega dogajanja, kjer so posamezni avtorji skušali opredeliti glavne izvore, ki to dogajanje povzročajo. Vsekakor pa je pred temi poskusi treba omeniti znano Murrayevo (1938) taksonomijo t. i. pritiskov (*presses*).

Med poznejšimi poskusi velja omeniti klasifikacijo dogodkov, ki izzovejo depresivno reagiranje pri Matusseku (1971) in Billingsu ter Moosu (1981). Znana raziskovalca stresa Holmes in Rahe sta že v šestdesetih letih izdelala preprosto metodo za ocenjevanje stresne vrednosti raznih dogodkov in življenjskih sprememb (LVE-enote), ki se je potlej pogosto uporabljala. Dohrenwend in Dohrenwendova (1971) sta ugotavljala najpomembnejše dimenzije, s katerimi lahko opišemo stresorje, torej glavne dimenzije značilnosti stresorjev: nadzorljivost – nenadzorljivost, kroničnost – akutnost, pričakovanost – nepričakovanost, pozitivnost – negativnost.

TABELA 1. Najpomembnejše klasifikacije izvorov kritičnega dogajanja

Murray (1938)	Holmes in Rahe (1967)	Matussek (1971)	Billings in Moos (1981)
odklanjanje	smrt zakonca	izguba	smrt
agresija	ločitev	bolezen	bolezen
dominacija in prepo- vedi	zapor	ogrožena spolna iden- tیتeta	ekonomski stres otroci
pomanjkanje	smrt bližnjega sorod- nika	osamitev	drugi interpersonalni stresi
nesreča in nevarnost	nesreča	brezizhodnost	drugi neinterperso- nalni stresi
omejevanje svobode in avtonomije	huda bolezen	sprememba vloge	
pониžanje	poroka	sprememba življenj- skih navad	
zahteve po redu	odpustitev z dela	pklic	
rojstvo drugega soro- jenca	upokojitev	družina	
spolna agresija	nosečnost	ogrožena celovitost	
prevare	sprememba poklica	smrt	
inferiornost	zadolženost	ločitev	
	osamosvojitvev	razočaranje	
	otrok		
	prepир z nadrejenim selitev itd.		

TEORIJE POTEKA IN OBVLADOVANJA KRITIČNEGA ŽIVLJENJSKEGA DOGAJANJA

Danes lahko govorimo tudi že o izdelanih teoretskih modelih, ki obravnavajo in razlagajo potek in obvladovanje kritičnega dogajanja. Ti modeli so deloma opisne narave, deloma pa seveda predstavljajo tudi prave vzročno razlagalne oziroma analitične modele.

Postavlja se veliko vprašanj, na katera morajo ti modeli odgovoriti:

– Ali soočanje s kritičnim dogodkom povzroča reakcije, ki so univerzalne (ali se npr. šok, jeza, depresivnost pojavljajo univerzalno, pod kakšnimi pogoji in v kakšnem redu)?

– Ali se pojavljajo enake ali podobne reakcije pri sicer različnih vrstah dogodkov (npr. pri fizični nezgodi, izgubi bližnje osebe, pri zločinskem napadu itd.)?

– Ali se pojavlja zakonito sosledje stopenj v premagovanju kritičnega dogajanja?

– Ali se kriza praviloma pozitivno razreši, se iz nje praviloma le izvlečemo?

– Kaj pomeni uspešnost pri obvladovanju in premagovanju kritičnega dogajanja, od katerih faktorjev je odvisna?

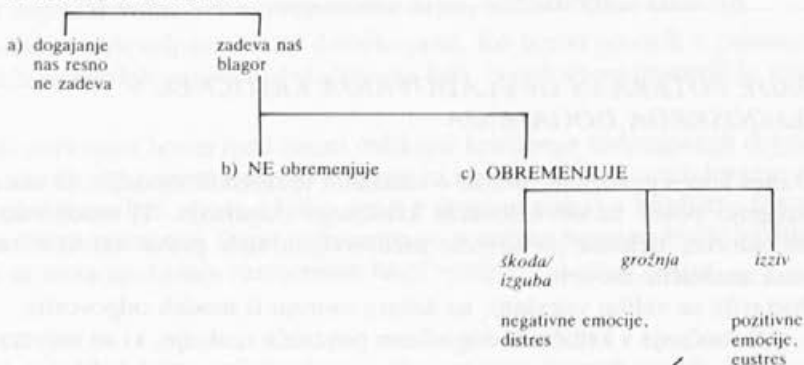
Med najbolj znanimi modeli stresnega poteka je osnovni Selyev model »splošnega prilagoditvenega sindroma« (Selye, 1974), obstajajo pa tudi drugi, razširjeni modeli (Schaefer, Heinemann, 1975; Holmes in Rahe, 1967; Levi, 1971, 1978).

Stresno in krizno ravnanje in obvladovanje razlagajo modeli različnih avtorjev, npr. Klingerja (1975), Wortmanove in Brehma (1975), Seligmána (1975) in Shontza (1965, 1975). Najbolj izdelan pa je teoretski model, ki ga je razvil Lazarus (Lazarus in sod., 1980; Lazarus in Launier, 1978; Lazarus in Folkmanova, 1984).

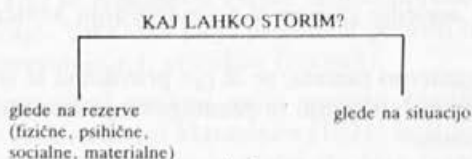
Kot kaže slika 2, je Lazarusov model stresnega obvladovanja kognitivno obarvan. Obvladovanje stresa (in tudi drugega kritičnega dogajanja), je odvisno od

tega, kako ocenjujemo stresno situacijo in dejavnike, ki so v zvezi z njo. Po Lazarusu pride najprej do osnovne (primarne) ocene kritičnega dogajanja. Tu lahko najprej ocenimo dogajanje kot nepomembno za naš blagor (a); v tem primeru seveda naše obnašanje ni resno prizadeto. Če pa ocenimo, da nas dogajanje resno zadeva, je zelo pomembna nadaljnja ocena, ali nas tudi obremenjuje preko običajnih rezerv. Če ocenimo, da nas ne obremenjuje v nobenem negativnem smislu, potem teče obnašanje normalno in spodbudno naprej. Kritična pa je morebitna ocena, da gre za obremenitev, ki presega običajno mero. V tem primeru imamo opraviti s »stresno oceno«, ki je najpomembnejši del celotnega Lazarusovega modela. Obstajajo namreč tri možne stresne ocenitve, od katerih je odvisno, kako učinkovito se bomo spopadli s stresom. Če situacijo ocenimo kot škodo in izgubo, ki je že storjena, navadno reagiramo z distresom, ki ga spremljajo neugodne (npr. anksiozne ali depresivne) emocije. Podobno je pri oceni, da nam taka izguba ali škoda neobhodno grozi. Če pa situacijo ocenjujemo kot izziv, so reakcije navadno drugačne: položaj nas spodbuja in emocije so pozitivne, mobilizacijske (eustres). Na podlagi te prvotne stresne ocene se oblikuje naslednja stopnja

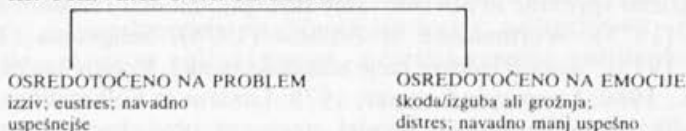
I. PRIMARNA OCENA



II. SEKUNDARNA OCENA



III. PREVLADOVANJE STRESA



Slika 2. Lazarusov model obvladovanja stresnih (kritičnih) dogodkov

kognitivnega ocenjevanja (sekundarna ocena), pri kateri ocenjujemo možnosti delovanja v nastalem položaju, in sicer tako glede na naravo situacije, kot glede na naše lastne rezerve (telesne, duševne, socialne, materialne idr.). Sledi tretja, zelo pomembna faza modela, namreč neposredno prevladovanje stresa. Raziskave so pokazale, da je le-to lahko usmerjeno na problem ali na emocije. Problemsko usmerjeno prevladovanje je pogosto zlasti tedaj, kadar je stresna ocena »izziv«. Ta način prevladovanja je tudi po pravilu uspešnejši. Emocionalno usmerjeno obvladovanje je navadno tipično »obrambno«, je manj učinkovito in ne prinese dobrih rešitev kritične situacije. Je relativno pogostejše pri oceni »škoda/izguba« in »grožnja«.

Raziskovanje kritičnega dogajanja je seveda usmerilo posebno pozornost k dejavnikom, ki vplivajo na potek in izide tega dogajanja. Teh dejavnikov je veliko, lahko bi jih združili v nekaj najpomembnejših skupin:

1. V prvi skupini so osebni dejavniki, ki bodo predmet naše obravnave (emocionalnost, anksioznost, kontrola, naučena nemoč, atribucijski slogi, stili obrambnosti [defenzivnosti], osebna čvrstost idr., druge osebne poteze, sposobnosti itd.).

2. V drugi skupini so socialni dejavniki, med katerimi izdvajamo socialno podporo in socialni interes kot zlasti pomembna sociopsihološka moderatorja kritičnega dogajanja.

3. V tretji skupini je osmišljenost kritičnega dogajanja (občutje ali ocena, ali je dogajanje smiselno, »pravično«, ali ne).

4. V četrti skupini je možnost in stopnja emocionalne ekspresije in ventilacije v kritični situaciji in po njej.

5. V peti skupini so izkušnje s prejšnjimi stresorji in kritičnimi dogodki ter učinki učenja, ki iz njih izvirajo.

Kot rečeno, bo naša obravnava osredotočena na prvo skupino dejavnikov, na osebne lastnosti in sloge, ki vplivajo na potek in obvladovanje kritičnega dogajanja. Vendar bomo pri tem na več mestih naleteli tudi na dejavnike iz drugih skupin.

OSEBNOSTNE LASTNOSTI IN KRITIČNO DOGAJANJE

Prvotni koncepti

Trivialno dejstvo je, da različni ljudje različno prenašajo kritične dogodke, konflikte, strese, krize in druge frustracije, da se jim različno upirajo, jih obvladujejo in jim podlegajo. V moderni psihologiji (znanstveni psihologiji) so se za to problematiko najprej zanimali psihodinamično orientirani raziskovalci. Psihoanalitiki so npr. kmalu postali pozorni ob ugotovitvi, da nekateri ljudje drugače predelujejo približno enake konfliktno obremenitve kot drugi. Razvil se je pojem frustracijske tolerance ali bolje frustracijske odpornosti. Večja ali manjša frustracijska odpornost naj bi se razvila deloma na podlagi konstitucionalnih faktorjev, deloma na podlagi predhodnih izkušenj s konflikti in frustracijami. V psihoanalitični in psihodinamični literaturi najdemo dalje številne koncepcije o tem, kako specifično oblikovana osebna struktura povzroča nagnjenost k nevrotičnemu

obnašanju ob soočanju s konfliktnimi situacijami. Sem sodi npr. oblikovanje oralnih, analnih in faličnih »tipov« osebnosti po Freudu, oblikovanje življenjske usmerjenosti »k«, »od« in »proti« po Horneyevi, oblikovanje shizoidne, depresivne, anankastične in histerične strukture osebnosti po Schultz-Henckeu in mnogi drugi. Nekateri izmed teh konceptov so bili tudi raziskovalno preverjeni, najpogosteje prav Freudovi razvojni tipi (glej tabelo 2).

TABELA 2 Raziskave razvojnih tipov (značajev) po Freudovi teoriji

Raziskava	Tipi	Zaključki
Timmons & Noblin 1963	oralni, analni*	oralne osebe so bistveno bolj odvisne od pogojevalnih sugestij kot analne
Tribich & Messer 1974	oralni, analni*	oralne osebe se signifikantno bolj kot analne strinjajo s ocenami avtoritet
Masling, Weiss & Rotschild, 1968	več tipov	oralne osebe bolj prilagajajo svoje ocene ocenam drugih (so bolj konformne)
Masling, Price, Goldband & Katkin, 1981	več tipov	oralne osebe kažejo več anksioznosti, kadar delujejo v pogojih socialne izoliranosti (osamljenosti)

* Posamezniki so bili razvrščeni na podlagi rezultatov Blacky-testa.

Te študije kažejo na splošne razlike v ravnanju oralnih in analnih oseb (za druge tipe rezultati niso bili niti približno tako zanesljivi), ki bi jih lahko imeli za pomembne tudi v kritičnem življenjskem dogajanju. Oralne osebe so odvisnostno naravnane, potrebujejo socialno oporo, so pesimistične, sugestivne in konformne in pričakovati je, da bodo ob kritičnem dogajanju reagirale odvisno in depresivno. Analne osebe so nastrojene zoper avtoriteto, so samostojne in svojeglave in pričakovati je, da bodo na obremenitve reagirale antikonformno in kompulzivno. Toda veliko vprašanje je, koliko je ta splošni tip reagiranja možno posplošiti na specifične in raznovrstne tipe obremenitev, pri čemer je treba posebej upoštevati še veliko možnih interakcij z drugimi faktorji. Oralni tip bo, npr., čisto drugače ravnal, če bo v soočanju s kritičnim dogajanjem doživljal podporo in pomoč s strani drugih, kot pa če le-te ne bo (v zadnjem primeru je možnost depresivne reakcije posebno velika; v zvezi s tem je zanimivo pomisliti na Schultz-Henckev pojem preskusne in odpovedne situacije /Versuchungs- in Versagungssituation/).

Emocionalna stabilnost, nevroticizem in moč jaza

Med osebnostnimi dimenzijami, ki jih ugotavlja teorija osebnostnih potez (vključno s faktorskimi modeli), zlasti avtorji, kot so R. B. Cattell, J. P. Guilford in H.-J. Eysenck, je kar nekaj takšnih, ki so v tesni zvezi s frustracijsko odpornostjo in emocionalno labilnostjo. V mislih imam Eysenckovo temeljno dimenzijo nevroticizma, Cattellov višjeredni faktor integriranosti – anksioznosti in Guilfordove faktorje emocionalnosti, depresivnosti ter nervoznosti. Vse te poteze so nedvomno povezane z delovanjem avtonomnega živčnega sistema in z emocionalnimi strukturami v centralnem živčnem sistemu.

Splošna stopnja emocionalne integriranosti oziroma nevroticizma je nedvomno povezana z obnašanjem v kritični situaciji, saj povečuje obremenjenost v takšni situaciji. Emocionalna labilnost in pomanjkanje kontrole nad emocionalnimi reakcijami vodita k temu, da prihaja pri teh osebah do večjih napetosti, bojazni,

depresivnih reakcij, do manj učinkovitih obrambnih in obvladovalnih strategij in tudi do občutij inferiornosti in nekompetenčnosti. To reagiranje že tako prisotne obremenitve še povečuje in ustvarja začarani krog. Značilne so v tej zvezi npr. ugotovitve, da je stopnja emocionalne labilnosti povečana pri večini somatskih obolenj (npr. pri tuberkulozi, astmi, koronarnih obolenjih itd.). Zanimivo pa je, da so nekateri raziskovalci dobili nižje vrednosti nevroticizma pri kanceroznih bolnikih (npr. Kissen, 1967), kar bi lahko delno razložili s podatkom, da te osebe nagibajo k potlačevanju emocionalnih konfliktov (so »represorji«).

Glede potenciranja obremenitve so npr. zanimive ugotovitve, da se pri osebah s hipohondričnimi bojznimi pojavi pri eksperimentalno inducirani virozi dejansko in objektivno večje število simptomov in ti so močnejši kot simptomi pri kontrolni skupini (Canter, 1972).

Ob tem, da je nevroticizem precej široka osebnostna lastnost, bi bilo zanimivo videti, katere njene komponente so posebno povezane z obvladovanjem kritičnega življenjskega dogajanja. Zdi se, da je posebno pomembna tista, ki jo je Cattell označil kot izvirno potezo moč jaza. Visoko moč jaza izkazujejo osebe, ki so dobro čustveno prilagojene, stabilne, zrele, realistične, mirne in dobro prenašajo ter obvladujejo frustracije, krize in druge probleme. Nasprotno so osebe s šibkim jazom emocionalno nestabilne, neprilagodljive, so v oblasti čustev, ki jih težko obvladujejo, se hitro zmedejo, imajo nizko frustracijsko odpornost, se težko soočajo z realnostjo, če so postavljene pred zahteve, so utrudljive, razdražljive, nezadovoljne in pri njih se često pojavljajo nevrotski simptomi (fobije, anksioznost, motnje spanja) in psihosomatske motnje. Zanimivo je, da najdemo osebe z močnim jazom »selekcionirane« pri nekaterih visoko stresnih poklicih in dejavnostih – npr. pri pilotih, medicinskem osebju, stjuardesah, vrhunskih športnikih (nizka stopnja moči ega je često pri učiteljih, nekaterih umetnikih in nekaterih uslužbenkih poklicih).

Druga pomembna komponenta bi bila Cattellova izvirna poteza (samo)gotovost – zaskrbljenost (depresivnost, plahost, občutja krivde). Samogotove osebe so umirjene, spokojne, prepričane vase, močno si zaupajo, imajo »dobre živce«, so zrele, verjamejo v svoje sposobnosti in čutijo, da kontrolirajo svoje življenje. Nasprotno so osebe na drugem polu te poteze zaskrbljene, nagnjene k občutjem krivde in k samoočitanjem, k depresivnosti, so negotove, polne skrbi, slutenj, mnogo tuhtajo, so zlasti v težavah potencirano anksiozne, ne čutijo se sprejete, so plašne in negotove v socialnih stikih; imajo občutke manjvrednosti in nizko samospoštovanje. Ne čutijo se varne; nasprotno se samogotove osebe čutijo varne in zanimivo je, da ne kažejo posebne pozornosti do drugih, zato lahko vzbudijo nezaupanje in atipatijo (Cattell meni, da bi bila Džingiskan ali pa Stalin dobra primera visoke samogotovosti; morda je visoko zaupanje vase nujno povezano s povečanim nezaupanjem do drugih!).

Še eno komponento emocionalne stabilnosti velja izločiti. Spet smo pri Cattellu in tu gre za potezo, ki jo je označil kot visoka nasproti nizki samokontroli (visok – nizek sentiment jaza). Za samokontrolirane osebe je značilno, da močno sledijo in upoštevajo podobo o sebi, sentiment svojega jaza: skrbijo za samospoštovanje in za ugled, dajo nase in na svojo podobo v očeh drugih, so kontrolirane, urejene, disciplinirane, socialno precizne in trdno kontrolirajo svoja čustva. Njim nasprotne osebe so nedisciplinirane, nekontrolirane, nemarne, nekako v konfliktu s seboj,

brezbrižne do socialnih zahtev in olike, niso preiščljene in skrbne, nimajo posebnega samospoštovanja in jim ga ni posebno mar. Ta poteza kaže na zmožnost, vzdrževati relativno pozitivno sliko o sebi in jo negovati z ustreznim ravnanjem; povezuje se z zrelostjo in socialno adekvatnim ravnanjem. Zanimivo je ne samo to, da je nizka pri delikventih in nevrotikih, visoka pa pri učinkovitih vodjih (in tudi nekaterih paranoikih!) – nizka je npr. tudi pri samomorilcih in na nizko stopnjo pade v adolescenci (identitetni problemi?), pozneje pa narašča.

Med komponentami nevroticizma, ki jih navaja Eysenck, se zdijo pri obvladovanju kritičnega življenjskega dogajanja pomembne zlasti visoka – nizka anksioznost, veliko – malo občutij krivde in nizek – visok nivo samospoštovanja. Te komponente so tudi zelo podobne pravkar opisanim Cattellovim, zato jih ne bomo posebej razčlenjevali.

Anksioznost

Anksioznost je nedvomno vsaj kot komponenta vključena v konstrukt nevroticizma oziroma emocionalne labilnosti. Nekateri avtorji pa vidijo morda upravičeno v anksioznosti splošnejši pojem, neke vrste podlago frustracijske labilnosti in neodpornosti. Tesnoba in bojazen, ki spremljata aktualne in intrapsihične konflikte, sta že od Freuda naprej često pojmovana kot skupna poteza, ki posameznika disponira za neustrezno in često nevrotsko reagiranje v frustracijski situaciji. Mehanizem bojazni je pri tem, kot kaže, res tesno povezan z delovanjem avtonomnega živčnega sistema. Neugodne izkušnje na kateremkoli področju lahko sprožijo mehanizem strahu kot osnovno gibalno izogibalnega in zato često manj prilagojenega obnašanja; tako se ob praktično vseh sicer raznovrstnih motnjah, težavah in simptomih (npr. na vseh področjih nevroz) pojavlja anksioznost kot skupen in često nosilni faktor, čeprav tudi sama ni povsem enotna in že doživljajsko »razpade« na podvrste, npr. občutja krivde, sramu, aktualnega objektnega strahu, fobične bojazni, »lebdečo« brezobjektno tesnobo idr.

Poleg psihodinamične je v raziskovanju anksioznosti pomembna tradicija behavioralno orientiranega eksperimentalnega raziskovanja anksioznosti. To je šlo po eni strani v smer raziskovanja potez osebnosti, ki vključujejo anksioznost – o teh smo pravkar govorili. Po drugi strani pa so nekateri pomembni avtorji obravnavali anksioznost kot posebno obliko naučenega motiva (v smislu Hullove teorije). Rezultat teh raziskav so prav tako pomembni merski instrumenti, npr. MAS (Lestvica manifestne anksioznosti) Taylorjeve (1953).

Tu naletimo na pomemben problem. Anksioznost lahko po eni strani pojmujejo kot prehodno značilnost osebnosti, kot stanje (stanjska anksioznost). Po drugi strani govorimo tudi lahko o posplošeni, transsituacijski anksioznosti kot relativno trajni osebnostni potezi (potezna anksioznost; v angleščini zvenita rimano: state anxiety – trait anxiety). Že Cattella in sodelavce je zanimalo vprašanje, kakšna je interakcija med potezno in stanjsko anksioznostjo. Z drugimi besedami, kako je situacijsko povzročeno anksiozno stanje odvisno še dodatno od potezne anksioznosti? Ali je ta odnos denimo linearen in bodo potezna anksiozni v provokativnih situacijah pač toliko bolj anksiozni, kolikor v potezni anksioznosti prekašajo druge; ali bo ta odnos multiplikativen in bo anksioznost čez mero potencirana; ali bo mogoče potezna anksioznost celo moderativno vplivala v pro-

vokativnih situacijah in zmanjšala že tako kritično anksiozno stanje? To so seveda pomembna vprašanja, ki zadevajo tudi naš problem obvladovanja kritičnih situacij.

Po Cattellu (1963, 1979) je odnos med stanjsko in potezno anksioznostjo mogoče opisati takole: vsaka oseba izkazuje zanjo karakterističen osrednji nivo anksioznega stanja (in tako jo lahko primerjamo z drugimi), ta nivo pa fluktuirajo odvisno od specifične situacije. Variabilnost flukturiranja je odvisna tako od povprečnega stanjskega nivoja (kar je hkrati poteza) osebe, kakor tudi od osebnostno specifične tendence, da v situacijah reagiramo s specifičnim anksioznim stanjem. Raziskave so pokazale, da osebe z večjim povprečnim (poteznim) nivojem anksioznosti izkazujejo večja situacijsko pogojena nihanja, spremembe v stanjih so pri njih večje, intenzivnejše in nastopajo pri večjem številu ogrožajočih objektov.

Podobne ugotovitve glede odnosa med potezno in stanjsko anksioznostjo najdemo tudi pri drugem glavnem raziskovalcu tega področja Spielbergerju (1966, 1972). On pojmuje stanjsko anksioznost kot prehodno emocionalno stanje organizma, ki ga karakterizirajo subjektivna občutja napetosti in anksioznih pričakovanj ter povišana aktivnost avtonomnega sistema. Potezna anksioznost pa pomeni relativno stabilno interindividualno razliko v nagnjenosti k anksioznim reakcijam, v tendenci, da bi širok spekter situacij zaznali kot nevaren in ogrožujoč in da bi naj reagirali s stanjsko anksioznostjo. Spielberger je s sodelavci izdelal tudi preskus za merjenje obeh komponent anksioznosti (STAI). Izčrpno primerjavo Cattellovega in Spielbergerjevega koncepta podaja Schwenkmezger (1985), očitno pa je, da se v glavnih točkah zelo ujemata.

Pri raziskovanju, kako vpliva anksioznost kot poteza in kot stanje na obvladovanje kritičnih situacij, se srečujemo z dvema analitičnima problemoma. Prvi zadeva sam pojem anksioznosti, ki kot smo že nakazali, ni povsem enoten. Še manj enotne so seveda provokativne situacije. Vprašanje moramo tedaj postaviti takole: katere značilne anksiozne reakcije se povezujejo s posameznimi značilnimi situacijami? Ustrezno raziskovanje torej zahteva specifikacijo in ustrezno taksonomijo anksioznih reakcij in tudi situacij. Tak raziskovalni model so npr. razvijali Eandler in sodelavci. Eandler in Okada (1975) sta na osnovi teh raziskav celo izdelala vprašalnik, ki vključuje devet modusov anksioznega reagiranja in štiri tipe anksioznost provocirajočih situacij (med temi so zlasti pomembne tri vrste situacij: medosebne, fizično ogrožajoče in mnogoznačno-konfliktne).

Zanimive so npr. ugotovitve, da ima ena izmed dosti raziskovanih oblik stanjske anksioznosti, namreč izpitna bojazen, dve temeljni komponenti. Ti sta razburjenost (emotionality) in zaskrbljenost (worry). Prva zajema bolj afektivno fiziološke, druga pa kognitivne znake (pomanjkanje zaupanja v svoje dosežke, dosežkovno primerjanje z drugimi in imaginacija (anticipacija) posledic možnega neuspeha) (Liebert in Morris, 1967). Raziskave so pokazale, da na dejanske dosežke vpliva predvsem komponenta zaskrbljenosti (Deffenbacher, 1980; Hodapp, 1982).

Wine (1982) posebej ugotavlja, da ima komponenta zaskrbljenosti zlasti visoko intraindividualno stabilnost. Osebe z močno izraženo to komponento bodo v problematični situaciji pokazale značilnosti ti. »samocentriranja« (Krohne, 1980): kognitivno okupacijo s storilnostnim vrednotenjem, z možno in pričakovano neuspešnostjo, primerjanje lastne uspešnosti z uspehom drugih. Samocentriranje pa dokaj negativno vpliva na uspeh (in seveda na počutje). V nasprotju z anksioz-

nimi in zaskrbljenimi osebami je pri neanksioznih malo samocentriranja, pozornost je usmerjena k nalogi (»centriranje na nalogo«), uspešnost je večja in počutje ugodnejše.

Naučena nemoč

Med najmalignejšimi ravnanji v kritičnih situacijah je gotovo depresivno reagiranje, ki onesposablja za aktivno soočanje (po drugi strani je razmeroma slabo osvetljeno vprašanje, kakšni so eventualno pozitivni učinki depresivne reakcije) in ustvarja občutja neadekvatnosti, nemoči in brezupa.

Prav raziskovanje depresivnosti je v zadnjih (dveh) desetletjih in letih precej poraslo in napredovalo. Posebno pozornost zasluži ena smer teh raziskav, kjer se je čedalje bolj začelo kazati, da so depresivne reakcije povezane s precej natančno določljivim vzorcem dejavnikov, da so pridobljene v specifičnih pogojih, ki se jih da opredeliti; takšno naučeno depresivnost ali naučeno nemoč, kot jo označuje Seligman (learned helplessness), je mogoče precizno definirati in nanjo tudi vplivati.

Že pred časom so raziskave na živalih pokazale, da je njihovo reagiranje na stresorje močno odvisno od tega, ali so stresorji nadzorljivi (ali jih je moč predvideti in ali je moč z lastno aktivnostjo vplivati nanje) ali ne.

Že leta 1948 sta Mowrer in Vieck ugotavljala razlike v obnašanju med podganami, ki so deset sekund po hranjenju dobivale električni šok. Pri tisti polovici podgan, ki so dobivale šok, ne da bi se mu mogle izogniti ali vplivati nanj, se je jemanje hrane drastično zmanjšalo (že prej je bilo seveda znano, da strah inhibira lakoto); nasprotno so druge podgane imele možnost, da šok preneha, če skočijo v zrak, in pri teh podganah – četudi so tudi one dobivale šoke v enakih količinah – je bila ješčost bistveno manj prizadeta. Učinek šoka je bil neprimerno večji in škodljiv pri živalih, ko so bile nemočne, da bi ga kakorkoli kontrolirale.

Pozneje je Richter (1958) postal pozoren na nenavaden pojav pri poskusih, kjer so ugotavljali, kako dolgo vztrajajo podgane pri plavanju. Nekatere podgane so namreč pokazale izredno malo vztrajnosti in so že po kratkem času potonile, čeprav niso mogle biti izčrpane. Richter komentira te pojave takole: »Situacije teh podgan očitno ni mogoče reševati z mehanizmom boja in bega – to je prej situacija brezupa: biti onemogočen... v bazenu, kjer ni mogoč izhod, je položaj, proti kateremu žival nima obrambe... Zdi se da so se (podgane) dobesedno predale.« Spet se je pokazalo, da ima izguba kontrole nesorazmerno dramatičen in averziven učinek.

Pozneje je te pojave začel sistematično raziskovati Seligman s sodelavci. V enem izmed značilnih poskusov so dali pse v kletko, kjer so prejeli električne udarce. Udarce je bil vnaprej javljen z zvoncem, tako da je žival imela možnost, da se umakne v drug del kletke, kjer je bila varna pred šokom. Seligman in Maier (1967) sta to proceduro izvršila na eksperimentalni skupini psov, ki so pred preskusom dobivali šoke, ki se jim ni bilo mogoče izogniti, in na kontrolni skupini, ki ni dobivala šokov. Pri tem poskusu se je pokazalo, da so se psi iz kontrolne skupine dokaj hitro naučili, kako se ob signalu z zvoncem pobeogne v varni del kletke. Kaj pa one druge živali, stremirane v »nemočnosti«? Presenetljivo je bilo, da mnogi od njih sploh niso niti poskušali, da bi ubežali. Podobne rezultate so

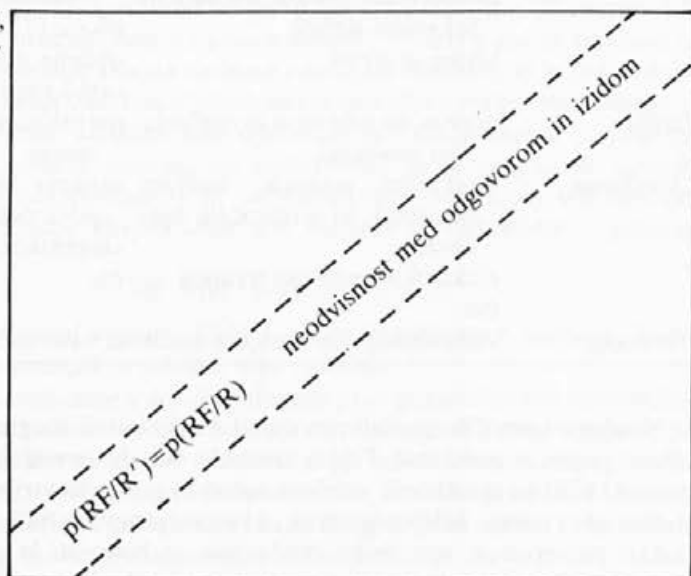
Seligman in sodelavci dobili pri vrsti drugih živali: podganah, mačkah, celo pri ribah. Živali se torej v opisanih pogojih naučijo defetističnega, nemočnega obnašanja.

Raziskovanje naučene nemoči je seveda kmalu zajelo tudi ljudi. Pokazalo se je, da tudi pri njih pride do naučenega nemočnega reagiranja. Tako sta (navedimo samo en primer) Hiroto in Seligman (1975) udeležence izpostavila neprijetnemu zvoku; polovica je delala v pogojih, ko so lahko prekinili ton, polovica pa v pogojih, ko to ni bilo mogoče. Nato sta obe skupini delali novo nalogo, kjer je bilo mogoče z določeno kretnjo roke prekiniti zvok. Osebe, ki so bile predhodno izpostavljene neogibnemu neprijetnemu zvoku, so opravile nalogo bistveno slabše.

Seligman (1975) je na osnovi svojih opažanj in raziskav izdelal koncepcijo naučene nemoči. Po tej koncepciji postane organizem nemočen tedaj, kadar dobi občutek, da njegove akcije ne morejo vplivati na izide dogajanja in na ojačenja. Gre torej v bistvu za občutje, da ni možna kontrola in pojem naučene nemoči se tako povezuje s pojmom kontrole, ki ga bomo obravnavali pozneje. Diagram na sliki 3 kaže, kako se naučeno nemočno reagiranje v našem akcijskem prostoru oblikuje vzdolž diagonale, ki predstavlja neodvisnost med akcijo (odzivom) in izidom. Če percipiramo izide, kot da so neodvisni od naših akcij, bomo reagirali nemočno, odpovedali se bomo (med drugim) poskusom aktivnega soočanja. Natančneje: če je verjetnost ojačitve (nagrade), ko ne damo odgovora, enaka verjetnosti ojačitve, ko damo odgovor, bodo izpolnjeni pogoji za nemoč. Zamislimo si npr. naslednjo situacijo: dojenček postane zaspan, začne jokati in joka eno uro, preden zaspi. Skrbni starši skušajo v bodoče skrajšati ta čas jokanja in počno

verjetnost nagrade,
če NI dan odgovor

$p(RF/R')$



verjetnost ojačitve,
če JE dan odgovor
 $p(RF/R)$

Slika 3 Pogoji naučene nemoči (modificirano po Seligman, 1975)

vse mogoče: vzamejo ga v naročje, nosijo, ljubkujejo, zibljejo, pojejo, morda nato celo tresejo in zavpijejo, toda naš dojenček ne zaspri prej, ko ne mine njegova ura. Starši so skušali vse, toda noben poskus ni imel vpliva. V takšnem primeru se lahko razvije nemoč. Seligman meni, da se naučena nemoč razvije v treh stopnjah:

1. Najprej pridobimo informacije o kontingenci med akcijami in izidi. Naučena nemoč nastane, kadar informacije kažejo, da ni kontingence med akcijo in izidom (nagrado).

2. Te informacije izoblikujejo pričakovanje, da bodo akcije in izidi tudi za naprej ostali neodvisni drug od drugega.

3. Ta nizka pričakovanja pa povzročajo deficitarnost v prihodnjem učenju in prav tako povzročajo motivacijsko in emocionalno motenost.

Pojem naučene nemoči so hitro začeli povezovati z depresivnostjo in depresivnim obnašanjem. Tabela 3 kaže na skupne poteze naučene nemoči in klasičnega opisa depresivnosti.

TABELA 3 Skupne poteze nemoči in depresivnosti

Nivo značilnosti	Naučena nemoč	Depresivnost
Simptomi	pasivnost težave z učenjem, da akcija lahko pomaga pomanjkanje agresije izguba teže, apetita, socialni in seksualni deficit ulkusi in stresi	pasivnost negativni spoznavni set introjekcija agr. izguba teže, apetita, socialni in seksualni deficit ulkusi (?) in stresi občutje nemoči nizko samospoštovanje
Vzroki	učenje, da odgovori in ojačanja niso povezani	prepričanje, da je aktivnost zaman
Zdravljenje	direktivna terapija: izsiljeni odgovori, ki povzročajo ojačevanje elektrokonvulzivna terapija čas	utrditev izkušnje, da odzivanje povzroča ojačitev elektrokonvulzivna terapija čas
Prevenција	»imunizacija« z učenjem kontrole nad ojačevanjem (?)	

Naučeno nemoč so skušali primerjati z nekaterimi drugimi sodobnimi psihološkimi pojmi in potezami. Pojem kontrole smo že omenjali. Abramson in sodelavci (1978) so povezovali naučeno nemoč s pojavom atribucije. Razlikujemo se lahko npr. v tem, kakšen je vzrok, ki ga pripisujemo naši nemoči. Tak vzrok je lahko univerzalen, npr. tedaj, kadar gre za bolezen, ki je ne znamo zdraviti. Lahko pa gre za osebno atribucijo, npr. tedaj, kadar naši kolegi opravijo izpite, mi pa ob vseh obupnih poskusih in pripravah tega ne zmoremo. Osebna nemoč je zlasti nevarna, ker hitro vodi v nizko vrednotenje samega sebe (če storiš vse in ne uspeš, medtem ko drugi uspejo, je logično zaključiti, da si manj sposoben), to pa v depresivnost. Raziskave kažejo celo, da je verjetno, da depresivne osebe ne

naredijo atributivne distinkcije med univerzalno in personalno nemočjo in da nagibajo k temu, da zaznavajo situacije univerzalne nemoči kot situacije, ki kažejo na osebno nemoč in na njihovo lastno deficitarnost.

NADZOR (KONTROLA) IN PRIČAKOVANJA V ZVEZI Z NJIM

Pojem naučene nemoči nam je pokazal, kako so pri obvladovanju kritične situacije pomembni poleg emocionalnih dejavnikov (npr. stopnje anksioznosti) tudi kognitivni dejavniki. Od teh je odvisno, kako bomo zaznali obremenitveno situacijo in šele takšne ali drugačne kognicije so često izhodišče za emocionalno reagiranje in drugo ravnanje.

Videti je, da je med temi kognitivnimi dejavniki izjemno pomembna ocena, ali je izid kritičnega dogajanja v dosegu naše kontrole, ali pa nanj ne moremo sami vplivati. Naučena nemoč je, kot smo videli, često neke vrste navada, ki jo pridobimo z generalizacijo prepričanja, da je kritično dogajanje neodvisno od naših prizadevanj in kontrole.

Problematika v zvezi z možnostmi kontrole je v zadnjih dvajsetih letih intenzivno proučevana in tako teoretično kot raziskovalno ter praktično obdelana. Najpomembnejši teoretični koncept, ki se je na tem področju razvil, je Rotterjev (1966) pojem mesta kontrole ojačenja ali – krajše – osebnostna dimenzija (slog): internalnost – eksternalnost.

Julian B. Rotter je že leta 1966 publiciral delo, v katerem je povzel rezultate večletnih raziskovanj v zvezi s prepričanja o nadzoru in hkrati že razvil znani in pozneje izredno uporabljani vprašalnik za merjenje teh prepričanj (Rotterjev I-E vprašalnik, vprašalnik internalnosti – eksternalnosti). V bistvu gre za izdelavo in operacionalizacijo koncepcije »mesta nadzora nad ojačevanjem«, ki je del Rotterjeve kognitivno in socialno vedenjske (sociobehavioristične) osebnostne teorije.

Za kaj gre pri mestu nadzora nad ojačevanjem? Po Rotterju je vedenje posameznika v dani situaciji odvisno od pričakovanj glede verjetnosti možnih ojačitev v tej situaciji (ekspektance) in od subjektivne vrednosti teh ojačitev (valence); tako subjektivna ekspektanca kot valenca se oblikujeta v procesu socialnega učenja:

$$BP = f(E \cdot RV),$$

kar pomeni, da je potencial vedenja (BP) funkcija ekspektance ojačanja, ki bo sledilo vedenju v dani situaciji in valence tega ojačenja.

Rotter meni, da je pomemben del ekspektance prav generalizirano prepričanje posameznika o tem, na katero mesto se locira izvor ojačanja. Ta prepričanja se pri posameznikih razvijajo kot relativno stabilna in jih lahko imamo za neke vrste osebnostni slog ali dimenzijo: na enem polu so osebe, ki vidijo predvsem sebe kot temeljni izvor ojačevanja (internalne osebe) in na drugem polu osebe, ki locirajo ta izvor zunaj sebe (drugi ljudje, slučaj, usoda, sreča ipd.).

Natančneje povedano imamo internalna kontrolna prepričanja tedaj, kadar zaznava ali ocenjuje neka oseba dogajanja, ki sledijo njeni dejavnosti, kot da so kontingentna s to lastno dejavnostjo in lastnimi karakteristikami, od nje odvisna in nekako sodijo v okvir njenih nadzorstvenih kompetenc. Eksternalna prepričanja pa imamo tedaj, kadar neka oseba takšna dogajanja ocenjuje, kakor da niso kontin-

gentna z njenim delovanjem ali njenimi karakteristikami, ampak da so posledica slučajja, usode in kontrole drugih ljudi ter dejavnikov.

Rotterjev vprašalnik I-E izraža ta generalizirana prepričanja glede kontrole in meri stopnjo ekternalnosti oziroma internalnosti. Ilustrativne so, npr., postavke:

1. a. Dosti neprijetnih stvari v življenju se zgodi zaradi smole.

b. Nesreče, ki jih imajo ljudje, izvirajo iz storjenih napak.

2. a. Večkrat imam občutek, da lahko le malo vplivam na stvari, ki se mi zgodijo.

b. Ne morem verjeti, da imata sreča in naključje v mojem življenju pomembno vlogo.

Odgovora 1a in 2a sta simptomatična za ekternalnost, odgovora 1b in 2b pa za internalnost.

Pojem mesta kontrole ojačenja in ekternalnosti je med najbolj raziskovanimi psihološkimi konstrukti v zadnjem času. Mnogi avtorji so skušali ta pojem analizirati in so postavljali vprašanje, ali gre za enoten pojem, ali pa za več komponent internalnosti oziroma ekternalnosti (glej o tem Krampen, 1985, str. 266 in 1984). Tako so npr. razlikovali med pasivno in defenzivno ekternalnostjo (Hochreich, 1975; Rotter, 1975, cit. po Krampen, 1985), med socialno in fatalistično ekternalnostjo (Levenson, 1974, 1981; cit. prav tam). Raziskave so tudi pokazale, da osebe, ki so internalne glede pozitivnih ojačenj, niso tako internalne glede negativnih; radi pač vidimo sebe kot izvor pozitivnega dogajanja, če pa gre za negativno, se spet radi sklicujemo na »eksterne« faktorje. Nekateri avtorji opozarjajo na razliko med tem, kakšna so naša prepričanja o kontroli in kako doživljamo kontrolo (Tiffany, 1967; DeCharms, 1979, cit. prav tam, str. 267). Opozarjali so tudi na medkulturne in subkulturne razlike v ekternalnosti – v nekaterih kulturah in subkulturah obstaja izrazito močna ideologija glede internalnosti oziroma ekternalnosti (Gurin in sod., 1978, cit. prav tam). Tudi faktorske analize dimenzije so pokazale na več komponent internalnosti oziroma ekternalnosti.

Nekateri avtorji so tudi razvili podobne koncepcije, kot je internalnost – ekternalnost (DeCharms, 1979; Brand, 1982; Niketta, 1982, cit. prav tam). Tako govori npr. DeCharms o kavzaciji (osebna in neosebna). Zlasti je videti, da se pojem internalnosti – ekternalnosti povezuje s pojmom atribucije in nekateri ga kar upravičeno štejejo v pojmovni okvir atribucijske teorije, povezave pa je videti tudi s pojmi učinkovitosti (Bandura, 1977), kompetentnosti, naučene nemoči, reaktance idr. Mnoge od njih bomo v tem kontekstu še omenjali.

Sedaj je važno predvsem vprašanje, koliko in kako vplivajo prepričanja o nadzoru na obvladovanje kritičnega življenjskega dogajanja. Tu je bilo veliko raziskovanja (pregledno o tem glej Folkman, 1984). Zelo pogosto so ugotavljali, da se internalne osebe bolje odrežejo v stresnih in kriznih situacijah; to bi nekako tudi pričakovali. Lažje in uspešneje se konstruktivno soočimo s težavami, če smo mnenja, da je naša aktivnost smiselna in da so izidi situacije odvisni od nas in našega ravnanja. Med drugim so ugotavljali, da internalne osebe uporabijo več tehnik in strategij obvladovanja, ki so usmerjeni na nalogo, pri njih je več problemskega in manj emocionalnega usmerjanja, kar seveda pomeni, da bodo po definiciji bolj prilagojeno in konstruktivno ravnali. Veliko raziskav je bilo pri bolnikih, obolelih in njihovih bližnjih; pokazalo se je npr., da se internalne osebe

veliko bolj zanimajo za informacije v zvezi z zdravjem, kar je spet često pogoj za uspešnejše soočanje.

V glavnem torej kažejo raziskave, da internalnost pozitivno vpliva na soočanje s stresom, frustracijami in krizami. Toda nekatere raziskave kažejo, da vselej ni tako (Averill, 1973; Thompson, 1981, cit. po Folkman, prav tam). Tako npr. Folkmanova in sodelavci (1981, cit. po Folkman, prav tam) niso našli med internalnimi in eksternalnimi osebami razlik v izbiri načinov obvladovanja, nasprotno pa so ugotavljali, da je situacijsko, na konkretno situacijo naravnano prepričanje o kontroli zelo pomembno. Kaže torej, da internalnost ni vedno benigni faktor pri prevladovanju kritičnega dogajanja in da je lahko zveza med trajno kontrolno naravnostjo (ki jo meri dimenzija internalnost – eksternalnost) ter situacijsko kontrolo (npr. v smislu Bandurovega »pričakovanja učinkovitosti«) razmeroma šibka ali neobstoječa.

Veliko vprašanje je torej, zakaj internalnost ni vedno učinkovita. Kdaj in pod kakšnimi pogoji vodi nadzorljivost k uspešnemu soočanju in kdaj ne? Namig lahko dobimo v dejstvu, da so pozitivni učinek internalnosti na soočanje s stresom ugotavljali skoraj izključno v laboratorijskih raziskavah. V teh raziskavah imamo opraviti z relativno enostavnimi in izolirano delujočimi stresorji. Kontrola ima tu enoznačen vpliv: omogoča lažjo identificiranje in odstranitev stresnih dejavnikov in tako reducira stresnost in povečuje uspešnost delovanja. V realni življenjski situaciji pa je kontrola večkrat takšna, da ne povzroči le pozitivnega učinka. Problem kontrole je često prav v tem, da z njo rešimo en problem (»tarčni« problem), poslabšamo pa položaj v drugih ozirih. Samokontrola npr. omogoči uspešno odstranitev nezaželene navade, npr. pitja, a zaradi tega smo ob dobro družbo in zabavo. Oseba tipa A, ki naj bi bila nagnjena h koronarnim obolenjem, ne bo srečna ob spoznanju, da lahko riziko obolenja zmanjša s tem, da spremeni način življenja in se odpove vsemu tistemu, kar jo privlači – visokim načrtom, produktivnosti, vodilnim funkcijam itd. Izvajanje kontrole lahko reši enega a prizadene druge cilje.

Nadzor je lahko tudi takšne narave, da slog kontrole nasprotuje privajenemu in priljubljenemu slogu našega ravnanja. Kontrola npr. zahteva informiranost, toda informacije lahko često še povečajo stresnost, medtem ko drugič spet olajšajo situacijo. Nekatere osebe (»represorji«) se celo sistematično ogibajo razmišljanju o distresu; razmišljanje, kako kontrolirati distres, lahko le-tega še poveča.

Nadzor je lahko neugoden, če je povezan z neprijetnimi socialnimi in samoprestožnimi posledicami. Lahko smo povsem zmožni izvajati kontrolo, toda le na način, ki ima negativni socialni in samovrednostni učinek. Dill in sod. (1980) npr. poročajo o primeru matere z nizkimi dohodki, ki bi lahko marsikaj storila, da bi rešila probleme svojega otroka, vendar je opustila vse intervencije v šoli, na kliničnih ustanovah, posvetovalnicah in socialni službi (ki bi sicer skoraj gotovo prinesle učinek) – preprosto je bil tak način kontrole zanjo preveč neprijeten in poniževalen. In najbrž se kar često najdemo v takšni situaciji: vidimo sicer možnost akcije in kontrole, vendar se ji vnaprej odpovemo, ker je neprijetna in nedostojna.

Podobno je lahko tedaj, kadar z načinom nadzora ogrozimo neko drugo potrebo. V tovarni npr. prav dobro vedo, kako bi lahko popolnoma preprečili hrup, onesnaževanje ipd., vendar bi to zahtevalo preveč denarja, ki ga nujno potrebujejo.

Pri vprašanju, kako kontrola vpliva na obvladovanje kritičnega dogajanja, se moramo še posebej vprašati, za kakšno vrsto kontrole gre. Ali gre za občutek kontrole v dejanski situaciji, ali pa za generalizirano nadzornostno prepričanje. Skratka upoštevati moramo, da imamo opraviti spet s situacijsko odvisno stanjsko kontrolo in trajno internalnostjo oziroma eksternalnostjo in videli smo, da včasih med obema ni trdne zveze. Nekateri situacijski dejavniki lahko povzročijo občutje kontrole tudi pri osebah, ki sicer nagibajo k eksternalnosti, nemoči in obratno. Če stresno situacijo zaznamo kot grožnjo, bomo npr. lahko hitro izgubili občutje kontrole, če pa jo zaznamo kot izziv, se to ne bo zgodilo.

Situacijsko občutje kontrole je proučeval Albert Bandura in ga vklopil v koncept »pričakovanja učinkovitosti« (Bandura, 1977). Večja kot so pričakovanja učinkovitosti in obvladovanja v dani situaciji, intenzivnejši, aktivnejši in vztrajnejši bodo napor. Zanimivo je, kako se kontrolna pričakovanja in pričakovanja učinkovitosti povezujejo z biokemičimi in emocionalnimi faktorji. Nizka pričakovanja so povezana z distresom, z negativnim počutjem in z dvigom nivoja kortizola in kateholaminov v organizmu. Visoka pričakovanja pa so povezana z spodbudnim počutjem in s padcem kortizola, medtem ko adrenalin in kateholamini ostajajo na visoki ravni.

Naši zaključki v zvezi z odnosom med občutjem kontrole in uspešnostjo obvladovanja kritičnega dogajanja so torej lahko le niansirani:

1. občutje kontrole često vodi v boljše soočanje s težavami; to velja zlasti za situacijsko pogojena stanjska občutja kontrole, v pretežni meri pa tudi za trajno internalno naravnost;

2. možnost in prepričanost o nadzoru nista vedno porok za benigne izide soočanja; to velja zlasti tedaj, kadar so načini nadzora v interferenci in konfliktu z drugimi pomembnimi cilji;

3. učinek občutij kontrole je v interakciji z vrsto stresa in njegovo oceno; čimbolj ga ocenjujemo kot izziv, tem večja je verjetnost, da bo občutje kontrole prispevalo k dobremu reševanju;

4. internalna naravnost je zlasti učinkovita, kadar gre za pričakovanje pozitivnih ojačitev; kadar gre za pričakovanje negativnih ojačitev, je lahko internalna naravnost ovira – ljudje bodo opustili kontrolne poskuse, če se jim bo zdelo, da je riziko negativnega izida prevelik.

(se nadaljuje)

Koncepti reprezentacij socialnega znanja v socialni kognitivni psihologiji

VELJKO S. RUS, MAJA RUS MAKOVEC

Ljudi moramo včasih opisati oz. kategorizirati zgolj na osnovi delnih, fragmentarnih podatkov, do katerih pridemo na osnovi zelo omejenih opazovanj. To so t. i. pogoji »omejenega vpogleda«. V takih, omejenih pogojih, lahko na oceno prototipičnosti vplivajo tudi dodatni faktorji. Na osnovi do sedaj povedanega lahko predpostavljamo, da je prototipičnost izrazitejša tedaj, ko opazovana oseba manifestira najbolj centralne atribute določene kategorije intenzivno in konsistentno v različnih situacijah, zlasti pa v situacijah, kjer se tako vedenje ne pojavlja rutinsko. To so t. i. ne-normativne situacije. Ko je treba prototipičnost oceniti tedaj, ko je na razpolago zelo malo informacij o osebi, bo opazovalec sodil o določenih značilnostih osebe na osnovi tega, ali ta manifestira najbolj centralne atribute kategorije. Takó izkušen personologist, kot »naivni« opazovalec (ocenjevalec) lahko ugotavljata pojavljanje takih (centralnih) atributov s preverjanjem časovne in intersituacijske stabilnosti teh atributov. Ugotoviti je torej treba, ali se ti atributi v številnih situacijah konsistentno in sukcesivno pojavljajo. Prav tako je pomembno, ali opazovana oseba manifestira centralne atribute določene kategorije v ne-normativni situaciji, kjer se določeno vedenje niti ne zahteva, niti se rutinsko pojavlja.

Cantor in Mischel (1979) poročata o tem, kako sta skušala testirati pravkar omenjene hipoteze. Poskusnim osebam sta dala nalogo, da se z metodo forsiranega izbora odločijo za najbolj prototipičnega ekstraverta med šestimi različnimi pari t. i. karakterjev. Ti karakterji so variirali v številu epizod, kjer so bili opisani kot izrazito »živahni« (»outgoing«) (kar je centralni atribut glede na kategorijo ekstravertnosti). Pojavljali pa so se tudi manj centralni kategorialni atributi (Poudarimo naj, da je bila centralnost različnih atributov v zvezi s percepcijo ekstravertiranosti že predhodno neodvisno določena). – V tej raziskavi so subjekti – ocenjevalci – relativno enotno izbirali kategorijo oseb, ki so izražale »zelo živahno« (outgoing) vedenje v eni epizodi in aktivno ter »pustolovsko« (adventurous) vedenje v drugih dveh epizodah (aktivno in »adventurous« vedenji sta bili predhodno ocenjeni kot manj centralni od »zelo živahnega« /outgoing/ vedenja). Popolnoma enake rezultate sta avtorja dobila tudi pri subjektih, ki so morali izbirati tiste primere inteligentnosti, ki so bolj prototipični. V tem primeru so ocenjevalci neposredno primerjali centralni atribut – »inteligentna oseba« – z manj centralnima: »imaginativen« in »vešč«.

Dobljeni rezultati kažejo, da centralni kategorialni atributi postanejo »fokus zanimanja« v primeru t. i. redukcije informacij. Opazovalec, (ki je hkrati ocenjeva-

lec), izbere kot najbolj prototipičnega ekstraverta tisti karakter, ki je v vseh situacijah manifestiral »zelo živahno« vedenje (»outgoing behaviour«). »Fokusiranje« na izrazito centralne atribute se zdi podobno testom t. i. kritičnih potez. Biti prototipični ekstravert, to pomeni pogosto in konsistentno izražati »zelo živahno« (outgoing) vedenje. To so vedenja, ki so percipirana kot najbolj centralna glede na kategorijo ekstravertiranosti. Osredotočenost na centralne atribute pa ne pomeni da morajo vsi, ki pripadajo določeni kategoriji, izražati natančno enak sklop vedenja v istem kontekstu. Morajo pa izražati kar največ tovrstnega vedenja, ki je tesno povezano s centralnimi atributi.

N. Cantor je v svoji doktorski disertaciji (Cantor in Mischel, 1979) z metodo forsiranega izbora preučevala vpliv situacijskih faktorjev na presojanje prototipičnosti v pogojih »omejenega vpogleda«. V njeni študiji so bili »karakterji« (osebe) vedno opazovani v treh epizodah. Te so se dogajale v različnih situacijah. Normativni oz. ne-normativni značaj situacij je bil sistematično variiran. (Normativni značaj pomeni stopnjo s katero je določeno vedenje relevantno glede na določeno kategorijo, ki je pričakovana in tipična v določenem kontekstu. Tako se npr. nek ekstravert lahko zdi »zelo živahen« na zabavi, pustu in pikniku. Vse te situacije so hkrati normativne situacije za »zelo živahno vedenje«. Neka druga oseba pa lahko manifestira enako vedenje na avtobusni postaji, pošti in knjižnici. Vse te situacije pa so ne-normativne situacije za »zelo živahno« vedenje. Avtorica je podobne primerjave naredila tudi za kategorijo inteligentnosti. Inteligentno vedenje v normativni situaciji je vedenje v laboratoriju, razredu, planetariju. Inteligentno vedenje pa se lahko pojavlja tudi v ne-normativnih situacijah: na ulici, v bifeju, štadionu).

Sistematično pa ni variirala samo normativni in ne-normativni značaj situacije. Tudi kategoriji ekstravertiranosti in inteligentnosti sta variirali sistematično glede na konsistentnost njunega vedenja: izrazito konsistentna oseba je bila vedno »zelo živahna« ali inteligentna. Nekonsistentne osebe pa so bile včasih »zelo živahne«, včasih pa ne. Podobno je veljalo tudi za inteligentne osebe: včasih so bile inteligentne, včasih pa ne.

N. Cantor je torej preučevala vpliv dveh variabel:

1) normativnosti in ne-normativnosti situacij in

2) konsistentnosti in ne-konsistentnosti vedenja na presojanje prototipičnosti vedenja.

Postavke od 1) do 4) v tabeli št. 3 prezentirajo izbrane primere različnih karakternih tipov, uporabljenih v študiji z metodo forsiranega izbora. V tabeli je prav tako podan povzetek prototipičnih preferenc, ki so jih izrazili subjekti, ko so morali izbirati med različnimi osebami (»karakterji«).

Tabela št. 3: Prototipičnost, kot je zaznana za različne karakterne tipe:

Tip a)

1) Konsistenten v različnih normativnih situacijah (zelo živahen na zabavi, pustu, pikniku)

2) Konsistenten v različnih nenormativnih situacijah (zelo živahen v knjižnici, avtobusni postaji, pisarni)

Izbora prototipičnosti

Oseba (»tip«), ki je konsistenten v različnih nenormativnih situacijah, je bil ocenjen kot bolj prototipičen od tistega, ki je konsistenten v treh normativnih situacijah (tip 2 > tip 1)

Tip a)

3) Nekonsistenten v različnih normativnih situacijah (zelo živahen na pustu, manj živahen na zabavi, na pikniku)

4) Nekonsistenten v različnih nenormativnih situacijah (zelo živahen v knjižnici, manj živahen v pisarni, na avtobusni postaji)

5) Ekstremno živahen (ekstremno »outgoing«) v 3 normativnih in minimalno »outgoing« v 3 nenormativnih situacijah

6) Ekstremno »outgoing« v 3 normativnih in minimalno »outgoing« v 3 nenormativnih situacijah

a) »Tipi« so bili kot »profili« obsežno opisani na 3 straneh. Natančno so bile podane informacije v zvezi z njihovim vedenjem in socialnim kontekstom, v katerem so bili opazovani.

Izbor prototipičnosti

Oseba (»tip«), ki je nekonsistenten v treh normativnih situacijah, je bil izbran kot bolj prototipičen kot tisti, ki je bil nekonsistenten v treh nenormativnih situacijah (tip 3 > tip 4)

Oseba (»tip«) 5 je bil ocenjen kot bolj prototipično ekstravertiran kot tip 6 (tip 5 > tip 6)

Rezultati odkrivajo interakcijo med konsistentnostjo vedenja in normativnostjo situacije. V pogojih omejenega vpogleda (»restricted view«) je bila oseba, ki je bila v treh različnih situacijah konsistentno zelo živahna (»outgoing«) ali inteligentna, ocenjena kot bolj prototipična v primeru, ko so bile situacije ne-normativne, kot pa v primeru, ko so bile situacije normativne. (Normativnost oz. ne-normativnost situacije pomeni isto kot normativnost oz. ne-normativnost vedenja: ne-normativno vedenje je vedenje, ki se v določeni situaciji ne pričakuje). Ekstravert, ki je konsistentno »zelo živahen« na zabavi, pustu, prijateljskem srečanju (pikniku) je bil ocenjen kot manj prototipičen kot nekdo, ki je manifestiral isto vedenje na avtobusni postaji, pisarni in v knjižnici. Ko pa osebe v njihovem vedenju niso bile percipirane kot konsistentne, so bile kot bolj prototipične ocenjene tiste, ki so se nekonsistentno vedle v normativnih situacijah. Inteligentna oseba, ki se je inteligentno vedla v dveh situacijah in neinteligentno v eni situaciji, je bila ocenjena kot bolj prototipična, če je šlo za situacijo v knjižnici, laboratoriju ali planetariju, kot pa za situacije v bifeju, ulici, štadionu.

Kako lahko obrazložimo omenjene interakcije? Opazovalec, ki percipira konsistentno prototipično vedenje v ne-normativni situaciji, sklepa, da bo to vedenje v normativnih situacijah (kjer je pričakovano in »uveljavljeno«) še bolj prototipično. Na drugi strani pa se lahko zelo upravičeno sklepa, da se bo tisti, ki se ne vede prototipično že v normativni situaciji, v ne-normativni situaciji obnašal še manj prototipično. Za osebo pa, ki se véde ne-konsistentno v ne-normativni situaciji, pa bo opazovalec veliko manj pripravljen sklepati, da je njeno vedenje bolj prototipično v normativni situaciji. Taka oseba namreč predhodno ni ustvarjala »čiste impresije« v ne-normativni situaciji. Če je treba v tem primeru izbrati tisto osebo, ki bo v normativni situaciji zanesljiveje bolj prototipična (ali inteligentna), bo ocenjevalec v izboru med dvema alternativama sigurnejši pri izboru nekonsistentne osebe v normativnem kontekstu kot bolj prototipične. Opazovalec torej ne bo izbral kot bolj prototipično tisto osebo, ki je konsistentno zelo živahna (ali inteligentna) v ne-normativni situaciji, če je bilo evidentno, da se ista oseba ni vedla na tak način v normativni situaciji. Preference v izboru prototipičnosti vedenja so torej odvisne od subjektive sposobnosti sklepanja, da bo oseba, ki je zelo živahna (ali inteligentna) v ne-normativni situaciji zelo živahna (ali inteligentna) v normativnem kontekstu.

Kaj pa se zgodi v primeru, ko so subjekti informirani, da oseba, ki je bila ekstremno in konsistentno (zelo) živahna (ali ekstremno inteligentna) v treh ne-

normativnih situacijah, ni bila taka v treh normativnih situacijah? V teh pogojih ocenjevanja pa subjekti ne dajejo več prednosti v prototipičnosti vedenja osebe, ki je bila zelo živahna ali inteligentna v treh nenormativnih situacijah. V tem primeru subjekti ne morejo sklepati, da bo oseba zelo živahna (ali inteligentna) tudi v normativnih situacijah. Ocenjevanje prototipičnosti se je sedaj obrnilo v korist osebe, ki se je obnašala zelo živahno (ali inteligentno) v pričakovanih, normativnih situacijah.

V raziskavi so bile vse osebe opazovane v treh normativnih in v treh nenormativnih situacijah. Ena oseba je bila zelo živahna (ali inteligentna) v normativnih situacijah (6 vedenj na checklisti) in minimalno »outgoing« v nenormativni situaciji (eno vedenje na checklisti). Druga oseba pa je izražala ravno obratno vedenje: ekstremno »outgoing« v nenormativnih situacijah in minimalno »outgoing« v normativnih situacijah. Oseba, ki je bila ekstremno »outgoing« v treh situacijah, kjer je tako vedenje nenormativno (pošta, knjižnica, avtobusna postaja) in je bila minimalno »outgoing« tam, kjer je tako vedenje normativno (zabava, pust, piknik), je bila ocenjena kot relativno neprototipična (s 5.48 kot srednjo vrednostjo ocene na 12 stopenjski skali). Oseba pa, ki je manifestirala številne značilnosti »zelo živahnega« vedenja v normativnih situacijah, oz. jih je manifestirala redkeje v nenormativnih situacijah, je bila ocenjena kot relativno (bolj) prototipična (srednja ocena 7.25 na 12 stopenjski lestvici). Ta sprememba v percepciji prototipičnosti se je po mnenju Cantorjeve in Mischela (1979) zgodila zaradi tega, ker je bila dodatna evidenca o aktualnem vedenju osebe v normativnih situacijah v kontradikciji z »avtomatično predpostavko«, da je nekdo, ki je zelo »outgoing« v nenormativnih situacijah, toliko bolj »outgoing« v normativnih situacijah.

V celoti vzeto je ocena prototipičnosti določenega vedenja v pogojih »omejenega vpogleda« (restricted view) odvisna od intenzitete in konsistentnosti s katero določena oseba izraža kategorialno centralne attribute v normativni situaciji. Ocena prototipičnosti ni bila funkcija niti samo vedenja, niti samo situacije, v kateri se je vedenje pojavljalo. Ta ocena je, kot smo videli, odvisna od interakcije med vedenji in situacijami. Konsistentna vedenja so bila presojana kot bolj prototipična, ko so se pojavljala v nenormativnih situacijah. Nekonsistentna vedenja pa so se zdela bolj prototipična, ko so se pojavljala v normativnih situacijah. Bolj ko je določena oseba prototipičen člen določene kategorije, bolj je facilitiran (olajšan) priklic, prepoznavanje in kategorizacija informacij v zvezi z osebo (Markus, 1977). Ko je oseba prototipični primer kategorije, lahko asociacije s kategorijo funkcionirajo kot organizacijski princip, ki 1) strukturira in kodira nove informacije v zvezi z osebo, 2) ustvarja pričakovanja v zvezi z njenim prihodnjim vedenjem in 3) pomaga pri razumevanju njenega preteklega vedenja.

Poznavanje prototipov oseb omogoča opazovalcu tudi načrtovanje vedenja v socialnih interakcijah. Cantor in Mischel (1979) omenjata različne strategije za uporabo informacij o prototipičnosti za strukturiranje vedenja določene osebe. To so: 1) Strategija prototipske situacije, 2) strategija, ki je orientirana na druge (»other directed strategy«) in 3) nase orientirana strategija (»self directed strategy«).

Pri prvi strategiji se udeleženec (actor) osredotoči na zahteve situacije in si ustvari podobo prototipa idealne osebe v tej situaciji. Tak prototip je udeležencu tudi vodilo pri lastnem izboru vedenja.

Pri drugi (na druge orientirani) strategiji se lastna vedenja načrtujejo ustrezno pričakovanim karakteristikam drugih ljudi v socialnem okolju.

Za tretjo (self-directed) strategijo je značilno, da se nekdo osredotoči na lastne značilnosti in načrtuje svoje vedenje tako, da je konsistentno s temi karakteristikami. (Pri uporabi teh strategij obstajajo seveda tudi individualne razlike, ki pa jih tukaj posebej ne obravnavamo.)

Koncepcija kategorij oseb kot nejasnih, manj strukturiranih, ideja »podobnosti pojavov v družini« in pogled, da so kategorije oseb organizirane okoli prototipičnih primerov, ima po mnenju obeh avtorjev tudi zelo jasen vpliv na teorijo osebnosti in na študijo tega, kakó ljudje drug drugega zaznavajo. Povdarjata, da so koncepcije v zvezi s kategorizacijo stvari oz. »naravnih objektov« pri Wittgensteinu, Roschevi in drugih v njihovo smer spremenile tudi koncepte kategorizacije oseb: prototipični pristop ne govori več o razmejenih (»distinct«) kategorijah oseb z jasno definiranimi značilnostmi.

Prototipični pristop se zdi ustrezen tako za empirično, kot za teoretično področje. Cantor in Mischel upata (1979), da bo ta pristop olajšal bolj idiografski in konfiguracijski pristop pri raziskovanju t. i. »pod-tipov« oseb.

Avtorja sta si zastavila tudi vprašanje, ali gre pri procesih kategorizacije za strukturo zavesti, ali pa je strukturiran že »zunanji svet«. Rosch-eva je s sodelavci kot odgovor ponudila kompromis: kategorizacije naj bi izhajale iz interakcije med strukturiranostjo, ki potencialno obstaja v zunanjem svetu in med strukturo znanja pri ljudeh, ki se ukvarjajo s kategorizacijo. T. i. zunanji svet naj bi bil strukturiran zato, ker se atributi zunanjega sveta drug od drugega ne pojavljajo ločeno.

V eni od raziskav sta Cantorjeva in Mischel (1977) postavila hipotezo, da osebnostne poteze funkcionirajo kot »konceptualni prototipi« (ki hkrati vplivajo na spomin). Subjektom (poskusnim osebam) sta prezentirala liste z različnimi trditvami. Na dveh listih niso bili pridevniki prav nič povezani s potezami introvertiranosti in ekstravertiranosti. Te poskusne osebe so predstavljale kontrolno skupino. Na dveh drugih polah (listih) pa so bili pridevniki povezani bodisi s potezo ekstravertiranosti, bodisi s potezo introvertiranosti. To sta bila eksperimentalna pogoja E oz. I. Na vsakem listu je bila opisana ista oseba. Vsak subjekt (poskusna oseba) je prebrala postavke z lista, ki je predstavljal kontrolni pogoj in z lista, ki je predstavljal enega eksperimentalnih pogojev. Kasneje se je poskusni osebi prezentirala nova lista trditvev, med katerimi so bile tudi tiste, ki so se že pojavljale in ki so predstavljale kontrolno oz. eksperimentalno listo. Pri tej, novi listi, so poskusne osebe prepoznavale tiste trditve, ki so se že pojavljale. Na kontrolni listi je bila polovica pridevnikov zmerno povezana z eno ali drugo osebnostno potezo, preostali pridevniki pa z njimi niso bili povezani. Eksperimentalne liste (E ali I, za pogoj ekstravertiranosti ali introvertiranosti) so vsebovale enako število pridevnikov, ki so bili z ekstravertiranostjo oz. intravertiranostjo povezani 1) močno, 2) zmerno ali pa 3) z njimi niso bili povezani. Avtorja sta predpostavila, da mora biti koncept intra oz. ekstravertiranosti aktiviran s trditvami iz prve pole, kjer so pridevniki povezani z eno ali z drugo osebnostno potezo. Ta koncept naj bi deloval kot standard oz. organizacijski prototip, s katerim se primerjajo informacije. Predpostavljala sta tudi, da se bodo pojavljale »napačna prepoznavanja« trditvev, ki so močno povezana s »konceptom«. Ta »napaka v asimilaciji« naj bi se s strani prototipičnega koncepta pojavljal v kontrolnem pogoj. – Verifikacija hipotez je

pokazala, da je prepričanje v zvezi z napačnim prepoznavanjem močnejše pri trditvah, ki predstavljajo enega od eksperimentalnih pogojev (ekstravertiranost ali introvertiranost kot osebnostna poteza, opisana na listih). Prepričanje v zvezi z napačnim prepoznavanjem pa je šibkejše pri trditvah, ki niso povezane s pravkar omenjenimi potezami. To pomeni, da so si poskusne osebe v eksperimentalnem pogoju oblikovale ustrezen »konceptualni prototip«.

Prototipičnost oseb in situacij:

V isto teoretično perspektivo kot percepcijo oseb Cantorjeva, Mischel in Schwartz (1982) postavljajo tudi percepcijo situacij. Omenjeni avtorji so izdelali tudi taksonomijo situacij, ki vsebuje 4 velike razrede in 3 ravni. Na najvišji ravni se nahaja najbolj vsebujoča kategorija vsakega razreda. Ta kategorija je na vmesni, posredujoči ravni predstavljena z dvema kategorijama. Vsaka od njiju je na subordinirani ravni predstavljena s po tremi kategorijami. Vsaki kategoriji ustreza nek prototip. Cantor, Mischel in Schwartz ga opredelijo kot množico potez ali atributov, ki jih subjekti evocirajo kot tipične za določeno kategorijo situacij (str. 50). Avtorja sta opredelila 36 prototipov situacij. Do njih so prišli na osnovi analize soglasnih odgovorov, ki so jih dali subjekti. Od njih so na reč zahtevali, da naj v zvezi z vsako kategorijo na 3 ravneh naštejejo vse tiste značilnosti, ki jih asociirajo s posebnim tipom situacije. Poleg tega so si morali subjekti zamišljati, da se v ustreznem tipu situacij tudi nahajajo (str. 50). Prototipi so pri percepciji situacij koristni tedaj, ko dajejo informacije o tem, kar je specifično za določeno situacijo in o tem, v čem se ta loči od neke druge situacije.

Da bi preverili svoje hipoteze, so avtorji definirali kriterij podobnosti. Podobnost med dvema prototipoma je odvisna od števila skupnih potez, v odnosu do potez, ki niso skupne. Avtorji so pokazali naslednje: 1) prototip določene kategorije je značilneje podoben prototipom, ki pripadajo drugim kategorijam istega razreda, kot pa kategorijam iz treh drugih razredov. 2) Prototip določene kategorije je v določenem razredu podobnejši tistim prototipom, ki predstavljajo kategorije iste veje (taksonomije), kot pa prototipom, ki predstavljajo kategorije drugih vej. 3) Prototipi posredujočih kategorij so podobnejši prototipom, ki jih predstavljajo podrejene kategorije iste veje, kot pa tistim prototipom, ki jih predstavljajo subordinirane kategorije drugih vej.

S pomočjo analize vsebine (prototipov situacij) so ocenjevalci odgovore subjektov ponovno grupirali v sedem razredov. Štirje so se nanašali na osebe, trije pa na situacije. Prvi štirje so zajeli fizični aspekt, čustva, vedenja in vloge. Drugi trije razredi (situacije) pa so zajeli fizični aspekt, aspekt dogajanja (skupaj s prostorom dogajanja) in aspekt ambienta. Rezultati kažejo, da je mnogo več odgovorov, ki spadajo v razred oseb, kot pa v razred situacij. To pomeni, da so prototipi situacij bolj orientirani na osebe. Prototipi so pomembni tudi tedaj, ko posameznik načrtuje svoje akcije. Omogočajo mu, da anticipira in napoveduje dogodke. Zato morajo biti prototipi na lahek način dosegljivi oz. dostopni. Avtorji so skušali medsebojno primerjati dostopnost prototipov situacij, prototipov oseb in prototipov oseb v situacijah. Subjekti so dobili navodilo, naj čimhitreje napišejo vse, kar jim pade na pamet v zvezi s posredujočimi kategorijami. Rezultati kažejo, da sta hitrost asociativne produkcije in »bogastvo idej« največja pri prototipih situacij.

Razred shem: konceptualne reprezentacije socialnega znanja, ki jih predstav-

ljajo skripte (»scripts«), shema samega sebe, stereotipi in sheme vtročnosti: kratek pregled.

»Script:«

Abelson (1976) je pojem »script« opredelil kot koherentno sekvenco dogodkov, ki jih posameznik pričakuje. V tej sekvenci se pojavlja tudi on sam, in sicer kot udeleženec oz. opazovalec. »Script« je pojem, ki zajema področje socialnih situacij. Vsak script ima tudi svojo bazično enoto: to je vinjeta. (»Script« in »vinjeta« spadata v izrazoslovje na področju kinematografije: lahko ga prevedemo kot scenarij in scena. Zaradi ustreznosti prevoda bomo namesto termina »script« uporabljali pojem scenarij). Vinjeto, oz. sceno, pa Abelson opredeli kot kodiranje določenega kratkotrajnega dogodka. Na splošno hkrati zajema takó podobo, kot konceptualno reprezentacijo zaznanega dogodka (str. 34). Schank in Abelson (1977) pa menita, da je funkcija scenarija (»scripta«) v obravnavanju standardizirane sekvence, ki pa jo lahko prekinejo nepričakovani dogodki. Pri tem ločita različne tipe prekinitev: 1) prekinitev zaradi ovire (ko niso izpolnjeni pogoji za potek določene akcije) – 2) zaradi napake – 3) zaradi distrakcije (nepričakovan dogodek postavlja pred akterja nove cilje, ki ga začasno ali trajno oddaljujejo od scenarija).

Vsak scenarij (»script«) zajema vloge, objekte, ki se pojavljajo v akciji, oz. jo omogočajo, »vhodne pogoje«, »rezultate izhoda« in standardizirano sekvenco scen.

Kasneje je Abelson (1981) v svojo teorijo vključil še nove elemente. Diferencial je šibke in močne skripte. Za prve je značilno da gre za informacije, ki se nanašajo na potencialno pojavljanje določene celote dogodkov (str. 717). Vrstni red dogodkov pri tem ni fiksiran. Za t.i. močne scenarije je značilno, da so sekvenčne značilnosti dogodkov zelo pomembne. Prav tako je pomembno tudi tisto, kar zadeva pojavljanje in pričakovanje dogodkov. Scenarij in prototip sta si toliko bližje, kolikor so si bližje ustrezne psihološke kategorije. Pri tem pojmemu vsako uresničevanje določenega scenarija kot objekt, dogodke, ki se v njem producirajo, pa kot attribute. Med različnimi realizacijami določenega scenarija obstaja »podobnost v družini pojavov«. Med različnimi realizacijami obstajajo skupni elementi. Abelson govori celo o prototipični realizaciji določenega scripta.

Abelson omenja tudi t.i. metaskripte, katerih scene se v različnih oblikah pojavljajo na nivoju posredovanja. Scene se tudi nadalje razčlenjujejo v različne podrejene strukture.

Langer in Abelson pa sta že predhodno (1972) v svoji raziskavi pokazala, da je socialno vedenje v določeni situaciji kognitivno posredovano. Omenjena kognitivna posredovanost se kaže v selekciji scenarijev (»scripts«), ki predstavlja situacijo in v prevzemanju vloge, ki je sestavni del scenarija. V njuni raziskavi je šlo za vedenje, ki je pomenilo pomoč nekemu. Eksperimentalno je bila prošnja po pomoči »orientirana na žrtev« (»menim, da potrebujem pomoč«), ali na subjekt (»ali bi naredili nekaj zame«). V prvem primeru pa scenarij socialne obveznosti. Poleg tega je bila prošnja »nelegitimna« (telefonirati v službo, da se opozori na lastno odsotnost) oz. legitimna (telefonski poziv zakonskemu partnerju, naj pride na sestanek). Postavljena je bila hipoteza, da faktor legitimnosti vpliva na odgovor na prošnjo v primeru aktiviranja scenarija (»script-a«) empatije. V tem primeru se mora subjekt odločiti, ali naj prevzame vlogo udeleženca. Če je prošnja (zahteva)

legitimna, bo za prevzemanje oz. igranje tovrstne vloge »opogumljen«. Temu ne bo tako, če bo prošnja oz. zahteva nelegitimna. Faktor legitimnosti pa naj ne bi vplival na odgovore (reakcije) v primeru, ko je aktiviran scenarij (»script«) socialne obveznosti. V tem primeru je vloga udeleženca obvezna.

Shema samega sebe:

Markus (1977) opredeli shemo samega sebe kot kognitivno generalizacijo samega sebe. Te generalizacije so izpeljane iz specifičnih dogodkov in situacij, v katerih se pojavljajo tako posebne, kot splošnejše reprezentacije. To so reprezentacije, ki se nanašajo na posameznika in izhajajo iz ponavljajočih se kategorizacij, ki jih oblikuje on sam, ali pa kdo drug. Shema, ki jo ima določena oseba o sami sebi, zajema poteze, za katere oseba ve, da jih ima. To so tiste poteze, ki so izrazito poudarjene ali pa izrazito šibke in za katere posameznik meni, da so centralne v njegovi osebnostni strukturi.

Sam eksperiment pa se je nanašal na dimenzijo neodvisnosti in odvisnosti. Določeni subjekti so bili klasificirani kot »shematični«, drugi pa kot »neshematični« (oz. ashematični). »Shematični« so bili tisti, ki so se na treh lestvicah, ki so se nanašale na omenjeno dimenzijo (ne) odvisnosti ocenili kot ekstremni na dveh izmed njih. Ocenili so, da so osebne poteze, prezentirane v lestvicah, zanje pomembne. Obenem so si z liste pridevnikov atribuirali pridevnik, ki je izražal neodvisnost oz. odvisnost. »Neshematični« subjekti pa so izbirali ocene na sredini lestvic, prezentirane poteze so ocenili kot malo pomembne in si niso atribuirale nobenega iz dvojice pridevnikov.

Nato so subjektom predložili listo pridevnikov, ki so se nanašali, ali pa ne, na poteze, ki izražajo osebno (ne)odvisnost. Subjekti so morali kar najhitreje ugotoviti, ali je določena poteza zanje neznačilna ali značilna. Rezultati so pokazali, da si »shematični« subjekti pripisujejo več pridevnikov, ki so povezani z osebno (ne)odvisnimi potezami, kot pa pridevnikov, ki s temi potezami niso povezani. »Neodvisno shematični« subjekti so si pripisovali več pridevnikov, povezanih z neodvisnostjo. »Odkvisno shematični« pa so si pripisovali več tistih, ki so povezani z odkvisnostjo. Pri »shematičnih«, subjektih je bil krajši tudi njihov čas latence. Pri »neshematičnih« subjektih pa vrsta pridevnika ni diferencirala časa reakcije pri subjektih.

Tudi pri drugi nalogi je bila subjektom predložena lista pridevnikov. Nekateri med njimi so bili povezani s potezami (ne)odvisnosti. Subjekti so morali za vsak pridevnik izbrati tisto vrsto lastnega vedenja, za katero je bila upravičena atribucija k pridevniku. »Shematični subjekti so take primere našli lažje, oz. so jih našli več kot »neshematični« subjekti.

Končno je bila subjektom prezentirana tudi lista različnih načinov vedenja. Za nekatere je bilo značilno, da so izražali neodvisnost, za druge pa, da so izražali odkvisnost. V zvezi z vsakim načinom vedenja so subjekti ocenili verjetnost, da se tudi oni obnašajo na podoben način. »Neshematični« in »shematični« subjekti se medsebojno ločijo tudi v tem primeru. »Neodvisni shematiki« so sigurnejši v napovedovanju lastnega vedenja, ki je neodvisno, kot pa tistega, ki je odkvisno. Ravno obratno pa je bilo pri »odvisnih shematikih. Za »neshematike« je bilo tudi značilno, da niso delali razlik med odkvisnostnim in neodvisnostnim vedenjem.

Rezultati torej pričajo o tem, da se pri subjektih pojavlja odpor do informacij, ki so v kontradikciji s shemo. Ta odpor je pri »shematičnih subjektih« očitno večji.

Markus sklepa, da obstaja shema samega sebe, ki izraža invariantnosti, ki jih posameznik odkriva na določenih področjih lastnega socialnega vedenja. To so hkrati tiste nespremenljivosti, ki jih uporablja za obravnavanje informacij, povezanih s to shemo in za predikcijo bodočega lastnega vedenja na teh področjih. Stereotipi: Stereotip je pojem, ki ima v socialni psihologiji že dolgo tradicijo. Lippman (1922) je prvi opredelil stereotip kot primer in element »upreproščene« reprezentacije okolja (»psevdookolje«, fikcija). Taka reprezentacija je bolj ali manj obsežna, oblikuje pa jo človek sam. Nanjo pa reagira neposredneje kot na zunanjo realnost.

Stereotip, definiran kot celota potez, ki se atribuirajo določeni skupini oseb (etnični, nacionalni, seksualni, profesionalni) in ki so individualno značilne za vsakega člana skupine, je bil dolgo časa obravnavan kot »zgrešena reprezentacija«. Katz in Braly (1935) sta ga opredelila kot fiksirano impresijo, ki je zelo malo prilagojena temu, kar hoče predstavljati (str. 181). Allport (1958) ga je npr. opredelil kot pretirano prepričanje, ki je povezano z določeno kategorijo (str. 187). Pojavljale pa so se tudi izrazitejše kognitivistične opredelitve. Tako je Vinacke (1949) definiral stereotip kot tendenco po atribuciji generaliziranih in poenostavljenih značilnosti določeni skupini oseb. Ta atribucija ima verbalno obliko »etiket«, vedenje do članov teh skupin pa se uravnava glede na omenjene »etikete«. (str. 265).

Novije teorije govorijo o stereotipu kot o produktu normalnega kognitivnega funkcioniranja, ki izhaja iz določene kategorizacije (Hamilton, 1976). Brez nje posameznik ne bi mogel obravnavati kompleksnega okolja. Gre za kategorizacijo, ki zadostuje za oblikovanje kognitivne strukture socialne situacije. Posameznik to strukturo ohranja tudi v ponovnem iskanju informacije, ki opravičuje razlikovanje, na osnovi katerega je utemeljena. Locksley s sodelavci (1980) je pokazal, da lahko obstaja konflikt med stereotipom in t. i. konceptualno reprezentacijo. V njegovi raziskavi je šlo za aktivacijo spolnega stereotipa. Eden od atributov je bila poteza avtoritarnosti, ki jo poskusne osebe ponavadi bolj pripisujejo (atribuirajo) moškim kot pa ženskam. V raziskavi so poskusnim osebam prezentirali neko osebo, ki je imela vlogo stimulusa. Poskusne osebe so hkrati zvedele za ime osebe – stimulusa. Informaciji o imenu pa so nekje dodali tudi informacijo o vedenju. Ta informacija je bila »diagnostična« ali pa »nediagnostična«. »Diagnostična« informacija je pomenila vedenje, ki je v zvezi s potezo avtoritarnosti. Poskusne osebe so morale ocenjevati, koliko časa se ocenjevana oseba v vsakdanjem življenju vede avtoritarno.

Rezultati kažejo, da je stereotip izrazit v primeru, ko poskusne osebe poznajo samo kategorijo »socialno«, pa tudi v primeru, ko so poskusne osebe informirane o nedidagostičnih vidikih vedenja osebe – stimulusa. V teh dveh primerih se je moškim pripisovalo več avtoritarizma kot pa ženskam. V primeru, ko so poskusne osebe prejele diagnostično informacijo o osebi – stimulusu, so bile ženske in moški ocenjevani kot izrazito, oz. enako močno avtoritarni. Stereotip naj bi imel v tem primeru vlogo »vodiča«, oz. usmerjevalca pri obravnavanju informacij, ki se nanašajo na osebo, ki jo poznamo zgolj v okviru (določene) socialne kategorije. V trenutku pa, ko lahko oblikujemo tudi neko drugo kategorizacijo (v terminih osebnostnih potez npr.) stereotip nima več omenjene vloge »vodiča«, oz. usmerjevalca pri obravnavanju informacij.

Sheme vzročnosti:

Sheme vzročnosti naj bi subjekti uporabljali za obravnavanje socialnih situacij in dogodkov, in sicer z vidika njihovih vzročnih povezanosti. Model t. i. kavzalne atribucije je predlagal že Kelley (1967). Ta model predpostavlja, da subjekt razpolaga s celoto sistematiziranih informacij. Te informacije pa obravnava ustrezno načrtu, ki zajema kovariacije med možnimi vzroki in opazovanimi posledicami. Tako sklepanje je lahko (zelo) dolgotrajno, poleg tega pa vse informacije niso vedno na razpolago. Poleg tega naj bi bilo sklepanje hitrejše in neposrednejše, če se uravnava po shemi vzročnosti. Kelley jo je opredelil kot koncepcijo, ki zajema različne tipe vzrokov, ki so v medsebojnem delovanju in ki učinkujejo specifično. Kelley meni, da lahko vsako shemo opišemo kot specifično matriko podatkov, ko povzame prepričanja in hipoteze. Atribuiramo jo lahko distribuciji učinka glede na različne kombinacije vzročnih dejavnikov (Kelley, 1972, str. 151). Gre za operacijski sistem, ki dopušča tudi reverzibilne operacije.

Določeno število eksperimentalnih raziskav pa kaže na to, da obstajajo številne oblike shem. Vsaka oblika izraža posebne pogoje odnosa vzrok – učinek. Ko je število vzrokov majhno, lahko ločimo sheme za multiple zadostne vzroke, za multiple potrebne vzroke, za kompenzacijske vzroke in za aditivne učinke. Ločijo se tudi sheme s preprosto in kompleksno strukturo. Zdi se, da obstaja hierarhična organizacija shem. Pri tem preprostejše sheme obstajajo kot elementi kompleksnejših.

Malo pa je znanega o načinih, kako se aktivira določen tip sheme. Pri tem naj bi imela bistven pomen beseda oz. glagol. To velja zlasti za stavčno opisovanje dogodkov, ki jih je treba obrazložiti. Prav tako se ne ve veliko o tipih vzrokov, ki so povezani z različnimi oblikami kavzalnih shem.

Komentarji in vprašanja:

Taylor in Crocker (1981) prištevata vse koncepte, čeprav so jih oblikovali različni avtorji, v razred shem. Shemo sta opredelila kot kognitivno strukturo, ki predstavlja določeno vrsto stimulusa. Ta struktura se organizira glede na izkušnje. To je struktura znanja. To pomeni, da gre za reprezentacijo atributov. Shema vsebuje tudi načrt (»plan«) za sprejem in interpretacijo informacij, ki so v zvezi s shemo.

Večina posameznih shem, ki smo jih opisali do sedaj (shema samega sebe, »skripte«, sheme vzročnosti, sheme oseb) niso »čiste operacijske strukture: vsaka shema se pojavlja predvsem kot struktura vsebine« z določenega področja. V shemah situacij pa atributi pogosto predstavljajo slabo koordinirano in razčlenjeno celoto. Zdi se, da reprezentacija situacij zajema veliko socialnih dejstev in da predstavlja njihov »izvleček«. Tako npr. Forgas (1982) meni, da »scenariji« ustrezajo epizodam, ki so definirane kulturološko.

Sheme funkcionirajo kot posredujoče variable: na njihov obstoj in značilnosti lahko sklepamo samo posredno, na osnovi njihovih učinkov. Tako npr. študije v zvezi s spominom kažejo, da se informacije, ki so v zvezi z določeno shemo, prikličejo hitreje in se bolje zapomnijo. Atributi, oz. odnosi med atributi določene sheme, ki manjkajo v konfiguraciji prezentiranih stimulusov, pa se obnovijo (napačna prepoznavanja in reorganizacija obstoječega reda). To pa seveda ni neposreden dokaz, da v času obravnavanja informacij subjekt »primerja« konfiguracijo prezentiranega stimulusa z evocirano shemo.

Cantor-jeva in Mischel pa vendarle poudarjata pomen poznavanja tega, na osnovi katerega kriterija se subjekt odloča, da je obstoječa konfiguracija primerek aktiviranega razreda. Taylor in Crocker pa opozarjata, da različni avtorji s svojimi študijami implicitno nakazujejo, da obstajajo tudi bolj globinske sheme.

Kot temeljna nerazrešena vprašanja v zvezi s teorijami shem pa lahko naštejemo naslednja: 1) Kdaj in pod katerimi pogoji določena konfiguracija dražljejev aktivira določeno shemo? Zakaj in pod katerimi pogoji je aktivirana določena shema? Zakaj ni aktivirana neka druga shema, kajti konfiguracija dražljejev vsebuje elemente, ki pripadajo številnim različnim področjem.

Lahko se vprašamo tudi, kako se sheme oblikujejo. Ali se lahko, potem, ko so enkrat že oblikovane, tudi modificirajo? Ali so sheme in njihov sistem kategorizacij neodvisne od jezika? Kakšno vlogo ima jezik pri njihovem oblikovanju in funkcioniranju? V kolikšni meri, na kateri stopnji in kako imajo lahko socialni modeli in interakcije vpliv na oblikovanje sheme? (Na tak vpliv opozarja npr. Markus v zvezi s shemo samega sebe in Kelley v zvezi s shemami vzročnosti).

BIBLIOGRAFIJA:

- Abelson R. P., Script processing in attitude formation and decision making, v J. S. Carroll & J. W. Payne (Eds), *Cognition and social behaviour*, Hillsdale, N. J., Erlbaum, 33–45
- Abelson R. P., Psychological status of the script concept, *American psychologist*, 1976, 36, 715–729
- Allport G. W., *The nature of prejudice*, Garden City, New York, Doubleday, 1958
- Anderson N. H., Application of an additive model to impression formation, *Science*, 1962, 138, 817–818
- Bruner J. S., On perceptual readiness, *Psychological review*, 1957, 64, 123–152
- Cantor N., Mischel W., Prototypes in person perception, v L. Berkowitz (Ed), *Advances in experimental social psychology*, New York, Academic Press, 1979, 3–52
- Cantor N., Mischel W., Traits as prototypes. Effects on recognition memory, *Journal of personality and social Psychology*, 1977, 35, 36–68
- Cantor N., Mischel W., Schwartz J. C., A prototype analysis of psychological situations, *Cognitive psychology*, 1982, 14, 45–77
- Forgas J. P., Episode cognition: Internal representations of interaction routines, v L. Berkowitz (Ed) *Advances in experimental social psychology*, New York, Academic Press, 1982, 59–101
- Hamilton D. L., Cognitive biases in the perception of social groups, v J. S. Carroll & J. W. Payne (Eds), *Cognition and social behaviour*, Hillsdale, N. J. Erlbaum, 1976, 81–93
- Katz D., Braly W., Racial prejudices and racial stereotypes, *Journal of abnormal and social Psychology*, 1935, 30, 175–193
- Kelley H. H., Attribution in social interaction, v D. Levine (Ed), *Nebraska Symposium on motivation*, 15, Lincoln, University of Nebraska Press, 1967, 192–240
- Kelley H. H., Casual schemata and the attribution process, v E. E. Jones, D. E. Kanouse, H. H. Kelley, S. Valins & B. Weiner (Eds), *Attribution: Perceiving the causes of behaviour*, Morristown, N. J., General Learning Press, 1972, 151–174
- Langer E. S., Abelson R. P., The semantics of asking a favor: how to succeed in getting help without really dying, *Journal of Personality and social Psychology*, 1972, 24, 26–32
- Lippmann W., *Public opinion*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1922
- Locksley A., Borgida E., Brekke N., Hepburn C., Sex stereotypes and social judgment, *Journal of personality and social psychology*, 1977, 35, 63–79
- Markus H., Self – schemata and processing information about the self, *Journal of Personality and social Psychology*, 1977, 35, 63–78
- Moscovici S., *La psychanalyse, son image et son public*, Paris: PUF, 2e édition, 1976
- Moscovici S., The coming era of representations, v J. P. Codol & J. P. Leyens (Eds), *Cognitive analysis of social behaviour*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, 115–150
- Peevers B. & Secord D., Developmental changes in attributions of descriptive concepts to persons, *Journal of Personality and social Psychology*, 1973, 27, 120–128

- Rosch E., Mervis C., Gray W., Johnson D. & Boyes-Braem, Basic objects in natural categories, *Cognitive psychology*, 1976, 8, 382-439
- Rosch E., Cognitive reference points, *Cognitive psychology*, 1975, 1, 532-547
- Rosch E., Mervis C., Family resemblances: Studies in the internal structure of categories, *Cognitive psychology*, 1975, 7, 573-605
- Rosch E., Simpson C., Miller R.S., Structural bases of typicality effects, *Journal of experimental Psychology, Human perception and performance*, 1976, 2, 491-502
- Shank R.C., Abelson R.P., *Scripts, plans goals and understanding*, Hillsdale, N.J., Erlbaum, 1977
- Taylor S.E., Crocker J., Schematic bases of social information processing, v E.T. Higgins & M.P. Zanna (Eds) *Social cognition: The Ontario Symposium*, Hillsdale, N.J., Erlbaum, 1981, 89-134
- Tversky A., Features of similarity, *Psychological review*, 1977, 84, 327-352
- Vinacke W.E., Stereotyping among national-racial groups in Hawai: A study in ethnocentrism, *Journal of social Psychology*, 1949, 30, 265-291

Zasebnost in zadovoljenost temeljnih potreb

MARKO POLIČ IN TANJA LAMOVEC

Medtem, ko so prva pojmovanja zasebnosti slednjo opredeljevala kot stanje in poudarjala osamljenost, ločevanje in izogibanje stikov z drugimi, jo sodobna smatrajo za proces, s katerim posamezniki ali skupine izbirno nadzirajo dostop do sebe (Altman, 1976). To sodobno pojmovanje tudi meni, da je preveč ali premalo ločevanja od drugih (ali druženja z njimi) nezaželeno. Ljudje namreč v različnih trenutkih in priložnostih iščejo ravnotežje med odprtostjo in zaprtostjo. Proshansky in sodelavci (1970) pravijo, da zasebnost služi za povečanje svobode izbire in vedenjskih možnosti. Zasebnost ima svoje *funkcije* (npr. zaščiteno sporazumevanje, priložnost za asimiliranje izkušenj, osebno avtonomijo, itd.), *razsežnosti* (npr. zadržanost, osamitev, osamljenost, zaupnost z družino oz. s prijatelji in neimenovanost (Pedersen, 1979), oz. self-ego, interakcijo in druge razsežnosti (Altman, 1976) (in *mehanizme* (npr. verbalne, neverbalne, okoliške, itd.)). To smo podrobneje opisali v nekem drugem članku (Polič, 1980). Pedersen (1982) je našel povezavo med zasebnostnimi izbirami in osebnostnimi značilnostmi. Osebe z nizko samooceno so bile bolj zadržane in so iskale samoto in neimenovanost. Tisti, ki so spoštovali druge so bili nagnjeni k osamljenosti, zaupnosti s prijatelji in z družino. Lahkomiselni niso izbirali osamitve, osamljenosti, zaupnosti z družino in neimenovanosti. Te in druge odnose je odkril s pomočjo vprašalnika zasebnosti ter določenih osebnostnih lestvic in vprašalnikov. Torej je primerjal poročano zasebnost z drugimi merami osebnosti. V naši raziskavi smo, neodvisno od Pedersena, uporabili podoben pristop.

Za nas je zasebnost ena od osnovnih človeških potreb v Maslowovem smislu, vendar tudi pogoj za zadovoljevanje ostalih potreb. Možnost nadzora in uravnavanja stikov z drugimi šele omogoča tako nastanek in razvoj jaza, kot v končni posledici diferenciacijo sebe od okolja sploh. Na osnovi tega pojmovanja je povsem razumna domneva, da je posameznikova zaznava lastne zasebnosti povezana s stopnjo zadovoljenosti vsaj nekaterih osnovnih potreb, kot jih merimo z različnimi vprašalniki. Lahko pričakujemo, da bolj ko bodo te potrebe nezadovoljene, bolj bodo posamezna stanja zasebnosti zaželena, a tudi v manjši meri uresničena.

METODA

Izpraševanci: V raziskavi je sodelovalo 56 študentov drugega letnika FSPN.

Gradivo: Uporabili smo naslednja dva vprašalnika:

(1) Vprašalnik zaželene in uresničene zasebnosti (ZUZ), v katerem so morali izpraševanci:

– pokazati svoj odnos do posameznih postavk nanašajočih se na različne vidike zasebnosti, tako kot so ti opredeljeni v psihološki literaturi. Njihovo zaželenost so ocenjevali s pomočjo petstopenjske lestvice semantičnega diferenciala »NEZA-ŽELEN-ZAŽELEN«;

– oceniti prisotnost teh postavk v lastnem okolju s pomočjo petstopenjske lestvice »ODSOTEN-PRISOTEN«.

(2) Vprašalnik varnosti S-I, A. Maslowa (1952), ki ga je za uporabo v slovenščini priredila T. Lamovec. Ta vprašalnik je nastal kot stranski proizvod kliničnih in teoretičnih raziskav psihološke ali čustvene varnosti. Pojem varnosti oz. negotovosti nam bo podrobneje osvetlil seznam podsindromov, kot ga navajajo Maslow in sodelavci (1952). Tako so med podsindromi negotovosti npr.: občutki zavračanja, osamljenosti ali osamitve, nevarnosti, zaznava sveta in življenja kot sovražnega, drugih ljudi kot slabih, občutki nezaupanja, težnja po pričakovanju najslabšega, nezadovoljstvu, napetosti, morbidni samooceni, občutki krivde in sramu, motnje samoocene, glad po varnosti in sebičnost. Podsindromi varnosti pa zajemajo tudi naslednje: občutek, da te imajo radi, občutki pripadanja, varnosti, zaznava sveta in življenja kot prijetnega in drugih ljudi kot v osnovi dobrih, občutki prijateljstva in zaupanja, težnja po pričakovanju dobrega, po sreči in zadovoljstvu, občutki sproščenosti, težnja po osredotočanju na svet in ne nase, sprejemanje samega sebe, želja po obvladovanju problemov in ne ljudi, relativno pomanjkanje nevrotskih in psihotskih teženj ter »socialni interes«. To so na kratko značilnosti temeljne potrebe po varnosti. Obe skupini podsindromov seveda predstavljata skrajna pola kontinuuma te potrebe.

Naj še omenimo, da končni test sestavlja 75 vprašanj, razdeljenih v tri skupine po 25 v vsaki. Te tri skupine predstavljajo enakovredne in med seboj zamenljive oblike testa. Eno od njih smo uporabili tudi v naši raziskavi.

Postopek: Preiskujna je bila skupinska. Izpraševanci so najprej odgovarjali na vprašalnik S-I, nato pa še na ZUZ. Čas odgovarjanja ni bil omejen.

REZULTATI IN RAZPRAVA

Izpraševance smo glede na dosežke na vprašalniku S-I razdelili v tri skupine:

– v prvi je bilo 22 izpraševancev z dobro zadovoljenostjo potrebe po varnosti (1–7 točk);

– v drugi je bilo 21 oseb s srednjo zadovoljenostjo potrebe po varnosti (8–14 točk);

– v tretji je bilo 13 oseb s slabo zadovoljenostjo potrebe po varnosti (15–25 točk).

Odgovore vsake od teh treh skupin na vprašalnik ZUZ nam kaže slika 1. Primerjava odgovorov je pokazala, da sta zadovoljitev potrebe po varnosti in zasebnost povezani. Tabela 1 nam kaže skupne povprečne srednje ocene zaželenosti in prisotnosti postavk zasebnosti. Očitno se kaže težnja, da manj ko je potreba po varnosti zadovoljena, nižja je tudi ocena prisotnosti postavk zasebnosti in večja

njihova zaželenost. To bi opozarjalo, da je zasebnost vsaj povezana z zadovoljevanjem te temeljne potrebe, odnos med zaželenostjo in prisotnostjo pa, da gre morda tudi za vlogo zasebnosti kot sredstva za zadovoljevanje te potrebe.

SLIKA 1: Ocene zaželenosti in prisotnosti posameznih postavk zasebnosti pri različni zadovoljenosti temeljnih potreb.

1. možnost biti sam
2. možnost odločanja kdaj, kje in s kom se boš družil
3. veliko ljudi v moji bližini
4. biti varen (pred napadom, tatvino)
5. možnost druženja s prijatelji
6. občutek skupnosti s sosočevalci (v hiši)
7. občutek skupnosti v soseski (terenu, KS)
8. imeti sobo samo zase
9. biti nemoten
10. možnost biti sam z nekom
11. odsotnost drugih ljudi v stanovanju
12. redko naseljena soseska
13. biti skupaj z drugimi, ne da bi te motili
14. možnost delati, kar hočeš
15. drugi ne vedo, kaj počneš
16. nadzor nad tem, kar drugi vedo o tebi
17. stanovati v bloku
18. stanovati v enodružinski hiši
19. mir in tišina
20. anonimnost, nihče te ne pozna
21. sodelovanje pri oblikovanju okolja
22. sodelovanje pri odločanju o okolju
23. prostori za parkiranje
24. veliko stanovanje
25. redki promet v okolici

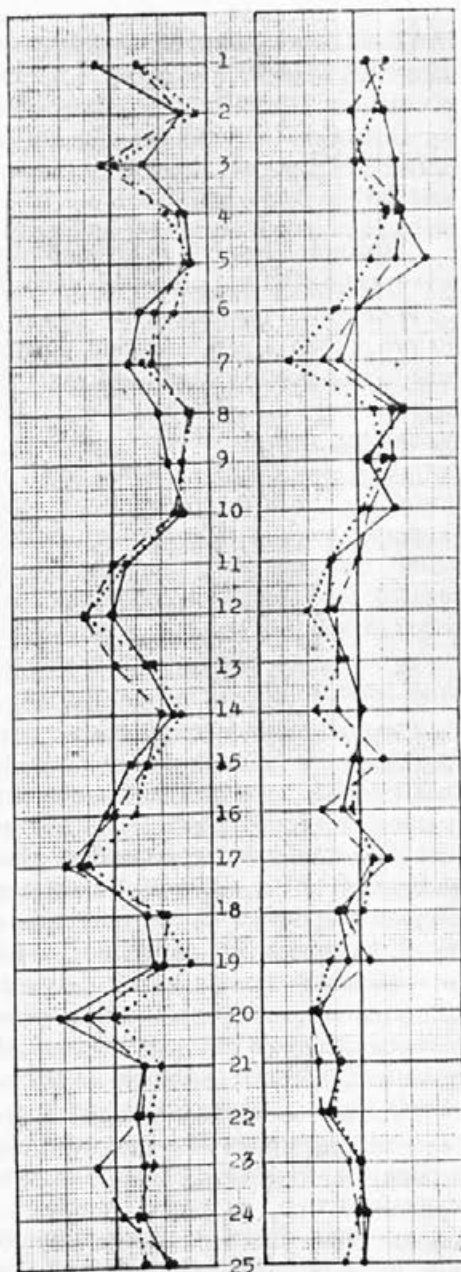


TABELA 1: Skupne srednje ocene zaželenosti in prisotnosti zasebnosti

	ZADOVOLJENOST		
	DOBRA	SREDNJA	NIZKA
ZAŽELENOST	3.59	3.58	3.81
PRISOTNOST	3.07	2.97	2.83

To potrjujejo tudi korelacije srednjih ocen zaželenosti in prisotnosti postavk zasebnosti (tabela 2).

TABELA 2: Korelacije srednjih ocen zaželenosti in prisotnosti postavk zasebnosti pri osebah z dobro, srednjo in nizko zadovoljenostjo potrebe po varnosti

	PRISOTNOST		
	Dobra zad.	Srednja zad.	Nizka zad.
ZAŽELENOST	0.572*	0.472*	0.351

* $p < 0,05$

Pri skupini z dobro zadovoljenostjo potreb je skladnost med zaželenostjo in prisotnostjo višja kot pri ostalih dveh, kar je tudi v skladu s postavljeno hipotezo. Če je zasebnost res tudi mehanizem za zadovoljevanje potrebe po varnosti, potem bo pri osebah z zadovoljenimi potrebami večja skladnost med zaželenostjo in prisotnostjo postavk zasebnosti. Natanko to se je tudi zgodilo. Če nekaj že imaš, si to pač manj želiš. Oglejmo si sedaj podrobneje še odgovore na sliki 1 (pri tem posamezne črte označujejo naslednje skupine: osebe z dobro zadovoljenostjo potreb: — osebe s srednjo zadovoljenostjo: - - -; osebe z nizko zadovoljenostjo:). V razpravi se bomo omejili predvsem na obe skrajni skupini, saj je skupina s srednje zadovoljenimi potrebami v svojih ocenah pogosto, čeprav ne vedno, med obema skrajnima, oziroma se eni od njiju približuje. Le izjemoma se rezultati te skupine bistveno odklanjajo od ostalih dveh (in še to na način, ki bi ga težko razložili). Tako npr. v večji meri potrjujejo prisotnost dejstva, da drugi ne vedo, kaj počno, hkrati pa priznavajo relativno pomanjkanje nadzora nad tem, kar drugi vedo o njih.

Če pogledamo, kako sta obe skrajni skupini ocenili *prisotnost* različnih postavk zasebnosti v svojem okolju, najdemo številne, statistično pomembne razlike. Pri vseh postavkah, ki razlikujejo obe skupini, kažejo osebe z dobro zadovoljeno potrebo po varnosti močnejše izraženo prisotnost danih značilnosti. Značilnosti, ki so v večji meri *prisotne* pri osebah z zadovoljeno potrebo po varnosti, so: veliko ljudi v moji bližini, možnost druženja s prijatelji, občutek skupnosti s sostanovalci, občutek skupnosti v soseski, imeti sobo zase, možnost biti sam z nekom in možnost delati, kar hočeš. Že na prvi pogled lahko te značilnosti uvrstimo v dve skupini: prvo bi lahko označili kot družabnost, skupnost ali povezanost, drugo pa kot nekakšno nasprotje prve, možnost za osebno nemotenost in zaupnost. Pravzaprav te osebe zaznavajo pogoje v svojem okolju kot boljše od oseb s slabo zadovoljenimi potrebami. Njihovo okolje jim v večji meri nudi vse tisto, kar naj bi okolje nudilo.

Tu se seveda odpira vprašanje, ali je njihovo okolje v resnici toliko boljše, ali pa ga morda znajo bolje izkoristiti. Morda ga le ocenjujejo bolje, ker se v njem dobro počutijo. Na to vprašanje v okviru naše raziskave ne moremo zanesljivo odgovoriti. Nedvomno drži, da pogoji stanovanjskega okolja, kot tudi materialni pogoji nasploh pomembno vplivajo na stopnjo zadovoljenosti psihičnih potreb. Drži pa tudi, da so bili izpraševanci dokaj homogena skupina študentov, pri kateri ne bi

pričakovali izrazitejših socialnih razlik. V tej zvezi je morda zanimiv podatek, da več oseb z zadovoljenimi potrebami stanuje v bloku, kot pa je to značilno za osebe s slabo zadovoljenimi potrebami. Slednje so relativno pogosteje označile, da stanujejo v enodružinski hiši, stanovanje v bloku pa so ocenile kot bolj zaželeno. Socialnih dejavnikov torej ne moremo povsem izključiti kot možnega izvora razlik.

Oglejmo si sedaj še ocene *zaželenosti* teh istih značilnosti. Videli smo že, da so osebe z nezadovoljenimi potrebami ocenile te značilnosti večinoma kot bolj zaželene, kar se sklada s spoznanji teorije motivacije, po katerih so nezadovoljeni motivi močnejši, objekti, h katerim so usmerjeni pa privlačnejši. Osebe z nezadovoljenimi potrebami so ocenile kot bolj *zaželene* naslednje značilnosti (navajamo le statistično pomembne rezultate): občutek skupnosti s sostanovalci, občutek skupnosti v soseski, sodelovanje pri oblikovanju okolja, možnost biti sam, imeti sobo zase, drugi ne vedo, kaj počneš, nadzor nad tem, kar drugi vedo o tebi, mir in tišina in anonimnost. Očitno se tudi tu pojavlja več skupin teženj: po družabnosti in po nadzoru stikov ter osamljenosti, le da je poudarek nekoliko drugačen. Bistveno prevladuje vidik zasebnosti, ki bi ga lahko označili kot osebna nemotenost oz. nadzor nad stiki in obvestili. Skoraj vse postavke, ki se nanašajo na ta vidik, so osebe z nezadovoljenimi potrebami označile kot bolj zaželene, tudi tiste, ki so jih označile kot prisotne v enaki meri kot nasprotna skupina. Izreden pomen zasebnosti lahko morda pripišemo pomanjkanju občutka varnosti, ki jih sili v iskanje anonimnosti, zavetja pred vsiljivci in samote. Ti zaključki pa se nanašajo le na relativno pomembnost te osamljenosti in nadzora v odnosu do družabnosti. Potreba po ločenosti od drugih oz. nadzoru nikakor ni nujno izraz duševnega pomanjkanja. Končno so osebe iz te skupine tudi nekatere oblike družabnosti ocenile kot bolj zaželene, predvsem občutek skupnosti ter pripravljenosti na sodelovanje pri oblikovanju okolja, kar kaže na potrebo po navezovanju stikov, ki je v tej skupini nedvomno močnejša. V močnejši izraženosti obeh nasprotnih skupin potreb se morda skriva tudi določena konfliktnost, ki povzroča, da ne morejo zadovoljiti ne ene ne druge. Močnejšo željo po zblizevanju, ki je rezultat deprivacije, hromi prevladujoč občutek nezaupanja, ki povečuje nasprotno težnjo. Toda upoštevati moramo tudi to, da je zasebnost kontinuum, ki dialektično vključuje različne, navidez nasprotujoče si značilnosti.

Tudi osebe z zadovoljenimi potrebami so nekatere značilnosti označile kot bolj zaželene. Tako so npr. postavko »veliko ljudi v moji bližini« označile kot bolj zaželeno, čeprav so isto značilnost označile tudi kot bolj prisotno. To pomeni, da njihova družabnost ni izraz pomanjkanja in posredno potrjuje gornje trditve. Poleg tega so kot bolj zaželene značilnosti ocenili še: redko naseljena soseska, redok promet v okolici, ter biti varen pred napadom. Te značilnosti se nanašajo na nekatere vidike zasebnosti, ki so drugotnega pomena (napadi niso posebno pogosti) v primerjavi s tistimi, ki so jih označili kot prisotne. Ker so primarni vidiki zasebnosti zadovoljeni, lahko v skladu s teorijo Maslowa sklepamo, da so se v odnosu do okolja pojavile nove potrebe. Nekaj tega opazimo tudi pri osebah s srednje zadovoljenimi potrebami, npr. zaželenost parkirnih prostorov in velikega stanovanja, medtem ko v skupini s slabo zadovoljenimi potrebami tovrstnih interesov ni.

Sklenemo lahko, da se podatki z našo hipotezo skladajo, če je že ne potrjujejo. Na vsak način pa obstaja odnos med zasebnostjo in zadovoljitvijo ene od temeljnih

potreb, tj. tiste po varnosti. Opozoriti je seveda treba tudi na to, da morda del te skladnosti izhaja tudi iz določene podobnosti obeh inštrumentov, ki pa končno tudi izhaja iz sorodnosti obravnavanih pojmov.

VIRI

Altman, I., Privacy, E & B, 1976, 8, 1, 7–29.

Maslow, A. H. et al., Manual for the Security-Insecurity Inventory, Palo Alto: Consulting Psychologists Press, 1952.

Pedersen, D. M., Dimensions of Privacy, Perceptual and Motor Skills, 1979, 48, 1291–1297.

Pedersen, D. M., Personality Correlates of Privacy, The Journal of Psychology, 1982, 112, 11–14.

Proshansky H. W. et al., Environmental Psychology, New York: Holt, 1970.

Emocije so analogne spremembe v organizmu in osebnosti, ki sledijo pomembnim predhodnim notranjim in zunanjim (v okolju) spremembam. V vsakdanjem življenju in v znanosti jih poskušamo bolj določiti, opisati, izmeriti in tako prenesti v nek drug, razločljiv, intersubjektivni sistem, v digitalni sistem, najpogosteje je to samo njegov približek – jezik. Oglejmo si na kakšne čeri naletimo pri teh poskusih, pri čemer nam bo v pomoč razlikovanje na analogne in digitalne sisteme.

1

Pojma analogno in digitalno se nanašata na odnose med predmeti ali pojavi, tudi med označenim in znakom, nanašata se torej med drugim na komunikacijo in kodo.

Primeri analognega so količina tekočine, prostorske razsežnosti, prenosni mehanizmi, regulator glasnosti na ojačevalcu, stopalka za plin, humoralni in hormonski sistem, elektromehanski računalniki (starejši analogni), fotografija, risba itd. Gre za realne fizične zvezne količine, vse so samo pozitivne, kontinuumi so točno reprezentirani, manj točno pa meje.

Primeri digitalnega so črke, note, številke, prestavna ročica, stikala, elektronski računalniki (vsi sodobni so digitalni), natančni formalizirani jezik. Digitalne veličine so nezvezne, pozitivne ali negativne ali ničelne, meje so točno reprezentirane, elementi so ločeni (diskretni), standardni, njihovo število je določeno in omejeno, pomen je odvisen le od njihove razporeditve, njihova substanca ni pomembna, so umetni, zveza z označenim je poljubna, dogovorna. Ker so torej arbitrarni in neodvisni od materialnih nosilcev, od medija, so možni popolni posnetki originala v drugi snovi, popolni prevodi v druge ustrezne digitalne kodo in modalitete.

Naravni pojavi so, kakor se odražajo v organizmu in osebnosti, analogni. Motivacijsko emocionalni sistem deluje analogno z dednimi programiranimi vzorci aktivnosti, do katerih pride ob spremembah v okolju, pomembnih za vrsto in posameznika ter ob spremembah v posamezniku. Kaj se ob tem dogaja na nevrofiziološki ravni? Na prvi pogled se zdi povsem jasno, da nevroni ob stimulaciji sprožijo impulze ali pa ne, delujejo kot vse ali nič, torej digitalno. To je eden od temeljev prepričanja, da je možno izdelati stroj s podobnimi sposobnostmi reševa-

nja kompleksnih problemov, kot so človekove. Pa vendar je to zelo poenostavljena slika. Že delovanje enega nevrona ni vedno enostavno, zavisi od vrste in lastnosti nevrona (debelina aksona), prejšnje stimulacije, postrefraktornega stanja, časovne in prostorske razporejenosti dražljajev, od števila sinaptičnih zvez, možnih kombinacij impulzov itd. Seveda je delovanje skupin in sistemov nevronov še dlje od preprostega delovanja vse ali nič. Digitalno paradigmo izdelave »inteligentnega« stroja je prodorno kritiziral Dreyfuss (1972). Menil je, da bi bil tak stroj možen le, če bi imel neposreden stik z zunanjim analognim svetom – imeti bi moral telo, možen bi bil torej le v okviru analogno-digitalne paradigme; sodobni digitalni računalnik pa je ravno nasprotno – breztelesni ali natančneje neživotelesni računski duh. Tako mnenje zastopa vse več avtorjev, neposredna in vzročna zveza z referenti, z zunanjim svetom je pogoj za pojmovno mišljenje inteligentnega stroja (npr. Bieri, 1986). Če so materialno telo, telesna občutljivost, telesne spremembe in reševanje materialno-prostorskih problemov tako pomembni v razvoju inteligentnih živih sistemov, potem bi lahko emocije kot analogni telesni, duševni in družbeni pojav smatrali za stopnjo v razvoju od analognega do digitalnega.

Glavne razlike med delovanjem analognih in digitalnih sistemov so, da prvi delujejo kot manj ali več, drugi kot vse (v binarnem računalniškem kodu: ena) ali nič in vključuje negacijo. Razločki so torej v logični formi in funkciji: digitalni sistemi imajo izdelano sintakso, pozitivne, negativne in ničelne vrednosti, negacijo, identiteto, opozicijo, ekskluzivno disjunkcijo ali alternativo (ali-ali); analogni sistemi imajo le pozitivne veličine, konjunkcijo, bogato semantiko, a skromno sintakso (Wilden, 1972). Digitalna komunikacija je večinoma izmenjava sporočil, – denotacij dejstev, pojavov in predmetov; analogna komunikacija je izmenjava sporočil o odnosu komunikatorjev (Watzlawick et al., 1967). Prva ima večinoma referenčno funkcijo (prim. funkcije jezika po Jakobsonu), druga izrazno, ekspresivno, emocionalno, konativno, fatično. Analogna komunikacija je o odnosu, prevladuje v intenzivnem emocionalnem, npr. ljubezenskem odnosu, v odnosu med odraslim in majhnim otrokom, med človekom in živaljo itd.

Besedna komunikacija je večinoma digitalna, nebesedna pa analogna. Vendar te nasprotne pare ne smemo enačiti, že sam »naravni« jezik (semantika) ima tudi analogne elemente kot so onomatopoiije in medmeti, še bolj to velja za pragmatiko. Tako mnogo starejših in sodobnih avtorjev (Demokrit, Epikur, Lukrecij, Vico, Rousseau, Cassirer, Langer, Hörmann idr.) razlaga nastanek govora-jezika in simbolov nasploh iz emocionalnih teženj in reakcij, izrazov. Drugi smatrajo, da so začetki simbolne dejavnosti in govora v skupnih potrebah in dejavnostih. Brez dvoma je (bilo) dejavnikov več, med njimi so glavni: dovolj razviti možgani in roke; skupinsko življenje, ki predpostavlja in zahteva usklajenost, standardiziranje emocionalnega izražanja, uspešno komunikacijo in sodelovanje; spremembe v okolju, ki zahtevajo nove prilagoditve in rešitve. V razvojnem smislu je analogno (odnos) prvotno, iz česar se preko pojavov kot je teritorialnost, razlikovanje lika in ozadja, predvsem pa ritualizacija izrazov in igra razvije digitalno (Watzlawick et al., 1967). Iz različnih izhodišč in področij kot so filozofija, psihologija, biologija, etologija, kibernetika tako prihajamo do predpostavke, da je emocija ali točneje komunikacija emocij verjetna stopnja v razvoju od analognega do digitalnega. Najbrž edino človek oblikuje digitalne sisteme in obe vrsti sistemov uporablja v komunikaciji. Naslednji kandidati so delfini in kiti, a njihova komunikacija še ni dovolj raziskana.

Za šimpanze, gorile in orangutane pa prevladuje mnenje, da uporabljajo samo nekatera obeležja digitalnega, v novejših poskusih so se ti primati sicer naučili uporabljati veliko število digitalnih simbolov (Gardner in Gardner, Patterson F., Premack, Rumbaugh), ki pa jih je vendarle sestavil človek.

2

Kakšne pa so možnosti prenosa iz analognega v digitalo in obratno? Težave so recimo take: kako prevesti znameniti udarec na palec s kladivom ali še bolj znamenito in slavljeno stanje zaljubljenosti. Vsekakor je to težka naloga, ki jo uspešneje od psihologije rešuje umetnost. Pri prevodu iz analognega v digitalno je velika izguba semantike in pridobitev sintakse, organizacije, torej izguba bogastva pomenov in pridobitev reda, informacije v smislu matematične teorije informacije. Pri prevodu iz digitalnega v analogno se običajno zgodi obratno – izguba reda in pridobitev pomena. Zato pri teh poskusih prihaja do paradoksov in protislovij pa tudi nezdržljivosti in nemožnosti prevoda, skratka ni jasno, kolikšna je veljavnost prevoda. Popoln materialni in strukturni posnetek je nemogoč, praktično je neponovljiv, popolnoma isto je samo eno in edino, medtem ko je formalizirano digitalno sporočilo popolnoma prevedljivo in prenosljivo brez težav. Možna je popolna kopija Mayerjeve pesmi, ker je kodirana digitalno (fotokopija nam povsem zadostuje), ne pa popolna kopija slike Dolenca, ki je analog. Pri kopiji slike je senzorna, estetska in tudi ekonomska vrednost v veliki meri izgubljena: estetska vrednost originalne oljne slike Dolenca je intrinzična, vrednost originalnega rokopisa Mayerjeve pesmi je bolj zgodovinska kot estetska.

Težave so očitne že pri digitalizaciji oziroma (ker smatramo jezik za pretežno digitalni kod) ubesedenju lastnih subjektivnih analognih pojavov. Še težja je digitalizacija analognega sporočila drugega; dekodeer vedno nekaj izgubi in nekaj dodaja, dodaja morfologijo, sintakso in dodaja – ali bolje – je v okviru svojega odnosa do enkoderja-izvora. Darilo lahko tolmači kot naklonjenost, ljubezen ali kot odškodnino, opravičilo ali kot podkupnino, kar je odvisno tudi od konteksta. Digitalizacija v večini primerov ne spremeni le vsebine komunikacije same, ampak tudi druga obeležja kot sta prepričljivost in primernost. Besedne izjave kot »ljubim te«, »imaš lep nasmeh«, so večkrat neprepričljive ali dvoumne in njihov pomen mnogo zavisi od spremljajočih paralingvističnih analognih znakov in konteksta. Pogosta je implicitna domneva, da je analogno sporočilo po naravi denotativno, vendar je po Batesonu in Watzlawicku (Watzlawick et al., 1967) vedno odnosno, v digitalni svet bi to prevedli kot potrditev, prošnjo, vprašanje, predlog, ponudbo odnosa.

V tem smislu je psihoterapija poskus pravilne digitalizacije in popravljanje dotedanje digitalizacije pacienta. Bateson in Jackson (Watzlawick et al., 1967) menita, da so histerični in psihosomatski simptomi lahko neuspešni prenosi iz analognega v digitalno in zopet v analogno iz telesnega v miselno jezikovno razdaljo in nazaj v telo. Za psihosomatike je značilno ne le, da zavirajo izražanje občutij in emocij, tj. zmanjšujejo, potiskajo analogno, ampak tudi da so njihovi opisi občutij osiromašeni (Sifneos, 1970 in 1973; Flannery, 1977; Pierloot in Vinck, 1977; Wolff, 1977; Lesser, 1981; po Buck, 1984) ali drugače: so šibki v digitalizaciji.

Uspeh terapije je odvisen od znanja in sposobnosti terapevta ter možnosti uporabljene psihoterapevtske teorije za prevod iz analognega v digitalno, na drugi strani pa od klientove pripravljenosti in sposobnosti, da svojo digitalizacijo zamenja za primernejšo, ki jo daje terapevt.

3

Analogija med pojavi in predmeti v zunanjem svetu in psihičnimi procesi, kot so emocije, pa tudi med psihičnimi procesi samimi, je bila doslej – zaradi svoje očitnosti? – skoraj povsem spregledana. Pravzaprav je opažanje podobnosti in razlik, ki je izhodišče ravnanja (neredko analognega), nujno za obstanek. Ker je analogija tako obširen pojem, spada nekako v ta okvir tudi ideja o ravnotežju med spremembami v okolju in organizmom ali osebnostjo, torej o prilagojevanju in približevanju, tako da lahko med analogne štejem mnoge biološke-evolucijske, fiziološke, kibernetne, ekonomske, sociološke in psihološke hipoteze in teorije. Med psihološkimi so npr. teorija občutenja Ramira Bujasa, teorija adaptacijske ravni Helsona, akomodacija in asimilacija v teoriji kognitivnega razvoja Piageta, teorija kognitivne disonance Festingera, teorija kognitivnega ravnotežja Heidera, modeli socialne interakcije Argylea in Deanove, Cappelle in Greena, Pattersona (gl. naprej) itd. V tej vseobsežnosti pojma – navsezadnje podobnosti sploh ni težko najti – je seveda nevarnost, da preveč pojavov spravimo pod isto streho. Zato se tu omejujem na analogije v okviru psihologije, in to na (1) analogije, ki so strukturne v nekaterih oboležjih dražljajev, v spremembah jakosti, časovnem poteku ipd., in (2) analogije, ki niso zavestne, nadzorovane, namerne, načrtne, tako je npr. zavestno učenje s posnemanjem izključeno, ni pa izključeno pogojevanje in nezavedno posnemanje.

V grobem lahko ločim dve vrsti takih analognih pojavov z nejasnim prehodom – psihofiziološke in psihosocialne. Med prve spadajo: splošna raven budnosti in dejavnosti (arousal, activation), ki približno sledi splošni ravni, tj. količini in jakosti zunanjih dražljajev; trzaj, zdrznjenje, presenečenje; uriniranje ali povečana težnja za uriniranjem ob zvokih tekoče, prelivajoče se tekočine (z zdravstveno in ekonomično funkcijo v zgodnjih jutranjih urah bolnišnic ter z zabavno in družabno funkcijo v vojski). Med druge pa: spolno vzbujenje (strast podžiga strast, od tu tudi veliki dobički pornografije); zehanje; bruhanje ali težnja k bruhanju; nasmeh in smeh; posnemanje elementarnih gibov in drž sogovornika ali igralca; posnemanje (nezavedno) veščin, spretnosti, stališč, kognitivnega stila zlasti pomembnih drugih oseb; transfer in generalizacija emocionalnih in kognitivnih vsebin; emocije (indukcija, empatija, simpatija – strah, panika, jeza, napad, veselje); medosebni odnosi, stališča, emocije (naklonjenost, sovraštvo, spoštovanje); zadrega; vse do identifikacije.

Analogije psihofiziološke, organske, fizične vrste so povezane z enostavnimi dražljaji in občutki ter s fiziološkimi potrebami, so torej odraz temeljnih zakonitosti odnosa med okoljem in organizmom. Analogije psihosocialne vrste se dogajajo v socialnih situacijah in so verjetno odraz splošne potrebe po socialni koordinaciji, čeprav njihov izvor in funkcija nista popolnoma jasna. Morda gre za nezavedno

težnjo (instinkt?) človeka in višjih živali, da preizkušajo že obstoječe* in opažene vzorce vedenja ter posredno doživljanja. Okoliščine ali predpogoji za to so, da je razen povsem dedno programiranih vedenj število možnih vedenj paralizirajoče ogromno in prav tako je način uspešnega vedenja in zadovoljitve potreb v začetku neznan, nejasen, in paralizirajoče kompleksen. Zato je vsak dostopen vzorec vedenja obenem (dobrodošel) možni vzorec lastnega vedenja ter vzor, kako biti in kako ravnati.

4

Emocijo lahko v njenem notranjem, doživljajskem in zunanjem, vedenjskem zato tudi komunikacijskem vidiku smatramo za analogen pojav. Poglejmo najprej doživljajsko stran. Vsaj en avtor je doslej eksplicitno opredelil emocijo ali afekt (ta termin uporabljaja) kot analogen pojav. Tomkins (1982) namreč zastavlja novo verzijo svoje teorije afekta takole: afekt je primarni vrojeni biološki motivacijski mehanizem in analogni ojačevalec nagona. Afekti in nagoni so motivacijski mehanizmi, vendar so afekti bolj splošni, raznoliki (glede objektov, jakosti, časa, prostora in gostote, tj. produkta jakosti in trajanja) in bolj nujni kot nagoni in celo kot bolečina. Tomkins loči osem oziroma kasneje devet takih vrojenih primarnih afektov: zanimanje ali vzburljenje, radost ali veselje, presenečenje ali zdrznjenje, trpljenje (v angleščini distress, anguish), strah ali groza, sram ali ponižanje, prezir (ali) gnus, jeza ali bes. Posamezni afekti imajo tipične krivulje časovnega poteka živčnega vzdraženja: veselje se ojača s simulacijo zmanjšanja gradientov živčnega vzdraženja; zanimanje, strah in presenečenje s simulacijo povečanja gradientov, trpljenje in strah s simulacijo vzdrževanja višje ravni vzdraženj.

Afekt je analogen ojačevalec dražljaja oziroma dražljajske situacije in neposrednih telesnih občutkov in reakcij, analogen glede kvalitete (občutkov specifičnih receptorjev), jakosti in časovnega poteka, s čimer poveča trajanje in vpliv sprožilne situacije. Bolečina je analog poškodbe, ojača zavest o poškodbi in ji daje prvenstvo, nujnost. Reakcija trzaja, zdrznjenja, presenečenja ob močnem poku posnema nenadnost, jakost, kratko trajanje in hiter konec poka. Podobnost pa seveda ni vedno tolikšna, posebno pri kompleksnejših dražljajskih situacijah.

Najvažnejši mesti analognega ojačanja sta obraz (predvsem koža) in glas. Obraz je oddajnik in center mnogih sprejemnikov: oči z mnogimi pravili in tabuji gledanja, koža s svojimi čutili (verjetno tudi nekaterimi še neznanimi in neraziskanimi), mišice. Kaže, da je samo skrčenje obraznih mišic motivacijsko, da pa to ne velja za druge telesne mišice. Analogno ojačanje deluje takole: koža (obraz) se najprej spremeni zaradi splošnih telesnih avtonomnih sprememb (pretok krvi, temperatura), to pa spremeni položaj specifičnih receptorjev, ki so tako bolj stimulirani kot sicer – povratna zveza teh sprememb v specifičnih receptorjih (kot primarnem mestu) daje občutje posameznih afektov. Afekt je tako nekakšne

* Biolog Sheldrake (po Briggs in Peat, 1984) je leta 1982 objavil zanimivo, čeprav ne prvo te vrste, hipotezo oblikovne vzročnosti in razvoja oblik (formativne kavzacije in morfogeneze), po kateri obstoj neke oblike organizma in neke oblike ravnjanja povzroči nematerialna, prostorsko neomejena polja, ki vplivajo na razvoj oblike organizmov in razvoj vedenj, torej usmerjajo nova vedenja.

mehanizem pozitivne povratne zveze. Primarno vlogo imajo pretok krvi, temperatura, spremenjeni senzorni pragovi na koži obraza, obrazno mišičje pa sekundarno, vendar obrazne spremembe niso niti nujni niti zadostni pogoji za zavesten doživljaj afekta.

5

V celovitejših modelih socialne interakcije (s tem so mišljeni modeli dogajanj ob komunikacijskem srečanju in ne toliko modeli razvoja trajnega odnosa) imajo emocije pomembno vlogo. V modelu ravnotežja (Argyle in Dean, 1965) je pojasnjeno, kako poskušamo doseči optimalno stopnjo intimnosti z uravnoteženo uporabo različnih kanalov, tako da je vsota ali zmnožek intimnosti sporočil v njih (npr. razdalja, količina gledanja, nasmehi, govor) stalnica. V kasnejših modelih (Patterson, 1976 in 1982, Cappella in Green, 1982) so skušali pojasniti tudi interakcije, v katerih se emocionalni odnos, kot npr. stopnja intimnosti med komunikatorji, menja. Sekvenčno funkcionalni model (Patterson, 1982) upošteva predhodne dejavnike (spol, starost, kultura, osebnostne lastnosti, izkušnje, odnos, situacija) ter funkcijo določenega komunikacijskega dejanja (glavne so izražanje intimnosti, socialna kontrola in opravilo-usluga), na osnovi katerih prihaja do trenutne atribucije, aktivacije in emocionalnega približevanja ali oddaljevanja. Po Cappelli in Greenu (1982) sta raven aktivacije in emocionalna reakcija naslovnika odvisni od razlike med pričakovanim in resničnim vedenjem izvora, če je ta razlika zmerno pozitivna, sledi povratno pozitivno vedenje, če je zelo velika, navadno sledi negativno vedenje – umik.

Komunikacija emocij (izražanje in prepoznavanje) je večinoma analogna in spontana, toda socializacija s strogimi normami razvija, preoblikuje, zavira, zmanjšuje, standardizira (ritualizira) emocionalno izražanje, s tem pa tudi doživljanje. Izražanje in prepoznavanje emocij sta lahko spontani in potekata po različnih kombinacijah vrojenih programov in bolj ali manj avtomatiziranih naučenih veščin, lahko potekata nezavedno ali nerefektivno zavestno; lahko pa sta tudi reflektivno zavestna, ko je izraz nameren in kontroliran, prepoznavna pa v središču zavesti in kognitivno razčlenjena. Socializacija in zavestnost torej pomenita digitalizacijo emocionalnega vedenja in komunikacije. Ta kratek opis je upošteval znana modela izražanja (Ekman, 1969) in prepoznavanja (Frijda, 1969). Po Ekmanu poteka izražanje takole: afektivni dražljaj sproži primarne afektivne programe, na katerih zunanjo izvedbo vplivajo pravila prikazovanja (display rules), tako da je prikazani izraz rezultat delovanja obeh dejavnikov. Prepoznavanje emocij se odvija po (pretežno kognitivnem) modelu Frijde v 9 oziroma 13 korakih: posameznik si najprej tolmači situacijo, v skladu z njo izbere najbolj verjetne emocije in njihova obeležja, nato zaznava in tolmači emocionalni izraz in če se obe tolmačenji-oceni skladata, je prepoznavna zaključena; če nista skladni, poišče naslednje verjetne emocije, in če še ni skladja, se loti ponovnega preverjanja vseh podatkov in/ali uporabi druge načine ocenjevanja. Do zavestnega ocenjevanja in digitalizacije pride, če prvotna prepoznavna ni zadovoljiva in skladna s kontekstom, to je navadno – kar velja tudi za izražanje – v kompleksnejših, posebej pomembnih, formalnih situacijah.

Kot rečeno, digitalni sistemi vključujejo izdelano sintakso, ničlo, negativne vrednosti in negacijo, iz česar sledi zelo pomembna možnost: digitalizacija omogoča naknadno, zunanjo spremembo, oddaljitev, razdelavo (s tem tudi nianse in kompleksnost) ter zanikanje in obrat vrednosti analognega. Z drugimi besedami: omogoča kontrolo, pretvarjanje, varanje, laganje – enega večjih dosežkov razuma. S tem digitalizacija lahko do neke mere vpliva na notranje analogne procese, vendar ti ostajajo, delujejo dalje, pronicajo skozi digitalne znake.

Analogna komunikacija je vedno prisotna, že ker je to komunikacija v širšem smislu o (motivacijsko emocionalnem) stanju in dejavnosti izvora-oddajnika; digitalna pa, čeprav značilna za človeka, ni stalna. Tako je komunikacija na splošno ali samo analogna ali analogna in digitalna. Smisel prenosa teh pojmov iz sistemske teorije in kibernetike v psihologijo je v njuni natančni logični opredelitvi, v široki uporabnosti in hevristični vrednosti za raziskovanje emocije, kognicije in komunikacije – temeljnih psihosocialnih procesov.

LITERATURA

- Argyle, M., Dean J., (1965), Eye contact, distance and affiliation, *Sociometry*, 28, str. 289–304.
- Bieri, P., (1986), Thinking machines, predavanje na FF, Ljubljana.
- Briggs J. P., Peat D. F., (1984), Looking glass universe, Fontana Paperbacks.
- Buck, R., (1984), The communication of emotion, Guilford Press.
- Cappella, J. N., Greene J. O., (1982), A discrepancy-arousal explanation of mutual influence in expressive behavior for adult and infant-adult interaction, *Communication Monographs*, 49, str. 89–114.
- Dreyfuss, H. L., (1972/1977), Šta računari ne mogu, Nolit.
- Ekman, P., Friesen V. W., (1969), The repertoire of nonverbal behavior: Categories, origins, usage and coding, *Semiotica*, 1, str. 49–98.
- Frijda, N., (1969), Recognition of emotion, v: Berkowitz, L. (ur.), *Advances in experimental social psychology*, zv. 4, str. 167–223.
- Hörmann, H., (1979), *Psycholinguistics*, Springer Verlag.
- Patterson, M. L., (1983), Theoretical approaches to nonverbal exchange, *Academic Psychology Bulletin*, zv. 5, str. 375–388.
- Tomkins, S. S., (1982), Affect theory, v: Ekman P. (ur.), *Emotion in the human face*, Cambridge University Press.
- Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J., Jackson, D. D., (1987), *Pragmatics of human communication*, Norton & Co.
- Wilden, A., (1972), Analog and digital communication, *Semiotica*, VI/1, str. 50–82

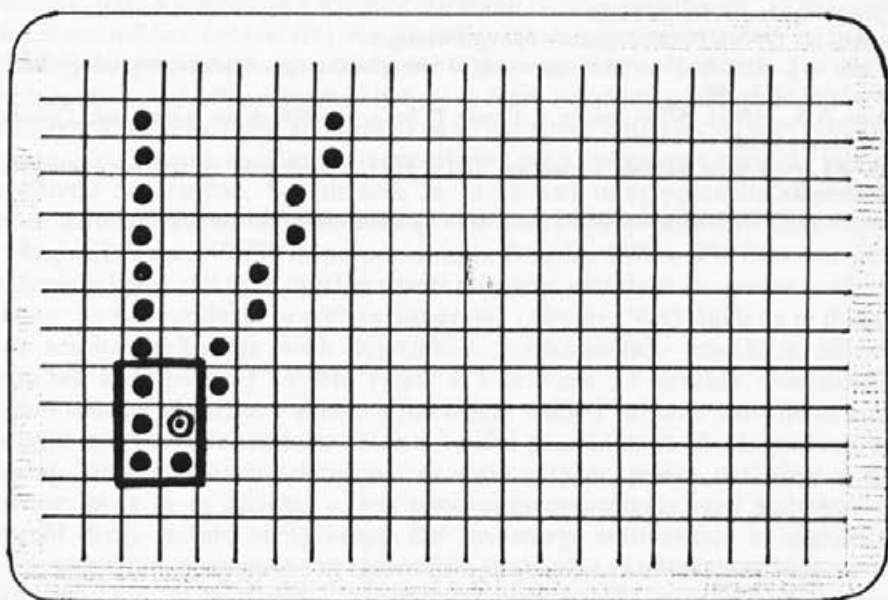
Razvoj računalniškega testa fluidne inteligentnosti

VID POGAČNIK

UVOD

Test »UMIK« je bil na osnovi teorije o fluidni in kristalizirani inteligentnosti razvit leta 1986. Meril naj bi od izkušenj neodvisno, fluidno inteligentnost. Prve izkušnje s testom kažejo na možnost vpletanja perceptivnega faktorja v testni rezultat. Program je namenjen individualni aplikaciji s pomočjo računalnika COM-MODORE 64. V primerjavi s klasičnimi testi inteligentnosti ima številne prednosti, pa tudi eno pomanjkljivost – možna je samo individualna aplikacija. Test je sicer ljudem privlačen, navodila so kratka in vsem subjektom takoj razumljiva, handicapa, ki ga nekateri subjekti z nižjo stopnjo izobrazbe doživljajo pri testih tipa papir – svinčnik pri testu UMIK ni

Subjekta predstavlja figurica (obraz moškega, oz. ženske), ki jo je moč premikati po ekranu. Ekran je z mrežo razdeljen v več polj (21×13). Subjekt se lahko giblje le po omejenem delu ekrana, znotraj okvira. Ta prostor je v nalogah različen – lahko je naslednjih dimenzij: 2×1 , 2×2 , 2×3 ali 3×3 polja. Nadalje se po



Slika 1.: Primer testne naloge.

ekranu po določenem principu pojavljajo črne pike. Subjektova naloga je, da se umakne na polje, kjer ga pike ne bodo zadele. Primer testne naloge kaže slika 1. Principi gibanja pik so zelo različni. Pri lažjih nalogah se po določenih zakonitostih giblje le ena vrsta pik, pri težjih nalogah prihajajo pike z različnih strani in je torej kompleksnost informacij toliko večja. Za rešitev naloge mora subjekt čim prej odkriti odnose pri gibanju pik, »v mislih prehiteti« vrsto pik in se z ustreznim reagiranjem umakniti. Motorična reakcija naj bi bila čim enostavnejša, navadno le gib v eno ali drugo smer, včasih za dve polji, tako da razlike v okulomotorni koordinaciji ne bi pogojevale rezultatov. Kljub vsemu pa perceptivnih in psihomotornih sposobnosti v celoti verjetno nismo izločili iz testnega rezultata. Naloge si sledijo brez odmorov. Veljavnost nekaterih nalog je zmanjšana zaradi ugibanja (kjer ima npr. subjekt na voljo le dve ali tri alternative).

V prvi verziji testa je bilo preskušanih 70 nalog (in še 5 za vajo). Aplikacija testa je trajala približno 25 minut (5 minut za vajo in 20 minut za test). Iz te je bila na osnovi item analize narejena druga verzija testa (UMIK 2). Ta ima sedaj 60 nalog in jo je moč aplicirati v različnih paralelnih oblikah (tudi serije nalog 2×30 ali 3×20). Tako je sedaj moč izbirati med testi različnih dolžin (kar vpliva na zanesljivost preskušnje) in med vzporednimi oblikami (možnost retesta).

TEORETIČNI UVOD

Večina psihometrično dokazanih primarnih mentalnih sposobnosti omogoča njihovo interpretacijo z vidika temeljnih struktur in procesov intelekta. Po eni od možnih opredelitev inteligentnost definiramo kot od izkušenj neodvisno sposobnost živega bitja, da obdeluje informacije. Osrednji procesor za obdelovanje informacij je nosilec obdelave in je povezan z vsemi strukturami, ki v procesu sodelujejo, od perifernih do centralnih struktur, shranjenih v relacijsko organiziranem dolgoročnem spominu. V psihometričnih podatkih je reprezentacija osrednjega procesorja široki faktor fluidne inteligentnosti, medtem ko je kristalizirana inteligentnost izkustvena tvorba, z akulturacijo pridobljen sistem programov in algoritmov za obdelovanje informacij, ki ga osrednji procesor vključuje v obdelavo in tako povečuje svojo učinkovitost. Preostali fond celokupnih izkušenj ne štejemo več k sposobnostim. Široki vizualni in auditivni faktor sta skupka primarnih mentalnih sposobnosti, odgovornih za obdelovanje nekodiranih informacij na nivoju percepcije, faktorji psihomotornih sposobnosti pa za oblikovanje miselnih vzorcev motoričnih aktov. Sposobnosti kratkoročnega spomina se psihometrično razlikujejo od sposobnosti obdelave informacij, vendar jih pojmujejo kot temeljne funkcije, ki omogočajo bodisi delovanje procesorja bodisi asociiranje izkušenj. S sposobnostmi intelekta so tesno povezani tudi širši osebnostni dejavniki (temperamenta in motivacije).

Bistveni obeležji fluidne inteligentnosti sta zmožnost induktivnega mišljenja in zmožnost, parirati kompleksnosti informacij, ki se hkrati obdelujejo. Proces induktivnega mišljenja sestoji iz odkrivanja odnosov med izkušnjami in iz formiranja novih zavestnih vsebin na osnovi starih vsebin in odnosov med njimi. Druga zmožnost pa se odraža v kapaciteti simultane procesiranja informacij.

Najboljši testi fluidne inteligentnosti uporabljajo gradivo, ki je bodisi vsem

ljudem novo ali vsem ljudem znano, tako je izločen vpliv izkušenj. Prav na področju testiranja inteligentnosti računalniki nudijo odlične možnosti. Omogočajo poljubno kreiranje situacij, ki so bogate v pogledu informacij, vpletanje generiranja situacij po slučaju, popolno kontrolo testne situacije, takojšnjo analizo rezultatov itd. Tako omogočajo na primer kontrolo časovnega faktorja, ki je pri testih inteligentnosti na sedanji stopnji razvoja zelo pomemben (kratek čas onemogoča uporabo pridobljenih mentalnih veščin).

V idealnem testu inteligentnosti naj bi bil edini predmet merjenja kompleksnost informacij, ki jih subjekt še zmore obdelati brez uporabe kakršnihkoli pomagal (kar je definicija fluidne inteligentnosti). Tak test bi omogočal poljubno število retestov, ki ne bi rezultirali v večji storilnosti. Izločen bi bil vpliv učenja na testni rezultat. Tako bi bili lahko testi javni in vsakdo bi se lahko testiral sam, kolikokrat bi se hotel. Tudi test UMIK seveda v tem pogledu ni čisti test inteligentnosti, od klasičnih testov tipa papir – svinčnik se v bistvu razlikuje le v prednostih, ki jih nudi računalnik.

REZULTATI S PRVO VERZIJO TESTA (UMIK 1)

Vzorec

Test UMIK 1 je v prvi fazi reševalo 140 oseb, ki so sodelovale v okviru kadrovskega postopka v Savi Kranj. Razmerje med moškimi in ženskami v vzorcu je 2 : 1. Rezultati so bili obdelani posebej za skupino prvih 70 in posebej za drugih 70. Vzorec je bil tudi zelo heterogen po izobrazbi. Večina oseb ima končano srednjo šolo ali več, test pa je bil apliciran tudi na skupini starejših delavcev z zmanjšano delovno sposobnostjo. V celoti je vzorec glede splošne intelektualne sposobnosti nadpovprečen, zato tudi norme niso reprezentativne. Prvih 50 rezultatov je bilo zbranih z originalno Commodorjevo ročico, ki je trda in nezanesljiva, kar je zagotovo v manjši meri vplivalo na rezultate. Namen zbiranja teh prvih rezultatov je bila pravzaprav le item analiza in določanje korelacij z drugimi testi fluidne inteligentnosti. V tem pogledu vzorec ni tako problematičen.

Težavnost itemov

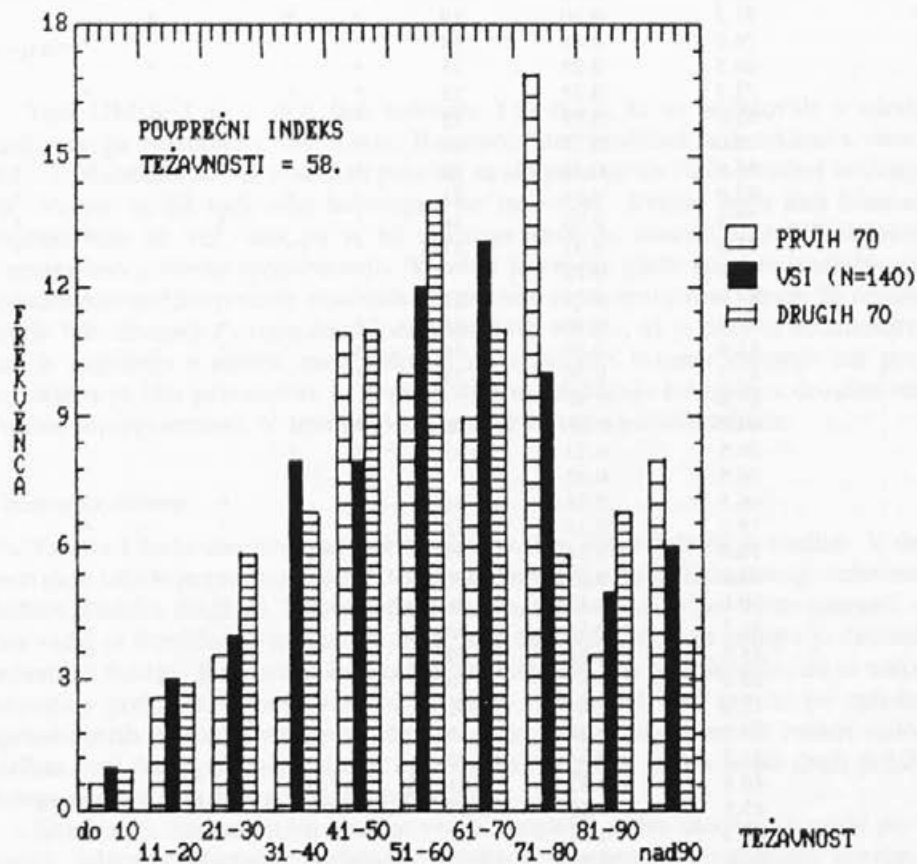
Tabela 1 kaže osnovne parametre itemov, kot jih je dala item analiza. V desnem delu tabele je predlog izbora nalog v nove verzije testa. Distribucijo težavnosti itemov ilustrira diagram 2. Kar zadeva indeks težavnosti, je potrebno omeniti, da čim večja je številčna vrednost (% ljudi, ki rešijo nalogo), tem manjša je dejansko težavnost naloge. Povprečen indeks težavnosti je 58, kar bi pomenilo, da so naloge nekoliko prelahke. Upoštevati pa moramo, da je bil naš vzorec po splošnih sposobnostih nekoliko nadpovprečen in da je v številnih primerih rešitev naloge možna tudi čisto po slučaju (npr. kjer se figurca giblje lahko le po dveh poljih). S tega stališča ima test primerno težavnost.

Ker smo v namene item analize vzorec razdelili v dve skupini (v vsaki po 70 oseb), lahko izračunamo stabilnost indeksov težavnosti. Izračunana korelacija znaša 0.95, kar kaže na to, da je indeks težavnosti zelo stabilen podatek o nekem

Tabela 1.: Osnovni podatki o itemih.

No.	%	r(pb)	No'	NOVA VERZIJA TESTA					
				A	B1	B2	C1	C2	C3
1	100.0	–	1	*	*		*		
2	90.0	0.39	2	*		*		*	
3	63.5	0.49	6	*		*			*
4	90.0	0.24	5	*	*			*	
5	84.0	–0.01							
6	94.0	0.29	3	*	*				*
7	71.5	0.44	8	*		*		*	
8	90.0	0.29	7	*	*		*		
9	38.0	0.49	10	*		*	*		
10	91.0	0.37	4	*		*	*		
11	50.5	0.25	13	*	*		*		
12	58.5	0.40	12	*		*			*
13	74.5	0.17							
14	71.5	0.37	15	*	*				*
15	91.5	0.31	9	*	*				*
16	92.5	0.26	11	*	*			*	
17	68.0	0.50	16	*		*	*		
18	61.5	0.28	17	*	*			*	
19	91.5	0.30	19	*	*		*		
20	76.0	0.41	14	*		*		*	
21	68.5	0.25	25	*	*		*		
22	73.5	0.25	23	*	*			*	
23	52.0	0.33	22	*		*	*		
24	60.0	0.35	20	*		*		*	
25	54.0	0.41	18	*		*			*
26	82.0	0.34	21	*	*				*
27	77.5	0.34	24	*		*			*
28	71.5	0.33	27	*	*				*
29	70.0	0.22							
30	64.0	0.30	29	*	*			*	
31	57.0	0.46	26	*		*		*	
32	52.0	0.50	28	*		*	*		
33	47.5	0.30	31	*	*		*		
34	67.0	0.30							
35	64.0	0.40	30	*		*			*
36	26.5	0.23	33	*	*				*
37	50.5	0.22							
38	66.5	0.36	34	*		*	*		
39	79.5	0.36	32	*		*		*	
40	18.0	0.24	35	*	*			*	
41	46.0	0.27	37	*	*		*		
42	50.0	0.47	36	*		*			*
43	56.5	0.51	38	*		*		*	
44	65.5	0.34	39	*	*			*	
45	60.0	0.57	40	*		*	*		
46	13.5	0.19	41	*	*			*	
47	70.5	0.27	43	*	*		*		
48	23.5	0.24	45	*	*				*
49	40.0	0.33	44	*		*		*	
50	65.5	0.30	47	*	*			*	
51	60.5	0.34	42	*		*			*
52	36.0	0.26							
53	62.0	0.39	46	*		*	*		

No.	%	r(pb)	No'	NOVA VERZIJA TESTA					
				A	B1	B2	C1	C2	C3
54	58.0	0.29	49	*	*		*		
55	49.0	0.21							
56	31.5	0.36	48	*		*			*
57	45.0	0.32	50	*		*		*	
58	51.5	0.23	51	*	*				*
59	26.0	0.24	53	*	*			*	
60	10.0	0.07							
61	15.0	0.11							
62	36.0	0.22	54	*		*			*
63	76.0	0.41	52	*		*	*		
64	44.0	0.26	55	*	*		*		
65	33.0	0.26	57	*	*				*
66	40.0	0.32	56	*		*		*	
67	24.0	0.33	58	*		*	*		
68	34.5	-0.02							
69	45.0	0.21							
70	41.5	0.21							



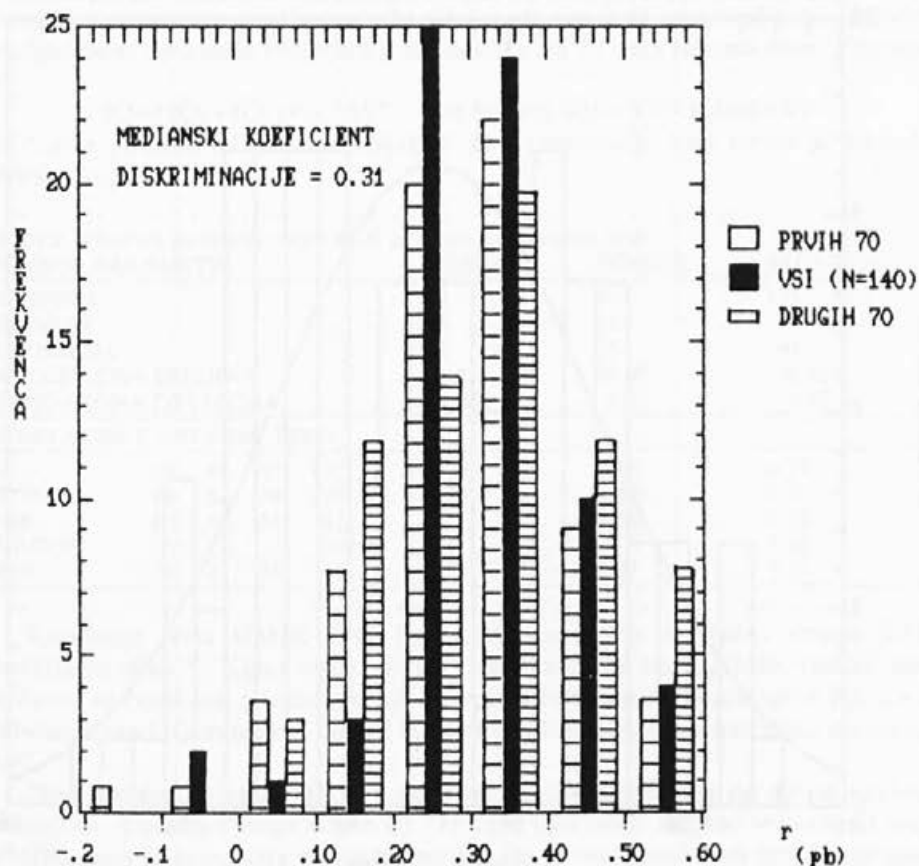
Slika 2.: Porazdelitev indeksov težavnosti nalog.

itemu. Težavnost itemov je skozi test precej neenakomerno porazdeljena (v prvi verziji ne narašča enakomerno). Nekatere naloge na začetku testa so nenavadno težke, druge proti koncu pa prelahke. Pri izboru v novo verzijo testa smo to upoštevali, in sicer tako da: (1) smo spremenili vrstni red itemov in (2) pri nekaterih itemih smo spremenili tempo prikazovanja pik.

DISKRIMINACIJSKI KOEFICIENTI

Podatke o pointbiseriialnih koeficientih korelacije med dosežkom na posamezni nalogi in celotnim rezultatom poleg tabele 1 ilustrira še slika 3. Medianski diskriminacijski koeficient znaša 0.31. To bi pomenilo zanesljivost (konsistentnost) testa po Kuder-Richardsonovi formuli 0.88. Zanesljivost testa UMIK 1 zmanjšujejo vsaj trije dejavniki:

1. Gre šele za prvo verzijo. Slabše naloge je treba izločiti.
2. Številne naloge je moč rešiti po slučaju (le 2 alternativni).
3. Krmilna ročica pri 50 prvih aplikacijah je bila nezanesljiva.



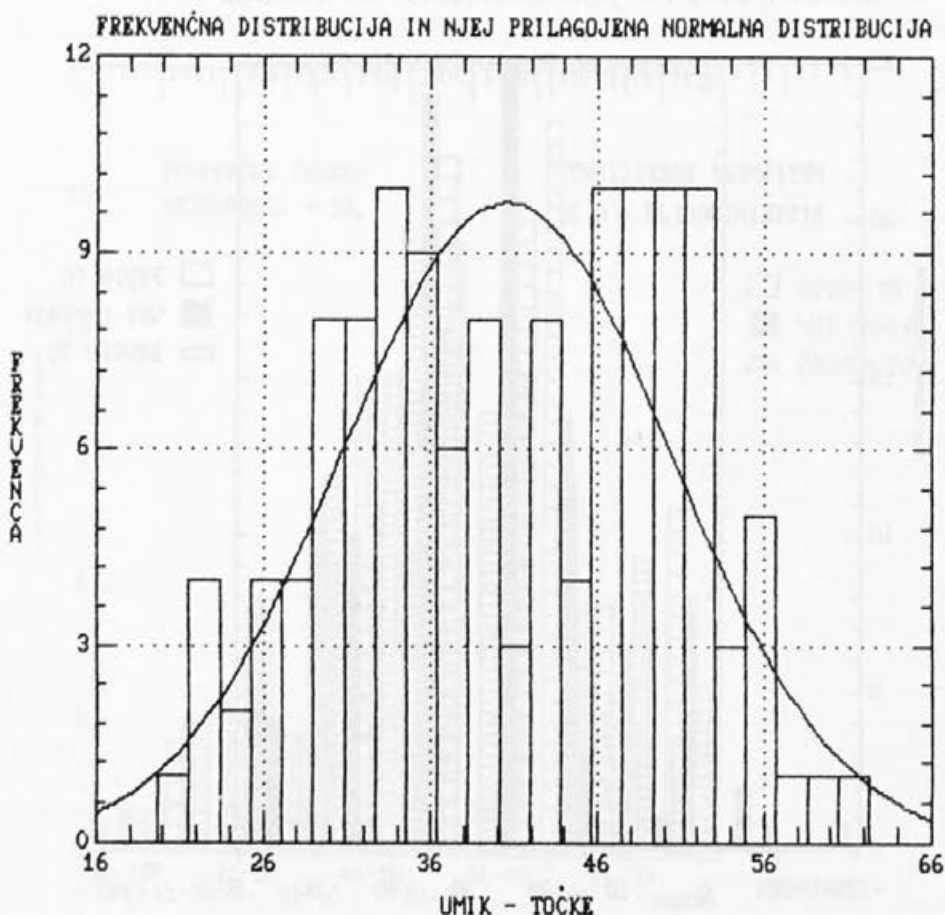
Slika 3.: Porazdelitev diskriminacijskih koeficientov nalog.

V končni verziji zato mora ostati dovolj veliko število nalog (60), selekcijo smo izvršili, kot je razvidno iz tabele 1. Krajše verzije (30 in 20 nalog) služijo lahko le kot dopolnilo drugim testom ali v raziskovalne namene.

Diskriminacijski koeficienti velike večine nalog so zadovoljni. Le 4 naloge statistično pomembno ne doprinašajo k skupnemu rezultatu, pri nekaterih pa so koeficienti celo zelo visoki (okrog 0.50 ali več). Vendar pa moramo biti pri interpretaciji pointbiserialnih koeficientov bolj previdni. Ti namreč niso tako stabilni kot indeksi težavnosti (stabilnost znaša v naših dveh skupinah le 0.35). Končno smo imeli tudi kar 70 nalog in le dvakrat po 70 ljudi. Koeficienti diskriminacije tudi niso bistveno povezani s težavnostjo in z zaporedno številko naloge.

FREKVENČNA DISTRIBUCIJA

Osnovne parametre testa UMIK, dobljene na našem vzorcu prikazuje tabela 2, frekvenčno distribucijo rezultatov pa kaže slika 4. Na tej vidimo platokurtično ali



Slika 4.: Porazdelitev rezultatov na testu UMIK.

celo bimodalno distribucijo. Le delno je temu lahko vzrok vzorec, kajti distribucija IQ-jev teh istih ljudi se mnogo bolj približuje normalni. Distribucijo, kakršno opazimo pri rezultatih testa UMIK, najdemo pri testih, pri katerih na rezultat poleg sposobnosti, ki se normalno distribuira, vpliva še nek dejavnik, ki se distribuira dihotomno. Kateri je ta dejavnik pri testu UMIK, ne vemo.

VELJAVNOST

Poleg osnovnih parametrov testa, tabela 2 prikazuje tudi korelacije z drugimi testi fluidne in kristalizirane inteligentnosti. Ob vseh korelacijah so navedeni tudi numerusi, ki so ponekod zelo majhni. Nekaj pojasnil je potrebno dodati le še o načinu izračunavanja IQ. V kadrovskem postopku vedno uporabimo vsaj dva testa »splošne« (fluidne) inteligentnosti. Navadno sta to kombinaciji TN-20 in D-48 ter PURDUE in TN-20. Skupen IQ iz teh dveh rezultatov potem izračunamo tako, da povpreček korigiramo glede na starost subjekta in glede na dejstvo, da ima povpreček dveh mer, ki sta med seboj korelirani, znižano variabilnost (standardna deviacija povprečnega IQ ni več 15). Skupni IQ izračunavamo po formuli, ki daje dovolj točne rezultate za skupino odraslih (upoštevati je le del krivulje, ko biološka inteligentnost že doseže svoj višek), oz. nekako od 17. leta starosti dalje. Formula je:

$$IQ = (IQ_1 + IQ_2) \times 0.5357 - 10.869 + 0.006 \times ST^2 + 0.044 \times ST$$

pri čemer pomeni ST starost subjekta. Za kombinacijo treh testov je formula seveda druga.

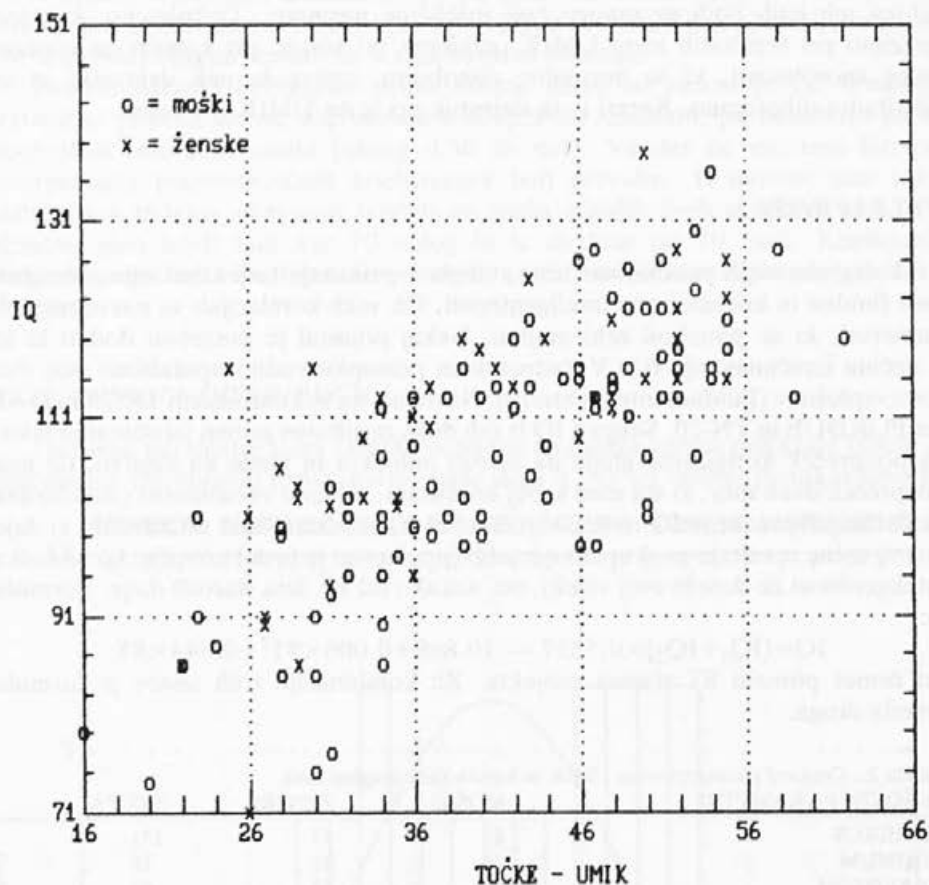
Tabela 2.: Osnovni parametri testa UMIK in korelacije z drugimi testi.

OSNOVNI PARAMETRI	MOŠKI	ŽENSKE	SKUPAJ	
NUMERUS	89	42	131	
MINIMUM	16	22	16	
MAKSIMUM	62	55	62	
ARITMETIČNA SREDINA	41.31	38.93	40.55	
STANDARDNA DEVIACIJA	9.83	9.75	9.87	
KORELACIJE Z DRUGIMI TESTI				
IQ	(N: 89, 42, 131)	0.78	0.73	0.75
TN-20	(N: 82, 38, 120)	0.78	0.68	0.72
D-48	(N: 46, 35, 81)	0.74	0.80	0.72
PURDUE	(N: -, -, 36)	-	-	0.69
16 PF	(N: 27, 13, 40)	0.34	0.51	0.39

Korelacija testa UMIK z IQ-jem znaša na našem celotnem vzorcu 0.75. Ilustrira jo slika 5. Kljub temu, da so v storilnosti na testu UMIK razlike med moškimi in ženskami pomembne, to ne vpliva bistveno na korelacijo z IQ. Če iz korelacije med IQ in testom UMIK izločimo vpliv spola, znaša parcialna korelacija 0.77.

Tudi korelacija testa UMIK 1 s testom TN-20 je dobljena na dovolj velikem numerusu. Tudi ta s svojo višino (0.72) kaže na visoko stopnjo veljavnosti testa UMIK. Spet je korelacija v vzorcu moških (ki je po sposobnosti bolj heterogen) nekoliko višja.

KORELACIJA TESTA UMIK Z IQ



Slika 5.: Korelacija testa UMIK z IQ.

Malo drugačna je slika pri korelaciji testa UMIK s testom D-48. V skupini moških znaša 0.74, v skupini žensk celo 0.80, na celotnem vzorcu pa 0.72. Zlasti v tem delu vzorca (s srednjo izobrazbo in več), je razlika v storilnosti na testu UMIK med moškimi in ženskami velika. Kljub temu pa ostaja korelacija s testom D-48 visoka. Če izločimo vpliv spola, znaša parcialna korelacija med testoma 0.76.

Korelacija s testom PURDUE je izračunana le na $N = 36$ in znaša 0.69. V veliki večini skupino sestavljajo moški.

Cattellov osebni test 16 PF ima poleg osebnostnih skal tudi sposobnostno skalo. Sestavlja jo 13 problemskih nalog, zato je njena zanesljivost seveda majhna. Naloge v večji meri merijo kristalizirano inteligentnost kot fluidno. Korelacija te skale s testom UMIK znaša le 0.39 ($N = 40$). Tako nizka je zaradi velike homogenosti vzorca in nizke zanesljivosti skale 16 PF. Ta sicer s testi splošne inteligentnosti korelira cca 0.50.

Iz tabele 2 je razvidno, da, kar zadeva storilnost na testu UMIK, razlika med spoloma obstaja. V celotnem vzorcu sicer statistično ni pomembna, če pa bi skupini žensk in moških izenačili po izobrazbi, bi razlika že bila statistično pomembna. Šele nadaljnje analize nam bodo pokazale, od kod razlika izvira. Ena možnost je v razliki, ki sicer med spoloma obstaja v sposobnostih vizualizacije, druga možnost razlage pa je v razliki v osebnostnih lastnostih (mobilizacija, regresija), oziroma vplivu teh na psihomotoriko.

SKLEP

Kljub nereprezentativnemu vzorcu, na katerem so bili zbrani rezultati, test UMIK kaže dobre karakteristike. Zanesljivost 0.88 in korelacije z že uveljavljenimi testi fluidne inteligentnosti, ki presegajo vrednost 0.75, so za prvo verzijo testa dobri. Poleg tega, da je test privlačen in da je način reševanja ljudem lahko razumljiv (verjetno bi ga lahko reševali že otroci nekako od 5. leta starosti dalje), psiholog uživa tudi številne prednosti, ki jih nudi računalniška aplikacija (takojšnje vrednotenje in analiza storitev). Izpopolnjena verzija bo vsebovala tudi krajše in paralelne oblike. Poleg števila rešenih nalog, bo program registriral tudi hitrost obdelovanja informacij. Pri vsaki nalogi bo registriral, kako hitro subjekt uspe priti na rešilno polje. Verjamemo, da bodo te dodane informacije povedale veliko novega o fluidni inteligentnosti subjekta. Izpopolnjena verzija bo tudi boljša z vidika težavnosti in distribucije rezultatov, v celoti pa bodo vse izboljšave tudi še izboljšale merske karakteristike testa. Problem pa bodo seveda ostale reprezentativne norme, ki jih ne bo moč tako hitro zbrati, ker je aplikacija individualna. V nadaljevanju načrtujemo raziskavo, v kateri bi proučili povezanost testa UMIK s testi vizualizacije in spomina, najbrž pa ne bo moč hkrati zbrati tudi dovolj podatkov o osebnostnih lastnostih.

LITERATURA:

1. Carroll, J. B.: Psychometric Tests as Cognitive Tasks: A New »Structure of Intellect«. V: Resnick L. B. (ed.): The Nature of Intelligence. L. Erlbaum Associates, Publ. Hillsdale, New Jersey, 1976.
2. Guilford, J. P.: The Nature of Human Intelligence. McGraw Hill, London, 1971 (iz leta 1967).
3. Horn, J. L. & Cattell, R. B.: Refinement and Test of the Theory of Fluid and Crystallized Intelligence. Journal of Educational Psychology, 1966, zv. 57, št. 5, str. 253–270.
4. Horn, J. L.: Personality and Ability Theory. V: Cattell R. B. & Dreger R. M. (eds.): Handbook of Modern Personality Theory. Hemisphere Publ. Co., New York, London, 1977.
5. Hunt, c.: Varieties of Cognitive Power. V: Resnick, L. B. (ed): The Nature of Intelligence. L. Erlbaum Associates, Publ. Hillsdale, New Jersey, 1976.
6. Momirović, K., Bosnar, K. & Horga, D.: Kibernetički model kognitivnog funkcioniranja. Kineziologija, zv. 14 (1982) št. 5, str. 63–82.
7. Mumaw, R. J. & Pellegrino, J. W.: Individual Differences in Complex Spatial Processing. Journal of Educational Psychology, 1984, zv. 76, št. 5, str. 920–939.
8. Pawlik, K.: Concepts in Human Cognition and Aptitudes. V: Cattell, R. B. & Dreger, R. M. (eds): Handbook of Modern Personality Theory. Hemisphere Publ. Co. New York, London, 1977.

9. Pogačnik, V. & Bele-Potočnik, Ž.: Test nizov (obliki TN-20 in TN-10). Priročnik in test. Zavod SRS za produktivnost dela, Center za psihodiagnostična sredstva, Ljubljana, 1983.
10. Pogačnik, V.: Obseg neposrednega pomnjenja. Posvetovanje psihologov SR Slovenije, 1987, Radenci.
11. Pogačnik, V.: Inteligentnost kot sposobnost obdelovanja informacij. Zavod SRS za produktivnost dela, Center za psihodiagnostična sredstva, Ljubljana, (V tisku).
12. Resnick, L.B. (ed.): The Nature of Intelligence. L. Erlbaum Associates Publ. Hillsdale, New Jersey, 1976.
13. Stankov, L., Horn, J.L. & Roy, T.: On the Relationship Between Gf/Gc Theory and Jensen's Level I/Level II Theory. Journal of Educational Psychology, 1980, zv. 72, št. 6, str. 796-809.
14. Stankov, L. & Horn, J.L.: Human Abilities Revealed Through Auditory Tests. Journal of Educational Psychology, 1980, zv. 72, št. 1, str. 21-44.
15. Stankov, L.: Inteligencija kroz uši. Psihologija, leto 1981, 1-2, str. 3-28. Beograd.
16. Wolf, B.: Faktorski sistem ocenjivanja testova i struktura intelektualnih sposobnosti. Psihologija, Beograd, leto 1980/4, str. 3-28.

Predstavili bomo tretji od štirih osnovnih Freudovih konceptov, in sicer bomo govorili o:

AD 3) TEORIJA SANJ

Ne bomo se ustavljali ob kritikah, ki Freudu očitajo, da ni mogoče vseh sanj razlagati z zadovoljitvijo seksualnih želja. Tega Freud pač nikoli ni trdil.

Trdil pa je, da so sanje zadovoljitev želje kot veljaven psihičen fenomen, ki ni absurden, pač pa ima svoje zakonitosti kot posebna oblika mišljenja v spanju, ko oslabi delovanje endopsihične cenzure. Izvor sanj so recentni impulzi¹, infantilne vsebine, ki so v manifestni vsebini sanj prikazane kot aluzija² ali različni somatski dražljaji. Ultimativni izvor in motivacijska moč formiranja sanj pa je potlačena infantilna želja, impulz ali izkušnja. Po drugi strani so sanje zadovoljitev različnih želja v topografskem pomenu psihičnega aparata in samo nezavedna želja je nujen element pri formiranju sanjske želje. S tega aspekta je popolnoma jasno, zakaj so sanje zadovoljitev želje, pač zato, ker je cilj nezavednega delovanja zadovoljitev želje. To je v spanju nekoliko lažje zaradi inhibiranosti endopsihičnega cenzorja. Da bi se želja lahko zadovoljila, je poleg inhibiranega cenzorja potreben tudi recenten material kot indeferenten označevalec, na katerega se pripne latentna vsebina sanj in mu skozi proces dela sanj da popolnoma nov pomen, ki ga moramo v analizi sanj dešifrirati. Nekoliko drugače povedano, predzavedni dnevni ostanek je nujen element za ekspresijo nezavednih impulzov. V nadaljevanju procesa sanjanja je nujen še en element, in sicer je to regresija percepcije. Zaradi tega je pravzaprav želja halucinirana. S tem v zvezi naj povemo, da pogosto mislijo, da nam sanje želijo nekaj sporočiti in iščejo nekakšen simboličen pomen sanjskih elementov. Seveda je takšen pogled s Freudovega gledišča zgrešen. Proces je v resnici ravno nasproten, sanje nam ne želijo ničesar sporočiti, ves čas želijo ostati čim bolj nerazumljene, nesmiselne. Njihov namen je poleg izpolnitve želje edino še ohranitev spanja.

¹ Lahko je en sam ali jih je več in jih delo sanj spoji v celoto, lahko so psihično pomembni ali jih v sanjah nadomesti indiferenten doživljaj.

² Latentna vsebina sanj vsebuje aluzijo na neko zgodnjo, infantilno sceno.

Freud je ločil dve latentni vsebini. To sta latentna sanjska vsebina in latentne sanjske misli.

Latentne sanjske misli pripadajo predzavednemu sistemu, Freud jih je imenoval tudi reziduumi prejšnjega dne. Te misli se ne razlikujejo od ostalih misli predzavednega sistema in so kot takšne le del predzavedne refleksije, kar pomeni, da ne tvorijo manifestne vsebine sanj. V deskriptivnem smislu sodijo te misli v sistem nezavednega, v topografskem smislu pa v sistem predzavednega.

Latentna vsebina sanj sestoji iz:

- nezavednih id impulzov. V enih sanjah je lahko prisotnih hkrati več želja. VEČINA (ne vsi, kot mislijo nekateri) teh impulzov je seksualne narave in ravno tako večina teh izhaja oz. substitut za neko infantilno sceno otrokovega zgodnjega življenja;

- latentnih sanjskih misli, ki zopet vsebujejo predzavedne dnevne ostanke in predzavedne misli, ki so povezane z zgodnjimi izkušnjami;

- senzornih ekscitacij oz. dražljajev, ki prihajajo iz organizma ali iz okolja do organizma.

Vse te komponente sanjske vsebine delo sanj kombinira v koherentno celoto. Sanje so tako reakcija na vse aktualne elemente, ki so prisotni v teku spanja. Različni elementi se lahko izrazijo v enem samem manifestnem elementu in vice versa. Potrebno je še dodati, da efekti ne pripadajo manifestni vsebini sanj, temveč latentni.

Relacije med latentno vsebino in latentnimi mislimi so zelo zapletene in kompleksne. Asociativne vezi vodijo od enega elementa do drugega in tako je eden lahko determinanta mnogih drugih elementov, kakor se lahko tudi različne sanjske misli v sanjah predstavijo v enem samem manifestnem elementu. To tudi pomeni, da ni mogoče za elementi iskati nekakšnega skritega simbolnega pomena, kajti, kot se izkaže v analizi, imajo sanje zelo veliko pomenov, ki nikakor niso v naprej določeni, ampak so vsakokratni produkt dela sanj. Po drugi strani pa ostanejo afekti, ki so prisotni v sanjskih mislih, nespremenjeni. Lahko so tudi reducirani ali pa obrnjeni v svoje nasprotje. Tudi intelektualne operacije (zaključevanje, presojanje itd.) v sanjah niso delo sanj, pač pa so prevzete iz sanjskih misli, kot nekakšna ready made structure.

Smisla sanj, pravi Freud, ne odkrivamo v manifestni vsebini sanj, pač pa v sanjskih mislih, ki pomenijo resnični material sanj, ki ga katektira potlačena želja. Ne smemo torej pozabiti, da so sanje produkt konflikta, nekakšna kompromisna rešitev med anksioznostjo jaza in ugodjem ida.

Nezavedne (potlačene) ideja ali impulzi ne morejo preiti v zavestno področje, pač pa lahko le prenesejo svojo intenzivnost na predzavedne ideje. To pogosto zavaja v iskanje skritega smisla ali simbolnega pomena zadaj za idejami. Kot vidimo, je Freud poudaril, da na tak način ni možno ločevati vsebine od forme, saj je že sama forma pojavna oblika vsebine, ki ni skrita, pač se lahko zgolj na ta način izrazi. Dodati pa moramo, da Freud tudi pri tej ugotovitvi ni trmasto vztrajal in da je bil še kako v dilemi. Spreminjanje konceptov je bilo za Freuda značilno in tega se je tudi zavedal. Tako je v delu »Inhibitions, Symptoms and Anxiety« (1926) zapisal: »Ničesar ne bomo poenostavili in ničesar skrili.« Malo naprej je pokazal na

že omenjeno dilemo: »Ne vemo, ali obstaja potlačena ideja v originalu ali samo skozi simptome.« *Non liquet*.

Tako kot potlačena ideja ne more priti do izraza brez indiferentnega označevalca, tudi dnevni ostanki ne morejo sami ustvariti sanj. Oba elementa sta torej med seboj v komplementarnem odnosu.

Freud je končno mnenje o izvoru sanj napisal ob koncu svojega življenja (1938). Tedaj je menil, da sanje nastanejo ali iz *ida* ali iz *jaza*, kar pomeni, da jih lahko sprovcira nagonski impulz (nezavedna želja) ali pa želja, ki je ostala v budnem delu dneva neizpolnjena. V vsakem primeru mora predzavestni element dobiti moč od nezavednega, čeprav je pogosto težko odkriti nezavedni motiv, »lahko pa vedno predpostavimo, da je tam,« je zaključil Freud.

AFEKTI V SANJAH

Afekti v sanjah niso toliko modificirani kot vsebina sanjskih misli, kar pomeni, da niso tako močno pod vplivom cenzorja. Vseeno pa so podvrženi spremembam, ki so dvojne, kvalitativne in kvantitativne. Kvantitativne spremembe so v bistvu zelo preproste. Freud pravi takole: »Če imamo opraviti z afektom v sanjah, potem ga bomo prav gotovo našli tudi v sanjskih mislih, vendar obratno ne velja.« Sanje so torej manj bogate v afektih kot material, iz katerega so nastale. Do tega pride zaradi treh možnih vzrokov: (a) stanje, ko človek spi, (b) vpliv cenzorja, (c) inhibitorni efekt nasprotujočih si afektov. Če je prva posledica vpliva cenzorja inhibicija afekta, potem je druga posledica razpršenost sanj. Izvori afektov niso vedno jasni, saj se sorodni oz. tisti izvori, ki lahko producirajo enak afekt, združijo. Kvalitativne spremembe so pravzaprav komplementarne. Prva sprememba se nanaša na premik (*displacement*) v procesu nastanka sanj, druga sprememba pa se nanaša na substituiranje idejnega materiala, medtem ko afekt ves čas ostaja nespremenjen.

Na sam mehanizem spominjanja, saj sanje za Freuda niso nič drugega kot vrsta spominjanja, se veže ena od mnogih kritik Freuda, s katerimi je v večini Freud opravil že pred pol stoletja in več. Očitajo mu mehanicizem. V pismu Fliessu, oktobra 1895 se nahaja odgovor na to kritiko, čeprav takrat to ni bila Freudova intenca. Zapisal je: »Toda jaz nočem slediti mehničnim pojasnitvam, rajši prisluhnem tihemu glasu, ki mi pove, kdaj so moje razlage neadekvatne.«

Ta element smo omenili zaradi dvojnega pomena, ki ga ima za sanje. Prvi se nanaša na funkcije *jaza*, kot jih je razumel Freud. Prva naloga *jaza* je samoohranitev, čemur zadovolji z zavedanjem okolice, z izogibanjem nevarnostim, z adaptacijo in z učenjem, ki pomeni primerno modificiranje zunanje sveta, da bi od tega imel korist. Jaz tudi kontrolira impulze *ida*, s katerim je v izvornem konfliktnem odnosu. Še ena funkcija *jaza* obstaja, ki nas tu najbolj zanima, to je težnja po enotanju in sintetiziranju. Kompulzija po sintetičnem videnju stvari je tem močnejša, čim večje je neugodje, ki ga povzročajo pritiski nezavednih impulzov. Močnejšim pritiskom je po drugi strani komplementarna intenzivnejša obrambna dejavnost *jaza*, kar pomeni naslednje: močnejši bodo konflikti, manj se jih bo jaz zavedal (če bodo obrambe uspešne), bolj koherentno bo videl razmerja okoli sebe in v sebi. Zdi se nam, da lahko sem vmestimo različna humanistična videnja

človeka, ki je na poti, da doseže harmonično zlitje s tem ali onim. Bolj je jaz razcepljen, bolj zaklinjajo njegovo celovitost in harmoničnost. Ta funkcija jaza je zelo očitna tudi v sanjah, kar bomo natančneje razložili, ko bomo govorili o delu sanj.

Drugi pomen pa ima omemba elementa spominjanja v sanjah v selektivni funkciji spominjanja, ki nosi tri glavne karakteristike:

- 1) Sanje kažejo jasno preferenco do impresij pravkar minulega dne.
- 2) Ne izbirajo bistvenih in pomembnih, temveč neopažene in podrejene vsebine.
- 3) V sanjah se pojavijo elementi našega zgodnjega življenja, za katere bi v budnem življenju prisegli, da ne pripadajo nam.

Freud loči tako tri vrste spominjanja v sanjah, in sicer so to dnevni ostanki, nepotlačene pretekle vsebine (hipermnestične sanje) in potlačeni pretekli spomini. Vsebine se v sanjah pojavljajo samo v fragmentih, izkušnji ne reproducirajo v celoti, tja bo moral jaz s pomočjo analize šele priti.

CENZOR, MANIFESTNA VSEBINA IN FANTAZIJE

Sanj nikakor ni mogoče pojasniti, ker ne vemo, s čim bi jih pojasnjevali, pač pa jih moramo dešifrirati s tem, da postavljamo hipoteze in jih preverjamo, pa tudi v tem primeru nikoli ne moremo z gotovostjo reči, da smo jih do konca razčlenili. Vedno nam je na razpolago manifestna vsebina, to je vse, česar se spomnimo, ko se prebudimo iz sanj. Ker so sanje kratka psihotična izkušnja, v kateri prevladuje regresija, se nam sanje prikazujejo v glavnem v podobah, ki so arhaični način izražanja. Ločiti moramo manifestno vsebino od latentne, kar po analogiji lahko razumemo kot eksteralizacijo notranjih vsebin, kar pa kontrolira in nadzoruje instanca jaza – cenzor. Ker spanje pomeni določeno relaksacijo, pride do reduciranja te endopsihične moči in s tem je možno formiranje sanj. Cenzor ima dve funkciji, čemur ustreže s tremi metodami. Prva funkcija je razpršitev sanj (delo sanj), druga pa inhibicija afekta. Metode, ki jih uporablja, so represija delov vsebine, prenos akcenta s psihično pomembnih elementov na manj pomembne in aproksimacije oz. aluzije. Svojo vlogo ima tudi pri interpretaciji sanj in sicer se ji upira. Cenzor je tako permanentna institucija, ki hoče ohraniti sanje nejasne in razpršene. Kako močna bo razpršitev, je odvisno od strogosti zahtev cenzorja in od tega, s kakšno silo se skuša zadovoljiti potlačena želja. Če bo želja premočna in bo cenzor anticipiral svojo nemoč, bo dal signal in zaradi strahu se bomo prebudili. Tipična racionalizacija, ki bo sledila, je seveda: »Saj so bile samo sanje.« Včasih pa se zgodi, da se spanje nadaljuje in da nam cenzor uporabi ta izrek v sanjah.

Sanje, ki jih ne doletijo mehanizmi kondenzacije in premika, je Freud imenoval fantazije v spanju. Te fantazije pripadajo predzavednemu področju (sanjske misli) in lahko vsak trenutek postanejo zavestne (dnevno sanjarjenje).³ V spanju pa jih

³ Mislimo seveda na dnevne sanje, ki so ravno tako kot nočne sanje izpolnitev želje, vendar so veliko bolj transparentne od slednjih, saj je cenzor še kako buden. Naj dodamo še zanimivost, da ni nujno, da se te fantazije pojavijo kot fasada sanj, lahko se pojavijo potem, ko se zbudimo in se spominjamo sanj.

sekundarna revizija uporabi za fasado sanjam. Predzavedne fantazije moramo seveda ločiti od potlačenih nezavednih.

Sekundarna revizija pa vedno ne pomeni postavljanja različnih elementov skupaj, ker v določenih primerih lahko uporabi kar ready-made fantasy, ki so lahko leta bile pripravljene, dokler jih ni vzbudila določena vsebina ali impulz.

Prav tako ni nujno, da gredo skozi sanje celotne fantazije, saj se lahko zgodi, da se sanjalec potem, ko se je zbudil, šele spomni celotnih vsebin fantazij. V tem primeru je težko reči, kaj so bile sanje in kaj so fantazije.

Manifestna vsebina sanj pomeni vse aspekte zavestnih vsebin, ki se jih sanjalec po sanjah spomni. To so vse oblike spominov, in sicer podobe, različne situacije, nasprotujoča si čustva itd. Freud je ostro ločil manifestno in latentno vsebino sanj, pri tem pa je poudaril, da pomen sanj ne izvira iz manifestnih vsebin, ampak pridemo do njega skozi sanjske misli. Analitik je torej soočen z nalogo, da razišče relacije med manifestno vsebino sanj in latentnimi sanjskimi mislimi. Na sled mora priti procesom, s pomočjo katerih so se slednje vsebine spremenile v manifestne vsebine. Delo sanj je torej treba razčleniti in prevesti v nov način ekspresije. Manifestna vsebina sanj ni prevedljiva v latentne vsebine, razen pri otroških sanjah, ki predstavljajo neposredno zadovoljitev želje. Infantilen tip sanj resda najdemo tudi pri odraslih, vendar so zelo kratke in povezane s telesnimi potrebami.

Pomembno vlogo pri prevajanju ima cenzor, ki ga je Freud leta 1914 opredelil takole: cenzor nam seveda ne predstavlja nekakšne posebne moči, temveč nam pomeni tisto stran represivnih tendenc, ki so obrnjene k sanjskim mislim. Če se spustimo v strukturo jaza, bomo sanjski cenzor prepoznali v idealu jaza in v dinamičnem iz-rekanju zavesti. Lahko rečemo, da je instanca cenzorja, ki je v prvi vrsti odgovorna za razpršitev sanjskih misli v manifestne sanje, izraz istih mentalnih sil, ki v teku dneva potiskajo željo. Želja se torej ne more zadovoljiti neposredno, kajti primarni objekt je izgubljen, zato se (ne)zadovolji vedno le preko substitutov. Cenzor tako ni tisti, ki bi preprečeval zadovoljitev želje, ampak jo sploh šele omogoči! Zaradi tega premikanja (*verschiebung*) tudi ni mogoče prevajanje manifestnih vsebin nazaj v latentne.

DELO SANJ

pomeni proces prevajanja latentnih sanjskih misli v manifestne sanjske vsebine. Ni mu mogoče pripisati nikakršnih atributov mentalnih aktivnosti v smislu mišljenja, presojanja, predsodkov ipd. Gre samo za proces transformacije. Poleg mehanizmov premika in kondenzacije moramo omeniti še proces, skozi katerega formalna oblika sanj zastopa (reprezentira) logične odnose in relacije med sanjskimi mislimi. Od leta 1923 naprej Freud ni več vztrajal pri tem, da je sekundarna revizija nujni oblikujoči del dela sanj (glej sekundarna revizija).

Naslednji element oblikovanja sanj, ki ga moramo omeniti, je regres na imaginarni nivo (halucinacije) zadovoljevanja želje. V tem procesu se misli transformirajo v podobe, vendar ne tako, da bi idejam odgovarjala določene podobe, kajti v vsakem jeziku imajo konkretni izrazi zelo bogate asociacije, ki so se razvile v teku zgodovine jezika.

Sanjsko željo haluciniramo, čeprav smo prepričani v realnost njene zadovoljive. Formiranje fantazije in njen regres na halucinacijo sta tako najbolj bistvena dela dela sanj.

Naj povzamemo: delo sanj pomeni proces kondenzacije, premika, plastične predstavitve in v manjši meri sekundarne revizije.

Tukaj moramo zavrnilo vsako misel o kreativnosti sanj, o napovedovanju prihodnosti in vzročno-posledični pojasnljivosti. Vse ostale mentalne operacije, ki smo jih omenili na začetku, so le parcialni elementi, ki so v latentnih sanjskih mislih že obstajali, ko še nismo začeli sanjati.

Freud je v procesu nastajanja sanj ločil nekako tri faze, ki jih je opisal na sledeč način: »Prvič, prenos predzavednih dnevnih ostankov v nezavedno, drugič, sanjsko delo v nezavednem in tretjič regres sanjskega materiala, kar pomeni tudi vsebino, ki postane zavestna.« Ves proces je mogoče opisati še na nek drug način, ki svojstveno pokaže celotno dinamiko nastajanja sanj. Tako Freud pravi, da delo sanj pogosto zahteva več kot eno noč in en dan za doseg svojega rezultata. »Podobno je ognju,« pravi Freud, »ki se pripravlja ure in ure, potem pa plane v enem trenutku.«

Zaradi jasnosti naj še enkrat ponovimo: v procesu oblikovanja sanj ločimo tri faze, in sicer regresivni proces, v katerem pride do transformacije misli v večinoma vizualne podobe, okrepitev predzavednih dnevnih ostankov z nezavednim in vdelavanje (setting up) sanjske želje.

RAZPRŠITEV V SANJAH

Z izrazom razpršitev (Entstellungen) Freud opiše proces, ki se pojavi, preden latentne sanjske vsebine pridejo v obliki manifestnih sanj v zavest. Ta proces se deloma konča v prevajanju predzavednih misli v arhaično ekspresijo, ki vključuje tudi simboliziranje. Zakoni tega procesa so zakoni regresije, ki je mehanizem dela sanj. Po drugi strani pa je razpršitev povezana z učinki delovanja instance cenzorja. Magnituda razpršitev je proporcionalna želji in zahtevam cenzorja, vendar je relativno nepomembna, ko se v sanjah pojavijo fizične potrebe. Enako velja tudi za sanje otrok.

Razpršitev se lahko pojavi v vseh fazah formiranja sanj in celo potem, ko si skušamo, ko smo že budni, zapomniti manifestno vsebino. Naj še dodamo, da idejne vsebine ne spremlja odgovarjajoča afektivna vsebina, saj je analiza pokazala, da afekti ostanejo nespremenjeni, medtem ko idejni material doživi spremembe v smislu premika in substitucije.

RAZUMEVANJE PREDSTAVLJIVOSTI

Sanjske misli so neuporabne vse dokler se izražajo kot abstrakcije. Potrebna je transformacija v slikovni jezik, kar je funkcija mehanizmov kondenzacije (Verdichtung) in premika (Verschiebung). Poleg teh dveh mehanizmov je za transformacijo in razpršitev sanjskih misli v manifestno vsebino odgovoren še tretji mehanizem, in sicer vizualna predstavljalnost. Freud v zvezi s tem zapiše: »Med različnimi stran-

skimi mislimi, ki so priključene bistvenim mislim, bodo imele prednost tiste, ki dopuščajo vizualno predstavljalnost.« To pomeni, da bo prišlo do povezav, ki so lahko sicer zelo neobičajne, kajti pomembna je predstavitev in ne psihološki pritisk konvencij v mišljenju.

Slikovna predstavitev misli je povezana z regresijo percepcije, kar tudi omogoči halucinirano zadovoljitev. Regres mentalnega aparata seveda pomeni arhaičen način predstavljanja misli. Ena od takšnih oblik je simboliziranje. Ta mehanizem omogoči predstavitev večjega števila idej v enem simbolu, podobi ali besedi. Freud poudari, da ni nobene potrebe po uvedbi kakšnega posebnega procesa simboliziranja, kajti sanje uporabljajo samo tisto simboliziranje, ki ga najdemo v zavestnem mišljenju.

Prav zaradi opisanih procesov ni mogoče nikakršno prevajanje manifestnih vsebin nazaj v preeksistirajoče latentne vsebine, kajti nikoli ne moremo ugotoviti, kaj naj bi ustrezalo (*adaequare*) latentnim vsebinam. Psihoanalitični ekvivalent ni matematični ekvivalent, zato se moramo potruditi z dešifriranjem manifestne vsebine. To dešifriranje je kompleksen proces, saj je delo sanj zelo fleksibilno pri iskanju plastične predstavljalnosti. »Resnica je«, pravi Freud, »da sanje obravnavajo besede kot stvari in jih tudi kombinirajo med seboj kot zastopnike stvari.«

REGRESIJA V SANJAH

Regresija, ki jo opiše Freud, ima tri aspekte, topografskega, temporalnega in formalnega. Predvsem jo moramo ločiti od regresije, ki jo opažamo pri oživitvi oz. vrnitvi infantilnih želja v sanjah. Mehanizem regresije je povezan z razvojem mentalnega aparata, kakor ga opiše Freud v »Razlagi sanj«. Ločil je dva sistema, zgodnejšega in kasnejšega. V teku posameznikovega razvoja se ustvarijo med percepiranim materialom asociativne zveze, ki pripadajo kasnejšemu sistemu. Zgodnejši sistem teh povezav ne pozna, namesto besednih zastopstev so prisotne samo primitivne spominske podobe (zasedba stvari in ne zasedba besed).⁴

Prevajanje primarnega sistema v besede zanika represija. Freud sam je dejal, da je jezik sanj resonanca nezavednih pomenov in lingvističnih odnosov mitičnih zgodnjih časov. Gre za takoimenovani dvojni vpis, kar pomeni, da delo sanj sledi zakonom označevalca. Sanje so imaginarne vse dotlej, ko jih interpretiramo, vmestimo v simbolni red. Na tem mestu tudi vidimo, da simbolnega brez podpore imaginarnega ni. Če vso zadevo obrnemo, lahko tudi tvegamo definicijo sanj, in sicer: topografski regres misli sanj v slike je proces, ko simbolno postane imaginarno. Drugače povedano, regresija tukaj predstavlja proces usmerjanja ekscitacije, namesto v motorično področje, v perceptualni sistem.

Naj samo omenimo običajno napačno pojmovanje represije, ko se reče, da ta mehanizem preprečuje prehod nezavednih vsebin v zavest. Beseda »preprečuje« namreč implicira diferenciacijo nečesa izvornega v nekaj sekundarnega. Težava je v tem, da ne obstaja nič izvornega in da represija pravzaprav šele omogoča transformacijo imaginarnega v simbolno. Če represije ne bi bilo, sploh ne bi imela

⁴ Freudovo besedo »Besetzung« je J. Strachey prevedel z grško besedo »cathexes«, s katero Freud ni bil zadovoljen.

kaj prevajati, strogo gledano sploh ne bi bilo ničesar. Soočili bi se s smrtjo, s čistim ničem, principom konstantnosti, ki ga je Freud opisal na naslednji način: »Mentalni aparat si prizadeva vzdrževati kvantiteto ekscitacije na čim nižji možni ravni ali končno držati jo konstantno.« »Z one strani principa ugodja« bi dosegel svoje. Prevajanje je možno le, v kolikor istočasno govorimo o represiji, ki to prevajanje omogoča in istočasno zanika. Posledica je metonimija, ki predstavlja zvezo »beseda k besedi« in s tem subjektovo željo ter metafora, ki predstavlja nadomestitev besede z drugo besedo. V tem kontekstu moramo besedo razumeti kot vrednost »tessera« (=mozaični kamenček) in natančno vzeto prevajanje uspeva, vendar nikoli ne uspe. Vedno ostane element, ki mašinerijo požene, sam pa v tem norem krogotoku ne sodeluje.

V procesu regresije torej sanjski proces pridobi atribut reprezentabilnosti, s čimer je njegova pot končana.

KONDEZACIJA V SANJAH

Oba že zgoraj omenjena mehanizma metonimije in metafore ustrezata mehanizmoma premika (metonimija) in kondenzacije (metafora) in predstavljata dva aspekta podobnih procesov, ko se energija (Besetzung) prenese z ideje (vsebina). S tem prenosom ideja izgubi moč, da bi pritegnila pozornost nase. Kondenzacija je temu ravno nasproten proces, ko se več katektiranih intenzitet (ki sprva pripadajo ločenim idejam) združi v eno mentalno vsebino, ki s tem seveda poveča intenzivnost in učinkovitost. Zaradi tega mehanizma je manifestna vsebina vedno manj obsežna od latentne, in to velja absolutno. Analiza sanj zato ni nikoli končana, kajti vedno obstaja vsaj en element, ki v imaginarnem je, a se ga ne da simbolizirati. Imaginarno je tako podpora. Kondenzacija predstavlja torej vozlišče (der Knotenpunkt) sanj. Zaradi te naddeterminacije potrebujemo multiplo interpretacijo. V »Handbooks of Life« je seveda zadeva veliko bolj preprosta, tam zadošča kavzalna zveza, simbol je reduciran na znak.

Metafora je forma razpršitve in posredne reprezentacije v besedah in slikah. Freud uporabi izraz »Verschiebungersatz«, ki je sestavljen iz dveh besed: »die Verschiebung« (= premikanje, odlašanje) in »der Ersatz« (= povračilo, nadomestek). Izraz izredno lepo pojasni, kako imamo vedno opravka z nadomestkom, ki pa je vedno prekratek. Zadovoljiti se moramo z njim, saj drugega nimamo.

PREMIK V SANJAH

Če je prvi dosežek dela sanj kondenzacija, je premik vsekakor drugi. Ta mehanizem je povezan z delom cenzorja in se manifestira v dveh smereh:

- v prvem primeru nadomesti latentni element aluzija,
- v drugem primeru pomemben element nadomesti nepomemben, zato so sanje tuje in čudne.

Delo cenzorja je tukaj izredno pomembno, če vemo, da proces označevanja, preden sploh kaj označuje, označuje za nekoga, za neko instanco. V trenutku, ko

spregovorimo o subjektu, ni nobene nevtralnosti več, razen čisto tehnične. Le-to omogoča edino avtorefleksija, ki je tudi izhodišče za naše pojmovanje avtonomnega subjekta.

SEKUNDARNA OBDELAVA

Vemo, da je jaz le organiziran del ida, kjer so ideje, spomini, senzorni vtisi nestrukturirani in med seboj nepovezani. Strukturira jih šele avtomatičen proces sekundarne obdelave. Primarni procesi tako niso povezani z nikakršnim redom ali celo teleološko težnjo – recimo po samoaktualizaciji. Tudi pogosto govorjenje o celovitosti in enotnosti človeka je šele »sekundarna narava«, ki pa tudi ni cela, ne smemo pozabiti namreč na objekt a. Freud je šel še dlje in je upravičeno trdil, da je celo percepcija subjekt sekundarne revizije. Nikakor torej ni mogoče postavljati vprašanja o »realnosti« in njenem »videzu«, saj je na nek način videz vsa realnost, dilema pa goljufiva. Svet lahko strukturiramo le skozi določen koncept, ki ga poznamo, in izkaže se, da tudi nevtralna pozicija opazovalca ni mogoča in da je tudi prizadevanje po nekakšni nevtralni objektivnosti goljufivo.

Na osnovi zgoraj povedanega moramo reči, da so sanje dobro strukturirane, da niso nevtralne ali objektivne in da so tem bolj homogene, čim močnejša je želja. Manifestna inteligibilnost je tudi razpršitev nezavednega pomena. Razlika med rečenim in izrečenim je na tem mestu povsem jasna, sanje izražajo vedno več ali manj kot mislimo, da izražajo. Prave mere ni, je zgolj dozdevek.

Inteligibilna, prva preliminarna interpretacija ali fasada sanj vsekakor ni slučajna in arbitrarna, pač pa še kako motivirana, tj. želena. Če je sprva Freud zatrjeval, da je sekundarna revizija del dela sanj, pa je kasneje to izjavo umaknil in dejal, da sta to dva ločena procesa, in sicer pripada delo sanj v področje primarnih procesov, medtem ko je sekundarna revizija funkcija sekundarnih procesov. K temu moramo dodati še opazko, da se sekundarna revizija ne pojavlja v vseh sanjah.

SIMBOLIZEM

Še en argument nas bo prepričal, da ni mogoče enoznačno interpretirati sanjskega materiala. Simbolizem je posebna oblika posredne reprezentacije. Mehanizem je preprost, za izognitev cenzorja zadošča, da sanje uporabijo katerikoli že znani simbol, ki je prisoten v zavestnem mišljenju. S tem hkrati predstavijo še nezavedno vsebino. Freud je dejal, da bi tudi v primeru, ko ne bi bilo cenzorja, še vedno imeli težave pri prevajanju simbolnega jezika sanj v jezik budnega stanja. Vsako prevajanje se namreč sooča s kompromisi, ki osiromašijo jezik, ki ga prevajamo.

»Govorica« (parole) in »simbol« izhajata iz iste besede, ki se v angleščini glasi »to throw« (vreči), in sicer v zvezi s predlogi »k, proti« (toward), »poleg« (beside) in »z« (with). Koren besede »simbol« je izraz »sumballo«, ki pomeni srečati, enotiti, združiti, prispevati. Latinska beseda »symbola« pomeni denarni prispevek (k skupni pojedini). Podobni so še izrazi »sumbalon«, »sumbolaion« (Sofokle).

Beseda »parabollo« ima podoben pomen in pomeni vse, kar človek ima, je objekt, manifestacija biti.

Ta kratek izlet v etimologijo nam je služil za to, da bi pokazali moč besede, ki ne označuje stvari, pač pa želi postati stvar sama. To pa je možno le v primeru, ko beseda izgublja smisel, pomen. Takrat se v sanjah zgrozimo in zbudimo, da bi lahko še naprej spali. Še prej pa si rečemo: »Saj so bile samo sanje.«

Simbol preobrazi znak in ustvari mrežo odnosov S/s. Posameznik vedno izbere enega od mnogih pomenov simbola in sicer tistega, ki je na nek način povezan z ostalimi sanjskimi mislimi. Ne smemo pozabiti, da se v sanjah pojavlja le nekaj simbolov. Da imamo opraviti s simbolom, zremo v trenutku, ko nam sanjalec ne zna nič povedati o njem, ko umolkne. Takrat smo lahko prepričani, da gre za simbol. Nekateri simboli so univerzalni in predstavljajo predvsem seksualne vsebine v sanjah. Nekateri menijo, da izvirajo iz časov, ko so primalne besede imele seksualni pomen, nato pa se le-ta izgubil oz. premestil, besede niso bile sčasoma več povezane s seksualnimi aktivnostmi. Jung je sicer vztrajal pri trditvi, da do enakih simbolov pridejo ljudje zaradi univerzalne podobnosti človeškega organizma, vendar moramo dodati, da ima vsak simbol vseskozi že intersubjektivni karakter.

Sanjanje ni spominjanje, pač pa legitimna nova izkušnja, spomnimo pa se jih v toliko, v kolikor ne evocirajo naše aksioznosti. Tudi spominjanje je proces, ki ga determinira sekundarna revizija, torej nekakšna revizija revizije. Spominjanje torej ni arbitrarno, ampak še kako motivirano.

INTERPRETACIJA SANJ

Edina izjema, ki jo je opazil Freud glede svoje trditve, da so sanje izpolnitev želje, so sanje v travmatski nevrozi, ko transformacija v zadovoljitev želje ne uspe, saj je fiksacija premočna in preveč aktivna.

Pri interpretaciji imamo opravka s setom elementov, ki tvorijo strukturo. Da bi ta struktura lahko spregovorila, mora analitik molčati. Iluzorično je pričakovati, da lahko razkrijemo samo jedro sanj, saj primarna represija ni sprejemljiva za zavest in sploh nikoli ni bila »zavestna«.

Pojmovanje vzgoje in dela v srednjem veku:

NOVAK BOGOMIR

Z nastankom krščanstva se pojavi vprašanje sinteze med antično in krščansko kulturo. Krščanska religija je po svoji iracionalnosti negativno reagirala na antično dediščino. V obdobju patristike so menihi zaradi potrebe po splošni razumljivosti nove religije, skušali racionalno utemeljevati verske dogme, pri čemer so se naslanjali na nekatere sestavine antične modrosti. Verska vzgoja je bila sedaj osnova vsake vzgoje. V antiki je bila verska vzgoja le ena od sestavin celotne vzgoje. Krščanska vzgoja služi za razumevanje Kristusovega življenja. Kristus je resnica, pot in življenje. Najvišji smoter te vzgoje ni več človek ampak bog. Človek je nepopolna božja kreacija, ki ima pozitivni smisel le v luči božjega razodetja. Svet se razdvoji na tostranstvo in onostranstvo. Tostransko življenje je le priprava na onostransko. Univerzalnost krščanske religije je bila v tem, da je razglašala enakost vseh ljudi pred bogom. Ideja vsebuje enakovrednost različnih kultur, kar pa je v praksi vodilo do dominacije ene kulture nad drugimi. Krščanstvo ni dopuščalo alternativnih smeri znotraj sebe. Gnostiki, manihejci, albigenzi, katari itd. so bili zatrti. Obstajala je le dilema: ali kristjan ali brezbožec. Ideal kalokagatije se bistveno spremeni. Namesto racionalne, diskurzivne resnice stopi na prvo mesto razodeta resnica. Namesto tostranske dobrote nastopi onostranska, namesto lepote telesa lepota boga, duše. Intelektualno vzgojo zamenja dušebrižništvo. Osnovna vrednota je pobožnost. Pred božjo popolnostjo je človek nemočen in grešen. Odrešen je jahko le s pomočjo božje milosti in z versko vzgojo, ki ga pripravlja na večno življenje.

Avguštin v obdobju patristike sprejema Platonovo pojmovanje vrline, s tem da jo podgradi s tremi krščanskimi vrlinami: vera, upanje in ljubezen. Podobno je menil Tomaž Akvinski. Poganske vrline nimajo smisla brez krščanske vere. Vsa oblast je dana od boga. Avguštin je razlikoval dve vrsti države: božjo in posvetno, neminljivo in minljivo. Rimska država je propadla, cerkvena oblast je pa ostala. Tako je antično antropocentrično in logocentrično pojmovanje vzgoje zamenjalo teocentrično pojmovanje. Težnja po avtonomiji duhovnega življenja postane cerkvena dogma v smislu dušebrižništva. Poganski mit o zapustitvi »zlate dobe« je večstransko uporaben: za utrditev teokracije, za opravičevanje slabosti tostranstva in človekove grešnosti.

Najbolj mračno obdobje evropske zgodovine ni sam srednji vek (8.–15. stol.), ampak obdobje preseljevanja ljudstev. Čim bolj se je srednjeveška družba stabilizirala, tem bolj je lahko razvijala svoje kulturne posebnosti, šolski sistem, enoten stil

življenja in sintezo antične in krščanske kulture na področju izobraževanja. Tudi srednjeveški misleci so kot Platon utemeljevali enotnost družbe na funkcionalni delitvi dela. Država je potrebna zaradi stabilnosti družbe. J. H. Randall je opisal funkcionalni značaj srednjeveške družbe takole: »Popolna skladnost individua in družbe je osnovno obeležje srednjeveške civilizacije. Družba je velika vertikalna hierarhija, v kateri ima vsak človek svojo funkcijo, ki jo je določil bog, priznane dolžnosti, pravice in privilegije. Vsak človek pripada stanu ali skupini in vsak stan je bistven organ celote, ki opravlja funkcijo, ki je značilna za stan in je nujna za polno življenje krščanskega sveta. Posameznik lahko doseže lastne cilje le, če je udeležen v skupinskem življenju in obratno, samo s pomočjo vsakega posameznika in vsake skupine lahko družba omogoči vse, kar je potrebno za čim popolnejše življenje vsakega posameznega člana. Vsi ljudje žive z drugimi in zanje in so med seboj povezani s komplicirano mrežo medsebojnih dolžnosti.«¹ Prvotno krščansko zamisel o enakosti vseh ljudi pred bogom je nadomestila stanovska miselnost. Elemente funkcionalističnega pojmovanja posameznika zasledimo že v antiki, v srednjem veku in v kapitalizmu, kjer se razvija posebna sociološka smer s tem imenom. Randall je opisal model vzajemnih odnosov med posamezniki in družbo. Zdi se, da je v njem še najmanj specifično srednjeveškega. V antiki so bili na vrhu piramide olimpijski bogovi in rimski bogovi z državo, v srednjem veku krščanski bog ali Alah, v novem veku država. V Randallovem modelu ni povedano, kako se medsebojni odnosi med ljudmi spreminjajo s spreminjanjem proizvodjalnega načina. Zaradi razredne vloge religije je prešlo socialno razlikovanje tudi v teorijo. Pri Avguštinu ga še ni, pri Tomažu Akvinskem pa je podobno kot pri Aristotelu. Randall opisuje srednjeveško družbo že v zrelem obdobju. Krščanstvo je kri, ki napaja vse žile ekonomsko-političnega življenja srednjeveške družbe. Vse življenje služi ideji razodetja.

Prav tako se je pojavila teorija geografske dominacije določene kulture nad drugimi kulturami že v antiki pri Aristotelu, v srednjem veku pri Tomažu Akvinskem in v novem veku pri naturalistih – miljejska teorija. Aristel in Tomaž sta menila, da je »srednji pas« tista klima, ki omogoča superiornost ljudstva. V ožjem smislu besede imajo prebivalci ob Sredozemskem morju prednost pred južniki in severnjaki. V starem veku se je zdelo, da je Sredozemlje središče zgodovinskega dogajanja. Šele na začetku novega veka se prenese središče dogajanja v Karibsko morje (ko Kolumb odkrije Ameriko). Geografski materializem je dopuščal razlage o najoptimalnejšem razvoju sposobnosti Grkov, Frankov, Germanov itd. Okolje omogoča po tej teoriji ljudem razvoj tistih vrednot, ki so za cilje določene družbe najprimernejše. Optimalna vzgojenost je odvisna od vzgojne sprejemljivosti. Geografski moment razlage vzgoje ni bil glavni niti pri Aristotelu niti pri Tomažu Akvinskem. Izvor vzgojnih idealov pri Tomažu ni imanenten družbi in posamezniku, ampak je transcendenten v bogu. V tem je navidezna adaptacija Aristotelovega pojmovanja vzgoje. Antika je stremela k zaključeni, večni in stabilni sliki sveta, ki jo je na drug način (transcendentno s pomočjo onostranstva) zagovarjal tudi srednji vek, Tomaž Akvinski je skušal vskladiti zaključeno formo s krščansko vsebino in tako sintetizirati antiko s krščansko vsebino. V srednjem veku je bolj poudarjen subjektivno-iracionalni moment kulture. Subjektivno-iracionalni vidik

¹ Barnes, H. E.: Uvod u istoriju sociologije I., BIGZ, Beograd, 1982, str. 45.

religije ni bil dovolj izražen, ker ga je še bolj poudaril protestantizem v novem veku. Srednjeveška družba je v svojem tisočletnem razvoju uspela integrirati antično znanje in ga spojiti s svojim, ni pa na osnovi antične kulture iznašla novega stila življenja kot renesansa. Za srednji vek so antična dela osnova učenosti, ki pa je bila podrejena teologiji. Srednji vek ni razvil racionalnih metod poučevanja. Palica je bila osnovno vzgojno sredstvo. Vzgoja v srednjem veku je drug način kot v antiki sloni na prirodnih nagnenjih človeka. Vendar je v srednjeveški vzgoji močnejše izražena metafizična, nadnaravna komponenta. Inventivnost antične forme ostane v srednjem veku nerazumljena, služi pa kot formalna povezava dveh vsebinsko različnih kultur.

V srednjem veku se nenehno bojujeta dva momenta za prevlado: intuitivni in racionalni, volja in razum. Zmaga prvega vodi v mistiko, ki temelji na intuiciji, zmaga drugega pa pomeni razumsko utemeljevanje vere. Prva smer je zastopana v platonsko-avguštinski tradiciji, druga pa v razumskem utemeljevanju vere v aristotelistično-tomistični tradiciji. Albert Magnus in Tomaž Akvinski združujeta oboje. Na pariški univerzi, ki je bila ustanovljena leta 1200, so gojili aristotelizem. Razvejan sistem šolstva in ustanovitev univerz za teološke namene kažeta na močan prodor racionalizma v srednjeveško kulturo in na zaostajanje vzgojne komponente za izobraževalno. Izobraževanje se razširi, ker se septem artes liberales pridruži še septem artes probitatis (7 viteških veščin). Vitezi so imeli 3 vrste idealov – služenje bogu, gospodi in ženi–gospe.

Pri srednjeveških mislecih ni povezave med delom in vzgojo. Pozitiven odnos do dela nima utemeljitve v človeku samem, ampak v bogu (moli in delaj). Krščanstvo je videlo v delu vzgojno sredstvo – človeka je potrebno vzgajati proti njegovi volji. V delu so videli sredstvo za odvrčanje od grešnih dejanj. Gotovo je cerkev videla v fizičnem delu temelje za svojo fevdalno moč. Prvi kristjani niso imeli posebnega stališča do dela. Avguštin sprejema biblijski pregovor: kdor ne dela, naj ne je. Fizično in duhovno delo je enako cenil v delu *De civitate dei*. V knjigi »O delu menihov« je pisal, da je samo duhovno delo znak lenobe.² Poljedelstvo je najčistejša od vseh umetnosti, kazen pa je za tiste, ki se z njim ne ukvarjajo. Akvinski pa je fizično delo namenil tlačanom.

Teoretiki v srednjem veku niso našli utemeljitve smisla dela in vzgoje v tostranskem življenju. Teza o delu kot kazni kaže, da se človek na tem svetu ne more sam osvoboditi s svojim delom. Z vidika marksistične teorije odtujitve je razumljivo, da v fizičnem delu ni čutne gotovosti človekove osvoboditve, ker izkoriščen človek potrebuje posrednika za odrešitev. Ibn Haldun (1332–1406) ne ocenjuje dela etično-teološko, ampak ekonomsko. Delo ni pomembno samo zase, ampak zaradi vrednosti, ki jih ustvarja. V »Mukaddimu« trdi, da je »preziranje do dela vzrok degradacije v ekonomiji in politiki.«³ Delitev dela izhaja po njegovem iz prirode človekove družbenosti in nujnosti sodelovanja. Delo je predpostavka človekove eksistence. V tej tezi je inauguracija pomena človekove prakse.

Že v stari Grčiji so nekateri misleci cenili delo. Pesnik Hesiod je v »Delih in dnevih« videl v delu več kot samo utilitarno vrednost. Delo je vseč bogovom, prinaša slavo in neodvisnost in bogastvo. Sofisti Prodikos, Anitofon in Antisten

² Marković, Ž.: Sociologija rada, 5. izdanje, Savremena administracija, Beograd, 1979, str. 102.

³ Marković, D. Z.: Sociologija rada, Savremena administracija, Beograd, 1979, str. 103.

(kinik) so pozitivno ovrednotili delo. Z zoperstavljanjem podcenjevanju dela se je do določene meje razvila mehanska tehnika v Atenah. Teza Vasqueza, ki se opira na avtorje V. de Magalhaes–Vilhena, B. Farringtona in P. M. Schula, izhaja iz »materialnih pogojev življenja v stari Grčiji, ki so determinirali razkorak med znanostjo in prakso, blokirali družbeno in ideološko tehnični progres in pozitivno stališče do fizičnega dela«. ⁴ S četrto delitvijo dela na umsko in fizično delo je nastala relativno neodvisna pozicija zavesti, ki si je često ustvarjala iluzijo o absolutni samostojnosti. Odtod izhaja prevladovanje idealističnega svetovnega nazora v družbah z naravnim načinom proizvodnje. Odklonilen odnos do fizičnega dela ne izhaja samo iz nizke stopnje razvoja proizvodjalnih sil, ampak tudi iz navidezne samozadostnosti teorije za najvišji stan in samoumevnosti fizičnega dela za najnižji stan.

Le Goff je opozoril na dvoumnost grško-rimske, barbarske in judovsko krščanske dediščine pri vrednotenju dela za srednji vek. V antiki se stoični »ponos« nanaša na vse dejavnosti, ki zahtevajo napor, ne pa samo na tiste, ki producirajo družbeno koristne vrednote (J. P. Vernant), ars in tehne sta med spretnostjo in ustvarjalnostjo. V rimskem imperiju vlada obrtniška mentaliteta, Vergil pa da prednost kmečkim delom. Dvoumnost je v podedovanem besednjaku: labor vsebuje psihološke in moralne negativne konotacije truda, utrujenosti in garanja, opus pa je usmerjen bolj k rezultatom dela kot k delavcu. V sintagmi »opus servile« je povezava med suženjstvom in delom. Ne le antična, ampak tudi barbarska dediščina je dvoumna. Galci častijo obrtništvo. Njihov Merkur je bog tehnike in rokodelcev. Germani po Tacitovem pričevanju v »Germaniji« cenijo bojevanje. Kot lenobo štejejo, če si pridobivajo v potu svojega obraza to, kar bi si lahko pridobivali s krvjo. Judovsko-krščanska tradicija sloni na besedilih Geneze. Nekatera stališča: Bog je postavil človeka v edenski vrt, da ga varuje in obdeluje. Človek je obsojen na delo kot na kazen in pokoro. »V potu svojega obraza boš užival kruh. Zato je odpravil Gospod Bog človeka iz edenskega vrta, da bi obdeloval zemljo, iz katere je bil vzet. Protislovja stare zaveze odpirajo v srednjem veku fronto preprirov o vrednosti ruralnega in mestnega dela (po zgledu Abel-Kajna). Protislovje med človekovim aktivnim delom in kontemplacijo. Dvoumni so tudi prvotni krščanski simboli, ki so prevzeti in fizičnega dela z duhovnimi konotacijami: trta, stiskalnica, plug, srp, sekira, riba, kela.

V srednjem veku so nastajali novi poklici, ki jih je cerkev sprva postavila na indeks prepovedanih opravil, kasneje pa jih je dovolila. Čedalje manj je bilo poklicev, ki že po naravnem kriteriju ne bi bili dovoljeni. Boj za družbeno priznanje dela je boj za legitimno opravljanje poklicev in za smisel vloženega navora za dosego cilja. Srednjeveška teleologija dela je obenem tudi teologija dela. Osnovno vprašanje je bilo, ali so določena dela v skladu z voljo gospoda ali ne. Glede tega je bila možna argumentacija pro et contra. Tako so do 13. stol. menili, da »je znanost božji dar, ki ga ni mogoče prodajati«, ⁵ kasneje pa postane univerzitetni profesor mezdni intelektualec, ki dobi delno plačilo za svoje delo kot mezdo za delo s študenti. Poklic trgovca je bil na začetku srednjega veka preziran, ker ne

⁴ Vasquez, A. S.: Filozofija praksis, str. 16, 35.

⁵ Le Goff, J.: Za drugačen srednji vek, Škuc filozofska fakulteta, Ljubljana, 1985 str. III, cit. Post, G.; Traditio 1955.

ustvarja materialne koristi. Na koncu srednjega veka postane sprejemljiv zaradi izpostavljanja negotovostim in splošne koristi.⁶

Aristotelov politični kriterij splošne koristi je v srednjem veku rehabilitiran z rastjo urbane kulture. Tako dobijo domovinsko pravico mehanični poklici – npr. tekstilni ali oblačilni, ki so nujni zaradi zadovoljevanja potreb. Tudi delo kot napor postane zaslužno in vredno plačila. Na koncu srednjega veka sta dovoljena tudi oderuštvo in prostitucija, nista pa dovoljena beračenje in potepuštvu. Poklicni tabuji izginjajo, vendar lista dovoljenih poklicev ni mogla postati popolna. Načelno je vsak poklic vreden zveličanja, praktično pa ne, ker cerkev kot ustanova vladajočega razreda tega ne more izpeljati brez krize lastne legitimnosti. Drugače povedano: dokler je samoumeven primarni status stanu oratores, je na nek način vprašljiv legitimni status stanu laboratores in obratno. Znanstveno utemeljeno delo destruirala trodelno strukturo fevdalne družbe. V novoveški družbi cerkev ne more imeti več vse oblasti. V formalnem smislu je bilo delo »labor« v fevdalizmu delno legitimirano, vprašanje celovite legitimacije pa ostaja odprto in zapleteno tudi za kapitalizem. Vprašanje je tudi, ali lahko kaj odtehta napor oz. trošenje delovne sile, če delo ni dovršitev oz. entalehia. Z meščanstvom se razvija individualna zavest in z njo tudi razumevanje za diferenciacijo poklicev. To razumevanje pa zaradi diferenciacije tretjega stanu vključuje le poklice, od katerih je postal odvisen nadaljnji družbeni razvoj, kot piše Le Goff v poglavju »Dovoljena in nedovoljena rokodelstva«.⁷ V Italiji se plemiški način življenja, ki so ga ves srednji vek enačili s svobodo, najprej umakne meščanskemu načinu življenja, kar pomneni začetek renesanse.

Tu je funkcionalna vzgoja rastočih potreb po materialnem bogastvu in blagovni menjavi prehitela institucionalni, intencionalno vzgojo v šolah. Zaradi drugačne narave meščanskega (rokodelskega) dela je Kant lahko označil čas kot J»apriorno formo čutnega zora«. Urbana kultura v srednjem veku (12.–15. stol.) prinese s seboj urni čas, ki je kvantitativno merljiv. Čas ni več objektivna, ampak subjektivna kategorija in tako razpoložljiv, umeten. Urni čas je sprva sestavina rokodelske, manufakturne in nato industrijske proizvodnje. Sprememba v strukturi dela ni le sprememba v strukturi družbe, ampak tudi v pojmovanju časa. Vzgoja kot discipliniranje učenca zaradi onostranstva postane discipliniranje zaradi tostranskih ciljev. Nepomemben »tostranski čas« dneva in noči postane pomemben zaradi »splošne in individualne koristi« ne glede na dan in noč. Dan in noč sta kot naravni ritem pomembna le za kmeta, ne pa tudi za rokodelca obrtnika. »Nočna izmena« je nastala že na koncu srednjega veka, sprva je bila prepovedana zaradi kvalitete dela, kasneje pa jo je kapitalizem legaliziral v industrijski proizvodnji. Vzgoja za večne smotre se umakne vzgoji začasne zgodovinske cilje, ko se zaprta fevdalna družba odpre v svet. Na začetku fevdalizma je stan oratores preziral celotno fizično delo delavcev laboratores in vojaški stan-bellatores zaradi zapovedi ne ubijaj. Čim bolj se je vladajoči stan duhovščine-oratores opiral na oba nižja, tem več poklicev je sprejel v »familia Christi« (Kristusova družina) in čedalje manj jih je ostalo v »familia diabolis«.

Odnos cerkve do kmetov se v srednjem veku ni bistveno spremenil. Cerkev je

⁶ ibidem str. 112.

⁷ Le Goff: ibidem, str. 101–119.

vedno videla v njih potencialne sovražnike, kar se je kasneje potrdilo v kmečkih uporih. Kmeta so imenovali servus, mancipia, colon, pagan, labor, rusticus, pauper, agricola. Za srednji vek je značilen nepresežen dualizem med cultura agrarius in cultura mentis. Nosilci prve so kmetje, ki delajo v ideološki kamuflaži nerazumevanja njihovega dela s stališča teologije dela. Nosilci culture mentis (duhovne kulture) so bili sprva kleriki, menihi, nato pa še učitelji in univerzitetni profesorji. Kmet je »postal anonimno in nediferencirano bitje, zgolj pripomoček za vojaško in kultivirano elito in pa glavno breme za cerkev.«⁸ Delavec dela v fevdalizmu to, kar ne spada k pristojnosti vojakov in menihov, podobno kot že v Platonovi sužnjelastniški organizacijski shemi. Kmet-delavec je za cerkev le nujno zlo in izvor pseudomističnih navdihov. Iz kmečkega sveta se pojavljajo razni Antikristi. Kmet je bil kot pripadnik »najnižjega reda in kasneje najnižjega stanu« negativno stigmatiziran in ni mogel stigme (sramote nečistega dela) pozitivno preobraziti. Cezar Arleški opredeljuje položaj kmetov tako, kot da obstajajo zaradi bogatašev: »Bog je pravzaprav dopustil, da so reveži na svetu, da bi se vsakdo mogel odkupiti za svoje grehe.«⁹ Tako se vojaki lahko odkupijo tako, da postavijo svoje življenje za dober namen, kmetje pa se odkupijo s telesnim trpljenjem. Oboje je pravzaprav ideološka kamuflaža, ker sredstva ne odgovarjajo cilju. Spominja na »prodajo odpustkov«. Protestantizem je skušal prenesti cilj dela iz onostranstva v tostranstvo, kar pa še ni rešitev problema. Zanimivo je, da tudi heretična gibanja niso našla ethosa dela. To dejstvo komentira Le Goff takole: »Sicer je verjetno, da srednjeveške herezije XI. in XIV. stol. niso bile zmožne opredeliti spiritualnosti in etičnosti dela, kar je eden izmed odločilnih vzrokov za njihovo neuspešnost.«¹⁰ Ta diagnoza pa obenem pomeni, da so socialistične revolucije v 20. stol. uspele prav zaradi etike osvoboditve dela.

Benediktinci so zagovarjali tezo, da naj se menihi ukvarjajo z intelektualnim in ročnim delom. To je v skladu s tedanjo ideologijo pokore. Le Goff komentira benediktinsko duhovnost dela kot utvaro: »V benediktinskem duhu zgodnjega srednjega veka imata duhovnost dela, ki je zgolj orodje pokore in teologije dela, ki je zgolj posledica izvirnega greha, le nekako negativno vrednost.«¹⁰ Sinteza ročnega in intelektualnega dela v srednjem veku ni mogla uspeli, saj je šlo za dve vrsti bolj ali manj grešnih del. Obe vrsti dela pa sta se znašli z uveljavitvijo denarnega gospodarstva, tj. novega načina proizvodnje v podobnem položaju. V Evangeliju po Mateju piše: delavec je vreden svoje hrane, eksegeti pa po 12. stol. pravijo: delavec je vreden svoje mezde. V naravnem gospodarstvu sta tako znanost kot čas božja dara. Z uveljavitvijo denarnega gospodarstva pa cerkev sprejme tako komercializacijo znanosti kot komercializacijo časa. Vsaka mezda ali beneficij sta upravičena, če sta pridobljena z delom.

Celovito podobo srednjega veka dopolnimo še z spremembami v vrednotenju dela po 14. stoletju: »Delo je navzlic srednjeveški oprostilni sodbi ostalo krhka, ogrožena vrednota, ki sta jo družbeni in gospodarski razvoj nenehno problematizirala. Družbeni razredi, ki so postali delovna sila, so si lahko pred industrijsko revolucijo in po njej prizadevali prikriti svoj težaški izvor. Delo v resnici ni prenehalo biti nekakšen hlapčevski madež. Po 13. stoletju se družbeni razredi na

⁸ ibidem, str. 157.

⁹ ibidem, str. 155.

¹⁰ ibidem, str. 185.

ново razcepijo. Brezdelje kot družbena in etična vrednota sicer nima prihodnosti, zato pa je delo problematizirano na temeljni ravni, na ravni ročnega dela. »Nisem delavec z rokami«, je razglašal ubožni Rutebeuf. Confessionale Janeza iz Freiburga pa je na zadnje mesto postavil delavce-laboratores. Komaj so delavci premagali fevdalne vrednote, so se razdelili.« Termin delo se v tej družbeno-razredni povezavi uporablja za fizično izkoriščano delo tlačanov in delavcev v kapitalizmu. Prva industrijska revolucija je tehnično in formalno pravno spremenila status delavca, ni pa ga spremenila tudi vsebinsko. Delo ne predstavlja več samo sredstva za zadovoljitev primarnih, ampak tudi sekundarnih in umetnih potreb. Tako delavčevo delo ne služi le enostavni, ampak tudi razširjeni reprodukciji. Različna dela niso več enaka pred bogom, ampak pred kapitalom. Hlapčevski, servilni značaj dela se ohranja toliko časa, dokler je smoter dela izven njega samega. Cerkev je čistost oz. neomadeževanost dela hipostazirala v božji kreaciji, ki je funkcionirala kot nekakšna sankcija nečistega, prepovedanega zemeljskega dela. Zveličanje z delom postane v poznem srednjem veku odkupnina in mezda. V renesansi zamenja božjo kreativnost človeška kreativnost. Prenos problema vrednotenja vloge dela iz onostranstva v tostranstvo pomeni drugačen način reševanja. Teokratični smisel dela zamenja v novem veku antropocentrični smisel, ki se pa kaj hitro sprevrže v tehnobirokratskega. Brezdelje delavcev-laboratores je ostalo v srednjem veku na indeksu. Cerkev je prikrivala brezdelje vladajočega razreda tako, da ga je preganjala pri zatiranem razredu. Zaradi tega nastaja zamenjava osvoboditve dela z rajem brezdelja in osvoboditvijo od dela ter pravico do prostega časa s pravico do brezdelja. Kmetje so ostali na zadnjem mestu fevdalne družbe, zato se vrednotenje njihovega dela ni spremenilo. Njihovo delo ni postalo nič bolj družbeno napredno, ugledno in priznano. To pa ni veljalo tudi za rokodelska dela. Odtod razcepitev razreda delavcev. Posledica te razcepitve je zaostajanje razvoja vasi za razvojem mesta.

Fizično delo v fevdalizmu le per negationem vpliva na umsko. Pozitivna zveza med njima ostane skrita, iracionalna. Vprašanje enakosti različnih del se pojavi v antiki in v srednjem veku. Pozitiven odnos do dela imajo prvi kristjani, Avguštin, Ibn Haldun, benediktinci itd. V celoti gledano je prevladoval ambivalenten odnos cerkve do dela. Fevdalna vzgoja je bila podobna odkritemu izkoriščanju, odkrito represivna in usmerjena proti človekovi volji in čustvom. V naslednjih značilnostih se vidi povezava med ekstremnim racionalizmom na eni strani in iracionalizmom na drugi: pomnjenje, dedukcija, verbalni pouk, knjižno znanje, šabloniziranje ter zveličanje kot onostranski cilj. Kot protiutež nastajajo v novem veku progresivne težnje meščanske vzgoje: odkritje človeka, razumevanje učnih vsebin, induktivna znanstvena metoda, nazornost pouka, poudarjanje naravnega znanja in različnost didaktičnih načel. Predpostavka, da je človek po naravi dober, omogoča rast njegovih sposobnosti. Negacija človekove čutnosti kot grešnosti v srednjem veku pa tega ne dopušča.

Represivne strani srednjeveške vzgoje se ohranjajo tudi v novoveški vzgoji, kolikor delo nima človekoljubnega, ampak ljudomrzniški značaj. Mehanizirano, instrumentalizirano in stehnzirano delo v meščanski družbi je repetitorsko in zato nima pozitivnega povratnega vpliva na človeka.

Zakaj je človek izumil takšno delo, ki ga odtuja od njega samega? Delno bi lahko odgovorili na to vprašanje s človekovo razdvojenostjo in z nesposobnostjo

predvidevanja daljnoročnih negativnih učinkov njegovih odločitev in dejanj. Svoboda mišljenja aristokratov v antiki in menihov (oratores) v srednjem veku je po organizacijskem hierarhičnem modelu družbe možna samo v ločenosti od nesvobode drugih, nižjih plasti prebivalstva. Razredni razklanosti družbe na socialni ravni odgovarja hierarhija višje in nižje plasti duše na psihološki ravni. Svoboda duha je možna le z obvladovanjem nižjih plasti duše (čutov in strasti). Po metafizičnem modelu človeka zavaja in odvrača od višjih interesov čutna narava duše. Fizično delo samo na sebi in ločeno od umskega dela ne prinaša »veselja jutrišnjega dne« (Makarenko). Fizično delo postane v srednjem veku sredstvo človekove odrešitve in tako posredno s pomočjo onostranstva cilj človeka samega. Takšna teologija kot teleologija dela ideološko ublaži nasprotje med fizičnim in umskim delom, odpravlja ga pa ne. Tudi v novem veku fizično delo (grško: ponos, latinsko: labor, angl.: labour, francosko: travail, rusko: rabota) ostane sredstvo z drugačnim smislom kot v srednjem veku. Gre za človekovo tostransko pridobivanje materialnega bogastva.

Delo je sredstvo tostranskega ali onostranskega (večnega) življenja. Strah pred smrtjo se sprevrže v strah pred režimom (posvetno ali cerkveno oblastjo), ki upravlja oz. manipulira z življenjem smrtnikov. Afirmacija življenja ni možna brez afirmacije režima, ki ga upravlja. Vzgoja za poslušnost je utemeljena v strahu pred smrtjo. Z delom človek nadomešča svojo prvotno naravno-biološko pogojenost in odvisnost z družbeno zgodovinsko odvisnostjo. Srednjeveška družba je še naravna. Človek se še ne zaveda svoje zgodovinske možnosti. Šele industrializacija dela ustvari svetovno zgodovino. Navidez je vzgojni proces lažje obvladljiv v srednjem veku kot v novoveški dinamični družbi, za katero tradicionalistično, statično pojmovanje vzgoje ne zadošča več. Vendar je bil vzgojni proces v srednjem veku iracionalno neobvladljiv – saj mu služi kot poslednji kriterij božja milost. Tudi danes je proces samoobvladovanja neobvladljiv, ker ima kot kriterij samouničenje (genocid) tehnološkega napredka. Kaže, da živimo v času še nepreživelega in še ne na novo nastalega srednjega veka kot žrtve napačno zastavljenega vprašanja samoobvladovanja in samospoznanja.

Totalni človek – naš telos vzgoje in izobraževanja*

FRANC PEDIČEK

UVODNA OPOMBA

Ker se je avtor tega prispevka že nekajkrat spoprijel s snovjo pedagoške teleologije¹ in v tem okviru z razkrivanjem argumentov proti postavljanju vsestransko razvite osebnosti² v vlogi osrednjega in temeljnega cilja naše vzgoje in našega izobraževanja, je bilo nujno to doslejšnje analitično tematiziranje telosa celovitega ali totalnega človeka nadgraditi z določeno sintezo, ki je vsebina pričujočega besedila, pripravljena za to posvetovanje.

IZHODIŠČE

Ni mogoče zanikati, da je vprašanje pedagoške teleologije pri nas zelo slabo tematizacijsko razvito in obdelano. Še manj, empirično raziskano. Tako nam v to vprašanjso področje še ni proniknila imanentna znanost, bolje, transdisciplinska teoretična misel in večproblemsko ter večdisciplinsko izkustveno raziskovanje. Zaradi tega pa imamo tem več monodisciplinskega pedagoškega voluntarizma in spornega ideologiziranja.³

Zaradi tega se nemara v nobenem drugem vprašanju naše celovito oziroma integrativno še neizdelane teorije vzgoje in izobraževanja tako vztrajno ne ohranjajo nekatere tradicionalne nadloge naše pedagoške misli in vzgojno-izobraževalne prakse, kakor prav v okviru vprašanja teleološkosti naše vzgoje in našega izobraževanja.

* Referat na znanstveno-strokovnem posvetu VZGOJNA FUNKCIJA ŠOLE IN DRUŽBE (Zadar, 14.–15. 9. 1986), odvijajoč se ob priliki 30. obletnice Filozofske fakultete v Zadru.

¹ Glej: Pedagoška teleologija, Usmerjanje v vzgoji in izobraževanju, DDU Univerzum, Ljubljana, 1985, str. 240–248. – Teleološki vidik v naši današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja, Anthropos, Ljubljana, 1978, III–IV. str. 253–262. – Telos vzgoje, Usmerjanje v vzgoji in izobraževanju, n. d., str. 295–299. – Telos odgoja, Pedagoški rad, Zagreb, 1980, 5–6, str. 225–231.

² Vsestransko razvita osebnost – naš cilj vzgoje in izobraževanja? (Poizkus kritične analize), Problemi 4, Ljubljana, 1985, str. 5–9.

³ Iz obsega literature, ki je pri nas posvečena cilju vzgoje, je treba opozoriti vsaj na naslednje: dr. S. Gogala, Uvod v pedagogiko, Ljubljana, SSM. – Cilj vaspitanja, Pedagogija, Beograd, 1971, br. 1. – dr. V. Schmidt, Socialistična pedagogika med etatizmom in samoupravljanjem, DDU, Ljubljana, Univerzum, 1982. – dr. I. Mrmak, Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, 1977. – mag. O. Autor, Vzgojni smoter vsestranskega razvoja osebnosti v slovenski in jugoslovanski pedagoški in politični misli od 1945 do 1970 (magistrska naloga, tipkopis, PA Maribor). – Mr. S. Stojakov, Neka pitanja cilja vaspitanja u socijalističkom samoupravnom društvu, Pedagoška stvarnost, Novi Sad, 1978, br. 5, str. 425–434. – dr. N. Potkonjak, Cilj vaspitanja, Pedagogija, Beograd, 1971, 1, str. 3–11.

Med temi nadlogami je osrednje »načelna« vsekakor tista, ki ne razlikuje daljnoserbnega telosa vzgoje in izobraževanja od bliže začrtanega vzgojno-izobraževalnega cilja ter operativne naloge v določenem procesu ali poteku vzgajanja in izobraževanja.⁴

Osrednje sporna pa je tista nadloga, v okviru katere se telos, cilj in naloge vzgoje in izobraževanja predvsem postavljajo v imenu socializma, humanizma in samoupravljanja na podstavi nekega marksizma, ki že dolgo ni več marksizem, temveč je njegova zla in nevesela, pa tudi neperspektivna »zgodovinska usoda«.⁵

OS VPRAŠANJA

Za kaj torej gre v polju nakazane problemskosti? Preprosto za to, da vsestransko razvite osebnosti otrok, mladostnikov, odraslih ne moremo – in vsekakor ne smemo – imeti ter razglašati, oziroma celo državno-družbeno ustoličevati za naš telos vzgoje in izobraževanja. Enako ga ne kaže idejno in ideološko sankcionirati ter normirati za rabo in uporabo vzgojno-izobraževalnega dela v šoli in zunaj nje.

To pa zaradi sledečih dveh temeljnih in načelnih obče znanstvenih ter naših družbenih razlogov!

Med znanstvenimi je treba navesti:

a)

Sklicevanje na Marxa pri teoretskem utemeljevanju teleološke postavke o vsestranosti osebnosti kot o našem cilju vzgoje in izobraževanja je potvarjanje Marxa, oziroma, prikrojevanje avtentičnega marksizma naši pragmatiki. Je torej teoretska zastranitev izvirnega Marxovega družbeno-socialističnega in humanistično-antropološkega nauka. Prek te zastranitve pa vpreganje marksizma v ojnice določene manipulacije z vzgojo in izobraževanjem otrok, mladostnikov in odraslih.⁶

Ugotoviti je namreč treba, da teoretsko utemeljevanje otrokove, mladostnikove, odrasle osebnostne vsestranosti ne more počivati na Marxovem nauku o univerzalnosti človeške narave,⁷ pa tudi ne na pomoti, da je že Marx postavljaj razvoj vsestranskosti osebnosti kot cilj socialistične vzgoje in izobraževanja.

⁴ F. Pediček, Pedagoška teleologija, Usmerjanje v vzgoji in izobraževanju, n. d., str. 241. – Pedagoška filozofija, istotam, str. 236.

⁵ Kakor se nič, kar se je rodilo v vekih doslejnjje empiristično-mehanicistične znanostne paradigme, ni moglo rešiti njenih vplivov, tako se je isto dogodilo tudi Marxovemu nauku – marksizmu. Začetno antropološko-humanistično zasnovi svojega nauka je »mladi« Marx začel utemeljevati z analizo kapitala in njegove ekonomike. Ta analitični študij ga je toliko zaposlil, da se ni več utegnil vrniti k svojemu antrološkemu izhodišču. »Učenci« in družbeno-pragmatični udejanjevalci njegove nauka so na le-to izhodišče »pozabili« in ostal je v veljavi le ekonomski in ideološki Marx. Takšnemu filozofsko-antropološko okrnjenemu Marxu pa je empiristična paradigma vsilila oziroma podtaknila teoreme, ki so ta Marxov avtentični nauk zelo skrivili in popačili, kar je vsekakor zaskrbljujoča usoda marksizma do današnjega dne, ko se je Marxov nauk vendarle začel čistiti znanih empiristično-mehanicističnih naplavin.

⁶ Ob tem gre za težji teoretski nesporazum, ko danes mnogi imanentno antropološko kategorijo »individuum« (edino, katero Marx dosledno uporablja!) zamenjujejo s psihološko »osebnost«, katero pa Marx skoraj nikjer ne uporablja. To mora priznati tudi psiholog V. Pečjak, ki si sicer mnogo prizadeva, da bi nauk osebnosti »podzidal« s citati iz Marxa. – Glej: Lamovec – Musek – Pečjak, Teorije osebnosti, CZ, Ljubljana, 1975, str. 55–74.

⁷ Danes mnogi tudi Marxovo kategorijo »univerzalnost« povsem napačno pojmujejo in razlagajo ter pomotno aplicirajo na vprašanje cilja vzgoje in izobraževanja. V avtentičnem Marxovem pojmovanju

Ta argumentacija je znanstveno nesprejemljiva, ker Marxovo pojmovanje človeka ni niti pogojevano niti saturirano le z univerzalnostjo prisvajanja narave, temveč z dialektiko človeka kot rodovnega ali generičnega, individualnega ali osebnega, personalnega ali osebnostnega, socialnega ali družitenega in družbeno-razrednega bitja.⁸

Za takšno globalno antropološko pojmovanje človeka in njegovo razvijanje z vzgojo in izobraževanjem pa ne more biti sprejemljiva in veljavna teleološka imperativnost človekove univerzalnosti (to je kvantitativno in parcialno določene sestavnosti!), oziroma razvoja vsestranske osebnosti, temveč integrativnost temeljnih ravnin oziroma leg njegove bitnosti in bivanja, ki torej so: rodovnost, individualnost, osebnostnost, socialnost, družbenost in razrednost.

Razen da govori Marx o imperativnosti človekove vsestranosti, govori o njej v okviru pojavljajoče se druge industrijske revolucije v konotaciji vsestransko usposobljenega, izobraženega, politehnično razgledanega industrijskega delavca, saj vidi prav v tej in takšni izobraženjski in usposobljenostni vsestranosti najboljšo protiutež manipuliranju z delavci, izkoriščanju le-teh ob uvajanju novih in novih tehnik dela drugoindustrijske proizvodnje. Torej je Marxova vsestranost v pomenu politehničnosti le izraz razvoja parceliranega dela, ne pa integriranega, kar bi edino moglo veljati za danes.

Ob tem ne kaže pozabiti, da Marxova besedila nikjer ne govore o vsestranosti človeka v takšnem smislu, to je v takšni pomenskosti, da bi vsestranost mogli in smeli razglasiti za cilj vzgoje in izobraževanja v socialistični družbi. Prej kot študijski in teoretsko raziskovalni rezultat, je naša znana pedagoško teleološka sintagma »vsestransko razvita osebnost« nasledek prevajalskega lapsusa v nekem našem najzgodnejšem tekstu, ki je med prvimi paberkovalno ponujal najzgodnejši marksizem naši pedagoški teoriji in vzgojno-izobraževalni praksi. Gre namreč za to, da Marx dosledno govori le o vsestransko razvitem individuumu, ne pa o vsestransko razviti osebnosti, kar je nesprejemljivi psihologizem.⁹

b)

Drugi znanstveni razlog, na katerega vse večjo današnjo relevantnost je vseka-
kor treba opozoriti, je današnji znanostno-mišljenjski paradigmatični lom in prehod od newtonsko-kartezijanskega mehanicizma in Lockovega empirizma k dialektičnemu holizmu. Ni namreč slučajno, da nikakor ni mogoče Marxu pripisati pedago-

namreč ne gre za univerzalnost kot naravo in družbo polaščajoče se svojstvo človeka, temveč za *univerzalnost* človeka, torej za človeka kot mikrokozmično bitje, ki je vse in celo, globalno in totalno. – (Glej, Vsestransko razvita osebnost – naš cilj vzgoje in izobraževanja? – opomba 9.) – Gre torej pri tem za zmoto, v okviru katere zagovorniki vsestransko razvite osebnosti kot našega cilja vzgoje in izobraževanja pomensko spreminjajo Marxovo trditev o človekovem vsestranskem prilaščanju narave. Potemtakem edinstveno modaliteto človekovega vedenja do narave (vsestransko prilaščanje) v avtentično in imanentno esenco (vsestranost!) človeka. Vse kaže, da pa to ni več le pomota teh in podobnih razlagalcev ter aplikatorjev te Marxove misli v teleologijo vzgoje in izobraževanja, temveč je prej njeno potvarjanje, saj je iz vseh Marxovih besedil povsem razvidno, da mu je človek, h kateremu je treba težiti – totalen človek.

⁸ To je značilno Marxovo dialektično-holistično (mikrokozmično, to je globalno in totalno!) pojmovanje človeka, s katerim Marx že presega empiristično-mehanistično znanostno paradigmo v tej svoji osrednji problematiki.

⁹ Gre za knjižico: K. Marks – F. Engels, O vaspitanju i obrazovanju (Beograd, 1948., Biblioteka saveza prosvetnih radnika Jugoslavije), ki sta jo pripravila B. Đorđević in R. Teodosić.

ško oziroma vzgojno-izobraževalno teleološko postavko »vsestransko razvita osebnost«, saj je prav Marx že v svojem času prvi zaslužil nujnost spremembe znanostne paradigme iz mehanicistično-parcialističnega pojmovanja človeka h globalno-antropološkemu. Prav zaradi tega se mu nikjer ni mogla iz konteksta njegove misli zapisati teleološka postavka vsestransko razvite osebnosti, temveč je vselej in povsod zavestno govoril in pisal o temeljni podstavi (sanji!)¹⁰ celotnega svojega nauka, to je o totalnem ali celovitem človeku.¹¹

Prav globalno-antropološko pojmovanje in tematiziranje človeka v okviru demanipulirane, razodtujene in svobodno integrirane družbene socialistične skupnosti je nedosegljivo daleč pred golim parcializmom posameznih človekovih ravni ali strani bivanja (npr. družbene, razredne zgodovinske ipd.)¹² Zaradi tega je Marx dosledno ostal v tradiciji in koncepciji celosti, integriranosti, dialektičnosti, gestaltnosti v vsej svoji antropologiji. Empiristični mehanicizem pa je ob pojmovanju in objasnjevanju človeka zdrsil v parcialistični behaviorizem in refleksologizem.¹³ To oboje pa je povsem tuje Marxovi antropološki misli, njegovi prodorni ideizaciji in idejnosti zgodovinskega in razrednega pojmovanja človeka.

Vsa »nesreča« je v tem, da je s tem in takšnim svojim scelovitenim antropologizmom segel tako daleč idejno naprej, da so tisti, ki so se razglasili za njegove učence in za udejanjevalce njegove idejnosti, bili zmožni njegovo visoko inventivno in inovacijsko socialistično misel le ponižati v ideološkost zelo sporne narave in še bolj sporne zgodovinske vloge.¹⁴ Teleološka sintagma o vsestransko razviti osebnosti in njeni ideološko-pragmatični imperativnosti ni zatorej tako zgolj pedagoška oziroma vzgojno-izobraževalna, kakor se na prvi pogled kaže, temveč je globoko manipulatorna, zaslužjevalna in odtujevalna.

Prvič zato, ker vsestranost razvite osebnosti v temelju pomeni institucionalistično in moralistično teleološko postavko. In drugič, pomeni osrednjo podstavo »humanizma« poprečnosti ali mediokritete, prilagajanja in konformiranja članov takšne družbe, ki vsestransko razvito osebnost ideološko prerazvršča v sankcionirani cilj vzgoje in izobraževanja.

Razen tega je to teleološka horizontala. A potrebna nam je teleološka vertikala, ki pa je samo celovit ali totalni človek. Slediti je treba v pedagoški teleologiji in vzgojno-izobraževalni praksi le tej postavki, saj je le ta edino resnično humanistična, socialistična in samoupravljalna. Le človekova celost in celovitost, njegova globalnost in totalnost sta – in morata biti – temeljni teleološki vrednoti naše pedagoške misli in našega vzgojno-izobraževalnega dela. Konsenzualni argument za to stališče je poznana izkušnja, da vsestranost sprejemajo in razglašajo za svojo teleološko maksimo v enih in drugih različicah v vseh meščanskih, bolje, nesociali-

¹⁰ Marksovo misel oziroma hipotezo o totalnem človeku E. Fischer in F. Marek (Kaj je Marx resnično rekel, CZ, Ljubljana, 1970) gotovo ne označujeta kot njegovo osrednjo »sanjo« vsega njegovega nauka in dela kar tako, »v en dan«. Kakor vse človeške sanje, je namreč tudi ta Marxova filozofsko-antropološka ostala neuresničena. . .

¹¹ Glej: K. Marks, Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844, Prosveta – BIGZ, Beograd, 1977.

¹² V takšno analizo gre I. Mrmak. – Glej n.d.

¹³ To kažejo različne faktorske (in druge analize osebnosti!), med katerimi sta vodilni dve: Guifordova in Cattellova.

¹⁴ Kakšen razkorak je med udejanjevanimi potmi in oblikami dodanašnjega socializma ter izvornim Marxovim socialnim programom družb delavskega razreda, je mogoče najbolj nazorno ugledati ob današnjem branju njegovih Ekonomsko-filozofskih rokopisov iz 1844 (n.d.).

stičnih družbah (žal, tudi v mnogih proglašeni socialističnih!).¹⁵ A teleološka postavka o totalnosti ali celovitosti človeka si šele trudoma išče prostor pod soncem vpricho razkopavanja različnih, nadvse spornih naplavin, ki so se nakopičile na Marxovem nauku. Torej vpricho ponovnega odkrivanja avtentičnega, izvornega, idejno in ideološko, tematizacijsko in znanostno nepotvorjenega Marxa.

Pri tem pa se nedvomno kaže, da je bil Marx najhujši nasprotnik slehernega družbenega mehanicizma, posebno še tistega, ki se idejno-ideološko prikrojuje in opremlja s tako zasnovano oblastjo, da je človek snet družbe, namesto njen ustvarjalec in razvijalec ter potrjevalec.

Iz te korenine tudi raste njegov humanistični antropologizem, ki ne sloni na seštevanju človekovih »strani osebnosti«, iz česar se hrani pedagoška teleologija, utemeljujoča se na univerzalnost človekove narave, temveč raste iz integrativnosti, dialektičnosti, holističnosti, totalnosti človeka kot generičnega, individualnega, personalnega, socialnega in družbeno-razrednega oziroma zgodovinskega bitja.

Med dvema družbenima razlogoma za to, da postavka »vsestransko razvita osebnost« ne more – in ne sme – biti pedagoško teleološki in vzgojno-izobraževalni zahtevek naše vzgoje in našega izobraževanja, pa kaže navesti sledeča!

a)

Socialistična družba, ki se pojavlja v sedanjem času in prostoru le kot antiteza meščanske družbene pojavnosti in tvornosti in ki torej fetišizira zgolj proizvodnjo materialnih dobrin in na tej ravni temeljno tekmuje z meščanstvom, pač nujno izgublja svojo osnovno komparativno prednost in sprejema boj ter tekmo, ki ji ju vsiljuje isti neprešeženi nasprotnik (to je kapitalizem!) na tehnološko-tehnični in industrijsko produkcijski ravnini.¹⁶

Nesporni idejno humanistični socializem je namreč sinteza vsega pozitivnega iz doslejšnjega razvoja meščanstva in njemu antitezne centralistično urejenega proizvodnega in ideološkega socializma, ki mu ni več temeljno le produkcija, temveč na njej sloneče razodtujevanje in osvobajanje človeka. To pa je edino samoupravni socializem, zapolnjen z idejnostjo humanizma, ne pa z ideološkostjo oblastništva nad človekom.

Prvemu nehoti služi teleološka postavka: vsestransko razvita osebnost; drugemu pedagoška teleološka postavka: celovit ali totalen človek.

Zakaj?

Zaradi tega, ker je teleološka postavka vsestransko razvita osebnost družbeno-razvojno obrnjena nazaj, to je v minulost, v začetni čas pojavljanja druge industrijske revolucije, ko je bilo treba vsestransko usposobljenost delavcev postaviti in razviti kot sredstvo boja proti manipuliranju, izkoriščanju in odtujevanju.

¹⁵ Drugo takšno protiargumentacijo, glej, Vsestransko razvita osebnost – cilj vzgoje in izobraževanja? (n.d.)

¹⁶ Treba je vedeti, da je bil vse do danes tesno ujet v paradigmo kapitala in njegove empirično-mehanicistične znanosti tudi ves svetovni socializem, ki nemara prav zaradi tega ni mogel razviti svojega antropološkega jedra in humanega bistva. Nemara bo lom v današnji empiristično-mehanicistični paradigmi ponovno pokazal (in dokazal!), kako je razvoj znanosti avtentično in fundamentalno gibalno družbenega napredka, ne pa proizvodnja, ki je v odnosu do znanosti sekundarna, to je iz nje izvedena. (Glej: F. Pediček, Znanost – sestavina narodove kulture, Anthropolos, Ljubljana, 1985, V–VI, str. 62–67.)

Danes pa delovni proces ni več parcialistični, temveč se vse bolj strnjuje, celoviti v posamezne produkcijske globale ali sklope, v okviru katerih je delavčeva vsestranost (to je, v resnici njegova poprečnost!) prej ovira razvoja in uspeha, kakor pobudnost in zagotovilo. Današnje delo namreč povsod zahteva človekovo totalnost, integrativnost, celost. Torej tudi današnji produkcijski procesi zahtevajo pedagoško teleološko postavko človekove totalnosti, ne pa (več) vsestranskosti nizko razvitega produkcijskega – pa tudi družbenega – razvoja.

b)

Drugi znak oziroma naddružbeni razlog za nujnost preseganja maksime o osebnosti vsestranosti kot pedagoško teleološke postavke pa leži v današnji nujnosti avtentiziranja človeka kot dialektično totalnega bitja od udejanjevanja njegove rodovnosti do razrednosti, kar pa ovrača, da je človek samo družbeno, to je določeno politično oziroma ideološko bitje.

Nemara je prav danes več kot dovolj življenjsko in delovno praktične argumentacije za to v vseh današnjih družbah (tudi v naši, v kolikor je samo fasadno socialistična, ne pa takšna tudi po svoji resnični samoupravnosti!), ko ves in celoten zgodovinski ter v različnih revolucijah »prečiščen«¹ družbeni normativizem peha človeka proti njegovi volji v razvezovanje vseh vrednostno-etičnih zadržkov in mer v vedenju ter akcijah.

Človek, vzgajan in izobražen v zoon politikon, doživlja danes najhujši poraz križemkražem po današnji svetovni družbenosti. Ljudje nočejo več biti le družbena, bolje, državna bitja, temveč avtentično rodovna, individualna, personalna in socialna ali družbitvena bitja. Človek se danes tako povsod upira na najrazličnejše načine skozi dolgo zgodovino vsiljevanemu mu položaju »zoonpolitikonstva«. Misel o človeku kot »družbenodržavni živali«² je namreč prišla nadvse prav vsem zaslužnjevalcem človeka skozi veke do današnjega časa in prostora. Toda danes se odpirajo vrata vekom, ko človek svojo podružbljenost želi dograditi in najtesneje povezati, strniti s svojo počlovečenostjo. Pomeni, kot vse bolj nujno se mu kaže, da je in ostane globoko in široko počlovečeno bitje (zoon antrópeion) tudi takrat, kadar se znajde hote ali nehote zunaj določenega družbenega združevanja ali v okviru družbenih danosti, v okviru katerih se majejo in izničujejo norme ravnanja in vedenja.

V uresničevanje takšnega razvojnega položaja pa ga nikakor ne more voditi pragmatistična vsestranost razvoja osebnosti, temveč le razvoj celovitosti ali totalnosti recepiranja stvarnosti, mišljenjske refleksije in integrirane spoznavalnosti, pa izvorne emocionalnosti in socialnosti ter ne nazadnje motiviranosti in zavestne akcijskosti.

Hipoteze za tezo

a) O pedagoško teleološki in vzgojno-izobraževalno ciljnostni postavki celovitega ali totalnega človeka moremo govoriti takrat, kadar otroka, mladostnika, odraslega ne vzgajamo in ne izobražujemo za nekaj, temveč zaradi namena samemu sebi (Marx), to je, ne za njihovo oblikovanje v določeno ideološko zamejeno državno-družbeno in produkcijsko bitje, temveč za njihovo oblikovanje

v sebi, to je za lastno, avtentično in celovito ali totalno razvito človeško bitje od rodovnosti do razrednosti.

b) Postavljeni telos o totalnem ali celovitem človeku udejanjamo z vzgajanjem in izobraževanjem takrat, ko ga ne oblikujemo zaradi česar koli pragmatičnega zunaj njega, temveč zaradi razvijanja in uresničevanja človečne osebne rodovnosti, individualnosti, socialnosti, personalnosti in družbenosti v njih samih.

c) Podobno je ta telos uresničevalen takrat, ko vzgojo in izobraževanje ne zajemujemo zgolj na bivanjske sestavine otrok, mladostnikov in odraslih, temveč hkrati tudi na njihove bistvenosti, ki se kažejo v njihovi inventivni mišljenjskosti, humani socialnosti in delovni ustvarjalnosti.

d) Dialektično celost ali totalnost človeškosti otrok, mladostnikov in odraslih je mogoče uresničevati z vzgojo in izobraževanjem takrat, ko teko socializacijsko-humanizacijski napor pedagogov na vseh ravneh psihičnosti in personalnosti od spoznavanja, čustvovanja do hotenja in vrednotenja, ne pa le na eni ali drugi sami od njih (pedagoški intelektualizem, emocionalizem, voluntarizem, moralizem!)

e) Vzgojno-izobraževalno oblikovanje celovitega ali totalnega človeka zahteva takšno pajdejo, v okviru katere so otroci, mladostniki in odrasli nenehno postavljeni pred reflektirano, zavestno sprejemanje odgovornosti za vsako akcijo v svojem doživljanju, spoznavanju, hotenju, delu in sožitju z drugim človekom ter z drugimi ljudmi.

f) Vzgajanje celovitega ali totalnega človeka v otroku, mladostniku in odraslem je v nenehnem naponu razodtujevanja njihovih bistvenosti v njih samih in od vsega bivajočega v njihovem okolju. Pa tudi v nenehnem oblikovanju njihovega aktivnega, respozibilnega in ustvarjalnega odnosa do vsega v naravi in med ljudmi.

g) Celovitostno ali totalno vzgajanje in izobraževanje je tisto, ki postavlja otroke, mladostnike in odrasle v permanentno osvobajajoč odnos do vsega in do vseh ter v permanentno prizadevanje za ohranitev lastne človečne identitete in takšne identitete drugih v svojem življenjskem ter delovnem okolju.

h) Uresničevanje celovitega ali totalnega človeka prerašča poznano poddržavljeno družbljenje vzgoje in izobraževanja, ker je vse usmerjeno tudi in predvsem v njuno počlovečevanje ali antropologiziranje. S tem vsem pa pajdejični telos o celovitem ali totalnem človeku pomaga zanikovati družbe izkoriščanja in pomaga preraščati družbe trdega socializma v velikih in majhnih kolektivih življenjsko ter delovno povezanih ljudi. Odpira namreč možnosti za pojavljanje in uresničevanje družbe avtentičnega humanizma, ki je pa ne sestavljajo po državno-družbenih normah združeni delovni ljudje, temveč je to svobodno integrirana samoupravljaljska skupnost, uresničuječa se in zapolnjujoča se s počlovečenimi ljudmi, ki so totalno ali celovito razviti, izoblikovani in uresničuječi se polno ter odgovornostno v vsaki svoji refleksiji in v vsaki svoji akciji.

Namesto sklepa

Nujno je – bi bilo! – da bi se naša pedagoška misel tematizacijsko kritično obrnila do svoje znane in toliko razglaševane ter vsiljevane teleološke postavke: vsestransko razvita osebnost. Pojavljajo se namreč prepričljivi znaki, ki kažejo, da

ta postavka ne more delovati v vlogi pajdejičnega telosa, ker je preveč pragmatična in odtujevalna. Torej premalo idealna, premalo usmerjajoča vzgojno-izobraževalno delo k človečenju oziroma humaniziranju otrok, mladostnikov in odraslih, saj je bolj ali manj izključno državno-družbeno socializirajoča, ko bi pa povsem razvidno morala biti oboje: socializirajoča in humanizirajoča.

Kako strokovno in družbeno neodgovorno je, da se naša pedagogika z današnjih družbenorazvojnih in transdisciplinarnih stališč ne loteva te snovi, je najbolje opozorila in razkrila preobrazba vzgoje in izobraževanja na socialistično samoupravni podlagi. Razkriva pa posebno težo te neodgovornosti tudi celoten krizični razvoj in položaj naše današnje življenjske in delovne samoupravno začrtane skupnosti.

O nekaterih grdih rečeh

Raziskovalci in občudovalci antičnega humanizma in kulture so v zadregi, ko je treba ljubezen do dečkov in mladeničev (*paiderastia*) umestiti v grško kulturo in vzgojo (*paideia*); tu najbrž velja Doverjeva pripomba: »Ne poznam področja klasičnih študijev, kjer bi znanstvenikova zmožnost analize in sklepanja tako zlahka opešala, kot prav na področju erotike.«¹ Če gre za eros med moškim in žensko, avtorji radi poudarijo »viteški«, civiliziran odnos junaka do (zakonite) ženske,² saj za kultivirano patriarhalno Evropo še vedno velja, da se šele »v odnosu moškega do (podčrtal A.) ženske... pokaže, v kolikšni meri je narava postala človeško bistvo človeka... v kolikšni meri si je človek postal in se dojel kot generično bitje, kot človek.«³ Tako se zgodovina, ki nas mora in more upravičevati, v tem antičnem primeru spet izkaže kot legitimna in legitimirajoča osnova naše današnje »kulturnosti« – prav kolikor je tu hkrati spregledano »ponižanje«, ki ga je zaznati v odnosu moškega do ženske »kot plena in dekle skupne sle«⁴ na eni in v homoerotičnih odnosih med moškimi (in med ženskami) na drugi strani.

Težava, kako spraviti homoerotiko v sklad z lepo antiko, ne izvira iz tega, da bi morda ne imeli dovolj ohranjenih literarnih in likovnih pričevanj o bistveni povezanosti pajderastije z vzgojo kultiviranega in civiliziranega Helena; nasprotno, dokazov in indicev o tem je veliko, in še celo zelo zgovornih.⁵ Zadrega izvira iz tega, da Sokratove pajderastije (ali tudi Sappine ljubezni) ni mogoče spraviti v sklad z današnjo vzgojo, ki hoče biti ne le »kulturna«, ampak včasih tudi »helenocentrična«.⁶ V novoveškem pedagoškem diskurzu je vprašanje erotičnega v vzgojnem

¹ K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Duckworth, London, 1978, str. 7.

² Na primer: H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1977, str. 39, ali W. Jaeger, *Paideia, The Ideals of Greek Culture*, I, Basil Blackwell, Oxford 1946, str. 23.

³ K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rokopisi*, MEID I., Cankarjeva založba, Ljubljana 1969, str. 331, 332.

⁴ Prav tam, str. 331.

⁵ Glej: Dover, n. d. in E. Borneman, *Das Patriarchat, Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M 1975. Platon navaja tri značilnosti, ki Grke razločujejo (odlikujejo) od barbarov: »Barbari imajo ljubezen do dečkov (*paiderastia*) za enako grdobijo kakor ljubezen do modrosti (*psilosophia*) in ljubezen do gimnastike (*philogymnastia*)«. (Plat. symp. 182b). O Solonu pa pravi Plutarh, da je pajderastijo »prišteval med plemenita in časti vredna opravila«; (Plut. Sol. 1). Tudi ženska homoerotika je bila v kontekstu kultiviranja svobodnih grških aristokratij (Sappina šola na otoku Lesbosu). Neposredno zgovorni pa so številni homoerotični prizori na grških vazah. Seznam teh vaznih slik (črne atiške in korintške iz 6. stoletja ter rdeče atiške iz začetka 5. stoletja in iz 4. stoletja) navaja Dover, n. d., str. 205–225.

⁶ O kulturi evropskih narodov kot helenocentrični kulturi govori W. Jaeger, n. d., str. XIV.

odnosu »potlačeno« (in se kot simptom vrača na primer v obliki znamenitega »pedagoškega erosa« ipd.), medtem ko so antični Grki prav kakor »otroci«, kot bi dejal Marx,⁷ priznali *Eros kot energični dejavnik v odnosu med vzgojiteljem in gojencem*, v tem smislu so torej priznali željo subjekta. Eros boginje, ki »nima deleža v ženskem, ampak samo v moškem, (in to je ljubezen do dečkov, *ho tōn paidon éros*)«,⁸ so zavestno postavili v funkcijo uresničevanje vzgojnih smotrov. To je dejstvo, ob katerem »sposobnost sklepanja zlahka opeša«. Raziskovalci in ljubitelji antike se rešujejo na več načinov. Nekateri pajderastije v zvezi z vzgojo sploh ne omenjajo,⁹ drugi jo obsojajo kot moralni madež,¹⁰ ki da pomeni odklon od pravega grštva; nekateri celo »prešivajo« poraz v zmago in ta »nekulturni« grški element, ob obsodbi »skrajnosti«, idealizirajo kot nekaj pozitivnega. V tem smislu je zanimivo to besedilo: »Ljubezen do dečkov' je na nek način nadomeščala starševsko skrb, ki so jo špartanski dečki tako zgodaj izgubili. Odnos med ljubimcema (između ljubavnika i ljubimca; tj. med starejšim in mlajšim – op. A.) je bil kakor odnos med staršem in otrokom ali med bratoma. Vendar se je kasneje 'ljubezen do dečkov' izrodila...«¹¹ Tudi spoštovalca antične kulture Marx in Engels sta ostro grajala Helene, ker so »zabredli v priskutno ljubezen do dečkov ter ponižali svoje bogove in sami sebe z mitom o Ganimedu.«¹² Grška pajderastija je, kot vidimo, neko mesto »nelagodja v kulturi«.¹³

Nekateri avtorji pa vendarle pripoznajo pajderastijo kot imanenten element samega grštva oziroma poudarijo pomembno funkcijo »moškega« erosa v vzgoji helenskega človeka. Tako na primer Jaeger, ki pajderastijo obravnava kot nacionalno posebnost Dorcev (»dorska ljubezen«), posebej plemstva, od tod pa naj bi se pajderastija razširila med lakedemonofske aristokrate.¹⁴ Eden redkih, ki na področju antičnega pedagoškega zgodovinopisja objektivno presoja dejansko funkcijo pajderastije v grški *paideía*, je H. I. Marrou. V navedenem delu ugotavlja, da se pravzaprav »*paideía* uresniči v *paidēraístia*«,¹⁵ čeprav tudi tu učinkuje nelagodnost

⁷ K. Marx, Uvod k Očrtom kritike politične ekonomije, METI 1/8, Delavska enotnost, Ljubljana, 1985, str. 40.

⁸ Plat. *symp.* 181 c.

⁹ K. J. Freeman, *Schools of Hellas, An Essay on the Practice and Theory of Ancient Greek Education from 600 to 300 B. C.*, Macmillan and Co., London 1907; J. F. Dobson, *Ancient Education and Its Meaning to Us*, George G. Harrap & Co., London, 1932.

¹⁰ C. A. Forbes, *Greek Physical Education*, The Century Co., New York, 1971; F. A. G. Beck, *Greek Education 450–350 B. C.*, Methuen & Co., London, 1984.

¹¹ Tako prvo domače delo o antični grški vzgoji: Lj. Dluštů, *Uzgoj u drevnih Helena*, Hrv. pedagogijsko-književni zbor, Zagreb, 1906, str. 92. Podobno travmatično mesto kulture je tudi suženjstvo, ki ga je treba nekako »uskladiti«; Potrč piše: »V začetku je bilo suženjstvo predvsem v svoji orientalski obliki zelo zversko in nehumano. V antiki pa se je povzpelo že dokaj visoko in je postalo za silo združljivo s kulturo, ki jo še danes občudujemo.« J. Potrč, *O socialistični etiki in morali*, Založba Obzorja, Maribor, 1974, str. 359.

¹² F. Engels, *Izvor družine, privatne lastnine in države*, MEID V, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1975, str. 268.

¹³ Tudi o ženski homoerotiki je »mučno razpravljati... že zato, ker takšno razpravljanje nič ne prispeva k osvetlitvi lepote Saffinih verzov. Navsezadnje lahko tudi Sokratovo filozofijo razumemo brez pedarastije...«, K. Gantar, *Spremná beseda*, Sapfo, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1970, str. 60.

¹⁴ W. Jaeger, n. d., str. 194, 195, Interpretacije o »dvorskem nacionalnem značaju« pričenjajo že z K. O. Müllerjem, *Die Dorer*, Breslau 1844; pomembni deli sta tudi: E. Bethe, *Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik u. ihre Idee*, Rein. Mus. 62, 1907, str. 438–475, ter H. Jeanmarie, *Couroi et courtes, Essai sur l'antiquité hellénique*, Lille 1939. V teh delih je pajderastija prav tako dorska posebnost, njen izvor pa avtorja vidita v ritualizaciji sprejemanja mladine v skupnost odraslih, tj. v iniciaciji.

¹⁵ H. I. Marrou, n. d., str. 81.

teme: pojav razlaga z vojaškim načinom življenja Grkov, ko »lahko razumemo, da je vodil v protinaravne(!) spolne odnose«. ¹⁶

Omenjene interpretacije grškega erosa izhajajo iz našega današnjega pojmovanja erotike in zato nujno zgrešijo *bistvo antičnega grškega razumevanja erosa*. Prav takrat, ko sodobne interpretacije *izpostavijo* pajderastijo, ¹⁷ se ujamejo v zanko lastnega razlikovanja med heteroerotičnim in homoerotičnim kot razliko med univerzalnim (naravnim) in partikularnim (nenaravnim). Grško pojmovanje erosa pa ni bilo vpeto v to distinkcijo, ampak v neko drugo: eros močnega, svobodnega, kultiviranega, ali podrejenega, barbarskega, nekultiviranega. Najprej bomo obravnavali osnovne značilnosti grške pajderastije, nato pa njeno vzgojno, pajdevtično funkcijo.

Predvsem je treba (ob)vladati zadeve!

V Platonovem Simpoziju (tu navajamo v Sovretovem prevodu) pripoveduje Pausanija mit o dveh Erosih. Prvi je bil sin Afrodite, nebeške boginje ljubezni, ki se je rodila iz morske pene, ko je Kronos kastriral očeta Urana in spolovilo zalučal v morje. Drugi je sin »navadne« boginje ljubezni Afrodite, ki je hčerka Zeusa in Dione. Sin le-te je Eros, po katerem se ravnajo navadni, preprosti ljudje: »Taki ljubijo prvič ženske nič manj kakor dečke, drugič bolj njih telesa kakor duše, tretjič pa kar le morejo neumne, ker gledajo samo na to, da dosežejo namen, in jim še malo ni mar, je li ta lep ali ne; in tako delajo brez razločka dobro in slabo. Potomec nebeške Afrodite pa izhaja iz matere, ki pri njenem rojstvu ženski del ni bil udeležen, ampak samo moški, (od tod tudi nagnjenje do dečkov); poleg tega je starejša in vse prej ko razuzdana. Kogar navdaja njeno čustvovanje, se nagiblje k temu, kar je po naravi močnejše in razumnejše: a to je moško.« ¹⁸

Pajderastični odnos med starejšim *erastés* in mlajšim *erómenos* se vzpostavlja zavoljo pajdevtičnih smotrov, zaradi usmerjanja k temu, »kar je po naravi močnejše in razumnejše«. Odnos *erast-eromen* je bil splošno družbeno priznan odnos, čeprav nikjer uzakonjen, razen morda v Tebah in Elisiu. ¹⁹

Vsekakor je to bil privilegij in znak svobodnega državljana. Plutarh piše, da je Solon »izdal zakon, ki je sužnju prepovedoval obiskovanje borilnice in pederastijo. Zakaj to reč je Solon prišteval med plemenita in častivredna opravila, in tako je na neki način vredne pozival k nečemu, od česar je odganjal nevredne.« ²⁰ Tako je tudi vrli pajderast Sokrat – »ni bilo dneva,« pravi, »da nisem koga ljubil« ²¹ – strastno iskal Resnico: obkrožajoč brhke in bistre mladeniče, je »v družbi z njimi zaplajal in porajal, kar je davno nosil v sebi.« ²²

¹⁶ Prav tam, str. 74.

¹⁷ Obravnava erotike, sploh pa homoerotike je vedno »prizadeta« obravnava, saj se v »posebnem« odnosu do nje, najsi bo to molk, obsojanje, poudarjanje ipd., vzpostavlja ravno pomen »pravega« erosa, denimo zakonitega (zakonskega) heteroseksualnega odraslih; v mnogih *pedagoških* obravnavah spolnosti in erotike se prav v takšni neobičajno posebni izpostavitvi, kolikor do tega pride, pokaže simptomatično posredovanje subjekta izjavljanja (želje) v sami izjavi – govoru.

¹⁸ Plat. symp. 181 b, c.

¹⁹ Xen. symp. 8,34.

²⁰ Plut. Sol. 1.

²¹ Xen. symp. 8,2.

²² Plat. symp. 209 e.

Vendar pa so Grki imeli do pajderastije vedno ambivalenten odnos. Vprašanje je bilo namreč, kdaj, v kakšnem primeru je pajderastija etični odnos in kdaj sodi med človeka ne vredna, »protinaravna« dejanja? Prva podmena etičnega v pajderastičnem odnosu je bil *smoter kalokagathía*, tj. vzgojni smoter lepega in dobrega (vzgojnega, oblikovanega) državljana. Pajderastija je torej stvar samo svobodnih državljanov. Pajderastija je odnos, ki naj teži k uresničevanju ideala *kalòs kai agathòs*, v skladu s katerim naj se mladenič (eromen) vzgaja in naj ne bo odnos zgolj zaradi telesnih naslad (erasta in/ali eromena). Skladno s tem, se pravi s siceršnje koncepcijo *grške paidéia*, je pajderastija veljala za etični, moralni odnos le, če je eromen, tj. vzgajanec imel pasivno, podrejeno, odrasli, v skladu z idealom že vzgojeni erast pa aktivno, ali bolje rečeno dominantno vlogo. Eromen je moralen in vreden, da ga plemeniti erast vzgaja takrat, kadar sam v tem odnosu ne išče erotičnih užitkov, kadar se ne »nastavlja« in privoli v pajderastični odnos šele, ko se erast zares izkaže za plemenitega (*kalòs kagathòs*) in je kot tak eromeni tudi pedagoški vzor(nik). Odraslemu erastu je bila dovoljena erotična želja in v zadovoljljive usmerjena aktivnost, saj je s tem potrjeval svojo dominantnost, vendar pod pogojem, da je brzdal svoje strasti, da ni »kar tako navalil« in se v tej strasti ponižal. Strastnež namreč prestopa *mesòtes*, *pravo srednjo mero*, ki je že od arhajske grške misli (sedem modrih) bila mera vzgojenega, kultiviranega človeka. Za erasta se je spodobilo, da je svojo erotično željo do mladega eromena postavil v funkcijo uresničevanja višjih *smotrov paidéia*.

Pajderastični odnos pa je veljal za nemoralnega in razuzdanega in je bil tudi zakonsko kazniv, če se je tak odnos spreminjal v prostitucijo in zvodništvo, če je bil nasilen (posilstvo), če sta partnerja sprevačala vsakemu od njiju namenjeni vlogi v tem odnosu in, seveda, če so bili partnerji v tem odnosu nesvobodni, nedržavljeni, sužnji ipd.

Struktura grškega pajderastičnega odnosa je, kot vidimo, podobna patriarhalni strukturi erotičnega odnosa med (vladajočim) moškim in (podrejeno) žensko. Erotični odnos moškega do ženske, kjer je bil moški dominanten in ženska podrejena, je v antični Grčiji seveda tudi veljal za etični in sploh za naravni odnos, toda vendarle, vsaj v grški filozofski misli (predvsem pri Platonu), za »nižje vrste« odnos v primerjavi s pajderastičnim odnosom, v katerem se odrasel moški kot tisti, ki (ob)vlada, usmerja k temu, kar je »po naravi močnejše in razumnejše«, in zato v tem »ni razuzdanosti«. To je v skladu z *grškim konceptom moči* in oblasti; o politični oblasti pravi, na primer, Aristotel: »Oblast nad svobodnimi je lepša in bliže vrlini kot despotska oblast«;²³ oblast nad sužnjem in žensko je nižja oblika gospodovanja, prava oblast razumnega človeka je oblast razumnih in svobodnih ljudi nad enakimi, se pravi, ustavna oblast.²⁴ Ženska je po »naravi« »slabše« bitje, zato je njena podreitev moškemu v erotičnem odnosu »naravna« in tudi njeno prostituiranje, če je že obsojanja in prezira vredno, vendar ni nič »protinaravnega«. Hetero, moškim ugodnice, pa so bile celo cenjene, ker so kot lepe in pametne ženske plemenitile in krasile moške, ki so bili *kaloí* in *agathoí*; seveda so žensko zaničevali, če je bila navadna vlačuga, *pórne*. Nekaj najbolj »protinaravnega« in

²³ Aristot. pol. 7, 13, 12, 1333 b.

²⁴ Aristot. pol. 1, 2, 21, 1255 b.

skrajno nemoralnega pa je bilo, če se je prostituiral moški, bodisi že odrasel in svoboden mož, bodisi mladenič, tj. bodoči mož in svoboden državljan.²⁵

Razlika med »naravnim« (moralnim) in »protinaravnim« (nemoralnim) erotičnim odnosom pri antičnih Grkih potemtakem ni bila razlika med heteroseksualnim in homoseksualnim, kakor je to dandanes, ampak je razlika med *dominantnim, vladajočim položajem* (dejanskim: zakonski mož, ljubimec heter, ljubimec dečkov/mladeničev ali potencialnim: eromen, ki »se vzgaja«) in *položajem neke »šibkosti«*, poniževalne podrejenosti strastem ali materialnim dobičkom ali kakšnim drugim slabostim (prostitut, zvodnik, zakonski mož kot »copata«). To je razlika med *dikaíos éros* (zakoniti odnosi z ženo in pajderastija), ki je izraz *kultiviranega in vzgojenega (paidéa, sophrosýne)* in *hypoúrgema*, ki izraža *nekultivirano, barbarško, nevzgojeno, človeka nevredno držo (apaideusia, hybris)*. Pozni Platon sicer pravi, da je »združevanje moških z moškimi in žensk z ženskami nenaravno«,²⁶ vendar Sokrat vzpostavi prav *ljubezen do dečkov in mladeničev kot vzgojni odnos*, se pravi kot tisti pajdevtični eros, kjer gre za *éras thai paída, tj. za paderastía*. To je hkrati tudi nujna prva (nižja) stopnička k višjemu cilju duševne ljubezni in končno k najvišjemu smotru – ideji lepega in dobrega.

Takole podučí Diotima Sokrata v svojem znamenitem govoru o Erosu: »Kdor hoče ubirati pravo pot do teh reči, je treba, da že v mladih letih začne hoditi za lepimi telesi (seveda moškimi – Diotima govori o erastih in eromenih, op. A.) in da ljubi, če ga njegov vodja pravilno vodi, najprej *eno samo telo* ter seje vanj lepe misli. V nadaljnjem bo sprevidel . . . , da je lepota v vseh telesih ena in ista. Opustil bo prehudo strast do posameznika in bo postal ljubitelj *vseh lepih teles*. Na naslednji stopnji bo opazil, da ima *lepota duš* večjo vrednost kakor lepota teles, in tako bo zadovoljen, ako bo našel koga s krepostno dušo, četudi morda brez posebnih telesnih čarov, pa ga bo ljubil in skrbel zanj ter skušal zaploditi v njem take misli, ki mladega človeka plemenitijo, in bo tako prisiljen tudi v *običajih in zakonih* videti in opazovati lepoto . . . Po običajih in zakonih bo vzdignil oči do *vednosti*, in odprla se mu bo lepota miselnega sveta. In ker bo gledal tako že obilico lepega, mu ne bo več služil v enem liku, zadovoljen nemara z lepoto kakega posameznega fantiča ali moža ali običaja, temveč se bo obrnil na široko morje lepote in vanjo zatopljen bo rodil mnogo lepih misli in izrekov, v filozofiranju brez zavisti, dokler da bo po njem okrepcan in močan zagledal pred seboj luč ene same vednosti, to je vednosti o *lepoti kot taki*.«²⁷ Pajderastija nakazuje neko strukturo vzgojnega odnosa med vzgojiteljem in gojencem.

Kdo je zdaj tu sploh subjekt?

Grška pajderastija, še posebej v Platonovi oziroma Sokratovi interpretaciji, je specifična oblika razkrivanja želje, ki se vzpostavlja v odnosu med vzgojiteljem in gojencem. Postavljamo naslednje razmerje: gojenčeva želja po vzgojnem idealu (motivacija za smotre; objekt želje ali fantazma je tu, denimo, neko znamenje v funkciji obljube pomena) je temeljna želja vzgojitelja, in kolikor vzgojitelj v gojencu zazna lastno željo, se slednji vzpostavi kot objekt želje, okrog katerega se

²⁵ Prav to je bil, na primer, glavni vsebinski argument znamenitega Ajshinovega političnega govora, obtožbe zoper Timarha leta 345 pr. n. š.

²⁶ Plat. leg. 636 c.

²⁷ Plat. symp. 210 a-d.

suče napor vzgojiteljeve lastne identifikacije. Ena izmed današnjih definicij gojenca kot subjekta vzgoje: »Gojenec je avtonomno motiviran za smotre, ki prihajajo od zunaj«, najradikalneje potrjuje, da se v vzgojnem procesu *želja vzgojitelja/družbe artikulira kot želja gojenca samega*, po čemer tako *želeči (avtonomno motivirani) gojenec postaja kot subjekt najljubši objekt želje vzgojitelja/družbe*. Alkibiad, na primer, ki domišljavo misli, da je sam neodvisen od teh razmerij, zvito ponuja Sokratu njegovo željo kot svojo, da bi si ga osvojil: »Da dosežem krepost, je moja največja želja, a do nje si ne morem misliti pripravnejšega vodnika mimo tebe.«²⁸ Vendar se kmalu sam »ujame« (avtonomno motivira) v predpostavljeno željo, kot bomo videli, prav kolikor je prisotna zgolj njena odsotnost.

Pri definiciji gojenca kot subjekta vzgoje v *naši* družbi gre seveda za podmeno, da razvoj sistema socialističnega samoupravljanja postavlja takšen interes, smoter (željo) družbe, ki je prav interes, smoter (želja) gojenca po uresničevanju njegove »generične in individualne biti«. Na osnovi te podmene se lahko definira učenca kot subjekt vzgoje tudi takole: »... ki je v vzgojnoizobraževalnem procesu aktiven glede na *veljavne smotre naše družbe*, ki je motiviran za aktivnost z *avtonomnimi in višjimi socialnimi motivi*, ki s svojo aktivnostjo in motivacijo razvija *kolektivno samoupravljalno zavest*.«²⁹ Tako definirani učenec pa predpostavlja izbris želje konkretnega vzgojitelja/učitelja oziroma predstavitev mesta zahtev s kraja subjektivnega na kraj objektivnega. Mesto konstituiranja Ideala je sedaj Družba, ki s tem postane subjekt in njeni pridni učitelji in učenci ljubljene objekti. Družba-subjekt pravi: »*Non scholae, sed vitae discimus!*« (Seneca). To lahko prevedemo tudi: življenje je avtentično okolje človeka, ne pa šola, kar se učimo, mora biti življenjsko, tu je »združeno delo« in »samoupravljanje«, konec je slepe vere v šolo, v učitelja, v »mojstra«, vse je treba preizkusiti, treba je biti »subjekt«. Gre torej za nekakšno »objektivizacijo« v podobi zahtev Družbe, za odpravo (ukinitev) »subjektivnosti« zahteve učitelja in prav na tej osnovi se lahko konstituirata učenec kot »avtentični subjekt«. Ne vzgojitelj, ne učitelj, ampak Družba želi, zahteva, ima interes. To je tudi hkrati *izbris želje učenca po učitelju kot vodniku*, ki mu učenec »polaga pred noge vse, kar ima sam.«³⁰ Učenec torej ni objekt zahtev nekega učitelja, ampak je »subjekt kolektivne samoupravljalne zavesti«. V tem razmerju je *učitelj kot Učitelj izničen*, učitelji so med seboj zamenljivi, namesto Petra lahko uči in vzgaja tudi Pavel, pomembno je samo to, da »uresničuje naše družbene smotre« (in učni načrt). Majhen ugled in nepomembnost učiteljev pri nas je gotovo pogojena s kronično slabim materialnim vrednotenjem njihovega dela, vendar tiči v osnovi ravno nasprotna struktura: učitelj je slabo plačan in neugleden, ker *že konstitutivno zavzema manj pomembno vlogo zgolj »uresničevalca« Smotrov Družbe* in ni sam avtonomni reprezentant, tj. tisti, ki zahteva, hoče, želi. Ideal, ki ga »uresničuje« v učencih, je »družbena stvar«: seveda naj se učitelj identificira s tem Idealom, toda kot Idealom, ki ga reprezentira Družba, ne on. Mesto Vzgojitelja-Učitelja pripada Družbi, ne vzgojitelju-učitelju, ki je zgolj »uresničevalec naših družbenih smotrov«, in »organizator vzgojno-izobraževalnega procesa«, zato je vedno pogrešljivi in zamenljivi *objekt*. Ni Sokrat!

²⁸ Plat. symp. 218 d.

²⁹ M. Kramar, Pedagoški položaj učencev v šoli samoupravne socialistične družbe, Ljubljana, 1980, str. 8; podrčtal A.

³⁰ Plat. symp. 218 d.

Gojenec se vzpostavi kot subjekt v zgoraj definiranem smislu, če vzgojitelj ni subjekt zahteve (želje). Schmidt pri tem konsekventno izhaja iz Makarenka: »Pri takšni organizaciji vzgojnega procesa (organizacija postopne motivacije gojencev v skladu z njihovo razvojno stopnjo – op. A.) je najbolj dragoceno, da navaja (Makarenko – op. A.) vzgojitelja, da *ne uveljavlja* nasproti gojencem *svoje zahtevnosti* (podčrtal A.) in jih tako spreminja v objekt vzgoje, pač pa jih naj spodbuja k ravnanju, ki ga pričakovanje ‚radosti jutrišnjega dne‘ avtonomno motivira, s tem pa jim omogoča, da se razvijajo kot subjekt vzgoje.«³¹ Kajti nasprotno, *kolikor je vzgojitelj subjekt*, ki »uveljavlja nasproti učencem svojo zahtevnost«, *se gojenec vzpostavi kot objekt*, ki svojemu vzgojitelju »polaga pred noge vse, kar ima«. Takšen odnos pa je značilen prav za humanistično grško *paideia* predvsem v njeni sokratični podobi.

Kako se je Alkibiad zaljubil v Sokrata

Lahkoživi lepotec Alkibiad je plenił željo vseh atenskih erastov in seveda ni verjel v »višje« vzgojne smotre, ki so jih erasti razglašali v svoji želji po eromenih; prepričan je bil, da gre tu »v bistvu« za goli »materialistični« interes pod krinko »višjega duhovnega« interesa. To »resnico« svojega prepričanja je pripisoval tudi drugim oziroma kot »resnico« družbe sploh ter je prav kot patološki narcis bleščeče igral »socialno igro«. Ko je Sokratu ponujal njegovo željo po vrlini kot svojo željo in hkrati s tem tudi svoje lepo telo – »Mislim«, mu je pravil, »da si ti edini erast, ki me je vreden . . . , da dosežem krepost,«³² – je pač pričakoval, da bo ujel Sokrata v njegovo »realno«, »materialistično« željo (po lepem telesu), da bi se prav kot »želeči« učenec vzpostavil kot objekt Sokratove želje, tiste želje, za katero je Alkibiad menil, da se »v resnici« skriva izza »krinke« Sokratovih besed o vrlini, da bi torej Sokrata »raz-krinkal«, prepoznal (obvladal – (spo)znanje je moč) v njegovi »pravi« želji in s tem tudi sebe potrdil v pravilnosti svoje lastne držbe »realista« ali bolje, »cinika«.

To je tista drža, ki je pogosto, čeprav prikrito prisotna tudi v naših današnjih vzgojnih in družbenopolitičnih odnosih: človek (učenec) meni, da so ideali, ki jih razglašajo vzgojitelji in politiki, zgolj lepa forma, s katero da prikrivajo svoj »pravi« »realni« interes (pridobitev moči, dobrin, ipd.) in da je potemtakem vsa »resnica« v tem, da je treba biti dober igralec družbeno zaželenih vlog. Prav zato, ker je to danes res največkrat tako, je »igralec družbenih vlog« zelo presenečen in nejeveren, če ugotovi, da drugi nima nikakršnega interesa, ki bi bil tisti pravi »realni« interes, ki da se skriva za »ideološko masko« njegovih idealov, ampak je »realni« interes drugega prav ta ideal sam, »maska« sama kot tisto dejansko (za kar drugemu v resnici gre). Reakcija »igralca družbenih vlog« je lahko dvojna: prvič, ker ne prenese vednosti (spoznanja), da je »realnost«, za katero verjame, da vedno tiči za »lepimi besedami o lepih idealih« (in tudi za takšnimi dejanji), da je torej ta »realnost« pravzaprav nična, da je ni – kajti ob tem »odkritju« se mu zamaje opora njegove lastne dotedanje identifikacije – poskuša to zanj travmatično izkustvo zanikati (potlačiti), tako da človeka, ki jemlje ideale zares, označi pejorativno za

³¹ V. Schmidt, Analiza vzgojnega procesa, Sodobna pedagogika, 1970, št. 3–4, str. 101.

³² Plat. symp. 218 c.

»idealista« (ali v hujši obliki za »budalo«) in tako spet ujame psihološko ravnotežje, češ, »to je sicer lepo (v zvezi s tem »idealistom«), ampak na žalost (beri: na mojo srečo) je prava resnica življenja drugačna«; drugič, druga možnost pa je v tem, da se mu ob odsotnosti, ničnosti tega, kar je menil, da je »realno« v drugem, (ob zaznavi manka v drugem) vzbudi resnična želja (se »avtonomno zamotivira«), da bi našel tisto »dejansko«. Prava »resnica« se mu sedaj odkriva kot tisto, kar je menil, da je zgolj maska »resnice«. In kolikor – znova zapolnjujoč manko drugega – vzpostavlja ta Ideal kot nekaj »realnega« (bodisi kot *existencia*, bodisi kot *potentia*), smo v toposu evropskega humanizma.

Ta slednja možnost je vzgojna. Trivialna resnica je, da šele vzgojitelj, ki mu v resnici gre za Ideal, more gojenca avtonomno motivirati za ta Ideal, da se gojenec trudi biti takšen, da je takšen. Ideal namreč pri tem ne deluje kot »lepa misel«, iluzija, ampak je prav kot simbolni konstrukt že sam človekova *dejanskost* oziroma modus konstituiranja človekove dejanskosti.³³ Zato je humanistični Ideal treba jemati »smrtno« resno, tu nič ne pomaga, »edina možnost ‚avtentičnosti‘ je v tem, da ‚avtentično‘ sprejmemo nase simbolni Mandat, da se ‚avtentično odtujimo‘ v simbolni potezi, Idealu-Jaza, ki nas zastopa v simbolni mreži, da se, ‚naj stane kolikor hoče‘, ne izneverimo simbolnemu ‚poslanstvu‘, ki smo ga vzeli nase.«³⁴ Zato je *gradnja humanističnega (pedagoškega) diskurza že hkrati gradnja človekove dejanske humanistične prakse*.

Vrnimo se k Sokratu in Alkibiadu. Sokrat je seveda spregledal Alkibiadovo »finto« in mu »je odvrnil z ironijo, ki je tako značilna zanj: Ti pa res nisi neumen, prijatelj Alkibiad. Če me imaš v resnici za tako moč, da te utegnem duševno pospeševati, je nujno, da vidiš na meni neko nepopisno lepoto, ki neskončno prekaša tvojo čedno postavo. Če bi torej rad sklenil kupčijo z menoj in zamenjal lepoto za lepoto, bi bil tvoj dobiček veliko večji od mojega, saj bi prejel resnično lepoto za navidezno, z drugo besedo ‚zlatu za bron‘ (iz Il., 6,236 – op. A.)«³⁵ Sokrat, ki je že presešel željo po »enem, več lepih telesih«, je zdaj na stopnji »gledanja lepote kot take«, želje po Idealu samem. Pri Sokratu je torej odsotna tista »realna« želja, ki da se skriva izza »maske« Ideala, ampak je ta njegova realna želja prav Ideal sam, »maska« sama. Sokrat se kot človeški ne potrjuje več po »lepih in dobrih« objektih – v katerih se osebek vedno znova alienira, tj. izkusi manko: odtujitev v »upredmetovanju«, namreč kot »odtujena dejanskost človeškega opredmetenja, v izdelke izrojenih bitnih moči in zato *samo pot do* (podčrtal A.) resnične človeške dejanskosti«³⁶ – ampak se vzpostavlja že kot biten, kot subjekt, ki je »razrešil spor med eksistenco in bistvom, *med upredmetovanjem in samopotrjevanjem*«. ³⁷ Sokrat kot erast ne zapeljuje Alkibiada, želja po Alkibiadovi lepoti je nična, saj je Sokratova želja zgolj želja po »lepoti kot takšni«, po Idealu, ki ga na ta način tudi sam reprezentira, katerega zastopnik (s Freudom bomo rekli:

³³ Primerjaj analizo funkcije ideologije kot »materialne« družbene sile, ki »konstruira subjekte u specifičnim odnosima prema društvenim odnosima« v: R. Coward, J. Ellis, Jezik i materijalizam, Razvoji u semiologiji i teoriji subjekta, školska knjiga, Zagreb, 1985.

³⁴ S. Žižek, »Patološki narcis« kot družbeno-nujna forma subjektivnosti, Družboslovne razprave 2, Ljubljana, 1985, str. 129.

³⁵ Plat. symp. 218 e.

³⁶ K. Marx, Ekonomski filozofski rokopisi, n.d., str. 378.

³⁷ Prav tam, str. 332, 333

»Vorstellungsrepräsentanz«) je prav on sam. Želi sam sebe. Zato je rečeno: »Sokrat, sam svoj zvodnik!«³⁸

Na tej osnovi, iz odsotnosti »realne« želje drugega se vzpostavlja resnična želja (avtonomna motivacija) Alkibiada po Idealu samem, tj. po Sokratu, ki ta Ideal reprezentira. Alkibiad: »Občudoval sem njegov značaj, njegovo vzdržnost in možatost. Nikoli bi ne mislil, da bom srečal kdaj človeka tolikšne modrosti in oblasti nad samim seboj. . . . Iz edine zanke, v katero sem mislil, da ga bom ujel, se mi je izmuznil. Tako sem taval okrog, brezupno zasužnjen, kakor še nikoli nihče na tem svetu. . . . Pa ne samo meni, isto je nagodil. . . . celi vrsti drugih, ki jih vara, da je erast, v resnici pa se je prelevil v eromena; (podčrtal A.)«³⁹

LITERATURA IN VIRI

1. ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ Η ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ, (grški izvirnik), THE SYMPOSIUM, (angleški prevod W. R. Lamb), v: Plato, V, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, William Heinemann, London, 1953, str. 80–245.
2. PLATON, SIMPOSION ALI O EROSU, (slovenski prevod A. Sovrè), v: Platon, Simposion in Gorgias, Slovenska matica, Ljubljana, 1960, str. 51–122.
3. PLATON, GOZBA ILI O LJUBAVI, (srbohrvaški prevod M. N. Đurić), v: Platon, Ijon, Gozba, Fedar, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1979, str. 23–101.
4. ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΦΑΙΔΡΟΣ Η ΠΕΡΙ ΚΑΛΟΥ, (grški izvirnik), PHAEDRUS, (angleški prevod H. N. Fowler), v: Plato I, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, William Heinemann, London, 1953, str. 412–599.
5. PLATON, FAIDROS, (slovenski prevod F. Bradač), Založba Obzorja, Maribor, 1969.
6. PLATON, FEDAR ILI O LEPOTI, (srbohrvaški prevod M. N. Đurić), v: Platon, Ijon, Gozba, Fedar, Beogradsko izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1979, str. 104–182.
7. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ, (grški izvirnik), HENOPHON'S BANQUET, (angleški prevod O. J. Todd), v: Xenophon, Anabasis, books IV–VII, Symposium and Apology, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, William Heinemann, London, 1947, str. 380–481.
8. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ ΛΑΚΕΔΑΙΜΟΝΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, (grški izvirnik), CONSTITUTION OF THE LACEDAEMONIANS, (angleški prevod E. C. Marchant), v: Xenophon, Scripta minora, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, William Heinemann, London, 1956, str. 136–189.
9. ΑΙΣΧΙΝΗΣ ΚΑΤΑ ΤΙΜΑΡΧΟΥ, (grški izvirnik), AGAINST TIMARCHUS, (angleški prevod Ch. D. Adams), v: The Speeches of Aeschines, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, William Heinemann, London, 1948, str. 4–155.
10. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ ΛΥΚΟΥΡΓΟΣ, (grški izvirnik), LYCURGUS, (angleški prevod B. Perrin), v: Plutarch's Lives I, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, William Heinemann, London, 1959, str. 204–303.
11. ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΗΣ ΝΕΦΕΛΑΙ, (Grški izvirnik), THE CLOUDS, (angleški prevod B. B. Rogers), v: Aristophanes I, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, William Heinemann, London, 1950, str. 266–401.
12. GANYMEDES, mit, viri in komentar v: Robert Graves, Grčki mitovi, Nolit, Beograd, 1969, str. 100, 101.
13. Atiška vazna slika (rdeča): erast in eromen v ljubezenskem objemu, 6. do 5. stoletje pr. n. š., oznaka: Oxford 1967.304; sto heteroerotičnih in homoerotičnih ilustracij z grških vaz od 6. do 4. stoletja pr. n. š. ter ustrezni seznam vaznih slik v: K. J. Dover, Greek Homosexuality, Duckworth, London, 1978, str. 118 in dalje ter str. 205–225.

³⁸ Xen. symp. 8, 5

³⁹ Plat. symp. 219 c, 222 b.

Filozofske in kulturne osnove umetnosti v pojmovanju Antolija Lunačarskega

ANNA MACIEJEWSKA-JAMROZIAKOWA

Ko je začel na začetku stoletja Anatolij Lunačarski pisati članke o umetnosti, je s svojimi refleksijami vstopil v krog problematike moderne. Glavno načelo estetike moderne, ki je razglašalo visoko stopnjo umetnosti in ustvarjanja in obenem posebno pozicijo umetnika, je našlo v njem gorečega predstavnika. Mladi Lunačarski pa se ni lotil samo tipične vsebine tedanje estetike, ampak tudi značilnih načinov izražanja in interpretiranja pojavov, ki so povezani z umetnostjo. Tako je bil nagnjen k ukvarjanju s problemi o funkciji umetnosti in v kar nekaj prvih člankih se je zamislil nad tem pojavom.

Že v delu *Maurice Maeterlinck*¹ iz l. 1902, v člankih iz l. 1903 in 1905, ki so bili posvečeni M. Gorkemu, natisnjeni v revijah *Russkaja mysl'*, *Obrazovanje in Pravda*, prav tako pa tudi v skicah o Hamletu in Goethejevem *Faustu*², je preudarjal o funkciji umetnosti. Pri pazljivem branju teh spisov opazimo, kako je malodane debutujoči avtor v utemeljevanju funkcij umetnosti odstopil od motivacij tedanje sodobne estetike. Funkcije umetnosti je namreč utemeljeval znotraj racionalističnih kategorij in uporabljal pri tem dvojen tip argumentacije: sociološkega in ontološkega; ob tem se je skliceval na razredni značaj umetnosti in razlikoval estetske valence izdelkov.³ Čeprav ta dela označuje frazeologija moderne, izrecno pa emocionalni jezik, tako značilen za takratni slog preudarjanj o umetnosti, se ta izvajanja Lunačarskega ne umeščajo popolnoma v tok moderne.

Ko izraža priznanje delu Gorkega in pokaže na Maeterlinckove stilistične vrednosti, obenem poudari ogromen pomen umetnosti za razvoj družbenega, v tem vidi njeno osnovno, pozitivno funkcijo in z ozirom na njo označi umetnost prihodnosti kot splošno družbeno, kot umetnost množic, v kateri se izražajo ideje bratstva, plemenitosti življenja in borbe. Razen Materlincka, čigar svetovni nazor Lunačarski sicer zavrže kot preveč pasiven, se v omenjenih člankih pojavlja še eden od duhovnih vodij moderne – Nietzsche. Gorkega združuje z Nietzschejem kot bojevnika za polno, veliko življenje, za »junaštvo obstajanja«, moč življenja in

¹ *Obrazovanje*. 1902, št. 10 in 12.

² *Russkaja mysl'*. 1903, št. 2; *Obrazovanje*. 1904, št. 3; *Pravda*. 1905, št. 4.

³ Na to je opozoril S. Džiamski v delu: *Problemy klasovogo charakteru sztuki artystycznej* (Poznanj 1967), ko piše da je »v nasprotju z Marxom in Engelsom, ki sta pojmovala vprašanje značilnosti in bistva umetnost na ravni antropološke določenosti, Plehanov pa se je opredeljeval za skrajno sociološkozgodovinski pogled, Lunačarski (in npr. Kelles-Krautz) poskušal povezati sociološkozgodovinsko koncepcijo s konceptom, ki bi upošteval immanentne, avtonomne zakone umetnostnega razvoja in umetniške vrednosti« (str. 28).

herojskega »nadčloveka«, kar je izražal v imenu etično-estetskega ideala boja proti vsem, kar je dekadentno in bedno.

Poskus, odgovoriti na vprašanje – kaj je umetnost, vsebuje skoraj vsa dejavnost Lunačarskega in ima včasih zelo filozofski značaj, celo teoretični (kadar se pojavlja v tekstih z območja estetike), včasih pa publicistični, ali pa je formuliran v administrativnem jeziku (ko Lunačarski nastopa kot kulturni aktivist, organizator in kurator konkretnih umetniških dejavnosti). Vneto prizadevanje objasniti problem funkcije umetnosti za človeka, za družbeno življenje, je oživel v Lunačarskem tedaj, ko je bil na boljševidnih in revolucionarnih pozicijah, ko je dobil moč nad zadevami takega inštrumenta, kakor je umetnost. Kot ljudski komisar za prosveto se je odkrito angažiral v enem najbolj kontroverznih pojavov revolucije – v vprašanjih umetnosti in kulture. Umetnost v različnih oblikah ga je spremljala v oni burni, težki in za razvoj lepih umetnosti tako pomembni dobi vse življenje.

Kar je v tekstih Lunačarskega presenetljivo in kar so opazili skoraj vsi, ki so pisali o njem, je prepričanje, da je umetnost ena od najpomembnejših oblik izraza človeške eksistence, vsebuje nekako kvintesenco človeške eksistence. Takšno prepričanje povezuje Lunačarski s celo generacijo modernih, vendar se v načinu, kako utemeljuje pomembnost umetnosti za človeka, njegovi pogledi razlikujejo od tistih, ki so našli svoje mesto v tradicionalno razumljeni estetiki moderne.

Pomembnost umetnosti v kategorijah moderne je bila povezana z njenim idealnim, absolutnim obstajanjem; umetnost prikazuje objektivne zakone življenja, služi posvetitvi subjekta v območje transcendentalnega duha. Kakor je pisal Ernst Hello, ki so ga odkrili moderni, je »umetnost posvetitev, napor, zanos,«⁴ ki »išče v naravi stvari njen pradačni vzorec, vrača se h končnemu idealu, njen pogled sega v ozadje stvari in pojavov, da bi potegnila ven tisto, kar je v njih najbolj bistveno.«⁵ R. W. Emerson, tedaj eden modnih mislecev, ki so fascinirali Evropo, je dokazoval, da je edina znanost, ki »sporoča« duhovne vrednote, resnične notranje vrednote, umetnost; kajti »kozmos je razkritje duha, vsakršno življenje pride na dan v pojavih, vse naše vedenje je znanost občutkov in zato je tudi površna.«⁶ Nedvomno je bergsonizem v navedem citatu kot teza dualizma obstajanja: objektivnega duha in pojavnih narave resničnosti, samo umetnosti priznaval možnost, da spozna absolutno, zgolj duhovno naravo resničnosti. Bergson je pisal, da ima »umetnost (...) vedno eden in isti cilj: odklanja praktične in koristne simbole, splošno sprejete in konvencionalne resnice, nazadnje vse, kar našim očem zaslanja resničnost, da bi nas ravno na ta način soočila z resničnostjo iz oči v oči.«⁷

Pomembnost umetnosti Lunačarski nikjer ni utemeljeval v kategorijah ontološkega absolutizma, kajti umetnostnih produktov ni pojmoval kot biti, ki izražajo tisto, kar je iracionalno, kar obstaja idealno. Vpleti moderne v njegovo estetiko ne segajo tako daleč kot standardna gesla te kulturne formacije, vendar se nedvomno pojavljajo v samem postavljanju problemov, v zanimanju za vprašanja, ki se jih je estetika moderne lotevala kot najbolj karakterističnih: vprašanje vrednostne funkcije umetnosti, odnos med umetnostjo in resničnostjo, funkcije umetnosti, izvor vsakršnega ustvarjanja ter fenomen ustvarjanja in umetnika; vendar se odgovori

⁴ Hello E., *Filozofia i ateizm*, Varšava, 1909, str. 140.

⁵ Hello, E., *Człowiek. Życie. Wiedza. Sztuka*, Krakov 1907, str. 330.

⁶ *Cztery glosy o poezie: Emerson, Spitteler, Hofmannsthal, Dehml*, Lvov 1910, str. 14.

⁷ Bergson H., *Śmiech. Studium o komizmie*, Lvov-Varšava, 1902, str. 120.

Lunačarskega na ta vprašanja, postavljena »iz duha časa«, niso nahajali znotraj repertoarja moderne.

Vseh teh tem moderne se je Lunačarski loteval v vsem svojem (ne samo mladeniškem) ustvarjanju, s čimer je včasih presenečal sovjetske kritike in tudi svoje oponente – z zanimanjem za zadeve, ki se v polemikah ter umetniških in estetskih sporih v porevolucijskih letih sploh niso pojavile, kakor so bila npr. njegova dognanja v zvezi z osebnostjo umetnika.

Problem umetnika, ustvarjalne osebnosti, se je pojavil pri Lunačarskem že okrog l. 1903⁸ in skozenj je v duhu moderne analiziral umetnika kot pojav, ki je dovteten za patološko. Njegova zanimanja za ustvarjalca in fenomen ustvarjanja so se nadaljevala še kasneje, npr. v članku Ruski slikarji v Nemčiji⁹ iz l. 1916, kjer je, ko je ocenjeval slike Brohisa, obračal pozornost na živčno bolezen umetnika kot temeljni ustvarjalni dejavnik¹⁰. Podobno prepričanje, čeprav ne tako skrajno formulirano, je izrazil v odnosu do ruskih pisateljev in pesnikov, ki so umirali kot žrtve carskih samodržcev, vendar so njihovo fizično uničenje prav tako povzročila tudi njihova notranja psihična nagnjenja.¹¹

Najširši izraz svojih zanimanj za fenomen umetnika je Lunačarski dosegel v obširnem predavanju, ki je bilo konec l. 1929 objavljeno v Sekciji za literaturo Komunistične akademije, pod naslovom *Sociologičeskije i patologičeskije faktory v istorii iskusstva*.¹² Ravno ta nastop je povzročil največ polemik in kritičnih ocen pogledov Lunačarskega, ki so jih te kritične ocene posplošile na kritiko njegovega koncepta ciljev in nalog literarne kritike in literarne vede.

Temeljni vzrok za nestrinjanje s predlogom, da bi umetnost raziskovali tudi z vidika zanimanja za ustvarjalno osebnost umetnika, s katerim je nastopil Lunačarski, je bilo razhajanje o estetski problematiki med njim in rappovskimi kritiki ter marksističnimi profesorji s šole Pjerjevježjeva in Friče. V programu raziskovanj antibiografskih sociologov, ki so se ukvarjali s »čisto proletarskimi« literarnimi dejstvi rappovske šole, niso našli mesta problemi, z analizo katerih je nastopil Lunačarski. Opirajoč se na delo in življenje F. Hölderlina, je pokazal na zvezo med umetnikovo ustvarjalnostjo in njegovo živčno boleznijo. Velika ustvarjalnost, je dokazoval, je pogosto povezana z notranjim trpljenjem, s psihičnim konfliktom, katerega objektivizacija so umetniška dela. Pojav ustvarjalnosti kot kompenzacije za psihično trpljenje ne nastopa vedno tako očitno, ne vsiljuje se vedno kot interpretacija v kategorijah ustvarjalne patologije, kakor v primeru Hölderlina, vendar pa je Lunačarski pokazal precej primerov za to, da so gonilo umetnikovega početja splošne psihološke predispozicije, neredko patološkega značaja, ko je govoril o Dostojevskem, Gogolju, G. Uspienskem, L. Andrejevu, Mickiewiczu, Baudelaireu, Guy de Maupasantu. »Psihično bolan pisatelj lahko ustvarja velika

⁸ O tem piše Krivošejeva: »Lunačarski je poudaril, da se je za Lenauovega *Fausta* zanimal l. 1903 ravno zato, ker je bil Lenau sam genialen norec« (Estetičeskije vzgljady Lunačarskogo, Leningrad–Moskva, 1939, str. 84).

⁹ Članek je bil natisnjen v reviji *Den'* (1916, št. 348).

¹⁰ Lunačarski je pisal: »Ko je Brohisova bolezen napadla t. im. višji živčni sistem, je ječa razpadla, osvobodeni demon je zavladal nad umetnikom, mu dal v roke čopič in ga primoral, da slika svet takšen, kakršnega je uzrl v nenadni zaslepljenosti mesečnika« (ibid).

¹¹ Lunačarskij A., *Sud'by russkoj literatury*, Moskva, 1925.

¹² Članek je bil natisnjen v reviji *Literaturnyj kritik* 1935, št. 12, kot uvodni članek pod naslovom *Empedoklova smrt v zbranih delih F. Hölderlina*.

dela, vendar ne mimo svoje bolezni, ampak zahvaljujoč prav njej (...) popolnoma zdrav človek ne more izbrati umetniškega poklica«,¹³ je pisal Lunačarski. Tako močno poudarjena umetnikova izjemnost, pogojena z njegovo svojevrstno psihično konstitucijo, ki v temelju oblikuje ustvarjajoči »jaz«, veleva poiskati prvotnost določenih bioloških dejstev v odnosu do kulturnih in družbenih resnic. V tej smeri je šla tudi kritika pogledov Lunačarskega, ki mu je očitala biologizem in fiziologizem, v čemer so še posebej prednjačili »nalitpostovci« pod vodstvom Auerbacha.¹⁴ Ne da bi nazadnje pojasnili, kakšen pogled Lunačarskega na ustvarjalni fenomen je karakterističen za biologistično pojmovanje umetniških pojavov, o čemer je, se mi zdi, pravilno pisal A. Lebedev¹⁵ (pri tem je pokazal na zelo zapleteno koncepcijo interpretacije Lunačarskega, ves spor in njegovo silovitost pripisuje programsko polemičnemu tonu članka, ki ga je napisal ljudski komisar za prosveto, kjer je že v naravi stvari, da se morajo pojaviti precej skrajne formulacije), pa je potrebno opozoriti na nedvomno moderno provenienco takšnega pojmovanja umetnika, s katerim je nastopil Lunačarski v omenjenem predavanju in v nekaj starejših člankih.

Zanimanje za umetnika, genija (kakor se je često pisalo) je bilo v času s konca stoletja zelo značilna intelektualna fascinacija.¹⁶ Dognanja sodobnikov tistega časa o bistvu ustvarjanja in ustvarjalni osebnosti so zajeta v številnih knjigah, prevedenih na mnoge jezike, mnoge so dosegle včasih nekaj deset izdaj in bile znane od Amerike do Rusije. Motiv, ki je dominiral v pogledih avtorjev tako vodilnih del, kakor so: *Junaki* Carlylea, *Veliki posvečeni* E. Schura, *Jasnovidci in preroki* Ola Hansona, v številnih izvajanjih Nietzscheja v *Častiljivih dušah*, *Tako je govoril Zaratuštra*, *Iz psihologije ustvarjanja*, v Wildeovi *Človekovi duši v dobi socializma*, *Dialogi o umetnosti in Esejih*, v koncepcijah M. Stirnerja in zelo znanih knjigah C. Lombrosa *Genij in norost*, *V zvezi s sodno medicino, kritiko in zgodovino* in M. Nordaua *Degeneriranci*, je bilo prepričanje o izjemni sublimaciji ustvarjalne enote, njeni nadpovprečnosti, vendar povezani s patologijo, umetnikovo boleznijo. Takšen pogled se je pojavil tudi v delih estetikov. E. Veron, ki ga imajo za kompilatorja in popularizatorja modne estetike, je del svojega dela posvetil bistvu genija in na mnogih mestih poudaril, da je pogoj vsake umetnosti »duhovna premoč ljudi genijev« in »živčnost, ki pripada genialnosti«.¹⁷

Kljub temu pa se ne zdi, da bi konstruiranje čezmernih, posplošenih analogij med pogledom moderne na bistvo genija in ustvarjanja sploh (da pogled o tem ni bil nediferenciran, zgovorno pričajo številna imena avtorjev, čeprav je seznam navedenih fragmentaren) ter pojmovanjem teh vprašanj pri Lunačarskem omogočilo razjasniti nakazane probleme v njegovem ustvarjanju. Tako preprostih analogij z vodilno moderno pri Lunačarskem sploh ne bi mogli zaslediti. Kakorkoli, v primeru Lunačarskega je smiselno govoriti o generacijski pripadnosti moderni, kar se ne izraža samo v izboru določenega repertoarja problemov, ampak tudi

¹³ Citiram po: A. Krivošeeva, *Estetičeskie vzgljady Lunačarskogo ...*, str. 85.

¹⁴ Ciklus člankov, ki so bili natisnjeni l. 1928 v reviji *Na literaturnom postu*.

¹⁵ Lebedev A., *Estetičeskie vzgljady A. V. Lunačarskogo*, Moskva, 1970, str. 228–229.

¹⁶ Zelo pronicljivo je pisala o koncepciji umetnika v moderni M. Podraza-Kwiatowska v dveh študijah: *Symbolika kreacji artystycznej in Bóg, ofiara, clown czy psychopata*. V: *Młodopolskie harmonie i dysonanse*. Varšava, 1969.

¹⁷ Veron E., *Estetyka*, Varšava, 1892, str. 90–91.

v lektiri, slikah, nad katerimi se je navduševal, avtorjih, ki jih je citiral, imenih ustvarjalcev in teoretikov umetnosti, ki se pojavljajo v njegovih spisih; jasno je treba povedati, da je bila njegova literarna in kulturna izobrazba sploh precej bolj kompleksna, njegove družbene in politične izkušnje pa tako bistvene, da bi bilo bolje namesto že imenovanih zvez s tradicijo moderne govoriti o njeni pretvorbi, preinterpretiranju z vidika na druge svetovnonazorske kategorije. Kot eksempl lahko prav tukaj posluži problem umetnika. Dejstvo, da se je takšno vprašanje pri Lunačarskem sploh pojavljalo in da je bil vedno pripravljen pojmiti umetnika kot izrazito enoto, pri kateri je nadpovprečnost povezana tudi z določeno duhovno patologijo, lahko povežemo s tradicijo moderne. Vendar pokazani motivi ne izčrpajo raznovrstnih utemeljevanj, aspektov, ki so značilni za njegovo koncepcijo umetnika. Kajti vedno (že od članka iz l. 1902 *Maurice Maeterlinck*) je bila v njegovih spisih bistvena družbena vrednost ustvarjanja, ustvarjalec pa je bil pojmovan kot bojevnik za določene družbene in politične ideale (od člankov iz let 1905–1907, ki so bili objavljeni v revijah *Vestnik žizni* in *Novaja žizn'*)¹⁸ in kot predstavnik danega razreda. Prav tako se tukaj ne moremo ogniti tradiciji »šestdesetih let«, njihovem vplivu na njegovo razumevanje umetnikove osebnosti, vplivu naprednih pogledov revolucionarnih demokratov,¹⁹ še posebej antropološkemu pojmovanju Černiševskega, za katerega koncepcijo se je Lunačarski naravnost opredelil.²⁰

Zdi se, da imajo prav raziskovalci, ki pojmujejo biološke argumentacije, npr. v problemih umetnikove osebnosti, kot precej značilne za način ukvarjanja v estetiki tistega časa, ko so bila biološka dejstva vezana na eksperimentalno estetiko, celo na znanstveno, v duhu Fehnerjeve estetike. Vendar estetska ustvarjalnost Lunačarskega ne vodi k eksperimentu, tudi se ne poslužuje bioloških kategorij kot temeljnih, če sploh splošno pomembnih, ampak ima integracijski značaj in, kot piše Lebedjev, »je področje ukvarjanja na stiku različnih ved«, ²¹ prav tako pa so jo neredko formulirali kot protest zoper metodološko enostranskost sociološkega dogmatizma, ki je gospodaril v sovjetski estetiki dvajsetih let.²²

Na bistvene povezave Lunačarskega z moderno ne samo kot družbeno-kulturno formacijo ali duhovnim gibanjem je opozoril A. Walicki.²³ Walicki prikazuje, kako protest zoper obliko marksizma, ki so jo vsebovali koncepti teoretikov II. internacionale, »znanstveno« gibanje, znano v filozofiji kot empiriokriticizem, združi okrog leta 1907 S. Brzozowskega, M. Gorkega in A. Lunačarskega. Lunačarski je predstavljal nasprotujoči, »estetski« pogled v konfrontaciji z objektivističnim in determinističnim programom ideoloških voditeljev druge internacionale:

¹⁸ *Novaja žizn'* 1905, št. 23 in 25 in *Vestnik žizni* 1907, št. 2.

¹⁹ O pomembnosti te tradicije, sklicujoč se na Belinskega, Hercena, Dobroljubova in Černiševskega, je pisal Lunačarski v delu pod naslovom: *V mire muzyki. Staty i reči*. Moskva, 1958, str. 108. Tam je dokazoval, da se proletariatu, ko išče svojskost svoje umetnosti in kritično refleksijo o njej, ni treba ozirati na spise revolucionarnih demokratov. Lebedjev piše, da se je treba zahvaliti Lunačarskemu, da je zapuščina revolucionarnih demokratov zaživela v sovjetski tradiciji (A. Lebedev, *Estetičeskie vzgljady*... str. 32).

²⁰ Predavanja Lunačarskega v Sekciji za literaturo in umetnost pri Komunistični akademiji je bilo objavljeno l. 1928 pod naslovom *Etika in estetika Černiševskega* v sodbi potomcev.

²¹ Lebedev A., *Estetičeskie vzgljady*3... str. 239.

²² Na to ne opozarja samo Lebedjev (str. 232), ampak tudi N. L. Lejzerov v svoji knjigi: *V poiskah i borb'e*. Moskva, 1971, str. 147.

²³ Walicki A., Stanisław Brzozowski – drogi myślic. Varšava, 1977.

Plehanovim in Kautskim. Podobni interesi v poskusih prilaganja nekaterih marksističnih elementov lastnim koncepcijam so vodili Brzozowskega k branju marksistične literature. Pri Brzozowskem in Lunačarskem so bile, kakor opaža Walicki, skupne aktivistične in antropocentrične tendence, nagnjenost k pojmovanju marksizma predvsem kot epistemološke problematike.

Sorodnost med Brzozowskim in Lunačarskim je mogoče, kot piše Walicki, »razlagati ne samo kot skupnost tendenc znotraj marksizma, ki sta jih predstavljala (...), ampak prav tako kot podobni tip zvez z glavnimi tokovi tedanje nemarksistične misli. To se še posebej vidi na primeru Lunačarskega, čigar marksizem se je oblikoval v konfrontaciji z empiriokriticizmom na eni in ničejanstvom na drugi strani. Tesnejše kot pri Brzozowskem, so bile povezave njegove misli s tradicijo naturalizma (poistovetenega z realizmom in znanstvenostjo), ki pa Lunačarskega niso ovirale, da se ne bi ločil od pozitivističnega 'objektivizma' in pri tem dokazoval, da se vrednosti umetnosti ne da izpeljati iz dejstev in celo ne iz nujnosti religije. Imamo torej popolno pravico, da ga štejemo skupaj z Brzozowskim k mislecem, ki najlepše ilustrirajo pojav svojevrstne osmoze, kakršna se je udejanjala med marksizmom in intelektualno atmosfero epohe moderne«. ²⁴

Prav tako kot za moderne, je bila tudi za Lunačarskega umetnost pomembno področje človeškega delovanja, vendar so moderni pomembnost umetnosti utemeljevali drugače. Ne da bi negirali pomen tradicije moderne za razumevanje pogledov Lunačarskega, je treba ugotoviti, da je Lunačarski v temelju drugače razumel funkcije umetnosti. Torej tako, kakor te funkcije predstavlja v svojih spisih, ali z drugimi besedami: zakaj je umetnost pomembna, dragocena za človeka.

Veliko raziskovalcev, še posebej tistih, ki so se z Lunačarskim ukvarjali pred vojno, je eksponiralo tradicijo pozitivizma kot dominantno v njegovi estetiki, ne da bi pri tem upoštevali, da se je Lunačarski l. 1912 deklariral za boljševika, in ne da bi upoštevali vso njegovo dejavnost na polju kulture in umetnosti, ko je bil ljudski komisar za prosveto in ko je dvanajst let vodil Narkompros v proletarski državi.

Čeprav Lebedjev piše, da so ta dela predstavljala Lunačarskega, kakršen ni bil, ²⁵ ker so se opirala na močno okrnjene vire, kajti dela Lunačarskega so bila tiskana s precejšnjimi prečrtavanji (včasih celih delov tekstov), kar se pri interpretaciji estetskih pogledov ljudskega komisarja za prosveto zdi upoštevanja vredno in nujno, pa so ta dela v določenih biografskih podatkih, ki se tičejo Lunačarskega, tako nesporna, da jih ni moč tajiti.

Pozitivistične tradicije v ustvarjalnosti Lunačarskega se povezujejo nasploh z biologizom, pojavljajo se v njegovih tekstih, še posebej teoretičnih, znotraj bioloških kategorij in tez, ki jih je sformuliral po biološkem naturalizmu tedaj, ko je uveljavljal teoretične deklaracije in utemeljeval način, po katerem sam razume estetiko. V nasprotju s Krivošejevo, ki npr. označi poglede Lunačarskega kot biologizem, tako da vse estetske osnove zvede na kategorije, ki so jih sformulirali empiriokriticisti, ²⁶ in raziskuje njihove pojave v vsej ustvarjalni dejavnosti ljudskega komisarja za prosveto, se vprašanja bioloških terminov drugače loti Lebedjev. Pozoren je na potrdila, ki jih odkrije v spisih Lunačarskega. Biološke kategorije so se pojavljale v vsej njegovi ustvarjalnosti, kar je mogoče odkriti

²⁴ Ibid., str. 133.

²⁵ Lebedev A., *Estetičeskie vzgljady* ..., str. 8.

²⁶ Krivošeeva A., *Estetičeskie vzgljady Lunačarskogo* ..., str. 26.

v najzgodnejših in poznih delih,²⁷ vendar njegove dejavnosti ne moremo označiti za naturalizem, biologizem ali estetski psihologizem, ker so bile naznačene kategorije pri njem vedno mišljene s stališča marksistične svetovnonazorske perspektive, pritegnil jih je v krog marksističnih premišljanj in so na splošno nastopale skupaj s sociološkimi kot svoje vrste polemičen prijem, s katerim je manifestiral zapletene umetnostne pojave, ki so jih v tistem času označevali ozko sociološko.

Povezovanje pozitivističnih vsebin z marksističnimi je frapiralo Lunačarskega že v gimnazijskih letih,²⁸ ko je nameraval v eni knjigi izdati tekste Spencerja in Marxa. Marxa je Lunačarski spoznal skozi tedanji pozitivizem²⁹ – iz študija filozofije Macha in Avenariususa, ki je potekal v krogih ruskih neomarksistov. V prvih letih tega stoletja, še preden je spoznal Lenina,³⁰ se mu je zdelo filozofija, ki jo je vodil Bogdanov,³¹ ustvarjalna kontinuiteta Marxove filozofije, posebno še referati Bogdanova o machizmu, s katerimi se je seznanjal kot udeleženec samoizobraževalnega krožka na pregnanstvu v Kaludži in Vologdju,³² so mu velevali interpretirati Machovo in Avenariusovo, filozofija, pri katerem je študiral v letih 1894–1895, kot originalen razmah Marxovih pogledov. Od tod se v *Osnovah pozitivne estetike*³³ tudi pojavlja pojem »živega organizma«, »ravnovesja organizma in okolice«, »harmonizirajoča vloga umetnosti«, koncept »najmanjše izgube energije«. Lunačarski se pri nekaterih terminih vrača k Avenariusu in Machu. Temeljno funkcijo umetnosti vidi v tem, da umetnost »vnaša red v resničnost«, »na dano količino prisvojene energije lahko da znatno več občutkov kot navadno življenje«. *Osnove pozitivne estetike* predstavljajo, na kar je opozoril Lebedev, poskus preformulirati Feuerbachov materializem in tradicijo revolucionarnih demokratov v kategorijah machizma in empiriokriticizma,³⁴ toda takšen trud, se zdi, je bil precej tipičen za vso generacijo socialdemokratov okrog leta 1905, saj se je M. N. Pokrovski mnogo let kasneje v priložnostnem govoru ob svoji šestdesetletnici, ki je bil objavljen v Komunistični akademiji, spominjal vloge Machove in Avenariusove filozofije kot filozofije, na katero je bila tedanja marksistična inteligenca pozorna kot na boljševistično filozofijo.³⁵ O umetnosti, ki ima tako pomembno funkcijo »harmonizirati« resničnost, je v tistem času Lunačarski pisal drugače – umetnost iztiska bistvene etično-estetske ideale, gesla kolektivizma, skupnega dela, poistovetenja posameznika s kolektivom.³⁶ V teh člankih je prikazal tudi »nemachovski« stil pisanja o umetnosti. V primerjavi z znanstveno suhim Machovim jezikom, je jezik Lunačarskega jedrnat, emocionalen, čisto antimachovski.³⁷

²⁷ Lebedev A., *Estetičeskie vzgljady ...*, str. 229–234.

²⁸ Krivošeeva A., *Estetičeskie vzgljady Lunačarskogo ...*, str. 4.

²⁹ »Potivizem v dobi moderne«, kakor imenuje empiriokriticizem L. Kolakowski (*Filozofia pozytywistyczna*, Varšava, 1966, str. 113–115).

³⁰ Lenina je spoznal v aprilu 1904. v Ženevi. Že prej, v času študija v Zürichu se je prek P. Akselroda seznanil z Leninovim delom *Ekonomska vsebina narodništva*, ki je bila izdana še pod psevdonimom Tulin.

³¹ Lunačarski je poznal l. 1897 izdano delo Bogdanova: *Kratkij kurs ekonomičeskoj nauki*.

³² »Skupini« okrog Bogdanova so tedaj pripadali še: V. Bazarov, I. Stjepanov, B. Savinkov, M. Pokrovski, A. Lunačarski.

³³ *Osnovy pozitivnoj estetiki* so bile napisane l. 1903, izdane pa v zbranim delu bogdanovcev pod naslovom: *Očerti realističeskogo mirovozzrenija l. 1904 in drugič izdano 1905*.

³⁴ Lebedev A., *Estetičeskie vzgljady ...*, str. 21.

³⁵ O nastopu M. N. Pokrovskega piše Krivošeeva (*Estetičeskie vzgljady Lunačarskogo ...*, str. 37).

³⁶ Lunačarskij A., *Etjudy*, Moskva-Petrograd, 1922.

³⁷ Lebedev A., *Estetičeskie vzgljady ...*

O pomembni vlogi, ki jo ima umetnost, je Lunačarski večkrat pisal naravnost, vendar pa ne prepričujejo bralca o potrebi in celo nujnosti umetnosti v človeški eksistenci samo njegova neposredna izvajanja na to temo. Zelo pomemben vir za razumevanje resničnega smisla umetnosti v estetskih konceptih Lunačarskega pomeni kulturno in umetniško življenje, v katerem je sodeloval, posebno v času po oktobrski revoluciji. Kulturno-politična dejavnost Lunačarskega se je objektivizirala v polemičnem boju o formuliranju in realizaciji takega kulturnega modela, ki bi omogočal poln delež družbenega v umetnosti. Tukaj bi bilo vredno poudariti vlogo Lunačarskega v sporih, ki so se odvijali v mladi proletarski državi na temo proletarske umetnosti, prav tako pa tudi na temo prispevka nekdanje in sodobne zahodne umetnosti za izobrazbo sovjetske kulturne družbe in v sporih okoli estetskih metod za kvalificiranje umetniških izdelkov z ozirom na prvič v zgodovini realizirano družbeno-politično resničnost.

Že v *Dialogu o umetnosti* iz l. 1905 je pisal, da vsaka umetnost, ne glede na dobo, narod, razred, ki so njeni avtorji, poseduje vrednote, ki so dragocene za ves človeški rod, za predstavnika človeške vrste, ki živi v drugačni, daleč poznejši dobi in je pripadnik druge etnične skupine, druge civilizacije. Kajti umetnost »ima lahko velik vpliv na skupnost, toda le v primeru, ko stvaritev vsebuje globoko in pri tem na dani etapi družbenega razvoja neogibno izraženo misel v takšni obliki, ki je resnično umetniška, da bralca potegne za seboj«. ³⁸ Ravno zato je s pozicije revolucionarnega optimizma pozitivno ocenil npr. Andrejevsko ³⁹ interpretacijo resničnosti kot tragičnega kroga večne ničevosti. Vizija Andrejeva je umetniško zelo prepričljiva, nenavadno homogena in dovršena v svoji estetski učinkovitosti, zato pa tudi naslovniku vsiljuje misel, da edini način človeškega izražanja svoje individualnosti niso individualna delovanja, ampak skupna, tista, ki človeka prevzamejo, ko se identificira v boju skupaj s svojim razredom. ⁴⁰

O pomembnosti umetnosti in novih perspektivah njenega razvoja v zvezi z borbo proletariata je pisal Lunačarski že l. 1907 v *Zadačah social-demokratskega hudožestvennega tvorčstva*, ko je poudarjal pomen umetnosti kot orožja v boju za socialistično resničnost. Kajti umetnost, prav tako klasična evropska in napredna ruska umetnost, kakor tudi nova umetnost, ki je prežeta z razredno idejo, razgalja, zahvaljujoč realistični metodi, mehanizme starega, nepravičnega sveta in prav tako oznanja ideale tragičnega človeštva v tem svetu in nove socialistične ideale: bratstvo, nezlomljivost novega proletarskega junaka, »vseobjemajočo srečo te nove družbe, h kateri vodi svet proletarska revolucija«. ⁴¹ S podobnimi pogledi označuje umetnost in še posebej literaturo delo Lunačarskega *Pišma o proletarskoj literaturje* iz l. 1914. L. 1925 v uvodu k zbranim spisom, kamor je uvrstil tudi ta članek, piše, da je »umetnost branik in to zelo pomemben (...). Proletariat si mora ta branik prilastiti in ga znati uporabljati«. ⁴² Mimo argumentacij za razredno literaturo in tez o političnosti vsakršne umetnosti, kakršne v tem članku formulira Lunačarski, nadaljuje naprej, mora imeti umetnost univerzalni

³⁸ Lunačarskij A., Stat' i o voennoj literature, Moskva, 1958, str. 142.

³⁹ V delu iz l. 1906: Social'naja psihologija i social'naja mistika. V: Kritičeskie etjudy. Leningrad, 1925, str. 100–101.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Lunačarskij A., Prosvetščenie i revoljucija, Moskva, 1924, str. 19–20.

⁴² Lunačarskij, A., Sobranie sočinienij v vos'mi tomah, T.7, Moskva, 1963–1967, str. 169.

značaj, ne pa samo ozko proletarskega, tičati mora globoko v kulturi in umetniški tradiciji.⁴³ Univerzalnost umetnosti, ki jo je zahteval Lunačarski, je postulat kontinuiranja motivov in vsebin, umetniških in estetskih v proletarski umetnosti, prav tako pa tudi etično-estetskih idealov, ki jih vsebujeta evropska kultura in umetnost. To je zelo značilno znamenje, ki se ne nanaša samo na njegovo pojmovanje funkcije umetnosti, ampak na njegovo estetiko sploh. Kajti s takšnim pojmovanjem umetnosti so povezana tako značilna vprašanja estetske ustvarjalnosti Lunačarskega, kakor npr. kako naj revolucija reintegrira vrednote, ki so bile realizirane že v pretekli umetnosti, vloga inteligence v revolucionarnem gibanju in v proletarski državi, pomen t. im. »papatničestva«, prav tako pa označujejo njegovo dejavnost na kulturnem polju, ko je bil vodja Narkomprosa.

»Teme: ‚inteligenca in narod‘, ‚inteligenca in revolucija‘, ‚inteligenca in partija‘ so ene najpomembnejših v ustvarjalnosti Lunačarskega«, piše Lebedjev. »Partijske podlage, na katere se Lunačarski skuša opreti, predstavljajo nov odnos do inteligence in so neposredno povezane s političnimi osnovami boja za uresničitev nove kulture in nove umetnosti – boja, v katerem vidi smisel vse svoje dejavnosti in lastne ustvarjalnosti.«⁴⁴

O inteligenci kot sloju, ki mora stopiti v zvezo z bojujočim proletariatom, je govoril Lunačarski že v letih 1904–1907 v delih, ki so za oblikovanje njegovih pogledov na temo vloge umetnosti in revolucije tako pomembna, kot npr. *Zadača social-demokratskega hudožestvennega tvorčstva in Kritičeskie etjude*, prav tako pa v *Pišmah o proletarskoj literaturje*, ko je delal pod neposrednim vodstvom Lenina. Ko se ukvarja z vprašanjem o razredni pripadnosti umetnikov socialistov, opazi, da je večina ustvarjalcev, ki so se angažirali v boju za novo družbeno resničnost, iz vrst inteligence. Ta zveza je tem močnejša, če izobraženec umetnik ravno z borbo proletariata povezuje upe za osvoboditev umetnosti izpod buržoaznega blagovnega sistema in si zastavlja smisel, da samo realna družbena osvoboditev lahko predstavlja temelj ustvarjalnega razvoja. Torej velja, dokazuje Lunačarski, pritegniti inteligenco v proletarsko gibanje, izkoristiti skupnost interesov tem bolj, ker ravno izobraženec poseduje pomemben branik proti skupnemu buržoaznemu sovražniku – sposobnost agitacije.

Vredno je dodati, da je o socialnem položaju inteligence podobno pisal Lenin v *Partijnoj organizaciji i partijnoj literaturje*, kjer v buržoazni svobodi umetnika vidi njegovo resnično prisilo v tržnem mehanizmu prodaje in nakupa. Ko je pisal o vlogi inteligence, na kar opozarja Lebedjev, Lunačarski včasih analizira svoj lasten položaj in se sprašuje po svojih osebnih vezeh s socialističnim gibanjem. V času, ko se ljudske množice še niso mogle aktivno vključiti v kulturo, je bila tem bolj pomembna agitacijska vloga izobraženske avantgarde, ki se je povezala z borbo za novo resničnost, prav tako agitacija za pridobitev širših slojev inteligence kakor tudi za revolucionarno prebujanje proletariata. Ideološko delo v krogih delavcev (Lunačarski ga je poznal iz lastnih izkušenj partijskega agitatorja) je potrebno, ker, o čemer piše v *Pišmah o proletarskoj literaturje*, ni vsak delavec proletarec, med njimi so tudi liberalci, mistiki in reakcionarji. Zaradi tega vprašanje o vlogi

⁴³ Ibid., T.7, str. 171–172.

⁴⁴ Lebedev A., *Estetičeskie vzgljady* . . . , str. 100–101.

inteligence za revolucijo preformulira l. 1919⁴⁵ v vprašanje o moči umetniškega izobraževanja množic ter razširjanja marksističnega svetovnega nazora v družbi, v čemer vidi za umetnost veliko nalogo. V članku pod naslovom *Mesto i rol inteligencii v žyžni obščestva* Lunačarski piše o dvojnih zvezah, ki povezujejo inteligenco s proletariatom: najprej govori o bistvenih, ker je inteligenca družbena skupina, ki dela po naročilu, ki sama ne ustvarja dobrin in v tem Lunačarski tudi opazi vzrok množičnega prehajanja inteligence v vrste proletariata po revoluciji; in drugič – ideološka zveza se izraža v zavesti inteligence, da v ruskih pogojih nima možnosti, da bi se družbeno osvobodila brez vodilne vloge proletariata.⁴⁶ Zveza inteligence in proletariata se realno izvrši v sovjetski državi, o čemer je pisal l. 1923 v smislu gesla: kdor je proti buržoaziji, je z nami.⁴⁷

Pogled Lunačarskega na vlogo inteligence, ustvarjalne inteligence sploh, je bil eden najbolj spornih in obsojanih v burnih kulturnih in umetniških dvajsetih letih. Polemike, ki so jih vodili proti konceptom Lunačarskega, so se nanašale na kritiko dela izobraženskih ustvarjalcev v imenu čisto razredne, proletarske umetnosti in z mislijo na vpliv dvomljivih vrednot predrevolucijske umetnosti, npr. ruskih klasikov, na sovjetsko družbo. Prav tako se je spor dotaknil oblik aktualne umetniške dejavnosti, kakor tudi metod estetske interpretacije vsakršne umetnosti, s katero se je lahko spojila sovjetska družba. Kako je Lunačarski pojmoval umetnost in tesno povezano s tem, v čem je opazil njene funkcije, je možno med drugim razbrati iz polemik, ki jih je vodil s tistimi, ki so si prizadevali vsiliti umetnosti omejene razredno-politične okvire in interpretirati umetniška dela v kategorijah ozko razumljenega družbenega utilitarizma. Različni spori Lunačarskega, tudi s tistimi, ki so propagirali določene umetniške programe, vsiljevali svoje videnje, kakšna mora biti nova umetnost, in administrativno urejali njen razvoj, kakor tudi spori s teoretiki in raziskovalci umetnosti, ki jim je šlo za formuliranje nove metode in takih estetskih temeljev, ki bi jih bilo mogoče uporabiti v analizi klasične in sodobne literature in ki bi bila produkt nove družbeno-politične situacije, so bili izraz njegovega globokega angažiranja v vprašanih umetnosti in kulture ter odgovornosti za njuno usodo v nelahki porevolucijski situaciji. O tem, kako je Lunačarski resno jemal svoje naloge kot ljudski komisar za prosveto, pričajo med drugim tudi njegovi spori in polemike, zlasti pa morda to, da je bil iniciator precejšnjih umetniških podjetij in da ni sodeloval le pri eni znanstveno-estetski dejavnosti, s katerimi se je v nekaj burnih letih spoprijemal, pojasnjeval in premagoval skrajno kopirane koncepte. Tako je bilo npr. v primeru proletkulta, katerega vznike je Lunačarski pospremil s strupenimi opazkami.⁴⁸ Ko je od 5. oktobra 1917 vodil kulturni del bojevitve boljševistične

⁴⁵ V članku: *Mesto i rol' inteligencii v žizni obščestva*. V: *Stat'i o sovjetskoj literature ...*

⁴⁶ *Ibid.*, str. 126–128.

⁴⁷ Lunačarskij A., *Ob inteligencii*, Moskva, 1923, str. 19.

⁴⁸ Že marsikakšen pojav (ne institucija) je po pomenu daleč starejši kakor revolucija in sovjetska vlada. Že v letih 1905–1914, o čemer piše Lejzerov, so obstajali v Moskvi in Peterburgu različni »krožki«
proletarskih literatov, slikarjev in drugih ustvarjalcev. Že l. 1912 je bila npr. v Peterburgu razstava
proletarskih slikarjev, prav tako pa je nastalo »Prvo delavsko gledališče«. Izdano je bilo veliko spisov
o življenju, ponavadi kratkih, ki so izhajali v revijah, kot npr. *Novaja žizn'*, kjer je bila v številki z dne
13. 11. 1905 prvič natisnjega Zbirka proletarskih pisateljev. Na oblikovanje proletkulta kot določenega
kulturnega gibanja je vplivala tudi ideološka dejavnost Bogdanova, ki je npr. v brošuri iz l. 1911
Kul'turnye zadači našego vremeni propagirala samobitno kulturo delovnih ljudi in razglašal, da
inteligence ni sposobna ustvarjati umetnosti po merah novih časov, umetnosti, ki bi bila aktualna in

revije ‚Novaja žyzn‘, je Lunačarski obdeloval koncepcijo organizacije pisateljev-delavcev, poznejšega proletkulta.⁴⁹ Že l. 1917 je natisnil brošuro pod naslovom *Kulturalnije zadači rabočego klassa*, kjer je pisal o proletkultu kot o organizaciji, ki goji bojevito kulturo, razredno umetnost, ki je predvsem orožje v boju za novo kulturo v novi, revolucionarni situaciji. Proletkult je v kratkem času postal zelo prožna organizacija, tako da je v težki ekonomski in politični situaciji (državljska vojna in tuja agresija) leta 1919 izdajal petnajst revij, za kar se ima zahvaliti svojemu posebnemu izdajateljstvu. Od njih so bile najbolj znane Proletarskaja kultura in Griaduščje.⁵⁰ Poleg tega pa je široko propagiral zelo zožen model »čiste proletarske« umetnosti in kulture, to je takšne, ki so jo ustvarjali izključno delavci. Kajti samo ljudje, ki pripadajo delavskemu razredu, lahko ustvarijo dela po meri proletarske revolucije. Nekateri raziskovalci v zvezi s tem govorijo o vplivu Bogdanova,⁵¹ še posebej njegovih člankov iz let 1904–1924, izdanih v delu *O proletarskoj kulturi*, kjer propagira sektaške in vulgarne tendence, sformulirane v paroli »čiste proletarske umetnosti«. Med drugimi je argument proti dejavnosti proletkulta sprožil Lenin, o čemer v svojih spominih piše Lunačarski, da se je »Lenin bal, da se ne bi v tej organizaciji vgnezdila kakšna tuja politična sila« – kajti ne brez pomena je bila tu vloga A. A. Bogdanova; še posebej v začetnem obdobju proletkulta⁵² je Lenin v tej organizaciji videl nevarnost sektaštva: ograditev proletariata od pomembnih pridobitev znanosti in umetnosti, ki naj bi obenem zavrnel vse, kar ni »čisto proletarsko«.⁵³ Pred preveč ozkim razumevanjem funkcije umetnosti kot orožja za takojšnjo borbo je opozarjal Lunačarski že v brošuri iz l. 1917, kjer je pisal o nujnosti poznavanja tako buržoazne kulture in nasploh vsake umetnosti, ki jo je ustvarilo človeštvo. Kakorkoli, Lunačarski se je umaknil (ne glede na priporočilo Lenina) od administrativnega podrejanja proletkulta Narkomprosu,⁵⁴ saj je bilo njegovo stališče v vprašanih funkcije umetnosti popolnoma drugačno od omejenih možnosti njenega razvoja in družbenega vplivanja nanjo, kar je propagiral proletkult. Za ljudskega komisarja za prosveto je proletkult v vsakem primeru v začetnem obdobju predstavljal bazo za uresničitev prvinske, pogosto samorodne umetniške aktivnosti širokih mas in pojav realnega obstajanja široke fronte ideološke borbe v območju umetnosti, aktivno sodelovanje v gradnji nove porevolucijske države,⁵⁵ vendar je sam nasprotoval absolutiziranju takšne

pomembna za proletariat, ker so ji tuje misli in čustvovanja delavca (N. L. Lejzerov, V poiskah i bor'be ..., str. 19).

⁴⁹ 7. 5. 1917 je bilo v Pravdi objavljeno vabilo v društvo pesnikov, pisateljev, umetnikov, da bi ustanovili Skupino proletarske umetnosti. 14. 5 in 22. 5. je prišlo do zasedanja CK boljševikov v zvezi z organizacijo proletkulta, 31. 5. pa je Novaja žyzn' objavila informacijo o Literarni sekciji proletkulta in njenem nastopu s ciklusom informativnih člankov. O organizaciji Obščestva proletarskih iskusstv piše P. A. Bugajenko v: Lunačarskij i sovjetskaja literaturnaja kritika, Saratov 1972, 2. del.

⁵⁰ O organizacijskem funkcioniranju proletkulta piše V. Gorbunov: Bor'ba Lenina s separatist-skimi ustremenjiami proletkulta. V: Voprosy istorii KPSS, 1958, št. 1.

⁵¹ Tako pojmuje to N. L. Lejzerov (op. cit., str 52–53).

⁵² Lunačarskij A., Vspominanja i vrečamljenja, Moskva, 1968, str. 196.

⁵³ Ibid., str. 195.

⁵⁴ V oktobru l. 1920, na zboru Proletkulta.

⁵⁵ O resnični aktivni vlogi artistske sredine proletkulta kot organizaciji piše V. Gorbunov, naslanjajoč se na bogato dokumentarno gradivo, Sklepa, da je bil vpliv ideologov, npr. Bogdanova, na celotno gibanje, na kulturno aktivne množice v resnici neznamen. Zato pa je bil široki družbeni vpliv organizacije povezan z mnogovrstnostjo delovanja. Organizacije proletkulta so imele posebno področje dela, npr.: inštruktorsko-agitacijsko, klubsko, literarno-izdajateljsko, glasbeno-vokalno, gledališko, kiparsko, znanstveno, finančno, področje fizične kulture (V. Gorbunov, Bor'ba Lenina ...).

umetniške dejavnosti, s katero upravljajo v »krožkih« in »klubih« proletkulta kot edini in resnični umetnosti. Treba je dodati, da je v dejavnost proletkulta, še posebej v zvajanje umetniških pojavov na mehanično razumljeno kategorijo razrednosti,⁵⁶ podvomila že N. Krupska marca 1918 v članku v Pravdi, kjer kritično piše o literaturi, ki jo propagira ena najbolj znanih revij proletkulta – Griaduščuje.⁵⁷

Nekakšno nadaljevanje polemičnih spopadov s proletkulturci so bile polemike Lunačarskega z RAPP-om, s tako imenovanimi litpostovci in nalitpostovci,⁵⁸ vendar so imeli ti spori precej bolj oster ton, ki je še posebej prišel do izraza v člankih RAPP-ovih voditeljev, kjer Lunačarskega osebno napadajo in obtožujejo voditelja Narkomprosa formalizma, liberalizma in propagiranja buržoazne umetnosti.

Kadar pišemo o številnih sporih Lunačarskega, je treba povedati, da so bili neposredni rezultat dveh vzrokov: prvi je ta, da je Lunačarski aktivno sedeloval v kulturnem in umetniškem življenju, da je bil iniciator in udeleženec malodane vseh pomembnih akcij, da se je angažiral v burnih dogodkih in spremembah umetniških grupacij in front; drugi pa je ta – dvajsetim letom v Sovjetski zvezi pripade neobičajno prosvetno, kulturno in umetniško oživiljenje, pojav, ki ga v takšni stopnji morda ne srečamo nikjer, da so se ljudje masovno zgrinjali h kulturi, in prav temu naj bi služile organizacije, kakor je proletkult in tudi RAPP. V vsej Sovjetski zvezi so nastajala različna proletarska gledališča, gledališki krožki, studiji, čitalnice in knjižnice, muzeji. Krasili so tovarne, mestne ulice, masovno so postavljali spomenike (odlitke iz gipsa), mesta so doživljala praznike posebno lepo okrašena, še posebej praznike, ki so se nanašali na preteklo oktobrsko revolucijo l. 1918 »svobodnije hudožestvienije mastierskije«, katerim so ton dajali kubofuturisti. Zato glede na družbeni pomen pojava to niso bili samo ozko estetski spori, ampak so v konsekvenci privedli do prevrednotenja določenih precej splošnih predpostavk, ki se tičejo ne samo pojmovanja funkcij umetnosti, marveč tudi pojmovanja družbenega razvoja, etap v tem razvoju, značaja ideoloških in svetovnonazorskih sprememb in njihove vloge v družbenem razvoju.

Odprtost Lunačarskega za razne pojave ustvarjalnih dejavnosti in osebna angažiranost pričata o globokem prepričanju o pomembnosti vseh del, ki so objektivizacija umetniških dejanj.

Pomembno vlogo umetnosti je manifestiral v različnih podjetjih, ko si je prizadeval ustvariti široko umetniško fronto, povezano s sovjetsko vlado, želel je zbrati ustvarjalce, ki so generacijski vrstniki in blizu revoluciji, da bi bili glasniki nove ideologije, bil pa je tudi zagovornik ustvarjalnosti predrevolucijskih avtorjev, če ta le ni imela protidržavnega značaja. Po mnenju Lunačarskega mora mlada sovjetska vlada, ki ima razsežne naloge, od samega začetka obdelovati in maksimalno uresničevati naloge v območju umetnosti; to pa lahko doseže s široko

⁵⁶ N. Krupska je pisala, da »dejanje umetnosti ni zato proletarsko, ker je njen ustvarjalec tako ali drugače delavskega porekla, ampak zato, ker je nasičeno s proletarsko ideologijo«. V: Ob iskusvste i literature, Leningrad-Moskva, 1963, str. 87.

⁵⁷ Pravda, 23. 3. 1918.

⁵⁸ RAPP (Delavska zveza proletarskih pisateljev) se je oblikovala iz organizacije MAPP (Moskovska zveza proletarskih pisateljev) na kongresu 1925. MAPP je od l. 1922 izdajal revijo Oktjabr', vendar je l. 1923 začela izhajati nova teoretična revija te skupine – Na postu (Na straži). Po kongresu l. 1925 in po kritiki levega gibanja je od l. 1926 začela izhajati nova revija Na literaturnom postu. Z odlokom CK VKP z dne 23. 4. 1923 so RAPP likvidirali.

estetsko vzgojo skupnosti, z občo dostopnostjo kulturnih del, z njihovo zaščito in občo porabnostjo, z razvojem šolanja umetnikov in razvojem umetniške obrti. V vročih dneh organiziranja in utrjevanja vlade, bojev s tujo kapitalistično agresijo, v času državljanske vojne je Lunačarski razglašal, da je enako pomembno kakor zmaga revolucije, da proletarska država izkoristi celotne dosežke človeštva v območju umetnosti. Bil je proti ultrarevolucionarnim konceptom, zlasti proti mladim, ki bi »v preteklosti dosežene znanstvene, tehnične in umetniške dosežke najraje nadomestili s kakšnimi v naglici skovanimi konstrukcijami, ki bi bili kot jalov plod revolucije.«⁵⁹

Tu tiči vzrok, da je prišlo do spora Lunačarskega s skupino gledaliških avantgardnih ustvarjalcev pod vodstvom Meyerholda, z gibanjem Oktober v gledališču in nasploh precej negativnim (še posebno, če je pisal o teh dogodkih iz perspektive nekaj let) odnosom ljudskega komisarja za prosveto do umetniškega gibanja, opredeljenega kot Oktober v umetnosti in do tako imenovanih »komfutov«.⁶⁰ Vsem privržencem kulturne levice je pojasnjeval, da »proletariatu ni treba povsem zamenjati svojega sedemdnevnega tedna in tudi ne dvanajstmesečnega leta, čeprav sta oba nastala v obdobju najstrašnejšega despotizma (...). Če ima revolucija zavesten značaj, in to maksimalno zavesten, tedaj je obveza novih ljudi, ki prihajajo zamenjat staro, predvsem ta, da se razgledajo v kulturni tradiciji.«⁶¹ V drugem članku je deklariral: »Dokler sem ljudski komisar za prosveto, ostane problem, kako pripraviti proletarijat, da bo zasegel vso človeško kulturo, moja prva skrb in od te naloge me posebej ne spravi noben primitivno pojmovan komunizem.«⁶² Pozneje, že v dvajsetih letih, za časa bivanja v Parizu, je prepričeval komunistično usmerjene nadrealiste o osnovni pozitivni vlogi vrednot, ki so bile uresničene v tradicionalni umetnosti, o obvezi njihovega prenašanja v novejšo umetnost, če naj bo ta pomembna, dragocena za človeka. Pojasnjeval je torej, v tistih letih anarhistično nastrojenima Bretonu in Aragonu, da »ravno revolucija razvija osvojitve razuma, da se ravno mi opiramo na evropsko civilizacijo; samo da marksizem sprejemamo za najimenoitnejši sadež, za apogej razuma – v resnici ne logičnega, marveč dialektičnega – da iz evropske kulture črpamo to, kar je v njej najboljše, kar je zavrгла evropska buržoazija.«⁶³ »Proletarijat,« je pisal, »ni samo resnični dedič klasične filozofije, kakor je govoril Engels, ampak je tudi resnični dedič klasične umetnosti. Proletarijat sprejme v vladanje vso kulturno dediščino;«⁶⁴ v članku iz l. 1919 pa je poudaril, da »mora nekdanja umetnost v celoti pripasti delavcem in kmetom.«⁶⁵

Ko se je prepričeval o pravilnosti svojega stališča, o pomanjkljivosti zadev, za katere je optiral, se je Lunačarski večkrat skliceval na avtoriteto Lenina, ki je prav tako imel zadeve umetnosti in kulture, reintegracijo vrednot, ki jih je v njiu

⁵⁹ Lunačarski A., Wskazania Lenina i wychowanie estetyczne. V: Pisma wybrane, T. I., Varšava, 1963, str. 348.

⁶⁰ Skupina, ki se je zbrala okoli časopisa *Iskusstvo kommuny*, ki ga je izdajal Narkompros od 7. 12. 1918. Zelo značilno za takšen način mišljenja o umetnosti je l. 1921 izdano skupno delo: *Sovetskoe iskusstvo za 15 let*.

⁶¹ Lunačarski A., Pisma wybrane, T. II., str. 174.

⁶² *Ibid.*, str. 157.

⁶³ *Ibid.*, str. 715.

⁶⁴ Lunačarskij A., *Stat'i ob iskusstve*, Moskva–Leningrad, 1941, str. 411.

⁶⁵ *Ibid.*, str. 507.

realizirala revolucija, za zelo bistvene. Opozarjal je na znana dejstva iz Leninove dejavnosti kot vodja sovjetske države, ki so označevala politiko partije in vlade na področju kulture: že 11. 1. 1918 ustanovitev Državne založbe, poddržavljenje ustvarjalnosti klasikov in njihovo celotno izdajanje (prvič brez cenzure), 24. 9. 1918 pride na dan dekret o zaščiti muzejev, narodnih spomenikov in prepoved o izvozu umetniških del, 1. 1921 pa je sprejet splošen program razvoja knjižnic. Rad je citiral Lenina in pri tem celo opozarjal na konkretne nastope voditelja revolucije, med njimi npr.: »Vladimir Iljič, medtem ko v svojem govoru odgovarja na prvo vprašanje ‚Česa se je treba učiti?‘ trdi, da moramo poznati vse dosežke stare kulture. Večkrat zelo kategorično poudari, da brez poznavanja minule zgodovine ni mogoč nikakršen napredek«⁶⁶ ali »v svojem genialnem govoru, namenjenem komsomolcem 1. 1920, je Lenin odločno povedal, da ni možno niti pomisliti na gradnjo nove socialistične kulture, ne da bi si prisvojili vseh dosežkov človeške preteklosti (...). Ne da bi posegli v vse pozitivne vrednote, ki jih je človeški genij uspel ustvariti v tisoč letih, ni mogoče hitro in uspešno korakati naprej.«⁶⁷ Prav tako v spominih navaja celo Leninov osebni program v zvezi z družbeno uporabnostjo umetnosti, njegov estetski okus in odnos do nekaterih del avantgardne umetnosti. »Še 1. 1918 me je poklical V. Iljič in oznanil, da je treba razviti agitacijsko umetnost in predstavil pri tem dva projekta. Najprej – v skladu z njegovo mislijo – je treba ozaljšati tovarne, delavske zavode in vsa mesta, kamor se običajno postavljajo plakati, z velikimi revolucionarnim gesli. Nekatera med njimi je sam takoj sformuliral (...). Drugi projekt se je nanašal na postavljanje spomenikov velikim revolucionarjem, seveda monumentalnih in iz gipsa, ki naj bi bili postavljeni v Petrogradu in v Moskvi.«⁶⁸

Zgoraj nazorno predstavljena verzija mesta umetnosti v človeški resničnosti, kakršno razbere bralec estetskih spisov Lunačarskega, ne vsebuje še utemeljitve tega, zakaj je namreč umetnost tako pomembno področje. Navedene in komentirane izjave Lunačarskega so konstatacija dejstva, da je umetnost nujno prisotna v družbenih oblikah človekovega življenja, vendar ne vsebujejo argumentov s področja ontologije umetnosti ali ontologije družbe, ki bi takšno pravilnost pojasnili. Ker sodim, da tudi neposredno poročevalske informacije ne morejo izraziti vsebine te estetike nič drugače kot verzija rekonstruirane terminologije, si predvsem tako razlagam dejstvo, da problematika vrednotenja umetnosti v estetiki Lunačarskega ni ostala, kot do zdaj, na nivoju, čeprav grede nekatere interpretacije v tej smeri.

Zdi se, da obstajajo določene tendence branja estetskih pogledov Lunačarskega z ozirom na mesto, ki ga imajo v vrednotenju umetnosti: zainteresiranost za oceno, problem idealov, ki igrajo pomembno vlogo pri interpretaciji te estetike, so opazni že v delu A. Lebedjeva.⁶⁹ Aksiološko interpretiranje estetskih pogledov Lunačarskega je mogoče opaziti v načinu njegovega pojasnjevanja bistvenih razlik med estetskimi pogledi Lunačarskega in Plehanova, prav tako pa tudi v znamenju

⁶⁶ Lunačarski A., *Pisma wybrane*, T. I., str. 349.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 429.

⁶⁸ Lunačarskij A., *Vospominanija i vpečatlenija*, Moskva, 1968, str. 192–193. O leninovskih koncepcijah v umetnosti je pisal Lunačarski v delu *Lenin i literaturovedenije* 1. 1932 v VI. delu *Velike sovj. enciklop.*

⁶⁹ Glej npr. 1. in 2. razdelek v delu A. Lebedjeva.

enega od jeder teh razlik – vrednostnega aspekta v estetiki ljudskega komisarja za prosveto, ki ga Lebedjev vidi v ustvarjalnem izkoriščanju tradicij aktivizma revolucionarnih demokratov.

Zanimiva opozorila na temo, kaj pomenijo vrednostne postavke za razumevanje poznavanja specifik umetniškega v pojmovanju estetike Lunačarskega, je priobčila T. I. Donžina v posebni študiji, kjer se ukvarja s spoznavno naravo umetnosti.⁷⁰ Medtem ko je rekonstruirala poglede Lunačarskega v zvezi s tem vprašanjem, pride do spoznanja, da mora biti način spoznavanja v umetnosti določen kot obči način spoznavanja in se pri tem razlikovati od znanstvenega spoznanja, ker je, kakor to razume Lunačarski, spozhanje označeno kot tista aktivnost, ki spoznava delovanje resničnosti in vsebuje obenem oceno te resničnosti. Zaradi tega, strne avtorica, ima umetnost po mnenju Lunačarskega tako velik pomen za proletariat in je »predmet njenega spoznanja resničnost, posebno pa njen idejni aspekt.«⁷¹ Ta pogled se zdi pravilen v toliko, da terja še utemeljitev ontološke teze, ki jo je postavil Lunačarski resda ne naravnost, dotika pa se resničnosti – kakšna je namreč resničnost, s katere idejnim aspektom se ukvarja umetnost. Zdi se, da je imelo prepričanje na temo resničnosti, kakršno je zagovarjal Lunačarski, bistven vpliv na pojmovanje funkcije umetnosti in naredimo lahko pomembno predpostavko, s katero bi pojasnili pomembnost in celo nujnost umetnosti za človeka.

O novem konceptu estetike, o spremembi njenega pojmovanja v zvezi z estetsko dejavnostjo Lunačarskega in Lenina govori tudi N. L. Lejzerov, da je »v kontekstu marksistično-leninističnih idej estetika premagala idealistično točko gledanja spekulativne filozofije, presegla tesne okvire ‚filozofije umetnosti‘. Sedaj je estetika postala disciplina kakor druge družbene znanosti, ki so povezane s teoretično zavestjo in z oceno revolucionarnih sprememb človeka in resničnosti ter celotne prakse ustvarjanja revolucionarne kulture.«⁷² Ko zoperstavi takšno novo pojmovanje estetike estetiki Plehanova, Lejzerova pripeljejo razlike do drugačnih utemeljevanj kulturnih pojavov. Plehanovsko objektivno opisovanje teh pojavov v razvojnih kategorijah za Lenina in Lunačarskega ni bilo zadostno, ostalo je pred vhomom v globljo interpretacijo kulture, takšno, ki pojave pojmuje celostno in pojasnjuje njihov globalni bistveni smisel.⁷³ Ta globalni smisel izraža ravno vrednost umetnosti.

Dejstvo, da ima estetska refleksija Lunačarskega aksiološki značaj, se vidi npr. ravno v načinu, kako se z njo ukvarja. Sam je pisal o svoji ustvarjalnosti, o njenih tipičnih znamenjih kot o celoti,⁷⁴ za katero je značilna določena osnovna emocionalnost v vprašanju o smislu umetnosti. Že dosedanja predstavitev njegovih pogledov prepričuje, da Lunačarskega niso zanimala samo konkretna premišljanja in spori na temo načinov opisovanja umetniških pojavov, pomembnost določenih umetniških oblik nad drugimi načini artikulacije, pa tudi ne sama v sebi razrednost ali političnost umetnosti, kar je bil resnično problem dognanj, izraženih sicer raje

⁷⁰ Donžina T., O poznavatel'noj prirode iskusstva. V: Voprosy ruskoj literatury, 1976, štev. 1 (27), str. 74–84.

⁷¹ Ibid., str. 84.

⁷² Lejzerov N., V poikah i bor'be ..., str. 11.

⁷³ Ibid., str. 10.

⁷⁴ Lunačarskij A., Protiv idealizma, Moskva, 1924, str. 7.

v naivnih geslih kakor v skladu s pravili intelektualne refleksije njegovih oponentov – proletkulturcev, litpostovcev, nalitpostovcev, komfutov ali tudi šol, ki so umetnost sociologizirale. Takšna vprašanja, npr. razrednost ali političnost umetnosti, je Lunačarski pojmoval v zvezi z odgovorom na vprašanje o tem, zakaj je potrebno umetnost označevati s takšnimi oznakami; v bistvu je to vprašanje s področja ontologije umetnosti, ki pa ga ljudski komisar za prosveto dopolnjuje z ozirom na to, s kakšnimi danimi znaki in lastnostmi mora biti opremljena umetnost, torej pravzaprav že z vprašanjem, čigar odgovore velja poiskati v problematiki družbene ontologije. Ko beremo tekste Lunačarskega iz različnih let (imel je sicer navado ponovno izdajati svoje tekste, ki so bili npr. napisani na začetku stoletja, v dvajsetih letih, v celoti nespremenjene, čeprav jih je dopolnjeval z aktualnimi opombami),⁷⁵ dobimo vtis, da različne splošne in konkretne probleme z mnogih umetniških in paraumetniških področij (Lunačarski je avtor prek 1500 člankov iz področja estetike, v njih pa se prav tako dotika literarnih in filozofskih pojavov, slikarstva, kiparstva, arhitekture in urbanistike, gledališča, cirkusa, filharmonične glasbe in glasbenega gledališča, opere, umetniškega aranžiranja mestnih središč, filma, prav tako je avtor filmskega scenarija z naslovom Uplotnjenje) pojmuje s stališč določenih splošnih prepričanj o naravi umetniških pojavov. V umetnosti so objektivizirane takšne vrednote, ki imajo glede na značaj družbenega življenja izjemen pomen. Da bi torej razumeli umetnost v njeni resnični razsežnosti, je treba umetniške proizvode premišljati v aksioloških kategorijah.

Zelo zanimivo misel na temo aksiološkega karakterja estetskih pogledov Lunačarskega je priobčil L. Turek v študiji, posvečeni splošnejšim vprašanjem – antropološki perspektivi ustvarjalnosti Lunačarskega – in opozoril, da se zdi centralni motiv te estetike problem vrednosti umetnosti.⁷⁶ Turek naravnost pravi, da bi bilo potrebno »biološko estetiko« Lunačarskega ustrezno imenovati aksiologija, ker v »izvajanju Lunačarskega pride na dan odločna prvotnost aksiološkega reda v odnosu do spoznavnega reda.«⁷⁷

Za rekonstrukcijo estetskih pogledov Lunačarskega v aksioloških kategorijah so pomembna obširna opažanja na temo njegovih zvez z Brzozowskim, ki jih najdemo v knjigi Walickega.⁷⁸ Walicki opozarja med drugim na opozicijskost Lunačarskega v odnosu do monističnega, skrajno determinističnega pojmovanja razvoja pri Plehanovu in ga imenuje »eticist« kot predstavnika tistega stališča, ki povzdiguje pomen človekove aktivnosti, njegove ustvarjalne dejavnosti v spoznavanju in spreminjanju sveta. Človeški svet Lunačarski ne vidi kot objektivno determinirano resničnost v svojem razvoju, ki jo označujejo fatalistično pojmovani zakoni, ampak kot mesto človekovega boja, človek pa je član človeškega kolektiva z vsem, kar mu ni naklonjeno. V takšni dejavnosti, ki jo tako Brzozowski kot Lunačarski poudarjata skozi pojmovanje dela, se uresničuje vloga idealov; s takšno skupno predstavo sta naklonjena realizaciji vrednot. Za Lunačarskega ne bi bilo sprejemljivo, pravi Walicki, da bi omejeval vrednote na stanja stvari.

⁷⁵ V uvodu h knjigi *Protiv idealizma* iz l. 1924 je pisal, da se mu zdi smiselno izdajati že v preteklosti napisana dela, kadar je v njih obravnavana problematika ostala aktualna.

⁷⁶ Turek L., *Kultura i rewolucja*, Wrocław–Varšava–Krakov–Gdansk, 1973, str. 162.

⁷⁷ *Ibid.*, str. 177.

⁷⁸ Walicki A., Stanislaw Brzozowski...

Pravilnost pogleda Walickega potrjujejo izjave samega Lunačarskega, vendar ne tako naravnost kot njegove kritike skrajnega objektivizma Plehanova. Raziskovalec marksist, trdi Lunačarski, mora biti ne samo sociolog, tj. da interpretira umetniške pojave v intersubjektivnih kategorijah, ampak mora te pojave spoznati globlje, spoznati mora njihov razvoj, njihov notranji pomen. »Kritik marksist je nad tem, kar se bori in še gradi,«⁷⁹ ker umetnost ne odslikuje preprosto resničnosti, ampak, o čemer je ljudski komisar za prosveto prepričan, ima na oblikovanje te resničnosti bistven vpliv. Na drugem mestu, ko je ocenjeval estetiko Plehanova, formulira izjavo, ki jo imamo lahko za »prepričano aksiološko izpoved: »Umetniška kritika mora biti formulirana sodba, ki ocenjuje umetniški izdelek. Pri Plehanovu je nasprotno pogosto tako, da sodobnemu kritiku, kritiku marksistu ni treba dajati ocenjujoče sodbe. Zdaj je seveda očitna precejšnja enostranska takšnega gledanja.«⁸⁰ Pomembno je še enkrat poudariti, da v metaestetskih izjavah (kar je težko pripoznati za priložnostno) označuje in definira estetiko kot aksiološko področje. Metaestetska refleksija pa v estetski ustvarjalnosti Lunačarskega ni prisotna ves čas, ampak se raje pojavlja priložnostno, tedaj, ko je želel utemeljiti svoje razumevanje predmeta estetike. Striktne del o estetiki, takšnih, ki bi vsebovala teoretično argumentacijo utemeljevanja pomena estetskih sodb, njihovo verodostojnost in naravo sodb, Lunačarski ni napisal veliko; morda za takšno lahko štejemo njegovo prvo delo o estetiki: *Osnovy pozitivnoj estetiki iz l. 1904*, v poznejših tekstih pa so se določeni fragmenti o metaestetskem značaju pojavljali v polemičnih odlomkih, kjer je Lunačarski formuliral dodatne razlage pravilnosti svojih pogledov, in v spremnih člankih ter predgovorih h knjigam drugih avtorjev. V Osnovah pozitivnoj estetiki je jasno poudaril svoje metaestetsko stališče kot aksiološko: »Estetika je veda o vrednotenju,« je pisal, »in včasih o ustvarjalni dejavnosti, ki izhaja iz vrednotenja. Zaradi tega je razumljivo, da je estetika ena od pomembnejših področij biologije kot vede o življenju nasploh.«⁸¹ Ne da bi na tem mestu Lunačarski že pojasnil, kako je razumel univerzalno vedo o življenju, ki jo le l. 1903 imenoval biologija, kasneje tudi psihologija, dopolnjena s sociološkimi kategorijami, je mogoče opaziti, da pojmuje estetiko kot vedo o vrednotenju, kjer ima osrednje mesto koncepcija vrednosti in njena utemeljitev; to je bilo zanj v naslednjih tridesetih letih njegova metaestetska direktiva. V predgovoru h knjigi W. Volkensteina *Opyt sovremnjenoj estjetiki*, ki je izšla l. 1931, je pisal: »Pod pojmom estetika bomo razumeli vedo o vrednotenju vsakršnih pojavov človeške zavesti, družbenega življenja ter naravnih pojavov in človeških izdelkov z vidika njihove vrednosti, ki se izraža z besedama – ‚lepo‘ in ‚popolno‘.«⁸²

Dobro bi bilo zasledovati, kako so se takšne metaestetske izjave pojavljale v estetski praksi Lunačarskega, to pomeni, kakšna je resnična karakteristika umetnosti v aksioloških kategorijah: kam pripelje vrednotenje umetnosti, kako formulira temelje vrednotenja in kriterije ocenjevanja konkretnih umetniških del.

Utemeljevanje z argumenti, zakaj umetnost pojmuje kot zelo bistveno področje človeške dejavnosti, lahko rekonstruiramo s pomočjo ne samo izjav, ki jih je

⁷⁹ Lunačarskij A., Stat'i o sovetsoj..., str. 194.

⁸⁰ Lunačarskij A., Russkaja literatura, Moskva, 1947, str. 31.

⁸¹ Lunačarskij A., Osnovy pozitivnoj estetiki, (ni navedeno mesto izdaje), 1904, str. 23.

⁸² Lunačarskij A., Vstuplenie. V: Fol'kenštejn. Opyt sovremnennoj estetiki, Moskva-Leningrad, 1931, str. 5.

Lunačarski formuliral neposredno, ampak tudi iz analiz filozofskega in estetskega materiala, posebej iz tistih tekstov, ki imajo bolj splošnofilozofski značaj kot polemični, vendar se včasih dotaknejo kvalifikacij umetnosti in njene sociološke interpretacije. Na ta način nam razbrani pogledi Lunačarskega lahko, kakor sodim, pomagajo odgovoriti na vprašanje o teoretičnem statusu estetske vrednosti.

O vzroku, principu in enem*

GIORDANO BRUNO

(V. dialog)

TEOFIL¹: Vesolje je torej eno, neskončno, negibno. Ena, pravim, je absolutna možnost, en akt, ena forma ali duša, ena materija ali telo, ena stvar, ena bit, eno največje in najboljše, a ga ni mogoče razumeti; in zato je nedokončljivo in neomejljivo, zatorej neskončno in neomejeno in potemtakem negibno. Ne premika se iz mesta v mesto, ker nima ničesar izven sebe, kamor bi se premestilo, glede na to, da je celota (*il tutto*). Ne poraja, ker ni druge biti, ki bi jo lahko želelo ali pričakovalo, glede na to, da ima vso bit. Ne propada, ker ni druge stvari, v katero bi se spremenilo, glede na to, da je vsaka stvar. Ne more se pomanjšati ali povečati, glede na to, da je neskončno; kakor se mu ne more dodati, tako se mu ne more odvzeti, zato ker neskončnost nima sorazmernih delov. Ni spremenljivo v drugo razporeditev, ker nima zunanosti, od katere bi trpelo in po kateri bi prišlo v kakšno nagnjenost. Razen tega, ker v svoji biti vsebuje vsa nasprotja v enotnosti in skladju ter ne more imeti nobenega nagnjenja do druge in nove biti ali pa do drugega in drugačnega načina biti, ne more biti subjekt spreminjanja po nobeni od lastnosti, kot tudi, ga ne more imeti nasprotnega ali različnega, ki bi predrugačilo (*alteri*), ker je v njem vsaka stvar zedinjena (*concorde*). Ni materija, ker ni upodobljeno niti upodobljivo, ni omejeno niti omejljivo. Ni forma, ker ne oblikuje (*informa*) niti upodablja drugo, glede na to, da je vse, je največje, je eno, je vesoljno (*è universo*). Ni merljivo, niti ne meri. Ne vsebuje se, ker ni večje od sebe. Ni v sebi vsebovano, ker ni manjše od sebe. Ni primerljivo, ker ni to in ono, ampak eno in isto. Kot isto in eno nima te in one biti; in ker nima te in one biti, nima tega in onega dela; in zato, ker nima tega in onega dela, ni sestavljeno. Je meja, a tako, da ni meja, je takó forma, da ni forma, je takó materija, da ni materija, je takó duša, da ni duša: ker je nerazlikovana celota, in zatorej je eno, vesolje je eno.

V njem gotovo širina ni večja od dolžine in globine; zato se, zaradi določene podobnosti imenuje krogla, čeprav ni krogla. V krogli so dolžina, širina in globina istovetne, ker imajo isto mejo; toda v vesolju so širina, dolžina in globina istovetne, ker so enako neomejene in so neskončne. Če nimajo polovice, četrtine in drugih odmerkov, če torej ni mere, ni sorazmernega dela, absolutno ni dela, ki bi se razlikovalo od celote (*dal tutto*). Ker, če hočeš govoriti o delu neskončnosti, potem

* Prevedeno po: Giordano Bruno, *De la causa, principio e uno v: Giordano Bruno, Opere italiane I, Dialoghi metafisici*, Bari, 1925,² str. 247–266. Delo je izšlo leta 1584 v Londonu in je drugo od treh t. im. »metafizičnih dialogov« (G. Gentile), ki zapovrstjo izidejo v istem letu.

¹ Teofil je Brunov porte-parole.

moraš govoriti o neskončnem delu; če je neskončen, se steka (*concorre*) v eno bit s celoto; torej, vesolje je eno, neskončno, nedeljivo. In če v neskončnem ni razlik, kot med celoto in delom in kot med tem in onim, potem je neskončno zares eno. V pojmovanju (*sotto la comprensione*) neskončnosti ni večjega dela in manjšega dela, ker se nek kolikor hočete velik del nič bolj ne približa razsežnosti neskončnosti kot nek drugi, kolikor hočete manjši; in zato se v neskončnem trajanju ura ne razlikuje od trenutka; ker trenutkov in ur ni nič več kot stoletij in prvi nimajo manjšega deleža od drugih v sorazmerju z večnostjo. Podobno se v neizmernem ne razlikuje ped od stadija, stadij od parasange, ker se neizmernosti sorazmerno ne približaš nič bolj s parasangami kot s pednji. Torej neskončnih ur ni več od neskončnih stoletij in neskončni pednji niso številnejši od neskončnih parasang. Sorazmerju, podobnosti, zedinjenju in istovetnosti z neskončnostjo se s tem, da si človek, ne približaš nič bolj od mravlje, zvezda ji ni bliže kot človek; ker tej biti nisi kot sonce, luna nič bližji, kot pa si ji kot človek ali mravlja; in zato so v neskončnem te stvari nerazločene. To, kar trdim o teh, se nanaša tudi na vse ostale stvari, ki imajo posebno obstojnost (*sussistenza particolare*).

— Sedaj pa, če v neskončnem vse te posebne stvari niso to in ono, če se ne razlikujejo, niso vrsta, potem iz tega nujno sledi, da niso število; torej, vesolje je ponovno negibno eno. Le-to, ker vse zaobsega in ne pogreša (*patisce*) te in one biti in ne dopušča s seboj niti v sebi nobene spremembe, je zaradi tega vse tisto, kar lahko je; in v njem (kot sem že oni dan rekel) se akt ne razlikuje od potence. Če se potenca ne razlikuje od akta, je nujno, da se v njem točka, črta, površina in telo ne razlikujejo; ker prav tako je tista črta površina, kot lahko črta, gibajoč se, postane površina; prav tako se je ta površina premaknila in postala telo, kakor se površina lahko premakne in s svojim gibanjem lahko postane telo. Nujno je torej, da se v neskončnem točka ne razlikuje od telesa, ker točka, gibajoč se iz stanja točke (*da l'esser punto*), postane črta; gibajoč se iz stanja črte, postane površina; gibajoč se iz stanja površine, postane telo; ker ima torej točka v svoji potenci stanje telesa, se od stanja telesa ne razlikuje tam, kjer sta potenca in akt ena in ista stvar.

— Torej nedeljivo ni različno od deljivega, najenostavnejše od neskončnega, središče od oboda. Ker je torej neskončno vse tisto, kar lahko je, je negibno; ker je v njem vse nerazločeno, je eno; in ker ima vso velikost in popolnost, ki jo je sploh mogoče imeti, je največja in najboljša neizmernost. Če se točka ne razlikuje od telesa, središče od oboda, končno od neskončnega, največje od najmanjšega, potem z gotovostjo lahko trdimo, da je vse vesolje središče (*l'universo è tutto centro*) ali da je središče vesolja povsod in da obod ni v nobenem delu, kolikor se ta razlikuje od središča, oziroma da je obod povsod, ni pa središča, ki bi se od njega razlikovalo.² Tako ni nemogoče, ampak nujno, da je najboljše, največje, nedoumljivo vse, je povsod, je v vsem, ker je kot enostavno in nedeljivo lahko vse, lahko je povsod, lahko je v vsem. In tako ni bilo zaman rečeno, da Jupiter napolnjuje vse stvari, da je nastanjen v vseh delih vesolja, da je središče tistega, kar ima bit, da je eden v vsem in po katerem, enem, je vse.³ Prav on, ker je vsaka stvar in ker v sebi obsega vso bit, povzroča, da je vsaka stvar v vsaki stvari. Seveda bi mi lahko

² V renesansi zelo razširjena misel hermetičnega izvora: »Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam.« (Liber Hermetis, liber Trismegisti)

³ Primerjaj Himno Zeusu Zenonovega učenca in voditelja stoiške šole v Atenah Kleanta (331–251 p. n. št.).

odvrnili; zakaj se torej stvari spreminjajo, zakaj posamezna materija teži za drugimi formami? Odgovarjam vam, da ni premene, ki išče drugo bit, ampak drug način biti. Prav v tem je razlika med vesoljem in stvarmi vesolja; ker tisto vsebuje vso bit in vse načine biti; od teh ima vsaka vso bit, nima pa vseh načinov biti; in ne more dejansko imeti vseh okoliščin in akcidenc (*circostanze e accidenti*), ker so mnoge forme nesestavljive v istem subjektu, bodisi zaradi protislovnosti bodisi zaradi pripadnosti različnim vrstam; kot ne more biti ista posamična podstat (*supposito individuale*) pod akcidenca ma konja in človeka, pod razsežnostmi neke rastline in neke živali. Nadalje, tisto vsebuje vso bit popolnoma (*tutto lo essere totalmente*), ker stvari, ki bi bivala izven in onstran neskončne biti ni, kolikor le-ta nima ne izven ne onstran; od teh pa vsaka vsebuje vso bit, vendar ne popolnoma, ker onstran vsake biva še neskončno drugih. Toda razumeti morate, da je vse v vsem, vendar ne popolnoma in na vse načine (*omnimodamente*) v vsakem. Toda razumeti morate, kako je vsaka stvar ena, vendar ne na en način (*unimodamente*).

Ne moti se tisti, ki pravi, da so bit, substanca in bistvo eno; to pa, kot neskončno in neomejeno, tako po substanci kot po trajanju, tako po velikosti kot po moči (*vigore*), nima lastnosti (*raggione*) principa niti nečesa iz principa izvedenega (*principiato*); ker s stekanjem vseh stvari v enotnost in istovetnost, hočem reči v isti bit, ima absoluten in ne relativen pomen (*raggione*). V neskončnem enem, negibnem, ki je substanca, ki je bit, se sicer nahaja množstvo, število, ki kot način in mnogoličnost biti poimenujejo stvar za stvarjo, kar pa ne pomeni, da je bit več kot ena, ampak je le na mnogo načinov, ima mnogo form in mnogo podob. Toda, kolikor skupaj s filozofi narave globlje preudarimo in pustimo logike v njihovih izmišljajah odkrijemo, da je vse tisto, kar povzroča razliko in število, čista akcidenca, čista podoba, čista razporeditev. Vsako proizvajanje, katerekoli vrste že, je neko spreminjanje, pri čemer ostaja substanca vedno ista; ker je le ena, ena božanska bit, nesmrtna. To je lahko razumel Pitagora, ki se ne boji smrti, ampak pričakuje premeno. To so lahko razumeli vsi filozofi, vulgarno imenovani fiziki,⁴ ki trdijo, da po substanci nič ne nastaja niti propada, razen če hočemo s tem le imenovati spreminjanje. To je razumel Salomon, ki pravi, da »ni nove stvari pod soncem, ampak le to, kar je bilo že prej«. Vidite skratka, kako so vse stvari v vesolju in kako je vesolje v vseh stvareh; mi v njem, ono v nas; in tako se vse steka v dovršeno enotnost. Zaradi tega si ne smemo mučiti duha, zaradi tega ni stvari, ki bi se je morali prestrašiti. Ker ta enotnost je edina in stalna in vedno ostaja, to eno je večno; vsako obličje, vsak obraz, vsaka druga stvar je ničevost, je kot nič, pravzaprav je nič vse, kar je izven tega enega. Tisti filozofi, ki so našli to enotnost, so našli svojo prijateljico Sofijo. Zares so ista stvar modrost (*sofia*), resnica, enotnost. Vsi so znali reči, da so resnica, eno in bit ista stvar, vendar pa tega niso vsi razumeli; spet drugi so le sledili načinu govorjenja, niso pa razumeli smisla (*modo d'intendere*) resnično modrih. Aristotel, med drugimi, ki ni našel enega, ni našel biti in ni našel resnice, ker ni pripoznal bit kot eno; in čeprav je bil dovolj svoboden, da je prevzel pomen substanci in akcidenca skupne biti ter je poleg tega svoje kategorije razločil na toliko rodov in vrst v skladu s prav tolikšnimi razlikami, pa ni zapustil nič manjšega sprevida resnice prav zato, ker ni poglobljajal spoznavanja te enotnosti in nerazlikovanosti stanovitne narave in biti; in kot jalov sofist je

⁴ Jonski filozofi.

z zlobnimi razlagami in površnimi prepričevanji potvoril (*perverte*) nauke starih ter se tako zoperstavil resnici, verjetno ne toliko zaradi slaboumnosti intelekta, kolikor iz zavisti in častihlepnosti.

DICSON: Tako da je ta svet, ta bit, resnično, vesolje, neskončno, neizmerno, v vsakem svojem delu vse, tako da je on isti *ubique*.⁵ Zatorej to, kar je v vesolju, je z ozirom na vesolje (karkoli že je v primerjavi z drugimi posameznimi telesi) povsod po meri svojih zmožnosti; ker je zgoraj, spodaj, izmed, desno, levo in glede na vse prostorske razlike, ker so v vsej neskončnosti vse te razlike in nobena od teh. Karkoli vzamemo v vesolju, ker ima v sebi tisto, kar je vse povsod (*è tutto per tutto*), vsebuje na svoj način vso svetovno dušo (čeprav ne popolnoma, kot smo že rekli); slednja je vsa v slehernem delu onega. Vendar, kot je en akt in naredi eno bit, kjerkoli že, tako ni verjeti, da v svetu obstaja pluralnost substance in tistega, kar je resnično bit.

Poleg tega vem, da je za vas očitno, da vsak od teh neštevnih svetov, ki jih vidimo v vesolju, ni v njem kot v nekem mestu, ki bi jih le vsebovalo (*luogo continente*) in kot v nekih presledkih in prostoru, ampak kot v nečem, kar jih vzdržuje (*comprensore*), ohranja (*conservatore*), giblje (*motore*), na njih deluje (*efficiente*); vesolje je tako v celoti vsebovano v vsakem od teh svetov, kot je duša v celoti v vsakem delu istega.⁶ Toda, čeprav se nek določen svet giblje proti ali okrog drugega, kot zemlja proti soncu in okrog sonca, pa se kljub temu glede na vesolje nič ne giblje proti, niti okrog njega, ampak v njem.

Nadalje trdite, da tako kot je duša (tudi po splošnem mnenju) v vsej veliki masi (*mole*), kateri daje bit, istočasno pa je nedeljiva in zato je v celoti hkrati v vsem in v kateremkoli delu, ravno tako je bistvo vesolja eno v neskončnem in v katerikoli stvari vzeti kot del tega, tako da so dejansko celota in vsak njen del glede na substanco eno; zato Parmenid ni neprimerno rekel eno, neskončno, negibno, ne glede na njegov namen, ki je negotov, prenesel pa nam ga je ne preveč zanesljiv poročevalec.⁷

Pravite, da vse, kar se različnega vidi na telesih glede oblikovanosti, ustroja, podob, barv ter drugih posebnih in običih lastnosti (*proprieta di e comunitadi*), ni nič drugega kot različno naličje iste substance; nestanovitno, gibljivo, propadajoče naličje negibnega enega, stanovitne in večne biti, v kateri so vse forme, podobe in udje, vendar nerazločeni in kot sprjeti (*agglomerati*), nič drugače kot v semenu, v katerem ni razločena roka od dlani, trup od glave, živec od kosti. Njihovo razločevanje in izoblikovanje (*sglomeramento*) ne proizvede druge in nove substance, ampak udejanji in dovrši določene lastnosti, razlike, akcidence in urejenosti na tej substanci. In kar je rečeno o semenu z ozirom na živalske ude, isto velja tudi za hrano z ozirom na to, da postane mleztivo, kri, slina, meso, seme; isto velja za kakšno drugo stvar, ki predhodi hrani ali čemu drugemu; isto za vse stvari, vzpenjajoč se od najnižje do najvišje stopnje narave, vzpenjajoč se od fizične celokupnosti (*università fisica*), ki jo poznajo filozofi, do višin arhetipske, v katero verujejo teologi, če ti je tako všeč; dokler ne dospemo do ene izvorne in vesoljne, vsemu iste substance, ki se imenuje bit, temelj vseh različnih vrst in form; kot je

⁵ Povsod. (lat.)

⁶ sc. vesolja.

⁷ sc. Aristotel.

v obrtniški dejavnosti ena lesna substanca podstat vsem meram in oblikam, ki niso les, ampak iz lesa, v lesu, na lesu.

Zato vse tisto, kar povzroča različnost rodov, vrst, razločkov, lastnosti, vse kar temelji na porajanju, propadanju, spreminjanju in spremeni ni bit, ni bistvo, ampak stanje in okoliščina biti in bistva; to pa je eno, neskončno, negibno, subjekt, materija, življenje, duša, resnično in dobro.

Trdite da, ker je bit nedeljiva in najenostavnejša, saj je neskončna in akt ves v vsem in ves v vsakem delu (tako da rečemo del v neskončnosti in ne del neskončnosti), zato ne smemo na noben način misliti, da je zemlja del biti, sonce del substance, ker je ona nedeljiva; upravičeno pa je dovoljeno reči substanca dela, oziroma bolje, substanca v delu; tako kot ni dovoljeno reči, da je del duše v roki, da je del duše v glavi, upravičeno pa duša v delu, ki je glava, substanca dela ali v delu, ki je roka. Ker biti odmerek, del, ud, vse, toliko-kolikor, večje-manjše, kot to-kot ono, od tega-od onega, skladen, različen in ostali razlogi, ki ne pomenijo absolutno enega, se zato ne morejo nanašati na substanco, na eno, na bit, ampak so po substanci (*per la sustanza*), v enem in glede na bit kot načini, odnosi (*raggioni*) in forme; tako kot se ponavadi reče, da so količina, kvaliteta, odnos, delovanje, trpnost in drugi ustrezni rodovi glede na neko substanco, prav tako je v eni najvišji biti, v kateri je akt nerazločen od potence, ki je lahko absolutno vse in je vse tisto, kar lahko je, zavito kot eno (*è complicatamente uno*), neizmerno, neskončno, ki vsebuje vso bit in je razvito (*esplicatamente*)⁸ v teh čutnih telesih in v razločeni potenci in aktu, ki ju v njih vidimo. Zato trdite, da sta tisto, kar je ustvarjeno in ustvarja (pa naj gre za ekvivočen ali univočen agens, kot pravijo tisti, ki vulgarno filozofirajo)⁹ in tisto, iz česar se ustvarja, vedno iz iste substance. Zaradi tega ne bo slabo zvenel vašim ušesom Heraklitov izrek, ki pravi, da so vse stvari eno, ki zaradi premen vsebuje v sebi vse stvari; in ker so v njem vse forme, mu potemtakem pristojijo vse definicije; in so zato protislovne izjave resnične. In tisto, kar dela množstvo v stvareh, ni bit, ni stvar (*la cosa*), ampak tisto, kar se kaže, kar se prikaže čutu in je na površini stvari.

TEOFIL: Tako je. Poleg tega hočem, da se poučite še o drugih poglavjih te najvažnejše znanosti in tega trdnega temelja resnic in skrivnosti narave. Prvič torej, zapomnite si, da je lestev, po kateri narava sestopa k produkciji stvari in po kateri se intelekt vzpenja pri spoznavanju le-teh, ena in ista; in da tako prva kot drugi napredujeta od enotnosti k enotnosti, prehajajoč prek množice posrednikov. Dopusčam, da s svojim načinom filozofiranja peripatetiki in številni platoniki¹⁰ množici posredujočih stvari predpostavijo najčistejši akt kot en ekstrem in najčistejšo potenco kot drugi; ali kot to s pomočjo nekakšnih metafor hočejo drugi,¹¹ da tema in svetloba sodelujeta pri zasnovi neštetihih stopenj form, podob, oblik in barv. Poleg teh, ki upoštevajo dva principa in dva vladarja, priskočijo še drugi nestrpneži in sovražniki poliarhije¹² in speljejo ta dva v enega, ki je hkrati brezno in tema, jasnina in svetlost, globoka in nepredirna mračnost, vzvišena in nedostopna svetloba.

⁸ Gre za Kuzančeva termina *complicatio-explicatio*.

⁹ Glej Aristotel, *Metafizika* 1034a 21, 1032a 24, 1033b 29.

¹⁰ Glej Aristotel, *Fizika* 193a 28 in sl. ter Platon, *Timaj* 35A.

¹¹ sc. gnostiki.

¹² sc. antični in krščanski novoplatoniki.

Drugič, upoštevajte, da se intelekt, hoteč se osvoboditi in ločiti od domišljije, s katero je povezan, ne le zateka k matematičnim in predstavljivim podobam (*imaginabili figure*), da bi z njimi ali zaradi njihove podobnosti razumel bit in substanco stvari, ampak tudi zvjaja množstvo in različnost vrst na en in isti koren. Kot Pitagora, ki je postavil števila za specifične principe stvari in je smatral enotnost za temelj in substanco vseh; Platon in drugi, ki so postavili obstoječe vrste (*le specie consistenti*) v like, katerih skupno deblo in koren je točka, ki jo razumejo kot substanco in splošen rod.¹³ In mogoče so površine in liki tisto, kar je nazadnje Platon smatral za svoj *Magno*, točka in atom pa tisto, kar je smatral za svoj *Parvo*,¹⁴ dvojna specifična principa stvari, ki se zatem zvedeta na enega, kot se vse deljivo na nedeljivo. Tisti torej, ki pravijo, da je substancialni princip eden, hočejo, da so substance kot števila; drugi, ki razumejo substancialni princip kot točko pa hočejo, da so substance stvari kot liki; vsi pa soglašajo v zahtevi po enem nedeljivem principu. Toda Pitagorov način je boljši in čistejši od Platonovega, ker je enotnost vzrok in razlog nedeljivosti in točkovnosti ter je absolutnejši in vesoljni biti prikladnejši princip.

GERVASIO: Zakaj Platon, ki je prišel kasneje, ni naredil podobno niti bolje kot Pitagora?

TEOFIL: Ker je hotel raje s slabšim in z manj pripravnim in primernim načinom govorenja biti spoštovan učitelj kot pa, govoreč bolje in dobro, biti prištevan med učence. Hočem reči, da je bil namen njegove filozofije bolj lastna slava kot resnica; ne morem dvomiti o tem, da je zelo dobro vedel, da je bil njegov način bolj primeren telesnim stvarjem in tistim, ki jih imamo za telesne (*corporalmente considerate*) in oni drugi¹⁵ nič manj prikladen in primeren slednjim kot vsem drugim, ki bi jih razum, domišljija, intelekt, ena in druga narava¹⁶ znali proizvesti. Vsakdo bo priznal, da Platonu ni bilo prikrito, da enotnost in števila nujno preizkujejo (*essaminano*) in utemeljujejo točko in like, niso pa nujno preiskani in utemeljeni z liki in točkami, kot je razsežna in telesna substanca odvisna od utelesne in nedeljive; poleg tega je ta neodvisna od one, ker se razlog števil (*raggione di numeri*) najde brez razloga mere, ona pa ne more biti neodvisna od te, ker se razloga mer ne najde brez razloga števil. Zato sta aritmetična podobnost in sorazmerje bolj prikladna od geometrijske, da bi nas vodila prek množstva h kontemplaciji in razumevanju tistega nedeljivega principa, ki, kot edina in korenita substanca vseh stvari, zanj ni možno, da bi imel neko gotovo in določeno ime in tako izreko (*dizione*), ki bi imela bolj pozitiven kot pomanjkljiv pomen: in zato so mu nekateri rekli točka, drugi enotnost, tretji neskončno in to z ozirom na različne razloge, podobne tem.

K že povedanemu še dodaj, da, kadar hoče intelekt razumeti bistvo neke stvari, poenostavlja kolikor more: hočem reči, od sestavljenega in množstva odvzema, zavrača minljive akcidence, razsežnosti, znake, podobe od tistega, kar leži pod (*sottogiace*) temi stvarmi. Tako dolgega spisa in obširnega govora ne bomo razumeli, kolikor ju ne skrčimo v eno preprosto trditev. S tem intelekt odkrito

¹³ Glej Platon, Timaj 54 in sl., Aristotel, Fizika, III, 4, 203a, Nikolaj Kuzanski, De docta ignorantia, I, 11.

¹⁴ Veliko in Malo po lat. *magnus* in *parvus*.

¹⁵ sc. Pitagorim način.

¹⁶ Senzibilna in intelegibilna.

dokazuje, kako substanca stvari temelji v enotnosti, ki jo išče bodisi v resnici bodisi v podobnosti. Verjemi, da bi bil najdovršenejši (*consumatissimo*) in najpopolnejši tisti geometer, ki bi lahko skrčil v eno samo trditev (*intenzione*) vse, ki so razkrojene po Evklidovih principih; najpopolnejši logik, kdor bi vse trditve skrčil v eno. Torej je stopnjevanje inteligenc, ker nižje ne morejo razumeti mnoge stvari, v kolikor si ne pomagajo z mnogimi vrstami, podobnostmi in formami; višje bolje razumejo z manj; najvišje pa popolnoma z najmanj. Prva inteligenca najpopolnejše razume celoto (*il tutto*) v eni ideji; božanski um in absolutna enotnost, brez kakršnekoli vrste, sta sama hkrati tisto, ki razume in kar je razumeto. Tako torej, vzpenjajoč se proti popolnemu spoznanju, zavijamo (*andiamo complicando*) množstvo; kot se, spuščajoč se k produkciji stvari, razvija (*si va esplicando*) enotnost. Sestop je od ene biti k neskončnim posameznostim in neštevnim vrstam, vzpon pa od teh k oni.

Kot zaključek k temu drugemu preudarjanju dodajam, da, ko stremimo in se naprezamo doseči princip in substanco stvari, napredujemo proti nedeljivosti, in nikdar ne verjemimo, da smo prispeli do prve biti in vesoljne substance, dokler nismo dospeli do tistega nedeljivega enega, v katerem je vse zaobseženo; medtem pa ne verjemimo, da lahko več razumemo o substanci in o bistvu kot pa znamo razumeti o nedeljivosti. Zato peripatetiki in platoniki zvajajo neskončno posameznosti na en nedeljiv razlog (*raggione*) mnogih vrst; neštevne vrste razvrščajo v določene rodove, za katere je Arhit¹⁷ prvi hotel, da jih biti deset; določene rodove na eno bit, eno stvar; to stvar in bit pa razumejo kot neko ime in oznako ter nek logični termin in, na koncu, kot neko ničnost. Ker potem v svojih fizikalnih obravnavah ne poznajo enega principa realnosti in biti vsega bivajočega (*di tutto quel che è*), kot so poznali eno oznako in obče ime za vse, kar se izreka in razume. To se je gotovo zgodilo zaradi bebvosti intelekta.

Tretjič,¹⁸ vedeti moraš da, ker sta substanca in bit razločeni in neodvisni od količine in potemtakem mera in število nista substanca, ampak glede na substanco, nista bit ampak stvar biti, zaradi tega moramo nujno reči, da je substanca v bistvu brez števila in brez mere, in zato ena in nedeljiva v vseh posameznih stvareh; te imajo svojo posameznost zaradi števila, torej zaradi stvari, ki so glede na substanco. Zato kdor pozna Polihimnija kot Polihimnija, ne pozna posamezne substance, ampak substanco v posameznem in v razlikah, ki so glede nanjo; ona pa z njimi postavi tega človeka v število in množstvo znotraj neke vrste. Kot v tem primeru določene človeške akcidence pomnožujejo te, ki jim pravimo posamezniki človeštva, tako določene živalske akcidence pomnožujejo te vrste živalstva. Enako določene življenjske akcidence pomnožujejo to, kar je oduhovljeno in živeče. Nič drugače določene telesne akcidence ne pomnožujejo telesnosti. Podobno določene akcidence bivanja (*sussistenza*) pomnožujejo substanco. Na tak način določene akcidence biti pomnožujejo bitnosti, resnico, enotnost, bit, resničnost, eno.

Četrtič, vzemi znake in potrditve, s katerimi želimo zaključiti, da se nasprotja stekajo¹⁹ v enem, tako da ne bo težko na koncu skleniti, da so vse stvari eno, kot se vsako število, tako parno kot neparno, tako končno kot neskončno, zvede na

¹⁷ Gre za Pseudo-Arhit, ki so mu novopitagorejci pripisovali spis, v katerem naj bi anticipiral Aristotelovo učenje o kategorijah.

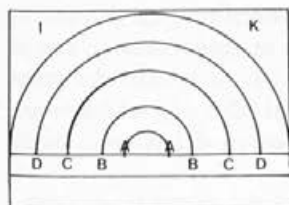
¹⁸ Od tu dalje Bruno v glavnem povzema Kuzanskega.

¹⁹ Kuzančevo *coincidentia oppositorum* Bruno prevaja z izrazi: ridurre, concorrere, concordare, convenire, coincidere.

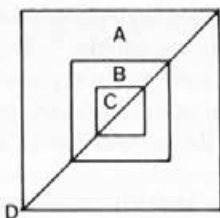
enotnost; ki ponavljajoča se s končnim določa število, z neskončnim pa zanika število. Znake boš vzel iz matematike, potrditve pa iz drugih moralnih in spekulativnih področij. Torej, glede znakov, povejte mi: kaj je ravni črti bolj nepodobno kot krog? Kaj je ravnemu bolj nasprotno kot krivo? Pa vendar se v principu in najmanjšem (*minimo*) zedinijo, ker (kot je božansko opazil Kuzanec, iznajditelj najlepših skrivnosti geometrije), kakšno razliko boš našel med najmanjšim lokom in najmanjšo tetivo? Razen tega, v največjem, kakšno razliko boš našel med neskončnim krogom in ravno črto? Mar ne vidite, da, čim večji je krog, toliko bolj se s svojim lokom približuje premočrtnosti? Kdo je tako slep, da ne vidi, kako so (*slika 1*) lok BB s tem, da je večji od loka AA, lok CC s tem, da je večji od loka BB in lok DD, ki je večji od ostalih treh, hkrati tudi deli vse večjih krogov; in tako se vse bolj približujejo premočrtnosti neskončne črte neskončnega kroga, označenega z IK? Tedaj je gotovo treba reči in verjeti, da, tako kot je tista črta, ki je večja, v skladu z razlogom večje velikosti tudi bolj ravna, mora podobno biti največja od vseh kot presežnik bolj od vseh ravna; tako da na koncu neskončna ravna črta postane neskončen krog. Tako torej vidite, ne le kako se največje in najmanjše snideta (*convegno*) v eni biti, kot smo drugokrat dokazali, ampak tudi, da v največjem in najmanjšem nasprotja postanejo eno in nerazločeno.

Razen tega, če ti je všeč primerjati končne vrste s trikotnikom, ker, začeniši od prvega končnega in prvega omejenega, zaradi določene analogije za vse končne stvari velja, da imajo delež (*participare*) na končnosti in omejenosti (kot v vseh rodovih vsi analogni predikati prejemajo stopnjo in razporeditev po prvem in največjem v tistem rodu) in ker je trikotnik prvi lik, ki se ga ne da razrešiti v neko drugo vrsto enostavnejšega lika (kot se, nasprotno, četverkotnik razreši na trikotnike) in zato je prvi temelj vsake omejene in oblikovane stvari: našel boš, da trikotnik, kot se ne razreši v nek drugi lik, podobno se ne more nadaljevati v trikotnikih, katerih trije koti bi bili večji ali manjši, pa čeprav bi bili različni in drugačni, različnih in drugačnih likov, po velikosti večji in manjši, najmanjši in največji. Toda če vzameš nek neskončen trikotnik (ne mislim realno in absolutno, ker neskončno nima lika; neskončno jemljem kot predpostavko in kolikor kot omogoča tisto, kar hočemo dokazati), ta ne bo imel večjega kota od kotov najmanjšega končnega trikotnika, niti od kotov srednjih ali največjega.

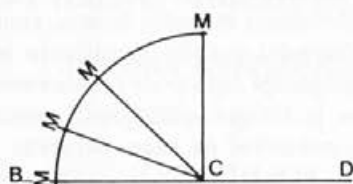
Pustimo primerjanje likov z liki, mislim trikotnikov s trikotniki, in vzemimo zgolj kote, ki so vsi, čeprav še tako veliki in majhni, enaki, kot se pokaže v tem kvadratu (*slika 2*). Ta je z diagonalo razdeljen na več trikotnikov: tu se vidi, da niso enaki le pravi koti treh kvadratov A, B, C, ampak tudi vsi ostri, ki so rezultat diagonalne razdelitve, ki vzpostavi (*constituisc*) dvakrat toliko trikotnikov, ki imajo vsi enake kote. Od tod se na podlagi zelo izrazite podobnosti vidi, kako je lahko ena neskončna substanca vsa v vseh stvareh, čeprav v nekaterih končno, v drugih neskončno, v teh v manjši, v onih v večji meri. K temu dodaj (da bi še bolje videl, kako se v tem enem in neskončnem nasprotja zedinijo), da sta ostri in topi kot dve nasprotji in mar ne vidiš (*slika 3*), kako nastajata iz enega nedeljivega in istovetnega principa, namreč iz nekega nagiba, ki ga naredi navpična črta M, ki se spaja z ležečo črto BD v točki C? Ta, na tej točki, z enostavnim nagibanjem proti točki D, potem ko je delala enaka prava kota, povzroča toliko večjo razliko med ostrim in topim kotom, kolikor bolj se približuje točki D; ko jo doseže in se z njo združi, povzroči nerazlikovanost med ostrim in topim, ki drug drugega v enaki meri



Slika 1



Slika 2



Slika 3

uničujeta, ker sta eno v potenci iste črte. Ta pa, kot se je lahko združila in postala nerazločljiva s črto BD, prav tako se lahko tudi razloči in postane različna od nje, vzbujajoč iz istega, enega in nedeljivega principa najnasprotnjše kote, od največjega ostrega in največjega topega do najmanjšega ostrega in najmanjšega topega, pa vse do enakosti pravih kotov in tiste skladnosti, ki sestoji iz stika navpičnice s podolžnico.

Kar pa se potrditev tiče, le kdo najprej ne zve, v zvezi s prvimi aktivnimi kvalitetai telesne narave, da je princip toplote nedeljiv in zato ločen od vsake toplote, ker princip ne sme biti nobena od iz principa izvedenih stvari? Če je tako, kdo sme dvomiti v trditev, da princip ni ne toplo ne hladno, ampak je eden in isti v toplem in hladnem? Odkod potem, da je eno nasprotje princip drugemu in so zato transmutacije krožne, če ne zato, ker je en subjekt, en princip, ena meja, ena neprekinjenost in eno stekališče za eno in drugo? Mar najmanjša toplota in najmanjši hlad nista oba eno? Ali se na meji največje toplote ne ugotavlja začetek gibanja proti hladnemu?

Zaradi tega je očitno, ne le, da sta včasih dva največja potrebna za zoperstavljanje, dva najmanjša pa za skladnost, ampak *etiam*²⁰ največje in najmanjše zaradi preobrata transmutacij; zato se zdravniki, ne brez vzroka, ponavadi bojijo najboljšega počutja; in na najvišji stopnji sreče so previdni najbolj boječi. Kdo ne vidi, da je princip propadanja in nastajanja eden? Zadnje, kar propade, ni hkrati tudi začetek nastajajočega? Mar ne izgovarjamo skupaj: vzami tisto, postavi to; tisto je bilo, to je? Seveda (če dobro razsodimo) bomo videli, da propadanje ni nič drugega kot neko nastajanje in nastajanje ni nič drugega kot neko propadanje; navsezadnje, ljubezen je sovraštvo, sovraštvo je ljubezen. Sovraštvo do nasprotnega je ljubezen do primernega (*conveniente*), ljubezen do tega je sovraštvo do onega. V bistvu torej, in korenu so ena in ista stvar ljubezen in sovraštvo, prijateljstvo in prepir. Odkod zdravniku najpripravnější protistrup, če ne iz strupa? Kdo daje boljši terjak od strupenjače? V najhujših strupih, najboljša zdravila. Mar ni ena potencia skupna dvema nasprotnima predmetoma? Odkod misliš, da je temu tako, če ne zaradi tega, ker je princip biti eden, kot je eden princip dožemanja enega in drugega predmeta in ker se nasprotji prav tako nanašata na en subjekt, kot ju spozna eno in isto čutilo? Ne bi poudarjal, da krožno počiva na ravnini, da se vbočenost umiri in leži v izbočenosti, da jeznorit živi s potrpežljivim, da je najprevzetnejšemu najbolj všeč skromen, skopemu pa darežljiv. Skratka, kdor bi rad poznal največje skrivnosti narave, naj opazuje in razmišlja o najmanjšem in največjem v protislovjih in nasprotnjih. Globoka magija je znati izvleči nasprotje, potem ko smo našli točko zedinjenja (*unione*). K temu je z mislijo težil ubogi Aristotel, ko je določil

²⁰ lat. tudi.

odsotnost (*privazione*) (kateri je pridružena določena razporeditev) za začetnico, sorodnico in mater forme, vendar mu ni uspelo.²¹ Tega pa ni mogel doseči, ker je zabil v rodu protislovja in se tam tako zapletel, da se ni spustil do vrste nasprotja (*specie de la contrarietà*) in tako ni prispel, niti uprl oči v cilj, od katerega se je tavajoč oddaljeval, govoreč, da se protislovja ne morejo dejansko zediniti (*convenire*) na istem subjektu.

POLIHIMNIO: Zelo vzvišeno, izvirno in edinstveno ste razsojali o vsem, o najvišjem, o biti, o principu, o enem. Od vas pa bi želel, da razločite to enotnost, da ne bi ostal pri »*Vae soli*«!²² Povrh vsega me grabi velika tesnoba, ker v moji malhi in mošnjčku ne prebiva več kot en ovdoveli solid.²³

TEOFIL: Ta enotnost je vse, ni pa razvita, ni podložna razdelitvi in številčni razločenosti, ni taka posameznost, ki bi jo morda lahko razumel, nasprotno, zavija in vsebuje (*è complicante e comprendente*).

POLIHIMNIO: *Exemplum?*²⁴ Ker, pošteno povedano, umem, a ne razumem.

TEOFILO: Kot je desetica neka enotnost, sicer sestavljena (*complicante*), podobno tudi stotica ni nič manjša enotnost, le da še bolj sestavljena, tisočica nič manj enotna od drugih, ampak le dosti bolj sestavljena. To, kar vam aritmetično ponazarjam, moraš bolj vzvišeno in enostavneje razumeti v vseh stvareh. Najvišje dobro, najbolj zaželeno, najvišja popolnost, najvišja blaženost sestoji iz enotnosti, ki vse zaobsega (*complica*). Razveseljujemo se nad barvo, ampak ne nad neko posebno, katerokoli že, temveč najbolj nad tisto, ki vsebuje vse barve. Razveseljujemo se nad glasom, ne nad posameznim, ampak nad enim sestavljenim, ki izhaja iz harmonije mnogih. Razveseljujemo se nad neko zaznavo, ampak najbolj nad tisto, ki v sebi vsebuje vse zaznave; nad enim spoznanjem, ki vsebuje vsa spoznanja; nad enim doumetjem, ki objema vse, kar se lahko razume; nad eno bitjo, ki dopolni vse, najbolj nad tisto eno, ki je sama vse. Kot bi se tudi ti Polihimnio bolj naslajal nad edinstvenostjo enega kamna, ki bi bil tako dragocen, kot je vrednost vsega zlata na svetu, kot pa nad množico tisočev in tisočev tistih solidov, od katerih imaš enega v malhi.

POLIHIMNIO: *Optime.*²⁵

GERVASIO: Pa sem učen; ker kot nekdo, ki ne razume enega, ne razume ničesar, tako tisti, ki zares razume eno, razume vse; in kdor se bolj približa razumevanju enega, se tudi bolj približa razumevanju vsega.

DICSON: Tako jaz, če sem dobro razumel, odhajam zelo obogaten s kontemplicajo Teofila, zvestega poročevalca nolanske filozofije.

TEOFILO: Naj gre hvala bogovom in naj vsi živi povelečujejo neskončen, najenostavnejši, najenotnejši, najvzvišenejši in najabsolutnejši vzrok, princip in eno.

Prevedel in opombe dodal: Marko Rogač

²¹ Glej Aristotel, Metafizika 1055b 11 in sl.

²² Gorje enemu! lat.

²³ solidum-malovredni novčič v 16. st.

²⁴ Primer. lat.

²⁵ Izvrstno. lat.

Ta spis se ukvarja z eno največjih diskusij v estetiki zadnjih 30 let. Mislim, da jo lahko po pravici imenujemo spor o estetski naravi umetnosti, ki ga označujeta dve dejstvi. Prvič, spor ni omejen le na teoretske diskusije, pač pa odseva tudi v umetniški praksi, ki je ozko povezana s teorijo. Drugič, nekateri udeleženci polemike se ne zavedajo vloge, ki jo igrajo v njej. Nekateri med njimi merijo na različne naloge in se posvečajo drugim problemom, dejansko pa so udeleženi v diskusiji, ker jih njihova umetniška aktivnost ali teoretično razpravljanje vodi k sprejemanju posebnega položaja glede na omenjeno problematiko. Namen moje razprave je vnesti nekaj reda v razpravljanje o estetski naravi umetnosti, orisati glavne trditve in kritično predstaviti argumente, ki jih zagovarjajo. Argumenti ne bodo omejeni zgolj na teoretične utemeljitve, pač pa bodo obsegali tudi dejstva in težnje, značilne za umetniško prakso druge polovice 20. stoletja.

Misel o tem, da ima umetnost estetsko naravo, je skoraj absolutno prevladovala v sodobni estetiki do 60. let. Izražena je bila bodisi eksplicitno ali sprejeta implicitno v teorijah in definicijah umetnosti in umetniškega dela, kot tudi v premišljevanjih, posvečenih nekaterim vrednotam umetnosti, njihovim glavnim funkcijam, potrebam, ki jih umetnost izpolnjuje, in doživetjem, ki jih vzbuja umetniško delo.

Prepričanje o estetski naravi umetnosti je bilo v precejšnji meri skupno različnim, celo občasno nasprotujočim si teorijam. Prepričanje (ki ga pričujoča razprava omenja kot estetski koncept umetnosti) po mojem mnenju lahko povzamemo v dveh točkah:

1. Glavna funkcija umetnosti je estetska funkcija, ki v poslednji instanci nudi specifična doživetja (ki se razlikujejo od spoznanjskih, metafizičnih, moralnih, religioznih in erotičnih), kot npr. tista, ki jo doživlja izobražen in pripravljen sprejemalec med uživanjem umetniškega dela (na kratko: estetskega doživljanja).

2. Konstitutivni dejavniki umetniškega dela so estetske kvalitete in vrednote, ki so rezultat kreativne sposobnosti in dela umetnikov. Ti obvladajo medij tipičen za posamezno zvrst umetnosti; omenjene vrednote se razodenejo in aktualizirajo (nekateri teoretiki pravijo, da le takrat uresničijo same sebe) edino skozi estetsko doživljanje sprejemalca. Estetske vrednote, ki izhajajo iz umetnosti so s tem tesno povezane z estetskimi doživljanji.

Navkljub vsem razlikam med npr. fenomenološko estetiko, empirično-naturalistično estetiko (Th. Munro) in analitično estetiko, je bilo prepričanje o estetski

naravi umetnosti skupno vsem tem sicer različnim tokovom sodobne estetike. V svoji skoraj klasični obliki so se pod omenjeno prepričanje podpisali med drugim Roman Ingarden in Monroe C. Beardsley, sedaj pa ga je sprejel tudi nestor evropske estetike Harold Osborne. Dejansko se zdi, da ima večina estetikov podobno mnenje o tem vprašanju. Bilo je očitno, da je specifična in s tem glavna funkcija umetnosti v vzbujanju umetniškega doživljanja v sprejemalcu. Umetnost naj bi omogočala neposredno uživanje edinstvenih, specifičnih vrednot umetnosti, tj. estetskih vrednot. Zato so tudi menili, da se je treba pri vrednotenju umetniškega dela poslužiti estetskih kriterijev. Nikoli si niso bili enoglasno edini v vprašanju, ali se je treba ali opreti zgolj nanje (Ingarden in Beardsley), ali jih obravnavati zgolj kot glavni dejavnik ali le kot enega med mnogimi. Vedno pa so upoštevali njihovo navzočnost. Samo estetsko vrednotenje umetniškega dela upošteva specifične vrednote umetnosti. Umetniško delo brez estetskih vrednot ni več umetniško delo. V tem primeru gre le za psevdo-umetniški predmet, ki daje videz umetnosti in ki ga nekateri sprejemalci imajo neupravičeno za umetniškega. Tak psevdo-umetniški predmet ne more učinkovito uresničiti niti drugih (zunaj-estetskih) funkcij umetnosti.

Velja se spomniti, da estetsko pojmovanje umetnosti ni večno, ampak ima nasprotno svojo relativno kratko zgodovino, ki se je, kot kažejo zgodovinske raziskave, začela šele v sredini 18. stoletja. Šele takrat se je oblikovala predstava o lepih umetnostih kot tudi prepričanje, da je lepota konstitutivna poteza in poseben znak umetnosti (njeni glavni namen je ustvarjanje lepih stvari). Ob soočenju s takrat prevladujočo neoklasično umetnostjo, ki so jo navdihovali klasični ideali harmonije in lepote izhajajoče iz antične umetnosti, je bila taka zasnova zadosti upravičena in se je zdela točna.

Umetniška praksa romantike je vsaj deloma podvomila o tem nazoru že na začetku naslednjega stoletja. Od tedaj dalje je vsaka doba oblikovala lastne umetniške tokove (naturalizem, ekspresionizem, kubizem, surrealizem, dadaizem, konceptualna umetnost, itd.), ki so sistematično preizkušali točnost estetskega pojmovanja umetnosti, sprva pojmovanega v ožjih terminih lepote in kasneje v širših pojmih estetskega doživljanja.

Kljub nekaterim popravkom pa estetiki niso spremenili bistva svoje teorije. Najprej so znatno razširili svoje razumevanje estetskega fenomena. Kategorijo lepega so nadomestili pojmi »estetskih kvalitete in vrednote«; namesto pojma »estetskega ugodja« ali »zadovoljitve« so uvedli splošnejši pojem »estetskega doživljanja«. Estetsko doživljanje so pojmovali tako široko, da je popolnoma izgubilo splošen prvotni pomen, ki pa še vedno živi v običajnem jeziku. Naraščajoča raznolikost estetskih fenomenov nikakor ni spremenila osnovnega prepričanja estetikov o estetskem značaju umetnosti.

Ko so estetiki branili idejo o estetski naravi umetnosti, niso s tem branili le pravice estetike do oblikovanja splošne teorije umetnosti, ampak so vsaj po svojem mnenju zagovarjali tudi avtonomijo umetnosti. Razlog za to je bil v dejstvu, da umetnosti po pravici niso pripisovali le estetskih, pač pa tudi spoznavne, moralne, religiozne in politične vrednote, in jo zato vrednotili z zunaj-estetskimi normami in kriteriji. Tak odnos do umetnosti je bil nevaren, ker bi jo lahko z lahkoto podredil politiki, ideologiji, morali ali religiji in jo spremenil v sredstvo za uresničitev ciljev, ki so zunaj nje.

Tedaj se je zdela najustreznejša rešitev problema v sprejemanju estetskih vrednot kot vrednot, ki so skupne in specifične za vse oblike umetnosti. Izkazalo se je, da je kljub vsemu to le delna rešitev. Potrebno je bilo natančneje razdelati zgradbo vrednot, ki so skupne vsem različnim oblikam in vrstam umetnosti. Običajno ni bilo rečeno kaj več kot to, da je estetskim vrednotam, specifičnim za vsa umetniška dela skupna sposobnost, da vzbudijo določena doživetja, ki jim pravimo estetska doživetja.

Ta rešitev problema je bila le delna in sicer iz dveh osnovnih razlogov.

Prvič, estetskega doživljanja niso sposobna vzbujati le umetniška dela, pač pa tudi zunajumetniški človekovi produkti ali naravni predmeti. Estetskih vrednot potemtakem ne moremo sprejeti kot izključne in specifične vrednote umetnosti, ker jih lahko najdemo tako v naravi kot tudi v sferi medčloveških odnosov in človekove ustvarjalnosti. In drugič, potrebno je bilo ponuditi tako definicijo estetskega doživljanja, ki bi jo bilo mogoče nanašati na vse vrste umetniških in zunajumetniških človekovih del in naravnih pojavov. Splošno sprejeto emocionalno-hedonistično ali senzualno-hedonistično razumevanje estetskega doživljanja lahko nanašamo le na nekatera, relativno preprosta glasbena in kiparska dela, na plodove uporabne umetnosti in zunajumetniške predmete, medtem ko zapletenih in bogatih doživetij, ki nam jih vzbujajo literarna ali gledališka dela, filmi ali glasbena dela, ne moremo skrbeti zgolj na doživetja čustvenega ugodja ali zadovoljstva, ki ga nudijo lepi predmeti. Tako sta obstajali samo dve glavni poti, kako premagati težavo. Namreč dopustiti, da so doživetja, ki jih vzbuja umetnost, bogatejša in bolj zapletena kot strogo in ozko pojmovana estetska doživetja ali razširiti naše razumevanje estetskega doživljanja tako, da bo vključevalo tudi tista doživetja, ki jih vzbuja umetnost. Prva rešitev je bila zavrnjena, ker je spodkopavala prepričanje, da so estetske vrednote edine bistvene in specifične vrednote umetnosti.

Že leta 1933 je Tatarkiewicz napisal razpravo z naslovom »Estetsko, literarno in poetično stališče«, v katerih je trdil, da je glavni razlog za netočnost dotlej izoblikovanih estetskih teorij v njihovem preohlapnem razumevanju estetskega pojava.

Kategorije estetskega doživljanja, objekti in vrednote so interpretirani tako široko, da zgubijo vsakršno jasnost. Pojem »estetskega doživljanja« obsega npr. tri popolnoma različne razrede doživljanj. Tatarkiewicz jih je poimenoval estetsko doživljanje v ožjem in strogem pomenu besede in literarna ter poetska doživljanja. Do estetskega doživljanja v najožjem pomenu besede pridemo med kontemplacijo konkretnega predmeta, vir ugodja pa nam v tem primeru nudi pogled na predmet. Taka doživetja lahko vzbudijo naravni predmeti, nekateri obrtniško in strojno izdelani predmeti in le nekaj umetniških del (najpogosteje skulpture, slike, arhitektonska in glasbena dela). Druga umetniška dela (literatura, gledališče, nekatere slike in glasbena dela) vzbujajo doživetja, ki jih je Tatarkiewicz imenoval literarna in poetska. V literarnih doživetjih prevladujejo intelektualne sestavine, v poetskih pa emocionalne.

Izkustva literarne vrste najpogosteje vzbujajo romani, ki spodbujajo premišljevanje in nam pomagajo razumeti svet in druge ljudi. Tovrstna doživetja so vsaj delno spoznanjskega značaja. Podoben učinek ima tudi epska poezija in celo nekatere zvrsti lirike, gledališče in kaka kiparska dela.

Poetska doživetja, ki so globoko osebna, subjektivna in čustvena doživljamo med branjem lirike in poslušanjem glasbe, lahko pa tudi od proznih delih in slikah, in včasih celo ob pogledu na naravo. Avtor jasno pove, da »poetskih doživetij« ne vzbujajo le poezija; in še več, celo poezija sama jih ne povzroči vedno. Analogno lahko obravnavamo tudi »literarna« doživetja.¹

Na koncu svoje razprave Tatarkiewicz poudarja, da enako »razdelitev« lahko uporabimo tudi za preostali del »psevdo-razreda« pojavov, ki naj bi bili estetski. Estetski predmeti in vrednote namreč ne sestavljajo enotnega razreda. V teoriji umetnosti je torej potrebno govoriti o literarnih in poetskih vrednotah, ki se razlikujejo od estetskih vrednot v ožjem pomenu besede, kot to predlaga Tatarkiewicz.

Kolikor vem, je bil Wladyslaw Tatarkiewicz prvi estetik v tem stoletju, ki je eksplicitno raziskoval univerzalnost estetskega pojmovanja umetnosti. To je počel v glavnem zaradi precejšnje razlike med literarnimi vrednotami značilnimi za literarna dela in estetskimi vrednotami v ožjem pomenu besede, kot tudi zaradi nič manjše razlike med literarnimi (ki jih povzročijo literarna dela) in estetskimi doživetji v strogem pomenu besede.

Dvomi o univerzalnosti estetskega pojmovanja umetnosti, ki jih je Tatarkiewicz izrazil v 30. letih in kasneje v 60. letih, niso prepričali drugih estetikov in dejansko niso vzbudili posebnega zanimanja. Miniti je moralo okoli 30 let, preden je postal problem spet vroč.

V 50. letih so se v nekaterih delih angleških in ameriških avtorjev pojavili (čeprav indirektno) dvomi o estetskem pojmovanju umetnosti. Kritika je bila posredna, kajti sporno ni bilo toliko samo *estetsko* bistvo umetnosti kot sama možnost odkritja in definicije bistva umetnosti nasploh. Avtorji W. B. Gallie,² M. Weitz,³ P. Ziff⁴ in W. Kennick,⁵ ki jih je navdihnila Wittgensteinova knjiga Filozofske raziskave, so kritizirali vse estetske teorije, kajti izražale naj bi neupravičen esencializem. To pomeni, da je iskanje bistva takih fenomenov kot so umetnost, umetniško delo in lepota, ki v resnici nimajo nobenega bistva in ostajajo stalno spremenljivi, brezupno početje. Po njihovem mnenju sta koncepta »umetnosti« in »lepote« »odprta koncepta« (M. Weitz), in nimata nobene določene ekstenzije. Objekti, na katere se ti koncepti nanašajo nimajo namreč nobenih skupnih potez. Ker ni mogoče določiti nujnih in zadostnih pogojev umetnosti, ni logično možna nobena esencialistična teorija umetnosti. To je razlog, zakaj so in morajo biti vse do sedaj predlagane teorije umetnosti (vključno z estetskim pojmovanjem umetnosti) napačne. Temeljijo namreč na napačnih predpostavkah. Analogno ti avtorji tudi dvojimo o uporabnosti in koristnosti takih kategorij, ki so osnova

¹ W. Tatarkiewicz, »Postawa estetyczna, literacka i poetycka«: *Droga przez estetyke* (Warszawa, 1972), str. 86–9.

² W. B. Gallie, »Art as Essentially Contested Concept«, *Philosophical Quarterly*, vol. 6 no 23 (April 1956), str. 79–114.

³ M. Weitz, »The Role of Theory in Aesthetics/2«, *Journal of Aesthetic and Art Criticism*, vol. 15 no 1 (September 1956), str. 27–35.

⁴ P. Ziff, »The Task of Defining a Work of Art«, *The Philosophy Review*, vol. 62 (1953), str. 58–78.

⁵ W. Kennick, »Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?«, *Mind*, vol. 67 (1958), str. 317–334.

estetskega pojmovanja umetnosti. Gre za kategorije naravnosti in estetskega doživljanja (primarno M. Cohen⁶ in G. Dickie).⁷

V 60. in 70. letih so avtorji kot M. Mandelbaum,⁸ M. C. Beardsley,⁹ J. Margolis,¹⁰ G. Dickie¹¹ in T. J. Diffey¹² ostro kritizirali anti-esencialistično vejo v teoriji umetnosti. To so opravili v različnih oblikah in iz različnih razlogov. Njihova kritika je oslabilala anti-esencialistične dvome in pridržke glede estetskega pojmovanja umetnosti. Toda slednje so najresneje in neposredno ogrozili dosežki umetniške avantgarde v 60. letih kot so »happening«, »environmental art«, »body art«, »ecological art«, minimalna in konceptualna umetnost. Tako teoretiki nove avantgardne umetnosti kot umetniki sami (ti so najčešče kar sami poskrbeli za teoretično ozadje svojih del in tako združili dve funkciji) so napadli tradicionalno estetsko pojmovanje umetnosti. To je veljalo tako za njihovo umetniško prakso kot za teorijo, ki jo je spremljala in često nadomestila. Teorije so izrazili v teoretičnih delih, umetniških manifestih, programskih deklaracijah in v številnih komentarjih, ki so jih dali umetniki sami o svojih delih in delih drugih. Vseh najpomembnejših umetniških ali paraumetniških neoavantgardnih dosežkov niso opisali, klasificirali in interpretirali le kritiki in zgodovinarji umetnosti, temveč tudi estetiki.

Povzeti tako ogromen material ne bi imelo smisla. To velja še toliko bolj, ker bi rad opozoril na tiste posledice, ki izhajajo iz neoavantgardne teorije in prakse. Te namreč neposredno zadevajo estetsko pojmovanje umetnosti. Kratko, jedrnato in vendar upravičeno lahko rečemo, da je neoavantgarda popolnoma zavrnila estetsko pojmovanje umetnosti. Ali če hočemo biti bolj previdni, storila je vse, kar je bilo v njeni moči, da bi zavrnila to pojmovanje.

Neoavantgardna umetnost ni zavrnila le glavne ideje estetskega pojmovanja umetnosti pač pa tudi v vse njene predpostavke, domneve ter dodatne in podrobnejše trditve o umetniški praksi in teoriji. Tu leži glavna razlika med neoavantgardno umetnostjo in avatngardo 20. let. Kot je pravilno zapisal Stefan Morawski v svoji razpravi z začetka 70. let,¹³ je »klasična« avatngarda (1905–1925) podvomila le v nekatera negotova estetska pravila (tj. princip mimesis), ni pa zavrnila same estetske paradigme umetnosti. Neoavantgardna umetnost (1955–1980) pa je tako teoretično kot praktično radikalno zavrnila dotlej obstajajočo umetnost in samo potrebo po ustvarjanju umetnosti.

V nasprotju s pogledom S. Morawskega ne mislim, da bi bila neoavantgardna ustvarjalna dejavnost sedaj pomembnejša od tradicionalne oblike umetnosti. Kot ljubitelj umetnosti trdno upam, da avatngardna umetnost ne bo premagala umet-

⁶ M. Cohen, »Appearance and the Aesthetic Attitude«, *Journal of Philosophy*, vol. 56 (1959) in »Aesthetic Essence« v M. Black (ed.), *Philosophy in America* (London, 1962), str. 115–133.

⁷ G. Dickie, »The Myth of the Aesthetic Attitude«, *American Philosophical Quarterly*, vol. 1 (1964), str. 56–65.

⁸ M. Mandelbaum, »Family Resemblance and Generalizations Concerning the Arts«, *American Philosophical Quarterly*, vol. 2 no 3 (1965), str. 175–187.

⁹ M. C. Beardsley, »The Definitions of Art«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 20 (1961), str. 175–187.

¹⁰ J. Margolis, *Art and Philosophy* (Atlantic Highlands, 1980).

¹¹ G. Dickie, *Aesthetics. An Introduction* (Indianapolis, 1971).

¹² T. J. Diffey, »Essentialism and the Definitions of 'Art'«, *The British Journal of Aesthetics*, vol. 13, no 2 (Spring 1973), str. 103–120.

¹³ Vse te članke lahko najdemo v odlični knjigi Morawskega Na zakrecie: od sztuki do po-sztuki (Krakow, 1985), str. 163–199, 209–229.

nosti in jo nadomestila, in da bo njen razvoj to tudi dokazal. Toda še vedno soglašam z Morawskim, da je neoavantgarda do neke mere posebna kulturna formacija, ki v svojih težnjah presega omejitve umetnosti. To je eden od razlogov za njene poskuse radikalnega dvoma o estetskem pojmovanju umetnosti. Zveza med klasično avantgardo in neoavantgardo 60. let je dadaistično gibanje, posebno še Duchamp.

Podobno kot neoavantgardni umetniki je tudi Duchamp trdil, da umetniki ne potrebujejo ustvarjalnih sposobnosti in umetniških spretnosti. Dejansko umetniki sploh niso potrebni, ker je vsakdo lahko umetnik. Tudi ni nujno, da umetniški predmet (umetniško stvaritev) odlikujejo estetske vrednote. Lahko je (nekateri celo trdijo, da *mora biti*) estetsko popolnoma nevtralen. In sploh ni nujno, da predmet ustvari umetnik, lahko gre npr. za človeško telo, delček narave ali industrijski izdelek, ki mu je umetnik zgolj z izborom ali minimalno interferenco podelil umetniški status. Tudi ni potrebno, da je predmet trajen. Lahko je prav kratkotrajen. Kasneje se je pojavila teza, da dejansko predmet sploh ni potreben (konceptualna in minimalna umetnost). Pomemben je bil le umetniški navdih, ideja. Umetnost je lahko karkoli, celo nikoli materializirana umetnikova misel. To seveda izključuje vsakršno estetsko kontemplacijo, saj če je predmet brez estetskih vrednot ali če ga preprosto ni, potem tudi kontemplacije o njem ni. Trdili so, da umetnost sploh nima nobene zveze s kontemplacijo ali vrednotenjem česar koli. Nasprotno, pri umetnosti gre za to, da je sposobna vreči svoje sprejemalce iz stanja indiferentne kontemplacije in ujeti njihovo pozornost, jih šokirati, osvoboditi njihove kreativne sposobnosti, jih prisiliti k soustvarjanju umetnosti ali razmišljanju o njej. Rezultat vsega tega je, da so estetski kriteriji povsem neprimerni za presojanje tovrstne ustvarjalnosti. To velja še toliko bolj, ker nekateri umetniki ne želijo, da bi njihovim stvaritvam kdajkoli sodili na tak način.

Kot lahko vidimo, so ti avtorji tradicionalno estetsko pojmovanje umetnosti zavračali v vseh njegovih elementih, kot so npr. ustvarjalno dejanje, umetniški poklic, individualno izražanje, edinstvenost umetniškega predmeta in njegovo estetsko vrednost, estetsko doživljanje ter estetska ocena umetniškega dela.

Na koncu 60. in na začetku 70. let smo bili priče zavrnitve estetskega pojmovanja umetnosti, kar je zasluga dveh skupin filozofskih teorij umetnosti, ki sta začeli rasti v tistem času. Gre za spoznanjske in kulturološke teorije.

Spoznanjske teorije trdijo, da je glavna in bistvena funkcija ter vrednost umetnosti v njeni spoznavni vrednosti (funkciji). Spoznavne teorije v zgodovini estetike niso bile nove, nasprotno, so celo precej starejše od estetskega pojmovanja umetnosti, saj so se rodile v prastari Grčiji hkrati s konceptom mimesis ali posnemanja. Spoznavno teoretske ugotovitve so označile različna filozofska pojmovanja umetnosti.

Ker so mnogi tokovi v moderni umetnosti zapustili realistično metodo, so bile mimetske interpretacije umetnosti podvržena strogi kritiki. Nekateri teoretiki so zavrnili najpreprostejšo verzijo kognitivizma v obliki pojmovanja o imitiranju stvarnosti skupaj z metodološkimi težavami, ki so povezane z analizo vprašanj o »umetniški resnici«, o spoznanjskem statusu domišljjskih dogajanj predstavljenega sveta ipd. Zato so se odpovedali analizi problemov spoznanjske funkcije umetnosti in njene vrednosti. Tako stanje je bilo posebej razširjeno med zahodnimi estetiki do leta 1968, ko je odlični filozof in logik, Nelson Goodman, izdal knjigo

Jeziki umetnosti (Languages of Art), v kateri je predstavil svoje originalno pojmovanje simbolnega razumevanja umetnosti, ki je brez dvoma predstavljalo spoznanjski pristop k umetnosti. Goodman misli, da je osnovni cilj umetnosti spoznanje na sebi in za sebe. Vrednote umetnosti so torej primarno spoznanjske. Estetsko doživljanje tu obravnava kot poseben primer spoznanjskega doživetja.¹⁴ O Goodmanovi teoriji, ki je na tem mestu ne morem podrobneje predstaviti, so na široko razpravljali in jo občudovali pa tudi kritizirali. Prispevala je k ponovni oživitvi spoznanjske perspektive v raziskovanju umetnosti. Ta perspektiva je dobila močan poudarek v knjigi ameriškega filozofa Arthurja C. Danta, *Preobrazba vsakdanjosti* (The Transfiguration of the Commonplace, 1981). Osnovna ideja njegovega pojmovanja je po značaju povsem spoznanjska. Danto trdi, da vsako umetniško delo govori (mora govoriti) o nečem in je tako oblika trditve o stvarnosti.¹⁵

Kulturološke teorije ne sestavljajo enotne skupine. Vanje vključujem tako institucionalne teorije (G. Dickie¹⁶, T. Binkley,¹⁷ M. Muelder Eaton),¹⁸ Joseph Margolisovo teorijo in marksistična pojmovanja Poznanske šole metodologov in filozofov kulture (J. Kmita, Teresa Kostyrko, Włodzimirz Lawniczak in drugi). Pojmovanja, ki sem jih poimenoval kulturološka, vsebujejo poleg medsebojnih bistvenih razlik tudi dve skupni potezi. Prvič, umetnost karakterizirajo kot kulturni pojav in se poslužujejo kategorij, kot so »socialna praksa«, »umetniška praksa«, »umetniški svet«, »socialna institucija«, »kulturne bitnosti«, »kulturni kontekst«, »umetniška konvencija«, »socialna hierarhija vrednot«, »aksiološke prednosti«, »pravila kulturne interpretacije«, itd. Drugič, predstavniki teh teorij, ki nasprotujejo naturalističnemu, psihologističnemu in individualističnemu pojmovanju umetnosti, iz svojih definicij in teoretičnih premišljevanj prav dosledno odstranjujejo pojma »estetsko doživetje« in »estetska naravnost«, ki sta največjega pomena za estetsko pojmovanje umetnosti. Nekateri med njimi sprejemajo izključno to prepričanje (čeprav ne vedno dosledno), trdeč, da je estetska naravnost mit in da je veliko bolje nadomestiti pojem »estetskega doživetja« s pojmom »doživljanje umetniškega dela«. Drugi pa v svojih analizah in definicijah umetnosti sploh ne uporabljajo teh pojmov (J. Margolis, Poznansjska šola metodologistov).

Prevladujoča večina predstavnikov obeh teorij, ki dejansko dvomi o univerzalnosti estetskega pojmovanja umetnosti, tega ne počne odkrito, zavestno in dosledno. Nekateri med njimi uporabljajo osnovne estetske kategorije, ki pa jim pripisujejo drugoten pomen (Goodman, Danto), drugim manjka doslednosti (Dickie), tretji spet odklanjajo pojem »estetskega doživetja«, pri čemer še vedno

¹⁴ N. Goodman, *The Languages of Art* (Indianapolis, 1978). Nekaj let pred Goodmanovim predlogom je H. G. Gadamer predložil skico hermenevitične verzije Kognitivističnega pojmovanja umetnosti. To je naredil v svojem dobro znanem članku »Asthetik und Hermeneutik« (1964) cf. also *Wahreit und Methode*, Tübingen 1960, ch. II.

¹⁵ A. C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art* (Cambridge, Mass., 1981).

¹⁶ G. Dickie, *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis* (Ithaca, 1974) and *The Art Circle: A Theory of Art* (New York, 1984).

¹⁷ T. Binkley, »Deciding about Art in: Lars Aagaard – Mogensen (ed.), *Culture and Art* (Nyborg, 1976), str. 90–109 and »Piece: Contra Aesthetics«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 35, (1977), str. 265–277.

¹⁸ M. Muelder Eaton, *Art and Nonart: Reflections on an Orange Crate and Moose Call* (Rutheford, 1983).

uporabljajo pojem »estetske vrednote«. Ta pojem razumejo na svoj način, ki se razlikuje od tradicionalnega pomena (Poznanjska šola). Edina oseba, ki eksplisitno, zavestno in dosledno dvomi o univerzalnem značaju estetskega pojmovanja umetnosti, je Timothy Binkley.

Podobno, vendar manj očitno stališče, je zavzel tudi Jerzy Kmita, za katerega je »estetska vrednota posebna umetniška oblika (umetniška predstavitev s pomočjo predstavljene realnosti) Weltanschauung vrednote«. ¹⁹ Na podoben način Teresa Kostyrko in Włodzimierz Lawniczak sprejemata estetsko vrednoto kot »Weltanschauung« (svetovnonazorsko) vrednoto posebne vrste in jo definirata kot »Weltanschauung« (svetovnonazorsko) vizijo, ki je sporočena v delu s pomočjo umetniških sredstev. ²⁰ Ne sprašujem se po tem ali je ta način definiranja estetske vrednote točen in ali je stališče, po katerem je tako razumljena vrednota najpomembnejša vrednota umetnosti, tudi pravilno. Sam ne dvomim, da so Kmita in njegovi sodelavci s tem, ko so pripisovali umetnosti tako razumljeno estetsko vrednoto in iz svojega pojmovanja odstranili kategorijo estetskega doživljanja, zavrnilo pojmovanje estetske narave umetnosti v istem smislu, kot je bil sprejet v tej razpravi.

Če smo pošteni, je vredno omeniti, da je že v letu 1967 T. J. Diffey protestiral, sicer ne preglasno, proti redukciji umetniških del na estetske predmete in istovetnje obeh pojmov. Podvomil je tudi v zamisel, da je edina prava pot ovrednotenja umetniškega dela estetsko ovrednotenje. ²¹ Leto kasneje je John Fisher objavil svojo razpravo »Vrednotenje brez ugodja«, v katerem trdi, da je mogoče ovrednotiti umetniško delo kot umetniško brez kakršnekoli zveze z estetskim doživljanjem. ²² Te ideje so blizu tistim teoretikom, ki kritizirajo koncept estetske narave umetnosti. Nobeden od prej omenjenih avtorjev si ni drznil odkrito zavrniti ta koncept ali trditi, da ga je zavrnila umetniška praksa 60. let. Edino Stefan Morawski se je na začetku 70. let eksplicitno izjasnil, da je neoavantgarda radikalno zavrnila estetsko paradigmo umetnosti. Toda tudi potem ni zapustil tradicionalnih estetskih kategorij. Čeprav je sprejel neoavantgardne težnje, ni podvomil, da je estetsko pojmovanje umetnosti točno, ko gre za teorijo tradicionalne umetnosti. Zato sem mnenja, da sta kriticizem in obramba estetskega pojmovanja umetnosti postala neposreden predmet estetskega premišljevanja šele ob koncu 70. in na začetku 80. let. Če se ne motim je razpravo o tem začel T. Binkley. V svojih dveh razpravah: »Pregovori o umetnosti« (1976) in »Delo: Proti estetiki« (1977) je zavestno podvomil v univerzalni značaj estetskega pojmovanja umetnosti. Podobne motive (čeprav izražene manj jasno in dosledno) lahko odkrijemo v razpravah dveh mladih ameriških estetikov, Carolyn Korsmeyer (1977) in Roberta A. Schultza (1978). Schultzovo teoretično stališče v glavnem odseva že naslov njegovega dela: Ali ima estetika karkoli opraviti z umetnostjo? ²³ Sklicujoč se na

¹⁹ J. Kmita, »Sztuka a świat wartości«: v M. Tyszkowa and B. Zurakowski (eds.), *Wartości w świecie dziesiątka i sztuki dla dziecka* (Poznan, 1984), str. 150 in *Kultura i poznanie* (Warszawa, 1985), ch. V.

²⁰ T. Kostyrko, *O kulturze artystycznej*, (Warszawa, 1985) str. 29 in 90 in W. Lawniczak, *O poznawaniu dzieła sztuki plastycznej*, (Poznan, 1983), str. 84.

²¹ T. J. Diffey, »Evaluation and Aesthetic Appraisals«, *The British Journal of Aesthetics*, vol. 7, no 4 (1967), str. 356, 372, 373.

²² J. Fisher, »Evaluation without Enjoyment«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 27, no 2 (Winter 1968), str. 135–139.

²³ G. Schultz, »Does Aesthetics Have Anything to Do with Art?«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 34, no 4 (Summer 1978), str. 429–440.

Dickia je Korsmeyer opozoril na težave in teoretske probleme, ki izhajajo iz poskusov redukcije avtonomnih in specifičnih umetniških vrednot na estetske vrednote, ali drugače povedano, na probleme, ki jih rojeva identifikacija umetniških vrednot z estetskimi vrednotami.²⁴ Edino Binkley je odkrito napadel omenjeni koncept. Pokazal je na dejstvo, da dokazano obstajajo umetniška dela (Duchamp in umetniška neoavantgarda 60. in 70. let, v glavnem konceptualna umetnost) brez estetskih vrednot, in to imamo lahko za argument proti estetskemu pojmovanju umetnosti.

Diskusija je dosegla svoj vrh, ko so omenjeno pojmovanje začeli braniti M. C. Beardsley, Harold Osborne in tudi T. J. Diffey.²⁵

Drugi teoretiki, branilci estetskega pojmovanja umetnosti so bili Tadeusz Pawlowski, P. N. Humble, William Tolhurst in Richard Eldridge.

Izvirni doprinos k diskusiji so pomenili zanimivi članki Michaela H. Mitiasa, posvečeni estetski veljavnosti problematike umetniškega ustvarjanja.²⁶

V tej bitki lahko najdemo na drugi strani avtorje, ki zanikajo pravilnost nazora, da so doživetja, ki izvirajo iz umetniškega dela »estetska doživetja«. Namesto tega avtorja Paul Crowther²⁷ in G. Dickie²⁸ predlagata uporabo bolj nevtralnega izraza, tj. »doživljanje umetniškega dela«. Po mojem mnenju so vsaj deloma zavračali univerzalnost estetskega pojmovanja umetnosti (čeprav v različnih stopnjah) vsi tisti teoretiki, ki mislijo, da je potrebno poudariti razliko med pojmovanjem umetniških in estetskih vrednot umetnosti. Pri tem slednje obravnavajo v ozkem pomenu kot neločljivo povezane z estetsko doživljanjem in s strukturalnimi ter čutnimi vrednotami dela. Tu mislim na avtorje, kot npr. na prej omenjene Carolyn Korsmeyer,²⁹ Petra Kivyja,³⁰ Nicholasa Wolterstorffa,³¹ Tomasa Kulko,³² Davida Besta,³³ Gorana Hermerena³⁴ in Bohdana Dziemidoka.³⁵ Nekateri teh avtorjev odklanjajo le radikalno verzijo estetskega pojmovanja umetnosti. Trdijo, da estetske vrednote niso edine in specifične vrednote umetnosti (enako pomembne in specifične so tudi umetniške vrednote kot npr. izvirnost, novost, mojsterstvo predstavitve ipd.). Seveda istočasno mislijo, da je vsaj minimalna količina estetskih

²⁴ C. Korsmeyer, »On Distinguishing 'Aesthetic' from 'Artistic'«, *Journal of Aesthetic Education*, vol. 11, no 4 (October 1977), str. 45–57.

²⁵ T. J. Diffey, »On Defining Art«, *British Journal of Aesthetics*, vol. 19, no 1 (Winter 1979), str. 17–23; »Aesthetics Instrumentalism«, *British Journal of Aesthetics*, vol. 22 (1982), str. 337–349.

²⁶ M. Mitias, »Aesthetics and Artistic Creation«, *Journal of Aesthetic Education*, vol. 16 (1982), in »Creativity and Aesthetics«, v M. Mitias (ed.), *Creativity in Art, Religion and Culture* (Amsterdam, 1985), str. 53–63, in »the Institutional Theory of Artistic Creativity«, *British Journal of Aesthetics*, vol. 18, no 4 (Autumn 1978), str. 330–341.

²⁷ P. Crowther, »The Experience of Art: Some Problems and Possibilities of Hermeneutical Analysis«, *Philosophy and Phenomenology Research*, vol. 43, no 3 (March 1983).

²⁸ G. Dickie, »Evaluating Art«, *The British Journal of Aesthetics*, vol. 25, no 1 (Winter 1985), str. 14–15.

²⁹ C. Korsmeyer, »On Distinguishing 'Aesthetic' from 'Artistic'«, op. cit.

³⁰ P. Kivy, *Corded Shell, Reflection on Musical Expression* (Princeton, 1980).

³¹ N. Wolterstorff, *Art in Action. Toward a Christian Aesthetics* (Grand Rapids, 1980).

³² T. Kulka, »The Artistic and Aesthetic Value of Art«, *British Journal of Aesthetics*, vol. 21 (1981), str. 336–350, in »The Artistic and Aesthetic Status of Forgeries«, *Leonardo*, vol. 15 (1982), no 2, str. 115–117.

³³ D. Best, »The Aesthetic and Artistic«, *Philosophy* (1982).

³⁴ G. Hermeren, *Aspects of Aesthetics*, (Lund, 1983), str. 53–75.

³⁵ B. Dziemidok, »Aesthetics Experience and Evaluation«, v J. Fisher (ed.), *Essays on Aesthetics* (Philadelphia, 1983), str. 53–68, in »Aesthetic and Artistic Evaluations«, P. McCormick (ed.), *The Reasons of Art. Artworks and the Transformations of Philosophy* (Ottawa, 1986), str. 295–306.

vrednot nujni pogoj, da bi umetniško delo doseglo umetniški status (npr. T. Kulka).

Rad bi ponovno povzel glavne ideje estetskega pojmovanja umetnosti, da bi uredil argumente in protiargumente in da bi pregledal osnovne poti pri razreševanju spora.

Na začetku bi rad predstavil dve definiciji umetnosti, ker vsebujeta glavne teze estetskega pojmovanja umetnosti in to v njihovi čisti in natančni obliki. Prvo je ponudil ameriški filozof George Schlesinger, avtor druge pa je H. Osborne.

Prva se glasi:

»Umetniško delo je artefakt, ki pod standardnimi pogoji v opazovalcu vzbudi estetsko doživetje.³⁶

Podobno zveni tudi Osbornova definicija:

»Umetniško delo imenujemo vse tiste artefakte, ki so sposobni vzbuditi in vzdrževati estetsko doživljanje v ustrezno pripravljenih subjektih.«³⁷Obe definiciji sta jasni in nedvoumni; vsekakor pa ju lahko zlahka zavrnamo. Veliko je človeških izdelkov, ki ob standardnih pogojih in v ustrezno pripravljenih sprejemalcih prikličejo umetniško doživetje. To pa ne pomeni avtomatično, da gre za umetniška dela. Dejstvo, da obe definiciji nista natančni še ne pomeni, da je istočasno treba zavrniti točnost in univerzalnost estetskega pojmovanja umetnosti.

Poskusimo urediti dejstva in argumente, ki zavračajo točnost tega pojmovanja. Začnimo z dejstvi.

1. Dejstvo, da ima predmet estetske vrednote, še ne zadostuje, da bi sprejeli predmet za umetniško delo. Obstojajo namreč naravni predmeti in posebni človeški izdelki, ki se tudi ponašajo z estetskimi vrednotami. Ali drugače, estetskih vrednot ne moremo pojmovati kot specifične vrednote umetnosti preprosto zato, ker naletimo nanje tudi zunaj umetnosti.

2. Če so vsi umetniški avantgardni izdelki sprejeti kot umetniška dela, resnično umetniška dela, potem za pridobitev umetniškega statusa za človekove izdelke pač estetske vrednote niso potrebne.

3. Če sta točki (1) in (2) točni, potem dejstvo, da človekov izdelek prikličje estetso doživetje, ni niti nujen niti zadosten pogoj za to, da izdelek priznamo za umetniško delo.

4. Ravno tako ne moremo zanikati, da se vrednote, ki so specifične za določene zvrsti umetnosti (tj. literarne, glasbene, kiparske...) razlikujejo med sabo do takšne mere, da se Tatarkiewicz trditev, po kateri ne oblikujejo enotnega razreda vrednot, pač pa psevdo-razred, zdi prav verjetna.

5. Isto velja za doživetja ob delih, ki pripadajo različnim področjem umetnosti. Razlike med literarnimi, glasbenimi ali kiparskimi doživetji so tako bistvene, da jih res ne moremo uvrstiti v isti razred estetskih doživetij.

6. Estetska doživetja, ki jih vzbudijo naravni predmeti (pokrajine, človeško telo) in zunajumetniški človekovi produkti, vedno prinesejo posebno zadovoljstvo (ali nasprotno, nezadovoljstvo, šok ali gnus). Te pojave prikličjejo videzi (senzualne kvalitete in strukturalne lastnosti) neposredno opazovanih objektov. Izkustva, ki

³⁶ G. Schlesinger, »Aesthetic Experience and the Definition of Art«, *British Journal of Aesthetics*, vol. 19, no 2 (Spring 1979), str. 175.

³⁷ H. Osborne, »What is a Work of Art?«, op. cit., str. 10.

jih nudijo mnoge vrste umetnosti, posebno literarna, gledališka ali filmska dela, so veliko bolj zapletena in bogatejša ter skoraj vedno vsebujejo široke spoznanjske sestavine, ki so občasno čisto intelektualnega značaja. Trditev, da so le estetska doživetja specifična in ustrezna doživetja, ki jih nudijo umetniška dela, seveda lahko vzbudi upravičene dvome. Tako lahko z gotovostjo rečemo, da so razlike med estetskimi doživetji, kot jih opisujejo psihologi, ko jih razlikujejo od spoznanjskih, religioznih, erotičnih ipd. doživetij in doživetij, ki jih priključijo nekatere umetnine, kvalitativne narave. Drugače rečeno, kadar razumemo estetsko izkušnjo v specifičnem in ozkem smislu, tedaj ne ustrezajo paradigmatškemu estetskemu doživljanju le doživetja, ki jih vzbujajo umetnine neoavantgade, temveč tudi doživetja, ki jih priključijo nekatere vrste tradicionalne umetnosti.

METODOLOŠKI ARGUMENTI

7. Pojmovanje estetske narave umetnosti je napačno, ker kot vse ostale esencialistične teorije, temelji na zgrešeni domnevi, da umetnost vsebuje spoznavno bistvo.

8. Pojmovanje estetske narave umetnosti je napačno, ker mu manjka kulturna narava umetnosti. Namesto tega išče za umetnost značilne poteze na področju čutno-zaznavnih lastnosti umetniških objektov in na področju individualnih doživetij sprejemalcev umetnosti.

9. Ni le umetnost kulturnen in zgodovinski fenomen; tudi estetske vrednote, posebna nagnjenja in doživljanja so kulturno determinirani. Najpomembnejše dejstvo pri tem je vsekakor kulturna in zgodovinska determiniranost zveze med estetskimi vrednotami, doživetji in umetnostjo. V določenih zgodovinskih obdobjih umetnosti so bile estetske vrednote izjemnega pomena za umetnost. Vsekakor pa je to zvezo možno razrahljati in tako v teoriji kot v umetniški praksi dopustiti, da so estetske vrednote za umetnost sekundarnega pomena.

Protiargumenti zagovornikov estetskega pojmovanja umetnosti.

Obstajajo štiri osnovne strategije, ki se jih poslužujejo zagovorniki estetskega pojmovanja umetnosti.

1. Prva strategija predlaga nove, bolj izdelane in na kritiko odporne verzije estetskih definicij umetniškega dela in estetske teorije (M. C. Beardsley, W. Tolhurst, P. N. Humble, R. Eldridge).

2. Druga strategija poskuša dokazati, da izdelki neoavantgarde brez estetskih vrednot niso umetniška dela (H. Osborne, P. N. Humble). V bolj zmerni inačici pa skušajo dokazati dvomljivost njihovega umetniškega statusa (T. J. Diffey).

3. Tretja strategija je na glavo obrnjena druga. Poskuša pokazati, da imajo izdelki in dejavnosti neoavantgarde umetniški status, saj obratno kot trdijo umetniki sami, niso brez estetskih vrednot. Toda te vrednote so vrednote nove vrste. Avantgardna umetnost dejansko razširja in bogati spekter estetskih vrednot in razvija estetsko občutljivost svojih sprejemalcev (T. Pawlowski in verjetno M. Golaszewska).

4. Ta strategija je sestavljena iz kritike tistih teorij umetnosti, ki neposredno ogrožajo estetsko pojmovanje umetnosti (M. C. Beardsley, M. Mitias in R. Eldridge).

M. C. Beardsley je izstopajoč ameriški estetik, ki je dosledno branil estetsko pojmovanje umetnosti. Upoštevač na novo vznikla umetniška dejstva in različne oblike kritike tega pojmovanja, je modificiral svoje definicije in pojmovanje. Toda še vedno je ostal zvest prepričanju, da »sta pojma umetnosti in estetike tesno povezana; umetnost kot socialno podjetje razumemo preko izrazov estetskega namena (...)»³⁸ kot razumemo sodbo posameznih umetniških del preko izrazov estetskega uspeha.« V 80-tih letih je Beardsley trdil, da je umetniško delo nekaj kar izdelujemo z namenom, da lahko zadovolji estetski interes.³⁹

Tudi poskusi W. Tolhursta in P. N. Humbla definirati umetniško delo so šli v isti smeri. Prvi je trdil, da sta Schlesingerjeva in Osbornova definicija netočni, ker sta pokrili le uspešna umetniška dela, ki dejansko nudijo pozitivna estetska izkustva. Po njegovem mnenju lahko težave odstranimo tako, da v definicijo umetniškega dela uvedemo pojem namere.⁴⁰

Podobno stališče je zavzel tudi P. N. Humble, ki trdi, da bi bilo najbolje definirati dva minimalna in hkrati nujna paradigmatiska pogoja. Tema bi moralo ustrezati vsako umetniško delo.⁴¹

Mislím, da leži šibkost vseh treh definicij v dejstvu, da uporabljajo v svojem kontekstu zelo pomembno, toda še vedno izredno problematično pojmovanje »namere«. Resnici na ljubo je treba reči, da se vsi avtorji zavedajo težav pri ugotavljanju dejanskih umetnikovih namer.

Najbolj popoln poskus predstavitve posodobljene inačice estetskega pojmovanja umetnosti lahko najdemo v zanimivem članku R. Eldridga⁴² »Oblika in vsebina: estetska teorija umetnosti.« Eldridge predstavlja in analizira, kaj so po njegovem mnenju glavni razlogi in smeri napadov na estetsko pojmovanje umetnosti. Kaže tudi pogoje za zadovoljivo inačico estetskega pojmovanja umetnosti in predstavi lasten predlog, kako zgraditi tako teorijo.

Po Eldridgu vzpostavlja v umetnosti estetsko kvaliteto vzajemno soglasje med vsebino in obliko. Zadovoljivo skladje med obliko in vsebino je po njegovem mnenju nujen in zadosten pogoj za to, da produkt človekovega dela pridobi status umetnosti.

Čeprav je Eldridge napisal mnogo zanimivih zapažanj in inspirativnih pripomb, bi žal le težko sprejeli njegovo misel, da utemeljuje umetnost univerzalna estetska kvaliteta – usklajenost vsebin in oblike. Lahko jo sprejmemo kot nujen pogoj, ne moremo pa je sprejeti kot zadosten pogoj. Ta pogoj lahko izpolnijo mnogi človekovi izdelki (npr. znanstveni članek, filozofska razprava, novinarski zapisi), ne da bi kdaj dosegli status umetniškega dela.

Osborne in Humble nadaljujeta z obrambo estetskega pojmovanja umetnosti. Dokazujeta, da stvaritve neoavantgarde ne vsebujejo nobenih estetskih vrednot in ne vzbudijo estetskih doživetij ter da jih zato ne moremo sprejeti kot umetniška

³⁸ M. C. Beardsley, »In Defence of Aesthetic Value«, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 52 (1979), str. 729.

³⁹ M. C. Beardsley, *The Aesthetic Point of View*, (Ithaca 1982), str. 299 in »An Aesthetic Definition of Art«, v Hugh Curtler (ed.) *What is Art?* (New York, 1983), str. 15–29.

⁴⁰ W. Tolhurst, »Toward an Aesthetic Account of Nature of Art«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 42 (Spring 1984), str. 265.

⁴¹ P. N. Humble, »The Philosophical Challenge of Avantgard Art«, *The British Journal of Aesthetics*, vol. 24, no 2 (Spring 1984), str. 125.

⁴² R. Eldridge, »Form and Content«.

dela. Osborne, ki zavzema bolj radikalno stališče, daje kritične pripombe na račun Duchampovih »ready-made«, »happening«, »body art«, »land art« in konceptualne umetnosti. Po njegovem mnenju ne moremo sprejeti niti izjav umetnikov niti nekaterih predlogov umetniškega establishmenta kot zadostne pogoje, da nekatere izdelke oziroma oblike aktivnosti opredelimo kot umetniška dela.

Estetiki bi seveda morali natanko pregledati tradicionalne kategorije, vendar se ne morejo odpovedati poskusom, da bi vzpostavili racionalne principe razlikovanja umetnosti od neumetnosti. Ne smejo tudi pozabiti naslednjega: »Če je oznaka nekega pojma preširoka, če pokriva preveč nepovezanih in konfliktnih stvari, postane pojem prazen in brez vsebine. Če torej umetnost v resnici pokriva vse vrste aktivnosti, potem postane pojem umetnosti dobesedno prazen psevdopojem.«⁴³

Humble gre v isti smeri ter uporabi prodorno in nadrobno analizo Duchampovih »ready-made«. Pri tem pride do zaključka, da le nekateri od njih (tisti, ki imajo estetske vrednote kot npr. kolo dvokolesa) zaslužijo ime umetniška dela. Večina pa nikoli ne doseže statusa umetnosti.⁴⁴

Nekaj let prej je Diffey naredil zanimivo analizo primera »ready-mades«. Ne da bi dvomil v dosežke in zgodovinsko vlogo Duchampa je trdil, da »ready-made ne smemo nekritično uvrstiti v kategorijo umetnosti.«⁴⁵ Lahko sprejmemo veliko vlogo, ki jo je Duchampov vir igral v zgodovini umetnosti. To ne pomeni, da ga moramo sprejeti kot umetniško delo. Vse, kar je relevantno v zgodovini določene discipline, ne more biti tudi njen neposreden predmet. Lahko se spomnimo samo na iznajdbo tiska, ki ni postal literarno umetniško delo, čeprav je pomenil izjemen preboj v literarni produkciji.⁴⁶

Popolnoma drugačno pot pri obrambi estetskega pojmovanja umetnosti je ubral T. Pawlovski. Trdi, da v umetnosti obstaja kontinuiteta ter misli, da neoavantgardne dejavnosti niso brez estetskih vrednosti. Ta pogled gre vstric z idejo o panesteticizmu, ki trdi, da lahko vsi predmeti in kvalitete estetsko učinkujejo. Ta sposobnost seveda ni vedno udejanjena. Vloga umetnika je v odkrivanju in ustvarjanju novih estetskih vrednot in razvijanju naše estetske občutljivosti. Ravno neoavantgardna umetnost je precej prispevala k obogatitvi območja estetskih vrednot in k razvoju naše občutljivosti. Nasprotno kot izjavljajo sami umetniki, neoavantgardna umetnost ni brez estetske vrednosti in sposobnosti, da priključuje estetska doživetja. Toda te estetske vrednote so nove vrste (povezane npr. z uporabo novih materialov in novih izraznih sredstev). Podobno se tudi estetska doživetja razlikujejo od svojega tradicionalnega modela.⁴⁷

Pawlovski zelo široko razume pojem »estetskega doživetja in »estetske vrednote«. Toda če ju obravnavamo tako široko, izgubita na določenosti in uporabnosti. Ravno proti tej naravnosti je Osborne pravilno svaril estetike. Estetske vrednote in doživetja cenimo ravno zato, ker nimajo vse stvari estetske vrednosti in ker ni vsako doživetje estetsko doživetje. Panesteticizem pa nam ne dovoljuje niti

⁴³ H. Osborne, »Aesthetic Implication of Conceptual Art...«, op. cit., str. 11.

⁴⁴ P. N. Humble, »Duchamp's Readymades: Art and Anti-Art«, *The British Journal of Aesthetics*, vol. 22, no 1 (Winter 1982), str. 59–62.

⁴⁵ T. J. Diffey, »On Defining Art«, op. cit., str. 21.

⁴⁶ Ibid., str. 22.

⁴⁷ T. Pawłowski, »Awangarda i wartosci estetyczne«, *Studia Filozoficzne*, 1982 no 11–12, str. 88–89.

razlikovati estetskih fenomenov, niti jih označevati in interpretirati. Pawlowski ima seveda prav, ko trdi, da neoavantgardni dosežki niso brez estetske vrednosti, toda problem ni v tem, ali so neoavantgardna dela popolnoma brez estetskih kvalitete in vrednosti. Tudi naravni pojavi, tehnološke konstrukcije in znanstvena dela imajo lahko estetsko vrednost. Problem je, ali so te estetske kvalitete in vrednosti konstitutivni in paradigmatični dejavniki za to vrsto ustvarjalnosti.

Zadnji teoriji umetnosti, ki najstrože zanikata estetsko pojmovanje umetnosti, sta antiesencializem in institucionalistična teorija. Zato nekateri pristaši estetske narave umetnosti stalno polemizirajo z antiesencializmom in institucionalno teorijo. Poleg M. C. Beardsleya zavzemata to stališče tudi M. Mitias in M. Eldridge. Po Eldridgu je antiesencializem uspešen le takrat, ko ga razumemo kot kritiko poskusov, da bi identificirali splošne kriterije umetnosti, ne oziraje se na socialno prakso.⁴⁸

Tudi M. Mitias je vnet privrženec estetskega pojmovanja umetnosti. Zanj ni nobenega dvoma, da je namen umetnosti v ustvarjanju estetsko vrednih predmetov.⁴⁹ Ko pred anti-esencialisti in institucionalno teorijo brani tezo o estetski naravi umetnosti, Mitias istočasno zelo prepričljivo sklepa, da je nemogoče ustvariti popolno in točno teorijo umetnosti, ne da bi upošteval problematike umetniške ustvarjalnosti in ustvarjenega. Tako tudi kaže na enostranskost teorij, katerih program ignorira obravnavano problematiko. Mitias istočasno spodkoplje najbolj radikalno verzijo estetske koncepcije umetnosti. Pravilno namreč trdi, da ustvarjalnost – ena od konstitutivnih faktorjev umetnosti – neposredno ne pripada zaznanjskim lastnostim umetniškega dela.⁵⁰ Brez dvoma je to umetniška in (glede na razumevanje estetskih fenomenov v tej razpravi) nikakor ne estetska vrednota. Čeprav Mitias eksplicitno ne razlikuje med estetskimi vrednotami umetniškega dela in njegovimi umetniškimi vrednotami, se vendar temu zelo približa in s pomembnim argumentom upraviči točnost tega pogleda. Njegovo stališče je tako zelo blizu Fisherjevemu, ki brez eksplicitnega razlikovanja med umetniškim in estetskim vrednotenjem umetniškega dela vendarle dokaže, da je možno ovrednotiti umetniško delo kot umetnino tudi brez vsakršnega estetskega doživetja.

Verjamem, da smo tu soočeni le z dvema možnostma: Lahko razširimo svoje razumevanje pojma »estetskih pojavov« (vrednot, predmetov, izkušenj) tako, da izgubijo svoj izvorni pomen in posebnosti; lahko pa sprejmemo dejstvo, da estetske kvalitete niso edine »umetnostno-tvorne« kvalitete umetnosti. Pomen tega je, da estetske vrednote (v ožjem smislu) niso edine bistvene in specifične vrednote umetnosti. Sodobna umetniška praksa dokazuje, da je možno ustvariti taka umetniška dela, ki jim popolnoma (ali skoraj popolnoma) manjkajo kakršnekoli estetske vrednote. Seveda vedno ni bilo tako in ni nujno, da bo vedno tako. Umetnost je kulturni pojav in le v kulturnem kontekstu mora pasti zadnja beseda o opredelitvi umetnosti. Zelo dolgo je bila umetnost eden od najpomembnejših virov estetskega doživljanja in to je tudi razlog zakaj smo jo vrednotili z estetskega

⁴⁸ R. Eldridge, »Form and Content«, op. cit., str. 305.

⁴⁹ M. Mitias, »Creativity and Aesthetics«, op. cit.

⁵⁰ Ibid., str. 58, 62.

Prva verzija tega članka je nastala v juliju 1986 med mojim šesttedenskim bivanjem v Magdalen College, Oxford University. Želim izraziti svojo hvaležnost Oxford Colleges hospitality Scheme za poljske znanstvenike, ki mi je omogočila stipendijo, in Britanskemu Svetu.

stališča. Kljub globokim spremembam v umetnosti 20. stoletja, umetnost kot celota ni prenehala biti izvor estetskega zadovoljstva za svoje sprejemalce. Vendar je tudi res, da nekatera priznana dela sodobne umetnosti dejansko ne nudijo nobenega estetskega zadovoljstva ali pa to dajejo le zelo redkim sprejemalcem, ne da bi pri tem izgubila svoj status umetniškega dela.

Iz angleščine prevedla
Marjetka Jerman

Marx in Freud

HARRY SLOCHOWER

*Sokratsko-aristotelški simpozij o platonski temi
o ŽELJI*

OSEBE:

Predsednik: Aristotel

Podpredsednik: Sokrat

Vodje: MARX, ENGELS, FREUD, Joel K., Harry S..

Nepriznani predhodniki Joela K.:

Otto Fenichel, Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, Alfred Adler, Michael Schneider

Gostje: Hegel, Einstein in Paul Ricoeur

Schopenhauer in Nietzsche

Ernst Cassirer in Ernst Bloch

Carl Jung in Theodor Reik

Bruno Bettelheim, Oskar

Pfister in Abraham Kaplan

Zgodovinarja: Ernest Jones in Ronald W. Clark

Aristotel: Kot predsednik vas prisrčno pozdravljam na tem simpoziju o Marxu in Freudu. Torej . . .

Marx (vskoči): UGOVARJAM! Kdo je izbral Aristotela za predsednika? Kot ponavadi se nihče ni posvetoval z menoj!!!

Harry S.: Ker sem koordinator, je to *mea culpa!* . . .

Marcuse: Jaz sem podprl Harryja S. pri izbiri Aristotela in Sokrata, da predsedujeta temu srečanju. – Tema načjenja temeljna filozofska vprašanja obeh sistemov, o katerih bomo razpravljali: Marx je v doktorski tezi pisal o psevdosokratskem filozofu Demokritu in kasneje plodonosne – in moram reči, da prezrte – *Ekonomsko-filozofske rokopise*. – Tudi Freud se je zelo zanimal za filozofijo, kot sta pokazala Paul Ricoeur in Harry S.¹

Harry Slochower: Hvala, Herb! Naj dodam tole: Aristotel je vztrajal, da psiholoških konceptov ne bi smeli ostro razmejiti od nepsiholoških. Torej lahko pokaže, da so med Marxom in Freudom ne samo »nasprotja«, ampak tudi »soglasja« . . .

Freud: Aha! Kot si dokazoval v poglavju o Marxu in Freudu v svoji knjigi *No Voice*

¹ Paul Ricoeur: *Freud and Philosophy*. New Haven, 1970. – Harry Slochower: »Philosophical Principals in Freudian Psychoanalytic Theory: Ontology and the Oquest for *Matrem*.« *American Imago*, Pomlad 1975, 32. zvezek, št. 1

- is Wholly Lost* še v 40. letih. Sumim, Harry S., da si se javil za »koordinatorja« iz narcističnih nagibov . . .
- Harry S.* (sotto voce): Hudiča! Pogruntal me je – in kako hitro!
- Marx*: Kaj pa Aristotelova stališča o družbi? Paziti moram, da me ne bodo že spet izigrali . . .
- Engels*: Pomiri se, Karl! Ko sem pisal knjigi *Anti-Dühring* in *Dialektiko prirode*, sem spoznal, da je izhodiščna pozicija aristotelska.²
- Marcuse*: Kakorkoli že, v svoji raziskavi sva s Harryjem S. ugotovila, da je Aristotel priznaval obstoj »omejenega suženjstva« v antični Grčiji – stališče, ki ga je kasneje razvijal George Thomson.³
- Harry S.*: Aristotel v 11. knjigi svoje *Metafizike* tudi opozarja, da je skupina vladajočih zlorabila mit, da bi si pridobila soglasje ljudstva; piše tudi, da so v oligarhiji »bogati zaslužnjevali revne«.
- Sokrat*: Zelo dobro; razumem, zakaj Marx ne bi smel ugovarjati. – In ti, Freud?
- Freud*: Za začetek naj povem, da čutim temeljno sorodnost s teboj, Sokrat! Tvoj opomin SPOZNAJ SAMEGA SEBE je tudi v jedru mojega vabila. – Kar zadeva Aristotela, sem o njegovi »častitljivi izjavi« dejal, da so sanje »nadaljevanje normalne dejavnosti v stanju spanja« (St. Ed. 21, str. 209). Vem tudi, da govori o LJUBEZNI kot sili, ki spodbuja gibanje zvezd. – Zares, spomnim se, da sem se začel zanimati zanj že v mladih dneh, ko sem bral Aristotelovo *Nikomahovo etiko*. – In prepričan sem, Harry S., da ne boš imel nič proti, če omenim, da si uporabil citat iz te knjige za naslov svoje *No Voice is Wholly Lost* . . .
- Aristotel*: Mimogrede, Harry S., skrajšal si citat, tako da si izpustil pogoj, ki sem ga postavil za glas, ki ni povsem zgubljen – in sicer, da mora biti to »glas mnogih« . . .
- Harry S.*: Da. Citat je v poljudnem, a bolj poetičnem prevodu odkril eden mojih najboljših študentov Edgar Marvin. – In naj ob tej priložnosti izrazim naše veselje, da predseduješ temu simpoziju.
- Aristotel*: Me veseli, da sem vam lahko na metafizično uslugo! – Skušal bom uporabiti svoj glas posrednika in vas spomniti, da potrebujemo tako psihologijo politike kot sociologijo političnega procesa.
- Joel K. in Harry S.* (enoglasno): O.K. – Vse dokler nas naš prepatetični posrednik ne bo poskusil prisiliti v POROKO. Midva praviva: NOBENE POROKE! Tako se izognemo LOČITVI!
- Aristotel*: Eureka! Vidim, da se v nečem strinjata! Sta se torej sporazumela?
- Freud*: Eden od naših učencev, Joel K., misli, da bi moralo naše srečanje pripomoči k skupnemu »napredku«. Mislim, Marx, da se prav ti zavzemaš za to zadevo . . .
- Marx*: Ti se pa ne? Ali je tudi tvoj odnos do napredka »ambivalenten«?
- Freud*: Prav imaš. Zame »napredek« lahko pomeni tudi »vrnitev potlačenega«.
- Marx*: Oh, ti pa tvoje represije! Ali lahko nekdo napreduje tako, da zatre represijo?
- Freud*: To ravno ne. Toda eden od naših najprodornejših naslednikov, Ernst Kris, ki študira mit in umetnost, je skoval izraz »regresija v službi jaza«.

² Prim. Sidney Hook: *From Hegel to Marx*. New York, John Day (brez letnice)

³ George Thomson: *Studies In Ancient Greek Society*. New York 1949. Aeschylus and Athens. New York 1950.

Marx: Neumnost! S tistim o jazu se pa strinjam. Regresija zveni kot reakcija, proti tej pa sem se bojeval vse življenje!

Aristotel: Čakaj, Karl! Tvojega *Kapitala* nisem imel priložnosti prebrati. Razumem pa, da visoko ceniš primitivni komunizem.

Marx (nekoliko obotavljaje): In kaj potem?

Aristotel: Ali to ne pomeni, da *se ob tem, ko delaš za svojo socialistično prihodnost, oziraš na primitiven model v preteklosti?* Ali ni to isto kot REGRESIJA V SLUŽBI SOCIALISTIČNEGA JAZA?

»OBDOBJE ŽELJE«

Joel K.: Nehajte že s tem bistrournim debatiranjem! Kaj če bi se lotili moje knjige *Obdobje želje*⁴!

Sokrat: Knjigo sem prebral, ko sem se pripravljaj na simpozij. – Veste, zelo veliko dam na nedvoumno terminologijo. No, Joel K., tvoja raba pojma »želja« ni jasna. Naslov daje vedeti, da si prihranil izraz za obdobje Marxa in Freuda. Toda ali ni želja navzoča, že odkar obstajajo človeška bitja . . . celo v kameni dobi?

Joel K.: Dlakocepiš in nas odvrtaš od poglavitne teme!

Sokrat: Poleg tega pišeš, kot bi bil prvi kritik, ki povezuje »ŽELJO« s psihoanalizo.

Joel K.: Kateri kritiki pa so to še naredili? Pozivam te, da jih imenuješ!

Sokrat: Nisem podkovan v vaših modernih vprašanjih »prioritete«. Mi lahko tu kdo pomaga?

Marcuse in Harry S.: Lahko se spomnimo vsaj dveh: Normana O. Browna in Paula Ricoeura. V delu *Life Against Death* (1959, str. 73) Brown piše, da »je freudovski aksiom, da je človekovo bistvo v želji«. – Ricoeur pa v svoji knjigi *Freud and Philosophy* na strani 363 pravi, da »freudovskemu diskurzu vlada semantika želje«.

So vse želje zaželeni?

Sokrat: Pa še nekaj dvoumnega: po eni strani uporabljaj željo v pohvalnem smislu, ko praviš, da »brez želje človek ostane vkovan v verige« (247). Pred tem pa praviš, da je želja *prvenstveno* »narcisistična« (216). – Torej, dvomim, da uporabljaj »narcisističen« v Kohutovem smislu – da ima potencialno vrednost. To sklepam iz tvojega pisanja o »neumnosti« njegovega položaja. – Mimorede, tukaj si prav tako domišljav . . . celo bedast . . . kot ko odpravljaj filozofijo mojega častitljivega učitelja Platona kot apologijo atenskega sužnjelastniškega sistema!! – in ne upoštevaš ne samo njegove metafizike, ampak tudi utopičnega komunizma njegove *Države*. In tudi: ali so vse želje zaželeni? *Kaj pa kapitalistova želja po izkoriščanju?*

Joel K.: Ali bi lahko prešli k bistvu mojega argumenta?

Sokrat: Zelo dobro. V *Simpoziju* mi Platon polaga na jezik besede o Erosu ali

⁴ Joel Kovel: *The Age of Desire: Reflections of a Radical Psychoanalyst*, Pantheon Books, New York 1982.

Ljubezni, na koncu pa sklep, da je Eros označen kot ŽELJA, ne POSEDOVANJE.

Marx: To je adolescentna romantika.

NASTOPI ARTHUR SCHOPENHAUER

Aristotel: Vidim, da se nam je pridružil Schopenhauer. Stoji ob strani, a gotovo želi spregovoriti o Želji, ki ima osrednje mesto v njegovem – kako naj rečem? – sistemu melanholije...

Schopenhauer: Melanholije? Mogoče – toda lepem kot so norveška jezera ob sončnem zahodu... Naj na začetku povem: Želja je tista, ki vkuje človeka v verige. Ko sem bral knjigo Joela K., se je moja zlovoljnost poglobila. – Za začetek: gnusi se mi njegov marksizem s kratkovidno vizijo srečnega človeštva! Ljudje niso vredni sreče. So »Fabrikwaren der Natur« (kolesje narave).

Harry S.: Ali ne vidiš vrednosti v nobeni želji? Kaj pa želja po branju tvojih knjig?

Schopenhauer (strogo): Ne segaj mi v besedo! – Pisec knjige o Želji daje vtis vnetega mladostnika... ki je premóčen od želje – sumim, da predvsem seksualne. Človek pa je lahko rešen trpljenja šele, ko ni več ne želje ne spolnosti. Ker mu vlada želja, je človek obsojen, da bo večno razpet na Iksionovem kolesu, da bo ostal nenehno koprneči Tantal, da bo nihal med Scilo in Karibdo dolgočasje...

Hegel: Bravo, Schopenhauer! Prav slikovite prispodobе za tako mrkega človeka. – No, pa mi vseeno nisi všeč... preveč si mi bil na poti pri mojem filozofskem potovanju in spoznanju. To je pred teboj storil že GOETHE. Naj navedem osupljive besede, ki jih govori Faust v *Gozdu in votlini* – in ki verjetno odsevajo Goethejev mladostniški temperament:

»So tauml' ich von Begierde zu Genuss, Und im Genuss' verschmacht' ich nach Begierde.« (». . . da v poželenju koprnim po užitku, v užitku koprnim po poželenju« prev. B. Vodušek).

Harry S.: Nagibam se k Joelovi hvalnici Želje. In spominjam se zgovornih besed Santayane iz *Samogovorov v Angliji*:

»Zdi se, da naša duša s svojom drhtečim upanjem in preplašeno radovednostjo... misli..., da je popolnoma zamuditi izkušnjo slabše in bolj žalostno kot živeti kakorkoli, četudi težavno in kratek čas.«

Schopenhauer: Traparija! Vsi me še kar naprej ignorirate! Toda nedvomno bo prišel čas, ko bo svet spoznal resnico, lepoto in genialnost mojega dela *Svet kot volja in predstava*. Ponavljam modrost Upanišad: Naš svet je samo Mayin pajčolan in pri vseh vaših Marxih in Freudih je njihov cilj NIRVANA! ,TAT TWAM ASI!' In medtem ko to govorim, se vaša ATOMSKA BOMBA že pripravlja, da dokaže, kako prav imam!

Sokrat: Freud bi nam moral kaj več povedati o tem. Najprej želim ponoviti: Schopenhauer je velik mislec. Njegova volja je preoblikovala moje nezavedno in njegov seksualni konflikt (St. Ed. 17, str. 143–44).

Freud: Tu čutim tesno sorodnost s Platonom. V mojih *Treh esejih o teoriji seksualnosti* (1920)⁵ govorim o »Erosu božanskega Platona«. Očitno se kategorija Erosa ne prilega Marxu. – Karl, ali tebe Ljubezen ne privlači?

⁵ Predgovor k 4. izdaji.

Marx: Ali iščeš paciente in preskušaš, ali potrebujem psihoanalizo, zlati Siegi – tako te je klicala mamica, ne? – Imel sem denarne težave, očitno povezane s kapitalističnim sistemom. Ljubim pa proletariat, ki bo – Aristotel in Freud mi ne bosta odpustila teh besed – odpravil filozofijo in metapsihologijo, morda celo psihoanalizo!

Freud: Misliš torej, da nisi potreboval analize? Kaj pa konflikti v tvojih osebnih in družinskih odnosih? In madeži so tudi na tvojem kasnejšem . . .

Marx: FUJ! Čisto tebi je podobno, da izbrskaš take umazane reči! Kaj pa tvoja »skrivna« sooočenja s tvojim enkratnim občudovalcem Carlom Jungom?⁶

Jung: Res je, da se Freud nikoli ni podvrgel analizi in zato se nikoli ni znebil svojih nevroz . . .

Freud: Doktor Jung – tako si podpisoval pisma, ki si jih pisal meni . . . in tudi Sabini Spielrein . . . priznam, da bi lahko uporabil analizo – da bi dognal, kaj storiti z mojo fobijo pred vožnjo z vlakom, mojim pretiranim kajenjem cigar, mojo ugašajočo privlačnostjo – ki se je ti, doktor Jung, dobro spominjaš – kar povezujem z neukrotljivim homoseksualnim nagnenjem do Fliessa, morda celo do tebe, mojega zgodnejšega »Todesangst« . . . Toda le kdo bi me analiziral . . . mene, prvega Analitika?

Jung: Previdno se izogibaš temu, da bi omenjal svoj »kompleks dojke«, ki se, kot omenja Harry S., kaže v dveh tvojih napol avtobiografskih zapisih: A Disturbance of Memory on the Acropolis in Gradiva.⁷

Freud: Doktor Jung! Ne bom dejal kot Joel K., da si »malce šarlatana in povrhu še nazadnjak« (str. 150). Toda kar naprej skušaš dajati nizke udarce in imaš toliko »chutzpah« (jidiš: odkrita nesramnost, op. prev.), da me obtožiš, da sem imel odnose s svojo svakinjo in da je bil to razlog, da si prelomil z mano! Kaj pa tisto, ko si naturalistično zaigral svoje libidinalne potrebe . . .

Jung: Priznati moram, da me močno privlači »das Ewig Weibliche« in »matere« v drugem delu *Fausta*, ki domujejo v podzemskih katakombah, pa tudi na olimpskih višavah . . .

Freud: Da, da . . . postopoma se razkrivajo tvoja »duhovna« nagnjenja do žensk . . . bila je recimo Antonia Wolff. Lahko razumem, da te je ženska tako privlačila, da si si želel celo iti v posteljo z njo – sam sem imel take impulze – toda da si to počel, medtem ko si živel z ženo v isti hiši . . .

Jung: Toni sem videval samo ob koncu tedna . . .

Freud: In tu je knjiga, ki jo je izdal eden tvojih rimskih učencev, dr. Aldo Carotenuto.⁸ V tej knjigi izvemo za tvojo prigodo s pacientko! Sabina Spielrein, histerična devetnajstletnica – takrat ti je bilo trideset let . . . Dr. Carotenuto meni, da si razvil psihotični kontratransfer . . .

Jung: Počakaj, profesor. Priznam, kadar sem bil proč od tebe, sem trpel zaradi občasne dezorientacije . . . toda ne do Sabine . . . Le počakaj, da bodo objavljena pisma, ki sem ji jih pisal . . . odkrila bodo duhovno naravo . . .

Freud: Ne obljublaj preveč! Strinjam pa se, da prav gotovo nisi bil psihotičen, ko si pisal Sabinini materi: ». . . če želite, da se strogo držim svoje vloge zdravnika,

⁶ Glej simpozij o Jungu in Freudu, *American Imago*, Pomlad 1981, Pomlad in jesen 1982.

⁷ V *Psa. Qu.* 1970, 39, št. 1, in 1971, 40, št. 4.

⁸ Aldo Carotenuto: *A Secret Symmetry: Sabina Spielrein Between Jung and Freud*. Pantheon Books, New York 1982.

bi mi morali plačati ustrezen honorar za moje prizadevanje . . . Moj honorar je: vsaka konzultacija 10 frankov« (str. 94). To je bil zares izraz tvoje švicarske treznosti.

Jung: Kaj pa tvoje neprofesionalno vedenje, ko si se strinjal, da sprejmeš Sabino, in sicer kot udeleženko tvojih ekskluzivnih sredinih večerov . . .

Marx: Glede Siegija bom rekel toliko: pomagal je Sabini zapustiti dekadentni Zahod, da se je vrnila v rodno Rusijo, ki je medtem postala slavna Sovjetska zveza . . . Tu je primer »srečanja Marxa in Freuda«, ki mu ploskam . . .

Aristotel: Nehajte s temi osebnimi razprtijami! To me spominja na naše suhoparne helenistične argumentacije . . .

Aristotel in Sokrat (po kratkem posvetu): Kot predsednika bi vas rada spomnila, da naj bi naša pozornost ne bila osredotočena samo na omejene vizije ali zmote Marxa in Freuda, ampak na srž njunih doktrin. Strinjava se, da naj bi metodološka strategija historiziranja ne bila selektivna.

Ali je cilj psihoanalize stabilizirati kapitalizem?

Marcuse: To je pravšnje izhodišče, da se lotimo psihoanalize, ki jo Joel K. obtožuje kot »buržujski poklic z globokim, čeprav neizgovorjenim hotenjem reproducirati buržoazno družbo . . . [katere cilj je] stabilizirati kapitalizem« in »rehabilitirati« njegovo ureditev (str. 231).

Freud: Res, za Joela K. sem postal »zadnji veliki buržoazni mislec« (str. xiii).

Marcuse: Knjiga o Želji kritizira Freuda, da vidi tisto, kar je zgodovinsko in začasno, kot univerzalno in stalno, na primer agresivni nagon.

Freud: Ne morem dovoliti, da Joel spreverča moja stališča o družbi. Kot sem dejal v znanstvenem interesu za psihoanalizo (St. Ed. 13, str. 188). Psihoanaliza je »v celoti pokazala vlogo družbenih razmer in zahtev pri povzročanju . . . nevroz . . . To je vsaj napol res.«

Joel K.: Nekaj takšnih manj pomembnih referenc sicer je, ni pa nobene poštene kritike družbenega izkoriščanja in prav gotovo nobenega poziva k družbenemu uporu . . . Freudizem zagovarja prilagajanje statusu quo, zvestobo ustaljenemu redu. S tem se je zapisal intelektualni sterilnosti. Prav res, institucionalizacija analize je bila katastrofa!

Marcuse: To je širokoustenje, Joel. Večino tega, kar tako glasno in ohlapno razglašaj, je Freud ovrgel v *Die Zukunft einer Illusion*.

Joel K.: To knjigo poznam. Govori o religiji kot iluziji.

Marcuse: Knjiga gre veliko dlje od religije. V drugem poglavju govori Freud o »revnih razredih«, od katerih pričakuje, da »bodo storili vse, kar je mogoče, da se osvobodijo« od tistega, kar imenuje »njihove odvečne primanjkljaje«. Mimogrede, to je blizu moji formulaciji »odvečna represija«. In Freud še svari, da to »lahko pripelje k nevarnim uporom«.

Freud o družbenem uporu

Marx: Dobro, Siegi! To zveni tako, kot da je bral moje knjige!

Marcuse: In naprej Freud pravi: »Razumljivo je, da bi morali tlačeni ljudje«

- Joel, poslušaj! To piše nekdo, ki si ga obtožil podpiranja kapitalizma
– »razviti silen prezir do kulture, katere obstoj omogočajo s svojim delom, od
njene blaginje pa imajo premajhen delež.«

Harry S.: Bravo, Herb! Prav mu je, Joelu! Preberi zadnji stavek . . .

Marcuse: Pomiri se, Harry. To sem tako ali tako nameraval. Stavek je na 12. strani
21. zvezka standardne izdaje: »Ni treba omenjati, da civilizacija, ki pušča
tolikšno število svojih pripadnikov nezadovoljnih in jih peha v upor, nima niti
ne zasluži upanja, da bi trajno obstajala.«

Ernest Jones: Ronald Clarke! Ko opazuješ profil Freudove osebnosti, ali se
strinjaš, da je »popuščanje avtoriteti« nekaj, kar je v nasprotju z njegovim
življenjem in doktrino? V svoji *Avtobiografski študiji* nam na primer pove: »Že
v zgodnji mladosti sem spoznal svojo usodo: biti v opoziciji.«

Vergil: Ob tem sem se spomnil, kako me je pretreslo, ko sem bral motto
Interpretacije sanj, ki ga je vzel iz moje *Eneide*: »Flectere, si nequeo superos,
Acheronto movebo.« (»Ako ne morem ganiti bogov, Aheronta pozovem.«
Prev. F. Bradač)

Ernest Jones: Freud je dobil ta citat pri Lasallu.

Einstein: Imam Freudovo pismo, ki izraža podobno stališče. Tu je citat iz pisma, ki
ga je pisal leta 1933: »... zakone delajo vladajoči, in sicer zase... vladajoči
razred noče spoznati spremembe in potem sledi upor in državljanska vojna...«
(*New Introductory Lectures*, St. Ed. 22, str. 206).

Marx: O Freudovih doktrinah ne vem dovolj. Všeč pa mi je njegovo uporniško
stališče, ko odbija napade univerzitetnih sholastikov in zdravnikov, katerih
praksa je bila ogrožena. – Kaj pa Freudovo stališče do velikih družbenih
revolucij s posebnim ozirom na sovjetsko...?

Marcuse: Tu naletimo na bistveno razliko: Freud ni menil, da bo socialna revolu-
cija odpravila agresivnost. Kot je dejal v *Civilization and its Discontents* (St. Ed.
21., str. 113): »Agresivnosti ni ustvarila lastnina. Skoraj brez omejitev je
vladala v primitivnih časih, ko je bila lastnina še zelo pičila, in kaže se že
v otroški sobi...« Zato piše v *New Introductory Lectures* (str. 180), da je
poskus boljševiške revolucije, da bi spremenila človeško naravo, »nadvse
neverjeten«...

Ernest Jones: Hkrati pa je Freud v sovjetski revoluciji vendarle videl obljubo, kot
piše v isti knjigi (str. 181): »... revolucija v Rusiji se zdi – kjub vsem
neprijetnim podrobnostim – nič manj kot sporočilo o boljši prihodnosti...«

Ernst Bloch: Tu Freud spet piše o »moči marksizma«, ki jo vidi ne toliko v njegovih
prerokbah kot »v njegovem prenikavem namigu o tem, kako odločilno vplivajo
ekonomske razmere ljudi na njihovo intelektualno, etično in umetniško vede-
nje« (str. 178).

Ernest Jones: To me spominja na pismo, ki ga je Freud pisal R. L. Worrellu 10.
septembra 1937, se pravi proti koncu življenja. Navajam ga v svojem tretjem
zvezku (str. 345): »Na svoje precejšnje zadovoljstvo sem spoznal, da nobeden
od njiju (Marx in Engels) ni zanikal vpliva nazorov in nadjaza. To ukinja
poglavitno nasprotje, za katerega sem menil, da obstaja med marksizmom in
psihoanalizo.« (Podčrtal E. J.)

Joel K.: Kaj pa moje pritožbe glede *Konvencij psihoanalize* in njihovega birokrat-
skega manevriranja, odvrčanja od spontanosti, nesporazumov...

Freud: Tukaj ima Joel prav. Toda ali niso vse organizacije hudičeve združbe? Na srečo mi ni bilo treba prenašati mamutskih srečanj, kakršna imate zdaj; takrat smo se lahko omejili na zbiranje v majhnem obsegu, takšna je bila na primer naša skupina ob sredah – bili smo pionirji gibanja.

Stekel: Ah! Tisti sredini večeri! Iskre so preskakovale iz enih možganov v druge in zdelo se je, da vsaka sreda prinaša novo odkritje! Da, imeli smo avtentične osebnosti – Rank, Ferenczi . . .

Tausk: Nekaj sestankov se je udeležila celo ženska ali dve . . . Lou Salome . . . Sabina Spielrein . . .

Freud: Vesel sem, da si me spomnil na Lou Salome . . . Bila je resnično superiorna . . . plemenita po naravi . . .

Ali ima kapitalizem lahko terapevtsko funkcijo?

Sokrat: Kaj vsi vi mislite o avtorjevem poudarku na kapitalizmu kot plodnih tleh za naše nevroze?

Marcuse: Tu je bolj »marksističen« od Marxa in Engelsa: Marx je razlikoval med zgodnejšim, razmeroma »svobodnim« trgom, ustanavljanjem nacionalnih trustov in kasneje mednarodno mrežo monopolov. Mimogrede, ta je prodrla celo v marksistične dežele, kot so pokazali Nixonovi poskusi, da bi pridobil Kitajsko.

Hegel: Hočeš reči, da ima kapitalizem lahko dobrodejne lastnosti?

Marcuse: Mogoče. Toda najprej moramo doumeti, da je zdaj dosegel stopnjo umiranja in da bo v obupu morda posegel po VOJNI . . .

Harry S.: In danes VOJNA pomeni BOMBO, se pravi »končno rešitev« vprašanj, ki mučijo človeštvo!

Freud: Torej se strinjaš z avtorjem, da je kapitalizem čisto zlo?

Harry S.: No, stvar se ironično zasuče, kadar pomislimo na funkcijo, ki bi jo utegnili imeti pri terapiji – pri nekaterih pacientih bi bil kapitalizem lahko terapevtski . . .

Marx: Saj ne morem verjeti svojim ušesom! To slišim od tebe! . . . ki so te odstavili s položaja na kolidžu, ker si prosil Peto . . .

Harry S.: In me je »kapitalistično« vrhovno sodišče ZDA postavilo nazaj z odškodnino in obrestmi . . . Da bi določili, ali lahko kapitalizem opravlja terapevtsko funkcijo, moramo vsekakor črpati iz svojih izkušenj, tako kot klinični zdravniki pacientov, ki trpijo zaradi globokih depresij ali samomorilskih nagibov. Če oni lahko za svoje stanje krivijo zunanjega sovražnika, torej zmanjšajo potrebo po samokaznovanju, kar odseva v njihovih depresijah . . .

Marx: Ali hočeš reči, da naj bi psihoanaliza upala, da se bo kapitalizem ohranil kot terapevtski »Blitzableiter«?

Harry S.: Sploh ne, avtor knjige o Želji ga hoče prav v vlogi družbene bolezni. Jaz opozarjam na pomen »hudičeve teorije«. Za nekatere je hudič kapitalizem, za druge komunizem, liberalizem, Judje ali katoliki. Dodati je treba, da čeprav te strategije ne »zdravijo«, pa lahko prinesejo trenutno olajšanje . . .

Ali avtor odkriva razpoko v svojem Jazu?

Sokrat: Joel K.! Saj veš, kako odlašam z razjasnjevanjem zmede. Ko sem bral tvojo knjigo, nisem mogel ugotoviti, kje med Marxom in Freudom je tvoje mesto! Freuda napadaš zaradi »opravičevanja« buržoazne družbe. Vendar pa tudi trdiš, da je Freudu »kot nikomur drugemu uspelo, da je razkrinkal brutalno hinavščino družbe«.

Marx (vskoči): Kaj? Je rekel »kot nikomur drugemu...«? Kakšen pozabljiv marksist pa si, Joel?

Sokrat: Obvladaj se, Karl! Najhujše šele pride! Joel K. govori o Freudovem »prodor«*,* o njegovem globokem vpogledu v to, kako so »družbeni odnosi vse življenje podvrženi izrazitim transformacijam«, o nečem, česar – in poslušaj to, Karl – »Marx ni vključil« (str. 70); Joel te tudi kritizira, češ da zanemarjaš »celoto... zaradi politične ekonomije« (str. 60).

Marx: O čem govori? »Celota«? Kaj pa je to? Zaradi takšne nejasnosti sem razglasil, da nisem »marksist.«

Freud: Dovoli, da se vmešam – zaradi nečesa podobnega sem jaz trdil, da nisem »freudovec«.

Sokrat: Pomudimo se še malo na tvojem bojnem polju, Joel. Potem ko poudarjeno zanikaš, da bi lahko obstajala marksistična psihoanaliza, razglašiš, da »je edina marksistična 'terapija' revolucija« (202). No, spoznaviš, da revolucija dandanašnji ni mogoča. In kaj tedaj rečeš svojim pacientom? Naj čakajo na revolucijo, da bodo ozdraveli? Proti koncu knjige – kar se mi zdi neke vrste molitev – zahtevaš nekaj nedoločnega... da naj bo »eksistencialistična psihoanaliza« definirana »zgolj v marksističnem okviru...« (256).

Aristotel: To je opuščanje Freuda in nadomeščanje s Sartrom!...

Marcuse: Videti je, da Joel K. ni ne freudovec ne marksist...

Več glasov: Kakšno je tvoje stališče, Joel K.?

Joel K. (s pridušenim glasom) : Še enkrat preberite mojo knjigo... To je vse, kar lahko rečem v tem trenutku...

NASTOPI THEODOR REIK

Reik: Poslušal sem... če lahko tako rečem, s svojim »tretjim ušesom«, in dobil občutek, da Joel K. prikazuje *razcep Jaza*... Hoče biti marksist in uporablja Marxa, da se posmehuje Freudu. Ker pa se preživlja s psihoanalizo, Freuda ne more čisto razočarati...

Harry S.: Razcep Jaza, dr. Reik, me spominja na eno vaših najbolj ustvarjalnih del, *Der Eigene und der Fremde Gott*...

Reik: Sem vam kdaj povedal, kako vesel sem bil, da je vaš kolega dr. Fabian X. Schupper prevedel odlomke iz njega v *American Imagu?* (Pomlad 1968, 25. zvezek, št. 1)

Joel K. (vznemirjeno): O čem neki govorita? Kakšno zvezo ima ta tema o dveh bogovih z mojo marksistično tezo?

Harry S.: Povedal ti bom, Joel K. V njej Reik analizira razcep Jaza, ki se pojavlja

v dialektičnem odnosu med uporništvom in ubogljivostjo pri Kristusu-Judi, Jahveju-Satanu in podobnih likih.

Reik: Da, Joel. Morda se tudi ti bojuješ sam s seboj!

Joel K.: Z vsem dolžnim spoštovanjem, dr. Reik, v tem primeru vaše »tretje uho« ne »poslušša«.

Aristotel: Povej nam, Freud – kot najpomembnejši tukajšnji psihoanalitik... (vzkliki nestrinjanja – *Jung, Reich, Adler...*) Kako bi povzel psihološko dilemo Joela K.? Ne pozabi na tisto, kar v svojem žargonu imenuješ »negativni kontratransfer«, pri čemer si bolj ranljiv kot Marx v Joelovi knjigi.

Freud: Ne bom se lotil takojšnje analize; in lahko sodim samo po manifestu njegove knjige in našem simpoziju.

Sokrat: ... V tem primeru je analiza natanko takšna, kakršni ti praviš »nedokončljiva«.

Freud: Če upoštevam te omejitve, bi dejal, da tisto, kar sem napisal v *Mojzesu in monoteizmu* (St. Ed, 23, 134) o ambivalentnem odnosu do očetovske figure, ujema z Joelovim odnosom do mene... kakor Oče v davnini sem ga – sina – pripeljal do tega, da je ubil očeta, ki ga je občudoval in se ga bal... pravim: Hkrati občudoval in se ga bal...

Sokrat: Kaj pa je z njegovim odnosom do Marxa?

Freud: Na zunaj kaže, da Marxa skoraj brezpogojno sprejema – celo časti... To pripelje k navezanosti na mater, ko otrok upa, da mu bo pomagala premagati vsakršno kombinacijo sovražnih očetovskih sil.

Marx (nekoliko zaskrbljeno): Takim nesmisлом pa že ne verjamem... Ampak ali hočeš s tem reči, da se bo, če mi ne bo uspelo, da bi ga branil, lepega dne obrnil proti meni?

Freud: Ne nagibam se k prenagljenim napovedim... Tu je veliko spremenljivk... V tem trenutku ima še potrebo, da se naslanja nate... Toda če bi si lahko dovolil narcisistično spekulacijo, bi rekel, da se bo lepega dne – ob kaki priložnosti... morda spet obrnil k meni...

PREDHODNIKI (Joela K.) – nepriznani

Sokrat: Veste, da je moja naloga na tem simpoziju postavljati sokratska vprašanja o metodologiji. Zdaj imam dve vprašanji, Joel K. – Prvo: Ko napadaš Freuda, da je popuščal kapitalistični ureditvi, pa s to kritiko precej prizanašaš Marxu. Navsezadnje je živel v istem zgodovinskem obdobju.

Freud: Ja, ja! To je utemeljeno ojdipsko... hočem reči... sokratsko vprašanje! Ja! Kako da si pustil tovarišu Marxu, da je pobegnil iz tega družbenega prizora?

Joel K.: Pa saj nisem! Če boš prebral moj Predgovor, boš ugotovil, da kritiziram marksizem zaradi njegovega »skritega pozitivizma«. V tem kontekstu ga postavljam kot nasprotje stika, ki ga je imela psihoanaliza »s spontanostjo in koreninami domišljije...« (XI, XII).

Marcuse: Res je. Toda ne glede na te obrobne pripombe ostaja Marx čist in zgodovina ter njeni razredni pritiski ga ne prizadevajo.

Sokrat: To, Joel, pa me spodbuja k drugemu vprašanju: Kako da izpuščaš skoraj

vse, ki so pisali o odnosih med Marxom in Freudom, in *daješ vtis, da je tvoja knjiga prva resna razprava o tem predmetu?*

Joel K.: Saj omenjam Reicha, pa tudi Marcuseja . . .

Harry S.: Govoriš samo o Reichovem »oklepu« in orgonski teoriji; vsega vrstico pa si namenil Marcusejevi najpomembnejši študiji o tem predmetu *Eros in civilizacija*. To je precej skopo . . .

Marx: Ti sam si bil skop, Marcuse. V tej knjigi si se nenehno opiral na moje doktrine, pa nikoli omenil mojega imena . . .

Sokrat: Če se vrnem k svojima vprašanjema – v bistvu sta eno –

Joel K.: Tvoj Demon hodi kakor mačka okoli vrele kaše. Naj nadaljuje!

Sokrat: Naj povem takole: moja nesmrtnost je delno povezana s tem, da sem imel predhodnike, znane kot *predsokratiki*. Kot rečeno, tvoja knjiga se bere, kot da SI PRVI, ki je posegel tako globoko v odnose med Marxom in Freudom. – To me spominja na naš helenistični mit, da se je Atena že odrasla rodila iz čela našega očeta Zeusa. – Daj no, ali res ni nobenega PREDJOELOVCA?

Harry S.: Če se lahko vmešam, Sokrat. – Joel K. še prekaša vašo boginjo Ateno: piše, kot da je ves krepak *skočil iz lastnega čela!*

Joel K.: To je mogoče duhovito, Harry S., pošteno pa gotovo ni. Nekdo je že pripomnil, da omenjam Reicha in Marcuseja; sklicujem pa se tudi na Fromma in Horneyevo.

Harry S.: Da – s po eno besedo . . . Nikoli ne omenjaš . . .

Freud: Pazi, Harry! Tvoj Narcis preži . . .

Sokrat: Seigi, psihoanalitik si. Kako bi to interpretiral?

Freud: Strinjal bi se z Reikom, ki je pokazal na razcep njegovega Jaza. Prav njegova agresivnost govori o negotovosti . . . Najbrž se ni podvrgel freu . . . hočem reči, temeljiti psihoanalizi . . . Ronald Clarke, ali vidiš tu kakega Joelovega predhodnika?

Clarke: Zelel bi, da bi mi tu pomagal Ernest Jones . . .

Jones: Preden nadaljujemo, bi rekel nekaj o Clarkovi biografiji Freuda (New York, 1980). Ne le, da je natančna in zapolnjuje tudi nekatere vrzeli v mojem poročilu; je tudi osupljivo fair.

Freud: Da . . . »angleška« je. Kot sem nekoč pisal Marti (Jones I, 179) o angleškem značaju . . . »njegova trezna marljivost . . . njegov trmasti in dovetni občutek za pravičnost«. – Veste, moji pravi učitelji so bili vsi Angleži ali Škoti . . . Kupil sem celo angleško pipo . . .

Clarke: Velikodušen si do nas . . . Kar pa se tiče predhodnikov . . . Vidim Otta Fenichela, ki stoji v kotu . . .

Fenichel (ki ga potiskajo naprej): No . . . mislim, da je bilo v tridesetih letih . . . Napisal sem članek o »*Psihoanalizi kot jedru prihodnje dialektično-materialistične psihologije*«. Mimogrede bi moral dodati, da je bilo lepo od Georgea Wilbura, prvega urednika *American Imaga*, da je natisnil angleški prevod tega članka (24. zvezek, št. 4, Zima 1967). Med drugim sem poudaril, da sta oba sistema tisto, čemur pravim »razkrinkujoča znanost«, da hočeta oba odkriti skrite sile pod »uradnimi« motivi. V marksizmu – pogojih produkcije, razrednem boju – v psihoanalizi, nezavednem in konfliktnih motivih . . .

Adler (jezno): Bi mi kdo povedal, zakaj me vsi ignorirate? To je nekaj, kar mobilizira moj »Power–Dandrum«! – Nočete priznati, da sem bil veliko pred Fenichelom in Reicom JAZ tisti, da, jaz sem bil tisti, ki je potegnil vzporednico med razrednim konfliktom in psihičnim konfliktom... sam Freud je uporabil mojo zamisel »stočišča instinktov«.

Clarke: Pri tem moram Adlerja podpreti. Lahko pa povem, zakaj to zanemarjanje – če izvzamem Stehela! – ki ga navajam v Freudovi biografiji: militantni marksisti te kot socialdemokrata niso mogli vzeti resno. Kar pa se tiče freudovcev, kako bi te mogli sprejeti, ko pa si namenil tako malo pozornosti dvema od njihovih dragocenih ponudb: nezavednemu in seksualnemu libidu.

Adler: Vsaj jungovci so spoznali, da imam tu prednost – da sem bil prvi psihoanalitik, ki se je spoprijel z vprašanji Marxa. Naj navedem jungovca Alda Carotenuta: »Leta 1909 je bil Adler edini član Dunajskega združenja psihoanalitikov, ki se je imenoval marksista in dal resen prispevek k predstavitvi Marxove misli.« (*A Secret Symmetry*, New York; str. 203)

Marcuse: Ali torej dopuščáš oznako, da si nerevolucionarni marksist?

Adler: Zagotavljam vam, da tu nisem dovolj pojasnil svojega položaja. Naj torej navedem, kar mi piše sin Kurt o študentskem nemiru – in pomnite, da je on sad mojih ledij – če naj uporabim izraz iz Stare zaveze. Takole piše: »Naše čudovite današnje mladine... ne bo več mogoče dolgo voditi za nos... Vidimo... (nujno potrebo), da gre svet pogumno, z dvignjeno glavo naprej...«⁹

Marcuse: Da, to je zgovorno spoznanje moči in celotnosti v uporništvo naše mladine, kakršna se je pokazala v šestdesetih letih...

Bruno Bettelheim (vskoči): Nesmisel! Popolnoma nasprotno! Kot sem napisal že leta 1969, je to uporništvo patološki pojav, ki spominja na uporništvo nacistične mladine!¹⁰

Marcuse: Kar si rekel, pa tudi zveni kot patološka analogija! Šokantna za avtorja *Uses of Enchantment* in dragocenega članka *Freud and the Soul* (*The New Yorker*, 3. 3. 1982).

Harry S.: Strinjam se! Bettelheim zveni kot Inkvizitor v Bratih Karamazovih, ki govori proti Svobodi. Po Bettelheimovi simplicistični formulaciji vsa družbenorevolucionarna gibanja postanejo patološka. Nekateri posamezniki lahko postanejo uporniki, ker delujejo zaradi osebnih konfliktov; toda on to ekstrapolira na socialno gibanje...

Aristotel: Clarke, ali so še drugi predhodniki?

Zbor glasov: JAZ, JAZ, JAZ, JAZ, JAZ...¹¹

Predsednika (po kratkem posvetu): Ko sva prebrala *No Voice is Wholly Lost* Harryja S., meniva, da je poglavje iz te knjige Konflikti in ujemanje med Marxom in Freudom pionirska študija tega odnosa. Medtem ko bi se midva

⁹ Kurt Adler: Student Unrest and Race Relations. *Treatment*, št. 3, februar 1971, str. 10 (Jamaica Center for Psychotherapy)

¹⁰ Bruno Bettelheim: The Anatomy of Academic Discontent, *Change*, maj–junij 1969.

¹¹ Ludwig Jekels, R. Osborn, Jack Lindsay (*Anatomy of Spirit*), Frances H. Bartlett, Russell Jacoby (*Social Amnesia*, Boston 1975), Christopher Caudwell (*Illusion and Reality*).

prepirala o nekaterih formulacijah, pa ta diskusija, napisana pred kakšnimi štiridesetimi leti, postavlja temeljna načela. Da bi razumeli, zakaj jo Joel K. popolnoma ignorira, potrebujemo več kot sartrovsko analizo, čeprav z marksističnimi temelji...

Aristotel: Mnogi bi se še radi oglasili. No, Sokrat, se strinjaš, da moramo postaviti omejitve glede na najin princip *Sophrosyne*? (Sokrat prikima.) Odlično. Odločila sva se, da bomo poslušali še dva: *Michaela Schneiderja* in *Friedricha Nietzschaja*. (Pridušeni glasovi neodobravanja – ki jih predsednika preslišita.)
Zbor glasov: Michael Schneider? Kdo je to?

Ernest Jones: Je eden od kasnejših prišlecev, neke vrste »levičarski marksist«, njegov položaj je podoben kot pri Joelu K. Napisal je knjigo, ki dokazuje »Marksistično–freudovsko sintezo« (*Neurosis and Civilization*, New York 1975). V Nemčiji, kjer se je najprej pojavila, je povzročila široko in kontroveržno razpravo. – Pa saj je tu, torej naj sam govori.

Michael Schneider: Najprej naj priznam, da so poskušali marksistični element pri Freudu pokazati že drugi; posebno znan je Marcusejev *Eros in civilizacija*, ki kaže vlogo zgodovinskih sil v Freudovi metapsihologiji. Sam pa skušam predvsem pokazati, da so instinkti posameznika nespravljivi z družbenimi normami, posebno v buržoazno-kapitalistični družbi. Skratka, *bolnica je družba*: čustvena bolezen je nezaveden protest proti zatiranju čutnih poželenj, ki ga izvaja kapital. Freud seveda ekstrapolira iz buržoaznega reda v naravo človeka. Njegov prispevek pa – naj citiram iz svoje knjige – »je v tem, da je v geneti zapopadel idealistične motivacije, ki stopajo v zgodovinski proces in ki so jih klasiki marksizma zaradi pomanjkanja genetične psihologije lahko opisali povečini samo fenomenološko« (str. 24).

Joel K.: Torej se strinjate z menoj, da je potrebna v družbi revolucionarna sprememba, da bi pozdravili nevroze?

Marcuse: Joel – kot smo slišali, je veliko takih, ki se »strinjajo« s teboj glede stvari, ki so jih povedali pred teboj...

Aristotel: Zdaj dajem besedo Friedrichu NIETZSCHEJU. Ni niti marksist niti freudovec, vendar... to zagovarja, ko pokriva vse to z izrazom: »Sem obe strani« (*Ecce Homo*).

Clarke: Zgodovinsko dejstvo je, da je Nietzsche pred Freudom imenoval intuicijo »višji um«. Freud v svoji *Avtobiografiji* (St. Ed. 20, str. 60) tudi priznava, da se Nietzschejeva intuicija »pogosto ujema... z delovnimi izsledki psihoanalize...«

Nietzsche: Sem pa tudi »čistejši« revolucionar kot Marx. Jaz sem tisti, ki se je bojeval za *prevrednotenje vseh vrednot*.

Harry S.: V enem od Zaratustrovih rekov se je Nietzschejev kritični duh obrnil celo *proti samemu sebi*... Šele ko me boste vsi zapustili, izjavi Zaratustra, se bom vrnil k vam... Tukaj Nietzsche kljubuje vsakršni obliki *idolatrije*.

Sokrat: Strinjal bi se, da se tu Nietzsche uvršča tako ob Marxa kot ob Freuda.

Ali je mogoča marksistična psihoanaliza?

Sokrat: Kaj pa vprašanje v knjigi, ali je mogoča »marksistična psihoanaliza«?

Harry S.: Joel K. sprašuje to v zvezi z našim kapitalističnim sistemom. Piše, da je

njegova »roparska požrešnost« pripeljala svet »na rob ekološke katastrofe in stradanja, njegov imperializem in slepa zagledanost v tehnologijo pa na rob jedrskega uničenja.« (str. 242).

Sokrat: Se strinjate?

Harry S.: Joel K. ima seveda prav, razen kar zadeva tehnologijo. Saj so jo prav tako sprejele socialistične dežele. Engels je videl v tehnologiji celo orodje, ki naj bi ga uporabil delavski razred, da bi se približal socialističnemu cilju.

Sokrat: Vrnimo se k vprašanju marksistične psihoterapije.

Marcuse: Zdi se mi, da je odgovor, ki ga najdemo v tej knjigi dvomljiv. V predgovoru (str. XI) Joel K. razglša: »Sem marksist psihoanalitik.« Nato pa nadaljuje s trditvijo: »... le malo stvari je v takem nasprotju z marksizmom kot trmasto buržoazno prizadevanje psihoanalize.«

Harry S.: No, kritje si je ustvaril z blakeovskim stavkom, da »brez nasprotij ni napredka.«

Marcuse: Ampak ali njegov navedek iz Blakeove *Poroke nebes in pekla* niti ne namiguje, da bi rad »poročil« Marxa in Freuda?

Aristotel: Mislim, da smo naleteli na osrednjo težavo pri Knjigi o želji: na njeno *metodološko dvoumnost!* Tu imamo *dva sistema*. Torej, *ideološko gledano se sistema ne moreta mešati ali postati eno – sicer izgubita svojo identiteto.* – Poročeni pari se lahko ločijo, razvežejo, spet združijo. To pa se ne more zgoditi med dvema sistemoma.

Marcuse: Pa vendar, ali se ne strinjate, da so sistemi lahko podvrženi spremembam, in tudi v resnici so, in so modificirani z novimi privrženci ali odpadniki?

Religija

Ernst Bloch: Joel K.! Kako da ne razpravljaš o Želji, ki je globoko zanimala tako Marxa kot Freuda – religiji?

Joel K.: No, dobro je znano, kaj je o religiji mislil Marx... Imenoval jo je »opij za ljudstvo«.

Reik: O religiji je govoril tudi kot o »vzdihu ogrožene kreature«.

Sokrat: Kaj pa Freud?

Reik: Pri Freudu imamo, mislim, bolj izrazito ambivalenco... Imenoval jo je »univerzalna obsesija« in »iluzija«. Toda za Freuda *iluzija ni napaka*. Vemo, da je Freud videl v »iluzijah« ustvarjalni potencial, na primer v domišljiji, fantazijah in seveda sanjah.

Ernst Bloch: Mislim, da moramo tu ekstrapolirati tudi marksizem. Marx ni spoznal, da je bilo versko čustvo tudi vir uporniškega protesta proti družbeni prisili. In to, Joel K., govorim kot marksist! Prav v tem trenutku v San Salvadorju pobijajo nune, ker pomagajo ubogim in tlačanim.

Engels: V tem se strinjam z Blochom. Sam sem predlagal nekaj podobnega. Leta 1842 sem celo uporabljal jezik protozidarjev, ko sem pisal: »To je naš poklic: da postanemo vitezi Grala...« Morda se tovariš Marx ne spominja, toda tudi on namiguje na to, ko v *Nemški ideologiji* hvali »male duhovnike«, ki so v kmečkem uporu hujskali tlačane proti fevdalni gospodi.

Harry S.: Mark Kanzer pove nekaj zelo primernega o Freudovem odnosu do religije. Naj navedem zgovoren odlomek iz njegovega dela *Freud and the*

Demon¹²: »Freud, ki je razširil znanost, tako da ji je dodal iracionalno, in ki je pritegnil v terapevtsko orožarno analitika tehniko poezije in sanj, je prav tako vključil tudi nekatere elemente religije, namreč zaupanje, pogum in ljubezen do resnice. Seveda je tem elementom odvzel nadnaravno in ugotovil, da so bistvene psihološke sile, ki jih je treba prepoznati in uporabiti pri obravnavanju duševne bolezni in zdravja – kot instinkte v službi jaza – seveda jaza, ki je po drugi strani zavezan zdravstveni službi instinktov v njihovem družbenem okolju.« Bloch se tukaj zadržuje pri navajanju svojega plodnega prispevka. V svojih delih, predvsem v *The Principle of Hope*, Bloch opozarja, da je v Mojzesu, hebrejskih prerokih in hiliazmu izvor revolucionarnega mesijanskega podzemlja. Našo pozornost usmerja k temu, da je krščanstvo nastalo kot družbeni protest, ki so ga kasneje izražali husiti in Thomas Münzer, ki ga Bloch imenuje »teolog (kmečkega) upora«.

Freud: S tem v zvezi, Harry, mi tokrat dovoli, da se jaz sklicujem na tvoj članek o Blochu, v katerem razpravljaš o njegovem stališču, in da navedem primer njegovega metaforičnega sloga: »Tako je, kot pravi Baal Shem: Mesija ne more priti, dokler vsi gostje ne sedijo za mizo, in to je predvsem miza dela...«¹³

Schopenhauer: To je že pretirano optimistično. Če bo šlo tako naprej, boste Marxa poročili ne le s Freudom, ampak tudi s Kristusom...

Freud: Tukaj, Arthur, prehaja tvoj pesimizem v svoje dialektično nasprotje: nočeš priznati človekove dokončne nemoči in torej njegovega hrepenenja po očetu...

Oscar Pfister: Da... IN človekove potrebe po bogovih. Tu je Freud po duhu goethejevski. V pismu, ki mi ga je pisal, je citiral slavne Goethejeve verze: *Wer Wissenschaft und Kunst besitzt*

Der hat auch Religion.

Wer jene beiden nicht besitzt,

Der habe Religion.

(Kdor sprejme znanost in umetnost, ima tudi vero. Kdor ju ne sprejema, bi jo moral imeti.)

Človek je »animal symbolicum«

Sokrat: Marx, tvoji privrženci – tako kot Freudovi – zatrjujejo, da je tvoj sistem »znanstven«. Moji predhodniki – predsokratiki – so podobno poudarjali potrebo, da se človekove racionalne sile osvobodijo primitivne vraževernosti. Seveda vem, da si v svoji doktorski disertaciji obravnaval Demokrita, enega mojih najljubših filozofskih predhodnikov. Toda pisal si tudi pesmi...

Marx (nekam zamerljivo): Ja... nekaterim bom priznal to mladostniško klepetavost... Mimogrede, zmeraj sem si želel zvedeti, zakaj so Demokritu rekli »smejoči se filozof«. Čemu se je bilo treba smejati v njegovem svetu atomov in praznine? Ko smo že pri tem, zakaj so Heraklita klicali »jokajoči se filozof«? Friedrich Engels je hvalil Heraklitov pogled na gibanje in tok...

Sokrat: Oddaljuješ se od bistva. Ali te je tako sram, da si v mladosti pisal

¹² Mark Kanzer: *Freud and the Demon* (J. of the Hillside Hospital 1961).

¹³ Harry Slochower: *Introducing: Ernst Bloch, Judaism* 1972, 21. zvezek, št. 1

- poezijo? ... Kakorkoli že, v disertaciji si z občudovanjem pisal tudi o našem mitičnem junaku PROMETEJU kot o »najbolj znamenitem svetniku in mučencu v filozofskem koledarju«.
- Marx:** Mogoče. Nisem ponovno prebral svojih zgodnjih del. Zdi se mi, da je bila to tvoja domača naloga za ta simpozij...
- Freud:** Marx, v tvojih odgovorih zaznavam obrambno vedenje. Sokrat hoče reči, da je pod tvojo »znanstveno« vzvišenostjo nekaj poetičnega jedra in nagnjenosti k uporabljanju simbolov, kar pa Joel K. pogrša.
- Cassirer:** Ja, res! Vse človeško sporočanje je simbolično... Kot sem se izrazil pred časom: »Človek je *animal symbolicum*...«
- Marcuse:** Menim, da se ta ideja nanaša predvsem na Freuda. V pismu Thomasu Mannu (29.11.1936) Freud sprašuje, ali v svojem *Jožefu in njegovih bratih* ni uporabil »mitičnega vzorca«. – Harry S., tega si se dotaknil v poglavju o *Čarobni gori* v svojih *Treh poteh modernega človeka* (New York, 1937) in posebno v svoji knjižici o Mannovi *Jožefovi tetralogiji* (New York, 1938).
- Marx in Freud:** Sta vidva nekakšen duet medsebojnih občudovalcev?
- Harry S.:** Fenichel in Ricoeur imata prav. Vidva *oba* pripadata skeptičnim filozofom... No, navedel bom, kaj je dejal Mann ob Freudovem 80. rojstnem dnevu: »Kot zdravnik in psiholog, kot filozof in umetnik je bil ta pogumni videc in ozdravljevalec dva rodova vodnik v območja človekove duše, o katerih se dotlej ni nikomur sanjalo... in navsezadnje je njegov dosežek globoko zaznamoval tudi samo poezijo...«
- Jung:** Tudi jaz sem dal Freudu priznanje – celo po tistem, ko sem se ločil od njega – ko sem ga primerjal s »prerokom stare zaveze«, ki se je »lotil strmoglavljanja bogov... tako da je brez milosti odkrival gnilost sodobne psihe« (*Spomini*, str. 163, 169).

Univerzalije v marksizmu: človek kot »Gattungswesen«

- Sokrat:** Kakšen pomen ima teza knjige za avtorjevo obravnavanje bolnikov, kot je opisano v knjigi?
- Marcuse:** To je težko oceniti. Naša sodba je omejena, zato ker mora terapevt opazovati strogo zaupne stvari.
- Toda rekel bi toliko: Joel K. tako silno želi pokazati, da so težave njegovih bolnikov odvisne od njihovega socialno-ekonomskega položaja, da pogosto pozabi, kaj je Marx v svojih *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* imenoval človekovo »generično bistvo« (*»Gattungswesen«*)... Tu Marx pristopa h klasični misli, približa se tudi Freudu...
- Sokrat:** Zbegan sem. Rekli so mi, da marksizem poudarja spremembo, gibanje, proces, razvoj...
- Marcuse:** To je tako: Lenin, na primer, je enačil objektivno resničnost z »gibljivo snovjo« in trdil, da je bil Heraklitov pogled na svet kot živ plamen »zelo dobra zasnova za temelje dialektičnega materializma«. Vendar je treba ta poudarek razumeti v kontekstu marksistične zgodovinske potrebe, da nasprotuje ustaljenim načelom tradicionalne metafizike, s katerimi je bila razredna dominacija prikazana kot posvečena in stalna institucija.
- Aristotel:** Kako marksizem združuje to dvoje – spremembo in stalnost?

Marcuse: S svojo DIALEKTIKO! Engels je definiral dialektiko kot »znanost o splošnih zakonih gibanja zunanjega sveta in človeškega mišljenja«. To me spominja na Marxa, ki se je podobno izrazil. V pismu Kugelmannu je napisal: »Nobenega naravnega zakona ne moremo odpraviti... Zares vseobsegajoče mišljenje mora biti vedno isto.« Tu je še en citat, tokrat iz Marxove *Svete družine*: »Cilj je vrnitev človeka k svoji univerzalni naravi na univerzalen način, to je kot totalno človeško bitje... Koren stvari je človek!«

Freud: Ti odlomki niso nikoli zbudili moje pozornosti! Saj naju z Marxom res zbližujejo. Mar to ne približuje marksizma *moralni in etični sferi*...

Harry S.: Oprosti, Herb, ker se vmešavam, ampak navesti moram še en pomemben odlomek v zvezi s tem...

Marcuse: Nadaljuj! Freud te je že ujel pri narcističnem kukanju...

Harry S.: Glede na doktrino francoskega rasvetljenstva je Marx govoril o tem, da »so vsi ljudje že po naravi dobri in obdarjeni z enako inteligentnostjo.« Ta neorousseaujevski pogled na človeka je nezdržljiv s Freudom, ki poudarja človekov destruktivni nagon.

Sokrat: Oddaljujemo se od vprašanja morale.

Harry S.: Tu bi rad rekel dobro besedo za Joela K.! Po pravici gleda na psihoanalizo kot na »moralno prakso«. Tu sledi Marxu, čigar kritika obsega tudi moralno sfero. Marx jasno loči med »politično« in »človeško emancipacijo«. Njegov izraz »odtujitev« ima tudi etične implikacije. »Delovni dan« v *Kapitalu* je ogorčen protest proti razosebljajočim učinkom kapitalizma; podobno kaže v razpravi o blagovnem fetišizmu, da kapitalistični način zreducira človeka na blago.

Sokrat: Ali ni to tudi argument v Knjigi o Želji?

Marcuse: Pravzaprav ne. Kot rečeno, avtor opušča občečloveško, ki je v korenu marksistične moralne teze.

Harry S.: Zdaj mi je prišlo na misel: vse to ima morda pomen za Joela K., ko pravi, da analitik ne more nikoli zares »spoznati« bolnika. Rekel bi: gotovo ne, če terapevt vidi bolnikov problem predvsem v zvezi z opresivno ekonomsko ureditvijo.

Marcuse: Še ena točka! Joel K. ne obsoja le ekonomskih zlorab v razrednih družbah, ampak tudi njihovo umetnost in kulturo.

Harry S.: Ja! tudi jaz nisem bil pripravljen na to, posebno odkar sem odkril, da je njegovo pisanje živahno in polno prispodob. Da, Joel K., o piscih govoriš, kot bi bili »primeri« – psihiatrični ali sociološki.

Joel K.: To praviš potem, ko sem tvoj diskurz pomešal s citati Blakea, Prousta in drugih...

Harry S.: Dobro, res jih navajaš. Ampak ko začneš na primer označevati Poeja, praviš, da je njegova tema »vrnitev potlaččenega«, o Melvilleu, da so ga prezrli, ker je »preveč jasno pokazal buržuazni družbi, kakšna je«, da Flaubertova *Madame Bovary* opisuje »osebni propad, ki ga je povzročila kulturna dominacija...« (str. 129, 130, 182).

Marcuse: Joel K.! Označuješ se za marksista. Toda v nasprotju s teboj sta Marx in Engels videla vrednote v razrednih družbah! Na primer v Predgovoru h *Kritiki politične ekonomije* Marx označuje azijske, antične, fevdalne in moderne

meščanske produkcijske načine kot »progressivna obdobja v ekonomski formaciji družbe«.

Bloch: Da. In čeprav se je Marx zavedal, da je grška družba temeljila na suženjstvu, sta on in Engels visoko cenila njeno umetnost. Podobno se je pohvalno izrazil o Goetheju in Balzacu, čeprav sta živel v represivnem okolju. Umetnost in kultura *transcendirata socialne determinante*. Joel K., sam nam omogočaš vpogled v *Obdobje želje*, medtem ko si živel v grabežljivam kapitalizmu.

Engels: Dobro povedano! Ernst Bloch! Pomisli, da sem imel v mislih nekaj podobnega, ko sem raziskoval razliko med »napačno« in »pravo« zavestjo . . . Zgodovina je zakladnica tako dobre kot zle dediščine. Joel K., naj ti nekaj povem zaupno kot tovariš: medtem ko obravnavaš Freuda, kot da so ga pogoltnili meščanski valovi, ostajava Marx in jaz kot da sva splavala iz njih, ne da bi naju prizadele zgodovinske spremembe.

Sokrat: Morda bi lahko rekli: *Marx se ni rodil kot marksist.*

Bloch: Zares, mladi Marx ni pisal le »meščanske« poezije. V eseju O židovskem vprašanju je izrazil antisemitska čustva . . .

Brezrazrednost in dialektika

Sokrat: Premišljal sem o posebnem vprašanju: kaj se bo zgodilo z zgodovino in dialektiko, ko se bo uresničila »brezrazredna« družba? Dve vprašanji se mi porajata: ali prideta zgodovina in njena dialektika takrat na mrtvo točko? Drugo: recimo, da bo ekonomsko izkoriščanje takrat izkoreninjeno; kaj se bo zgodilo z učinkom tehnologije, specializacije in birokratizacije, ki spreminjajo delavca v tisto, čemur pravijo marksisti »avtomat«? Je v komunizmu vse to odpravljen? – Tu ne govorim o bolezni, smrti . . .

Engels: Naj odgovorim na prvo vprašanje. V *Ludwigu Feuerbachu* (New York, 1934) ugotavljam, da vsaki zgodovinski fazi sledi višja oblika . . .

Aristotel: Nujno . . . »višja oblika« . . .?

Engels: Da, ampak dodal sem, da izmenično z razkrojem . . .

Reik: Dovolita, da vama sežem v besedo in vas spomnim, da tudi Freud ni prezrl zgodovine in sprememb – kot namiguje Joel K. – niti ko pride do univerzalnega principa, ki ga je tako negoval – Ojdipa. Kot je napisal v predgovoru k moji knjigi *Ritual*: »Tudi Ojdipov kompleks je imel morda več stopenj razvoja . . . Raziskava daje slutiti, da je človeška družina v tistih daljnih dneh (predzgodovine) imela čisto drugačno obliko od te, ki smo je vajeni danes.« (St. Ed. 17, str. 262)

Gorki: Segel bi še naprej in mitiziral dialektiko kot izraz nepretrganega *revolucionarnega čustva*. Ko sem nekoč dejal: »Približujemo se tisti romantiki, ki je temelj vseh mitov . . . naklonjena je rojstvu revolucionarnega odnosa do stvarnosti, se pravi odnosa, ki hoče spremeniti svet.« (*Literature and Life*, London 1946, str. 138)

Bettelheim: To mi zveni naivno in preveč poenostavljeno . . .

Abraham Kaplan: Ali vas smem spomniti, da sem v 60. letih opozoril na to, da se v nasprotju s Kantovim »globoko skritim bistvom človeka« psihoanalitična teorija ne drži »fiksности«, ampak konstantnosti, »urejenosti vzorca, ne ponav-

ljajočih se elementov, ki sestavljajo vzorec od primera do primera... Pri psihoanalitični teoriji sta najpomembnejša slikovitost impulza in obseg njegovih družbeno pogojenih izrazov.«¹⁴

Sokrat: Joel K.! Ali se tu ne pojavlja tvoja kategorija *Želje*? Ali ne bi morali sklepati, da bo želja vladala tudi v tvojem položaju marksista?

Joel K.: Priznam, da je ta implikacija utemeljena.

Harry S.: Rad bi omenil svojega najljubšega junaka, Goethejevega Fausta. Kot pravi v stavi z Mefistom: »Wie ich beharre! bin ich Knecht, Was frag' ich ob dein oder wessen.« S tem hoče reči, da je človek brez želje priklenjen na posteljo lenobe – čemur Faust pravi »Faulbett«, v našem jeziku pa bi mu rekli triumf Tanatosa...

Joel K.: Vsaj v tem se torej strinjava...

Bloch: Rad bi sprožil še eno temeljno razmišljanje – vprašanje *Človeških potreb*. Spodbudila me je razprava o knjigi Agnes Heller *The Theory of Needs in Marx* (St. Martin's Press, New York, 1976) v *Science and Society* (Jesen 1979). Tu Agnes Heller govori o *kvalitativnih potrebah* – nad kvantitavnimi materialnimi potrebami – ki bi nastale v socialistični družbi, v kateri *posedovanje* ni več prevladujoča potreba...

Marcuse: Da, to se dotika človekovih najbolj »radikalnih« želja – po lepem, po dobrem. Same ekonomsko-politične spremembe jih ne morejo ne *zadovoljiti* ne *producirati*. V resnici nisem tako optimističen kot Marx, ki nikoli ni premišljal o možnosti tistega, čemur jaz pravim »*psihični termidor*«, ob družbenozgodovinskem termidorju...

Harry S.: Šokirala me je tvoja formulacija: »... je morda v samih posameznikih že na delu dinamika, ki *znotraj* negira možnost osvoboditve in nagrade in podpira zunanje zanikajoče sile?« (*Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Boston 1970)

Bloch: To zadeva nekaj, kar bi bila lahko *rdeča nit vse naše diskusije: kritično čustvo*, ki ga prevzemajo tako marksisti kot freudovci, je zares vsajeno v Dialektiki... Zahteva kritičen odnos do samega brezrazrednega stanja... Ponavljam: tako bo, če bomo resno vzeli dialektiko in kritično spraševanje!

Freud: Strinjam se in dodal bi, da je to načelo uporabno tudi v psihoanalizi. Ko sem kot pisec končeval svojo kariero, sem v *Analysis Terminable and Interminable* (Coll. Papers, V, 254) zapisal, da, celo če je bil nekdo »temeljito« analiziran, to ne pomeni, da se ne bo ta oseba »nikoli več... zapletla v kakršenkoli notranji konflikt.«

Sokrat: Ali to pomeni, da kritično načelo opravičuje *obračanje proti samemu kritičizmu*? Ali se torej približujemo VERI?

Ricoeur: To načena metodološko vprašanje, ki ga ponazarja primer Krečana, ki trdi: »Vsi Krečani so lažnivci.« Ker je to trditev Krečana, iz tega sledi, da je njegova izjava laž, in torej niso vsi Krečani lažnivci...

Harry S.: Ob tem se spominjam dni, ko sem bil študent legendarnega Morrisa Raphaela Cohena, velikega učitelja sokratskega temperamanta in prijaznega človeka, čeprav je njegova beseda včasih zbudila kot sunek z rapirjem...

Sokrat: Kako bi se torej tvoj legendarni učitelj lotil tega problema?

¹⁴ Abraham Kaplan: *The New World of Philosophy*, New York, Random House, 1961, str. 142.

Harry S.: Cohen je bil ponosno neodvisen, vendar je poznal svoje omejitve in nas je napotil k »teoriji tipov« Bertranda Russella – nisem prepričan, da je izraz natančno tak. Kakorkoli že, teorija pravi, da razred ni element samega sebe. Če to prenesemo na našo tukajšnjo dilemo, to pomeni, da marksistično-freudovska propozicija ni nujno uporabna v lastnem sistemu . . .

Marx-Freud: To je za naju preveč teoretično . . .

Marcuse: Mislim, da razumem! Naj poskusim to ilustrirati s *praktičnim* primerom. Vzemimo, da nastane v brezrazredni družbi situacija, ko se od posameznika zahteva, da žrtvuje življenje za dobro družbe. Ali ni izguba tega življenja *tragedija posameznika*? Še toliko bolj, če prizadeta oseba čuti, da bi lahko, če bi ostala živa, nekoč v prihodnosti še več prispevala k splošnemu dobremu! Torej bi nastal *znotraj* posameznika konflikt, ki ga njegova »dobra« družba ne bi mogla rešiti.

Sokrat: Videti je, da se to povezuje s tistim, kar si prej omenjal kot »*psihični* termidor«. Kajne, iz tega sledi, da lahko še uspešneje apliciramo na brezrazredno družbo, kjer frustracij in tragedij ni moč pripisovati z »družbenim nasprotjem«, ampak so neizbežen atribut tistega, čemur vaš Andre Malreaux pravi »La Condition Humaine«?

Marx: Kar pravi Gorki o mitiziranju revolucionarnega značaja dialektike, me spominja na nekatere nezgodovinske sile, ki včasih pridejo na misel tudi meni – in o katerih razpravlja Maynard Solomon v poglavju *Marxism and Utopia* v knjigi *Marxism and Art* (New York, 1973, str. 465). V svojem *Osemnajstem brumairu* sem na primer pisal o *imaginaciji*, ki pospešuje revolucionarni prodor v prihodnost. In Solomon navaja mojo trditev iz *Kapitala*: »Kar pa že vnaprej najslabšega stavbenika odlikuje pred najboljšo čebelo, je to, da je zgradil celico v svoji glavi, preden jo gradi v vosku.« Moral bi omeniti tudi, da v 3. tezi o Feuerbachu trdim, da »okoliščine spreminjajo ljudje« . . .

Harry S.: Naj navedem analogen odlomek iz poglavja »Delovni proces in vrednotevalni proces« v *Kapitalu*: Delavec je kot ustvarjalec, ki razvija »potence, ki dremajo v njem« . . . neodvisno od vsakršne forme človeške družbe; to je neskončna nujnost, ki jo narekuje narava sama.*

Freud: Tudi jaz sem priznal take sile. Res, dvignil sem jih na raven ‚Ananke‘ in ‚Lebensnot‘ (*Why War?*).

Marx: Ker Freud takole laska našima filozofskima predsednikoma, naj vas spomnim na svoje lapidarne vrstice: »Filozofija se ne more udejaniti brez odprave proletariata; proletarijat pa se ne more odpraviti brez udejanjenja filozofije.«

Predsednika: Vesela sva, da bo filozofija udejanjena in ne odpravljena.

Aristotel: Videti je, da nas to vrača h klasičnim principom. V *Poetiki* uporabljam izraz »hamartia« kot oznako za dejanje junaka, ki ni posledica »grešnosti ali hudobnosti«, ampak »napačne sodbe ali slabotnosti«, se pravi tistega, čemur so v vseh časih podvržena človeška bitja.

Hegel: Če smem tako reči, sem ta pojem posodobil v svoji estetiki, kjer sem trdil, da je »čast« – to zdaj poudarjam – »velikih značajev, da so krivi«. Z drugimi

* Navedeni odlomek bi v slovenskih prevodih *Kapitala* zaman iskali, ker H. S. navaja le približno (op. prev.).

besedami, »čast« junaka je v tem, da sprejema odgovornost in kazen za dejanja, za katera se je sam odločil.

Aristotel: Ali lahko rečemo, da se tragedija v brezrazredni družbi približuje pojmu »čistosti«?

Nietzsche: Dobil sem občutek, da se to, kar govoriš, približuje teološki suženjski moralni in teološki metafiziki. Ko sem šel sem, mi je nekdo dejal, da vaš Paul Ricoeur spreminja aspekt Freudove psihologije v teologijo, tako da jo povezuje s kvaziheglovsko fenomenologijo. Ali ni zaradi tega psihoanalitična hermenevtika del teologije?¹⁵

Freud: Mislim, da ne sledim več. Vsekakor psihoanaliza ne ponuja nobenih »končnih rešitev«.

Vrednost Knjige o Želji

Aristotel: Preseneča me povečini negativno ocenjevanje knjige Joela K. Da bi dosegli ravnotežje – kaj vidite v njej priporočljivega?

Harry S.: Vesel sem, da si to vprašal! Začel sem že dobivati občutek, da nismo pravični do prizadevanj Joela K. Kar se mene tiče, se mi zdi njegov slog pisanja mikaven, posebno pri uporabi prispodob... tako da tudi kadar se človek ne strinja z argumenti, to pisanje odpira nepričakovana, sveža obzorja.

Sokrat: Kakšen vtis ste dobili o njegovem osebnostnem profilu?

Marcuse: Avtor kaže pogum in neodvisnost. Malo analitikov poznam, ki zberejo pogum za marksistično stališče glede bolezni naše družbe. Če povem drugače: v svojem odporu do »prilagajanja«, birokracije, kaže nekaj dragocenega »subverzivnega« odnosa, ki se dotika središč obeh, Marxa in Freuda...

Harry S.: Tu je spet sorodnost s Freudom. V *The Question of Lay Analysis* (St. Ed. 21, str. 201 in naprej) Freud poudarja, da analitik potrebuje več kot le »pouk o analizi«. Da bi bil učinkovit, mora študirati zgodovino civilizacije, književnost, religijo, mitologijo – tu je Freud mislil na Theodorja Reika, ki so ga diskriminirali, ker ni bil doktor medicine.

Bettelheim: Prav res! Podobno trdim v svojem članku o »Freudu in duši« (New York, op. cit.). Psihatri po krivici zanemarjajo to knjigo, ker kaže na značilni superiorni prispevek, ki ga lahko dajo neprofesionalni analitiki pri obravnavanju pacientov. Šel je celo tako daleč, da je rekel, da »so zdravniki prevladujoči kontingent šušmarjev v analizi...« (str. 230).

Aristotel: Ampak ali ni bil tudi Freud izučen zdravnik?

Harry S.: Seveda! In brez šale bi lahko dodali, da je lahko celo doktor medicine dober psihoanalitik. Res, imamo moške in ženske, ki zadovoljujejo najvišje kulturne standarde. Seznam je predolg, da bi ga navajali... Toda naj omenim K. R. Eisslerja, ki je napisal monumentalno študijo o Goetheju in knjigo o Hamletu, in seveda uredniški odbor *American Imaga*, znamenitega Marka Kanzerja in...

Freud: Pazi, Harry S. – cenzuriraj se! Pravkar si hotel imenovati sodobne...

Harry S.: No, dobro! Se vam ne zdi, da bi Kohut lahko imel prav, ko je videl

¹⁵ Prim. B. B. Barrett v *Psychoanalysis and Contemporary Science*, V. zv., 1976, New York 1977.

v samospoštovanju določeno vrednoto? Kakorkoli že, sem vključujem knjigo Joela K. in njene povezave z umetnostjo, književnostjo, humanističnimi vedami . . . Če spregledamo nekatere njegove naivne in očitne spodrsaljaje, na primer: »Atomarno družino je ustvarila kapitalistična družba.« Nadvse osupljiva je njegova trditev, da je »dialektična pozicija monistična« (66). To negira bistvo dialektike, ki povezuje nasprotja . . .

Sokrat: No, dobro! Kaj je bistvo njegovega argumenta?

Harry S.: V knjigi je poglavje, ki se mi zdi impresivno in z daljnosežno potencialno metodološko vrednostjo. Naslov je *Želja in transhistorično*. To je področje domišljije. Avtor postavlja »transhistorično« v kategorijo želje. Piše (str. 72): »Želja je toliko transhistorična, kolikor so transhistorični domišljija, otroško telo in otroška odvisnost.« Če Joel K. ne bi omejil tega principa na Željo, bi se morda izognil nekaterim miselnim slepim ulicam. Izraz hkrati označuje transcendentno časovnega in pomeni vsečloveško in mitično v človeški drami; lahko bi pokazal na univerzalno tako pri Marxu kot pri Freudu.

Marcuse: Če me spomin ne vara, Harry S., ali nisi namignil na to v svojem poglavju o Marxu in Freudu, kjer ločiš »časovno« in »simultano« dialektiko in praviš, da je treba k Marxu in Freudu pristopiti z izrazi obeh kategorij?

Harry S.: No, da. To je bistveno samo za naravo dialektike in to najdemo pri največjih mislecih od Grkov do danes.

Summa Summarum

Aristotel in Sokrat (po kratkem posvetu): Rada bi podala najin celostni pregled – približno soglasje, do katerega smo prišli na tem simpoziju. Strinjava se s tistimi udeleženci, ki hočejo videti tako Marxa kot Freuda, kako si prizadevata, da bi očistila eden družbenoekonomski, drugi pa psihični »hlev«, da bi prebudila dremajoče ustvarjalne sile v človeku. Spoznali smo, da oba neustrašno nasprotujeta idolatriji. – Oba želita *ponovno* ustvariti preteklost, tako da – kot je dejal Marx – ne bi kot mora visela nad zavestjo živečih.

Marcuse: Z vsem dolžnim spoštovanjem – to so generalije . . .

Predsednika: No, obstaja nekaj specifičnih formulacij – ena je Marxova, ki bi jo lahko izrekel tudi Freud: »Vsa zgodovina ni nič drugega kot progresivna transformacija človeške narave.« In podobna izjava iz Marxovega pisma Rugeju septembra 1843: ». . . svet ima že dolgo samo sanjsko predstavo o neki stvari, ki bi se je moral zavedati, da bi jo dejansko imel. Gre za izpolnitev misli preteklosti.« Toda najbolj značilno je naslednje: v 11. tezi o Feuerbachu je Marx dal slovito izjavo: »Filozofi so svet samo različno *interpretirali*, gre za to, da ga *spremenimo*.« Na ta simpozij sva se pripravljala s posebnimi raziskavami, in naletela sva na freudovski ekvivalent v *The Question of Lay Analysis* (St. Ed. 20, str. 201). »Kasneje jaz spozna, da je *poleg prilagajanja zunanjemu svetu* še drug način zadovoljevanja . . . V SVET JE MOGOČE POSEGATI TUDI TAKO, DA GA SPREMIŠ . . . TA AKTIVNOST POTEM POSTANE NAJVIŠJA FUNKCIJA JAZA.« (Najin poudarek.)

Jung: To me spominja na stavek, ki ga je Freud uporabil v pismu, ki mi ga je pisal: »Saj delamo za prihodnost« (»Man arbeitet doch wesentlich für die Geschichte.« – 18. avgust 1907).

Aristotel in Sokrat: Če povzamemo, kaj je skupno Marxu in Freudu: rekel bi, da *predvsem strast do resnice.*

Aristotel: Poudaril bi tisto, kar mi stari imenujemo *epistemološka tradicija*, ki ločuje iluzijo od realnosti in vidi nalogo, da je treba *preganjati iluzije.*

Marx: Tudi najin *ustvarjalni odnos do KONFLIKTA:* Marx uporabi razredni konflikt, da bi dosegel BREZRAZREDNOST; Freud preudarja o možnosti, da bi uporabil REPRESIJO v službi SUBLIMACIJE, to je HUMANISTIČNIH VED, in REGRESIJO v »službi Jaza«.

Freud: Poudaril bi tudi ključno vlogo, ki jo oba pripisujeta zavesti in Jazu. Kot sem dejal: »Kjer je bil id, bi moral biti Jaz.«

Marx: Mojo izjavo, da »bit določa zavest«, dopolnjuje ne le njegova, da »ljudje sami ustvarjajo svojo zgodovino«, ampak tudi trditve, kakršne sem napisal v že citiranem pismu Rugeju.¹⁶

Aristotel in Sokrat: Misliva sicer, da sta oba kratkovidna, ko odklanjata metafiziko, vendar to do neke mere rešuje vajina dialektika, pri Freudu z NEZAVEDNIM in s primarnim procesom, pri Marxu s kvazi-mitično vlogo, ki jo pripisuje Delu, Delavcu in Delovnemu procesu. Morda najbolj dramatično metodološko načelo: oba »se vračata«, zato da bi »napredovala«: Marx se ozira v predzgodovinski matriarhalni komunizem kot model za prihodnji »znanstveni socializem«; Freud raziskuje preteklost – človekove korenine – da bi razumel in okrepil elemente *odraslega Jaza.*

Aristotel: In tale aspekt istega načela: oba sledita tistemu, čemur bi lahko rekli »duhovno« – pri Marxu ideje itn., pri Freudu sanje itn., – k »materialnim«, konkretnim dejavnikom. Če uporabimo našo klasično filozofsko terminologijo – poskušata vzpostaviti *povezavo med »DUHOM« in »TELESOM«*.

Sokrat: Pri vajinem vrednotenju posameznika in družbe pa je pomembna razlika. Res, Freuda so obtožili, da je prezrl tisto, kar je nepredvidljivo in družbeno; nekateri – med njimi Reich, Adler in Fromm – so odgovorili, da »posameznik« vsebuje »družbo«, tako da internalizira misli, čustva, predispozicije DRUŽINE IN NJENE DRUŽBENE DINAMIKE... Slišala sva tudi, da skuša SKUPINSKA TERAPIJA prebuditi spominske sledi arhaične dediščine – najzgodnejše človeške »družbe«.

Marx: UGOVARJAM! Vse to je veliko preveč oddaljeno ob moči, s katero vladajo karteli, banke... *Ti so tiste specifične sile, ki tlačijo in izkoriščajo... povzročajo VOJNE... Zavedam se, da sem ta simpozij tudi začel z UGOVOROM.* Ne morem pomagati... Descartesov DVOM je ena tistih stvari, ki jih imam pri sebi najraje.

Marcuse in Harry S.: Vidva sta poudarila soglasje. V svojem helenističnem duhu prepoznavata tudi *Hybris.* Kaj pa razlike in nasprotja?

Predsednika: Ena temeljnih razlik je, da Freudov psihični determinizem dovoljuje več »svobode« kot Marxov socialno-ekonomski determinizem.

Marx (vpade): Kako lahko rečete kaj takega, ko pa Freud zagovarja to agresivnost kot »neuničljivo potezo človeške narave« (*Civilization and its Discontents*, str. 52)!

¹⁶ Glej Maynard Solomon: *Marxism and Art*, New York 1973 (zdaj jo je objavil Wayne State University Press, Detroit Michigan), in njegovo knjigo Beethoven Schirmer, New York, 1977.

Predsednika: To praviva, ker sklepava, da je Freud priznal umetnosti, domišljiji, in kar je najbolj bistveno, sanjam, bolj ključno vlogo kot Marx.

Marcuse: Da bi bili pravični do Marxa, pa moramo spoznati, da je imel prav, ko je poudarjal (vsaj implicitno), da je narava instinktov zgodovinsko pridobljena.

Harry S.: Kot se spominjam, pa si v Erosu in civilizaciji (str. 138) dejal, da Freud ne loči jasno med biološkimi in družbenozgodovinskimi spremembami instinktov.

Marcuse: Po drugi strani pa moramo marksisti spoznati *realno funkcijo iracionalnega* in človekovih neizmerjenih izvorov globin. O tem je govoril Vernon Venable (Human Nature. The Marxist View, New York 1945).

Želja – za zmeraj

Aristotel in Sokrat: Preden sklenemo ta simpozij, misliva, da bi se morali vrniti na začetek, se pravi, h kategoriji Želje; Želje Platona, Ricoeura ali Normana Browna, Joela K. in tako naprej. Kakšna je njena usoda pri Marxu in Freudu? Harry S., ali se ne ukvarja s tem tvoja *Mythopoesis*?

Harry S.: Vesel sem, da ste me prosili, naj rečem kaj o svoji knjigi... tako da tokrat ne bom obtožen, da... saj veste...

Freud: Nadaljuj, Harry S., tako ali tako je to najbrž tvoja zadnja priložnost...

Harry S.: POTOVANJE mitičnega junaka je simbolično analogno s človekovim potovanjem, v katerem ni nobene »končne odločitve«. Tretjemu dejanju, kot sem ga imenoval, sledi EPILOG, ki zajema preostanke upora, ki si prizadeva za ponovno potovanje ali iskanje. – No, morda ima Schopenhauer prav... Bomba in terorizem bi *lahko* prinesla »končno odločitev«. ... Toda jaz sem, *mirabile dictu!* še zmeraj poln upanja, tako kot Ernst Bloch... Torej sem za to, da še kar naprej delamo... delamo... in spet delamo, pa čeprav to počnemo z manj upanja kot Tri sestre Čehova... delamo, kot da... kot da vidimo Marxa in Freuda, kako se še naprej spopadata v ustvarjalnem konfliktu...

Aristotel in Sokrat: Da ne bi bilo nobenih NEJEV več, TOREJ RAZGLAŠAVA: ŽELJA ZA ZMERAJ...

Nastanek znanstvene discipline

WOLFGANG G. STOCK, GRADEC

UVOD

Kako nastane znanstvena disciplina? Dosedanja teorija znanosti in raziskave zgodovine znanosti so za težišče svojih raziskav pri opazovanju diahronih aspektov znanosti prednostno izbirale prehode teoretskih entitet (paradigem, hipotez, teorij, raziskovalnih programov itd.), pri čemer so v času po T.S. Kuhnovi »Strukturi znanstvenih revolucij« bili poleg internega vidika dinamike teorij v raziskave vključeni tudi eksterni dejavniki, npr. znanstvene skupnosti. Nasproti temu so znanstveno-teoretske in znanstveno-historične analize nastanka celotne znanstvene discipline redke. Zasnutki za teorijo nastanka znanosti v rudimentalni obliki vsekakor že obstajajo; mislimo recimo na Kuhnovo koncepcijo prehoda od »preparadigmatske faze« k »normalni znanosti« ali na Fleckovo tezo »mutacije praidej« v zaključene »stile mišljenja«. Poleg relevantnosti »stilov mišljenja« oz. »paradigem« pri genezi discipline, Fleck in Kuhn poudarjata predvsem relevantnost socialnih instanc – »mišljenskih kolektivov« (Fleck) ali »znanstvenih skupnosti« (Kuhn). Oba avtorja se omeujeta na socialne instance znotraj znanstvenega delovanja in zanemarjata vpetost sistema znanosti v nadrejene socialne sisteme. Če hočemo raziskati, kako in zakaj nastane nova znanstvena disciplina, se moramo povsem na splošno vprašati, kateri pogoji morajo biti izpolnjeni, da se to disciplino proizvede, oz. da se lahko reproducira. Odgovor na to vprašanje nikakor nočemo a priori omejiti morda na znanstveno teoretske ali sociološke aspekte. Nasprotno, dognati moramo vse pogoje, ki so z genezo discipline v kakršnikoli zvezi. To ob konkretnem primeru zahteva podroben opis geneze zadevne znanstvene discipline vse do stadija, ko jo lahko štejemo za samostojno disciplino. Za pojasnitev geneze discipline pa moramo imeti na razpolago splošno teorijo nastanka znanstvenih disciplin. V tem prispevku skušamo iskati splošne zakonitosti, ki se pojavljajo pri genezi disciplin. Ker lahko pričakujemo, da te zakonitosti ne predstavljajo determinističnih zakonov in da opis konkretnih genez disciplin praktično nikoli ne more biti popoln, ne bomo za nastanek neke znanstvene discipline nikoli dosegli »popolne pojasnitve« v smislu Hempel-Oppenheimeove sheme, temveč zgolj povsem zadovoljivo pojasnitveno skico.

1. KRITERIJI ZNANSTVENOSTI

Nastanek znanstvene discipline lahko pojasnimo šele tedaj, ko moremo novo znanost ravno že šteti za »znanost«. Za to potrebujemo kriterije, ki označijo

znanstvenost discipline. Izhajamo iz treh svežnjev kriterijev, ki vsakokrat poudarjajo določene aspekte »znanstvenosti«. Prvič upoštevamo formalne pogoje znanstvenosti, ki jih je v okviru analitične teorije znanosti postavil W. Stegmüller. Drugič se ravnamo po vsebinskih pogojih znanstvenosti, ki jih je pri raziskovanju genez disciplin postavil M. Guntau. Tretjič se obračamo na družbene pogoje znanstvenosti, s tem da pretresemo aspekte marksistično-leninistične teorije znanosti (Guntau in A. Kosig). Stegmüllerjeve formalne kriterije znanstvenosti je mogoče strniti pod nalepko »racionalno iskanje resnice« (Stegmüller, 1973, 5). Prvi nujen pogoj znanstvenega dela je prizadevanje za jezikovno jasnost.

»Postavljanje vprašanj razumevanja in pripravljenost odgovarjanja nanje predstavlja zunanjo značilnost znanstvene diskusije in racionalnih pogovorov sploh. Če bi v neki disciplini kljub tej pripravljenosti uspeh izostal, bi imelo to za posledico zlom te znanosti. S to miselno možnostjo nočemo slikati strahov, temveč zgolj opozarjamo na osnovni pogoj znanstvenega dela; kajti ob prevladi babilonske zmešnjave jezikov znanost ni možna« (Stegmüller, 1973, 5).

Stegmüllerjev drugi pogoj meri na generalno možnost kontrole znanstvenih izjav. To je, če znanstvenik nekaj opazuje, mora tisto – da je lahko znanstveno – vsaj načelno biti opazljivo tudi za druge znanstvenike. Če disciplina izpolnjuje kriterije za jezikovno jasnost in preverljivost, je zadoščeno tudi zahtevi po intersubjektivnosti. Da je izjava intersubjektivno veljavna, se jo mora dati razumeti, mora biti torej jezikovno jasno izražena, kot tudi preverljiva, torej z možnostjo kontrole. Tretji formalni pogoj znanstvenosti je v tem, da znanstveniki svoje trditve opirajo na racionalne argumente.

»Kjer so trditve preprosto zoperstavljene trditvam, tam ni znanstvene diskusije. Na vprašanje oblike: ‚od kot to veš?‘, mora biti vprašani pripravljeni to *utemeljiti*. Sklicevanje na avtoriteto ali na božanski navdih pravtako malo tvori racionalno utemeljitev kot subjektivno zagotovilo, da smo o resnici zatrjevanega popolnoma prepričani« (Stegmüller, 1973, 6).

Po naštetem disciplina izpolnjuje formalne kriterije znanstvenosti, če so njeni stavki jasno izraženi, se dajo načelno kontrolirati in so oprti na racionalne argumente.

Vsebinske predpostavke za znanost discipline so po M. Guntau – u cilj znanosti, objekt raziskave in metode raziskave.

»Disciplina je zgodovinsko zrasel sistem znanstvenih dejavnosti, ... h katerim se je v teku zgodovine razvil specifičen znanstveni cilj. Disciplino se označi z lastnim predmetom raziskave ..., ob katerem so bili izoblikovani ustrezne problemske zastavitve in pojmi, ki so podlaga za strukturo, dobljenih spoznanj ..., za razvoj specifične kombinacije metod ..., za določen komunikacijski prostor in za določene prednostne stile mišljenja tega področja« (Guntau, 1978, 13).

Ob znanstvenem cilju in določeni kombinaciji metod se zahteva specifični predmet discipline; njegove probleme je treba v disciplini opisati s pomočjo ustrezne strokovne terminologije in po možnosti rešiti. Vendar Guntau znanstveni disciplini vsekakor priznava, da razpolaga z večimi stili mišljenja. Preidimo sedaj k družbenim kriterijem znanstvenosti! Tukaj je potrebno razlikovati med dvema aspektoma. Enkrat gre za institucionalizacijo discipline. Obstajati mora

»kontinuirana reprodukcija temeljnih elementov ... v procesu raziskovanja in

učenja, ki se realizira na osnovi različnih institucionalnih oblik » (Guntau, 1978, 14).

Drugič zadevajo družbeni kriteriji znanstvenosti aplikativnost znanosti, njeno pojavljanje kot »produktivne sile« (produkcija materialnih dobrin), »kulturne sile« (razširitev vedenja) oz. »humane in socialne sile« (maksimiranje svobodnosti človeka) (prim.: Hörz, 1981).

»Znanstveno spoznanje ni samo sebi namen; izšlo je iz potreb produkcije in praktičnega življenja in služi naraščajočemu obvladovanju naravnega in socialnega okolja« (Kosig, 1972, 1170).

Predstavljeni kriteriji gotovo niso tako »trdi«, da bi znanost enoznačno razmejlji od drugih družbenih podsistemov, kot so umetnost, religija in drugi; nikakor ne predstavljajo »razmejitvenega kriterija« ali celo »smiselnostnega kriterija«. Izmera mejne črte med znanostjo in neznanostjo sploh ne bi utegnila funkcionirati a priori, temveč ob ustreznih empiričnih ugotovitvah. Toda za naše namene zadoščajo (začasni in intuitivni) kriteriji. Po njih je treba šteti disciplino za »znanstveno«, če lahko izpolni formalne, vsebinske in družbene kriterije znanstvenosti.

2. KAJ POMENI: POJASNITI NASTANEK DISCIPLINE?

»Filozofija znanosti brez zgodovine znanosti je prazna; zgodovina znanosti brez filozofije znanosti je slepa« (Lakatos, 1974a, 271). Deskriptivna zgodovina znanosti je potem napotena na določene (metaznanstvene) teorije, če noče v smislu tega kantovskega diktuma I. Lakatosa ostati slepa. Cilj zgodovine znanosti ne more biti zaustavitev pri (tudi še tako izčrpnih) opisih njenih predmetov, marveč mora poskušati dajati pojasnitve, tj. odgovarjati na vprašanja: zakaj. Opis znanstvenozgodovinskih predmetov je sicer nujna predpostavka za nadaljne korake, vendar »še tako popoln in natančen opis ne daje nadomestka za pojasnitev« (Stegmüller, 1974, 77). Če hočemo v smislu Stegmüllerja odgovoriti na zakaj-vprašanje, moramo namreč »poleg poznavanja posameznih dejstev dodatno spoznati zakonite povezave med temi posameznimi dejstvi« (Stegmüller, 1974, 77). Naj bodo A_1, \dots, A_n stavki, ki opisujejo posamezna dejstva, G_1, \dots, G_r splošne zakonitosti in E opis pojasnjujočega dogodka, tedaj velja za strukturo znanstvenih pojasnitev naslednja shema (prim.: Stegmüller, 1974, 86):

$$\langle (A_1, \dots, A_n) \wedge (G_1, \dots, G_r) \rangle \rightarrow E.$$

E je v našem primeru vedno opis stadija znanstvene discipline, ki je pravkar prvič izpolnila vse kriterije znanstvenosti. Sedaj je treba zbrati vsa adekvatna dejstva in zakonitosti, tako da iz konjunkcije A_1, \dots, A_n in G_1, \dots, G_r logično sledi stavek E. Vendar se takšnega podjetja nikakor ne nadejamo, ker, prvič, ne, moremo poznati vseh relevantnih dejstev in ker, drugič, ne razpolagamo z nobenimi determinističnimi zakoni o nastanku disciplin. Kar nam preostane, je »nepopolna« pojasnitev, »pojasnitvena skica« (prim.: Stegmüller, 1974, 110), nekaj »nepopolnega in potrebnega dopolnitve« (Stegmüller, 1974, 346), pri čemer lahko nepopolnost zadeva tako posamezna dejstva kot tudi zakone. Pri zgodovinskih pojasnitvah -- in naš problem je (znanstveno) zgodovinska pojasnitev, je po Stegmüllerju v večini primerov prisotna »nepopolnost v obeh ozirih« (Stegmüller, 1974, 346).

3. FLECK IN KUHN O NASTANKIH DISCIPLIN

Katere zakonitosti lahko pritegnemo z vsakokratno pojasnitveno skico nastankov znanstvenih disciplin? Tukaj je potrebno najprej prediskutirati tiste koncepcije, ki so prinesle diahroni aspekt v teorijo znanosti: teorije T. S. Kuhna oz. njegovega pomembnega predhodnika L. Flecka. Opazovanje znanosti v smislu Kuhna in Flecka se ne sme omejiti na logično rekonstrukcijo znanstvenih teorij ali hipotez, kajti »mogoče je celokupnost vse vsebine znanosti pogojena in pojasnljiva miselno-zgodovinsko, psihološko in miselno-sociološko« (Fleck, 1935, 29). Če se pri analizi nastanka nove discipline ali – kot pravi Fleck – novih »idej« omejimo na vsebinsko, to po Flecku ne vodi k ničemur, saj »praideje« s časovno kasnejšimi znanstvenimi idejami niso v nobeni zadovoljivi povezavi, ki bi se jo dalo legitimirati. Pot od »praideje« do znanstvene ideje, do akceptiranega t. im. »stila mišljenja« pri tem nikakor ne poteka po logičnih, racionalnih pravilih.

»Nejasna praideja se izloči iz kaotične miselne kaše, razvija se skozi mnoge epohe, postaja vsebinsko vedno bolj bogata, bolj precizna in išče svoje dokaze v najrazličnejših poimovanjih. Postopoma je nastala utrjujoča se dogma...« (Fleck, 1935, 31).

Ko je bila takšna dogma, stil mišljenja, enkrat najdena, ostane ta najdeni sistem neko obdobje stabilen, »nasproti vsemu nasprotujočemu ostaja... odporen« (Fleck, 1935, 35). To »tendenco vztrajnosti« stilov mišljenja Fleck pojasnjuje s socialno tvorbo, ki za tem stoji – z »miselnim kolektivom«, t. j. združbo tistih znanstvenikov, ki zastopajo zadevni stil mišljenja. Če pa je stadij vztrajnostnega stila mišljenja – vezanega na miselni kolektiv – že dosežen, obstaja tudi že pripadajoča znanstvena disciplina. Toda kako in zakaj disciplina nastane, Fleck razlaga z namigom na evolucionistično teorijo.

»Razvoj mišljenja se dogaja veliko hitreje kot uči paleontologija, tako da smo stalno priče, kako prihaja do ‚mutacij‘ stilov mišljenja« (Fleck, 1935, 34).

Če strnemo Fleckova nakazovanja, iz njih izhaja, da znanstvena disciplina nastane, ker se določene praideje izločijo iz kaotične miselne zmešnjave in v teku časa mutirajo v znanstvene stile mišljenja.

Kako pojasni T. S. Kuhn nastanke disciplin? Po Kuhnu je za »normalno znanost« značilno, da »znanstvena skupnost« («miselni kolektiv« pri Flecku) rešuje »uganke«, ki jih določa »paradigma« («stil mišljenja« pri Flecku). V Kuhnovi »Strukturi znanstvenih revolucij« se nastanek discipline sklene s prehodom od »predparadigmatske faze« v normalno znanost. Pot k normalni znanosti pa je pri Kuhnu – podobno kot pri Flecku – samo nakazana.

»Zgodovina kaže, da je pot čvrsto zarisane raziskovalnega kosenza izredno težavna« (Kuhn, 1979, 30).

Pot je težavna, ker zaradi odsotnosti paradigme ni mogoče urediti in pretehtati pripadajočih dejstev. Posledica je nesistematično, slučajno zbiranje posameznih podatkov.

»Pri odsotnosti paradigme ali kandidata za paradigmo se zdijo vsa dejstva, ki bi lahko kakorkoli spadala k razvoju določene znanosti, enako relevantna. Torej je zbiranje dejstev v zgodnjem obdobju dejavnost, ki je podrejena slučaju bolj kot tista, ki jo označuje iz nje izhajajoč znanstveni razvoj« (Kuhn, 1979, 30). Slučajno zbiranje dejstev vodi do razlik v pojmovanju, kaj bodočo disciplino

sploh tvori (prim.: Kuhn, 1979, 31). Šele ko je bila sinteza razlik kreirana in ko ta sinteza zmore fascinirati tudi strokovnjake, iz te sinteze nastane prva paradigma.

»Ko v razvoju naravoslovja posameznik ali skupina prvič ustvari sintezo, ki je sposobna pritegniti večino strokovnjakov iz naslednje generacije, polagoma izginejo stare šole. Izginotje deloma povzroči prestop njihovih članov k novi paradigmi« (Kuhn, 1979, 33).

V tej Kuhnovi argumentaciji tiči težava. Enkrat trdi, da šele sinteza proizvede disciplinarno paradigmo in s tem uvede normalno-znanstveno fazo, drgič pa trdi, da so že pred tem obstajale »šole«; toda šola je skupnost znanstvenikov, ki jo združuje paradigma. V svojem sestavku »Novi premisleki k pojmu paradigme« označi Kuhn ta problem kot eno do »nekaterih zmotnih posledic« (Kuhn, 1978c, 390) njegove »definicije paradigme«. Kot rešitev ponuja naslednje.

»Najbolj škodljiva izmed teh posledic nastane, ko izraz »paradigma« uporabljamo pri raziskovanju prejšnjih in kasnejših faz v razvoju neke znanosti. V »predparadigmatskem obdobju« – kot to imenujem v svoji knjigi – se zastopniki znanosti razdelijo na vrsto konkurirajočih si šol, ki vse zahtevajo zase avtoriteto na enakem področju, vendar se ga lotevajo na povsem različnem način. Temu razvojnemu stadiju sledi razmeroma hiter prehod – običajno v navezavi na pomemben znanstveni dosežek – v takoimenovano »poparadigmatsko obdobje«, v kateri so vse ali večina šol izginile, tako da se člani preostale skupnosti lahko strokovno bistveno bolj učinkovito udejstvujejo« (Kuhn, 1978c, 416).

Nastanek normalne znanosti je posledaj izključno vezan na »pomemben znanstveni dosežek«, ki pripelje do tega, da se število šol na zadevnem področju zmanjša. S pojmom paradigme, ki je vendarle za Kuhna tako centralen, ne moremo pri pojasnitvi geneze discipline ničesar početi.

»Obstaja sprememba, toda do nje ne pripelje pridobitev paradigme« (Kuhn, 1978c, 417).

Toda kako se da ta sprememba zdaj pojasniti? Razen tega, kar smo zgoraj opisali, Kuhn ne pove ničesar. Za D. Witticha je jasno, da o tem Kuhnova teorija celo ne more povedati ničesar (prav tako kot Fleckova), kajti obe pri opazovanju zgodovine znanosti abstrahirata od družbenega polja znanosti; vidita sicer socialno komponento znanosti (v »znanstveni skupnosti« oz. v »miselnem kolektivu«), toda ta je preozka. Nasprotno je treba upoštevati vse determinante znanosti.

»Ta splošni način postopka (ki ga uporablja tudi Kuhn) je v tem, da se določene momente človekovega spoznavnega procesa – naravne ali družbeno nastale oz. ustvarjene – miselno nasproti postavi praktični in s tem tudi materialno-predmetni določenosti spoznanja in se jih nasproti tem determinantam absolutizira« (Wittich, 1978b, 789).

Ravno nasproti temu Wittich poudarja – tako da poseže nazaj do Marxa in Engelsa – relevantnost družbenih determinant razvoja znanosti.

»Da je mogoče vsako doseženo stanje znanosti spoznavno-teoretsko dojeti samo, če se ga gleda v njegovem zgodovinskem gibanju, da zgodovina znanosti kaže revolucijske in evolucijske etape, da je znanost družbene narave in je v nujni povezavi s celotno družbo, posebej z njeno praktično-materialno podlago« (Wittich, 1978a, 109).«

spada k osnovni sestavi marksističnih miselnih dobrin. Marx v »Pariških rokopisih« piše:

»Samo če sem dejaven tudi *znanstveno* itd., ... tako sem dejaven tudi *družbeno*, kar kot *človek*. Ni mi dan le material moje dejavnosti – kot sam jezik, v katerem je mislec dejaven – kot družbeni produkt, moje *lastno* bivanje je družbena dejavnost; zato to, kar naredim iz sebe, naredim iz sebe za družbo in z zavestjo mojega kot družbenega bitja« (Marx, 1968, 78).

Za naš problem pojasnitvene skice za nastanek znanstvenih disciplin to pomeni, da moramo upoštevati vse dejavnike, vse determinante geneze discipline. Pri tem je zanimivo, da je ta zastavitev v njegovih spisih k zgodovini znanosti znana tudi T. S. Kuhnu. Toda te zastavitve v svojih študijah primerov nikoli ne uporabi.

»V novejšem času (od 50–ih/ 60–ih let) je začela vplivati na današnjo zgodovino znanosti nadaljna skupina dejavnikov. Ti prihajajo deloma iz splošne zgodovine, deloma iz nemške sociologije in marksističnega zgodovinopisja in vodijo do močnejšega upoštevanja neteoretskih, posebej institucionalnih in socioekonomskih dejavnikov razvoja znanosti« (Kuhn, 1978a, 174).

Gotovo tudi ne moremo podcenjevati Kuhnovega opozorila, da te družbene determinante predstavljajo samo *en* aspekt pojasnitve, ki jih je treba postaviti ob »notranje« razvojne vzgibe znanosti.

»Zato so znanosti posebej obetavno področje za raziskavo učinkovanj sil, ki iz družbe vplivajo na razvoj discipline, ki jo hkrati obvladujejo tudi njena notranja merila« (Kuhn, 1978b, 231).

4. PERIODIZACIJSKA PRAVILNOST

Po Fleckovem in Kuhovem pojmovanju se prehod v znanstveno disciplino zgodi z mutiranjem praidej do dogmatskega stila mišljenja, (Fleck) oz. z redukcijo števila konkurirajočih si šol na zadevnem raziskovalnem področju (Kuhn). Obe pojmovanji sta preveč splošni in zato komajda imata pojasnitveno vrednost. Sorodno s Kuhnovimi in Fleckovimi pojmovanji – toda informacijsko bogatejše – je pojmovanje M. Guntau–a. Po njegovi teoriji razvoja discipline kaže

»spoznavni proces k določenemu predmetu ... preiodizacijo, ki temelji na kvalitativno različnih stopnjah ali fazah konkretno-zgodovinskega razvoja znanstvene dejavnosti in njenih rezultatov« (Guntau, 1978, 15).

Guntau razlikuje tri medsebojno ločljive etape, in sicer »predzgodovino«, »emancipacijo« in »konsolidacijo«. Predzgodovino Guntau opisuje podobno kot T. S. Kuhn svojo pred-normalnoznanstveno fazo.

»V tej fazi se razvijajo in akumulirajo posamezna spoznanja o predmetu kasneje nastajajoče discipline v raznolikih povezavah. ... sistemski značaj ustreznih spoznavnih dejavnosti še ni razvit, tako da različni elementi znanja niso med seboj stabilno povezani« (Guntau, 1978, 15).

Šele na takšni podlagi se lahko bodoča znanstvena disciplina emancipira. To etapo Guntau označi takole:

»Na podlagi dozorelih materialnih in idealnih pogojev v družbi se pripadajoče spoznavne dejavnosti intenzivirajo, pospešijo in s pridobitvijo bistvenih nadalj-

nih rezultatov vodijo do nove kvalitete. . . . S to spremembo v spoznavnem procesu je dana povezava med *spoznavno dejavnostjo in rezultati* » (Guntau, 1978, 16).

Prehod iz predzgodovine k emancipaciji je pri Guntau-u za zgodovinsko komponento obogaten analogon h Kuhnovemu prehodu k normalni znanosti. Po zaključku etape emancipacije in prehodu h konsolidaciji je znanstvena disciplina kot taka nastala.

»Z nastankom posamezne znanstvene discipline se začne njen kontinuiran smostojen razvoj na osnovi stabilnih družbenih zahtev in interesov po njenem obstoju« (Guntau, 1978, 16).

V zadnji fazi geneze discipline se stabilizirajo družbeni kriteriji znanstvenosti, torej institucionalizacija in posebej uporabnost. Medtem ko je doslej družba lahko le upala na uporabnost rezultatov nove discipline, so poslej pričakovanja izpolnjena. S tem je družba na določenem področju vedno bolj zadovoljevana in temu ustrezno artikulira svoj interes za nadaljni obstoj discipline. Z zdaj doseženo relativno zanesljivo materialno podlago se teoretska izgradnja znanstvene discipline pospeši, kar spet vodi do novih raziskovalnih projektov in s tem do naraščajoče stabilizacije discipline.

»To fazo zgodovine discipline določa učinkovitost njenih lastnih zakonitosti. Izoblikujejo se specifična teoretska pojmovanja, ki najdene probleme ne le pojasnjujejo, temveč istočasno tudi proizvedejo nove problemske zastavitve, ki spet učinkujejo kot gonilna sila spoznanja« (Guntau, 1978, 17).

Naša ciljna pojasnitvena skica lahko nudi prvi odgovor na zakaj – vprašanje: doseženo stanje dane discipline je znanost, ker je ustrezna zgodovina pretekla faze predzgodovine, emancipacije in konsolidacije. To seveda ni nobena zadovoljiva pojasnitev. Moramo se spraševati naprej tako po povodu za začetek predzgodovine sploh, kakor tudi po pogojih za to, kako je disciplina v posameznih fazah dosegla stabilnost.

5. INTERDISCIPLINARNOSTNA PRAVILNOST

Kot povod za oblikovanje discipline, torej za vstop v fazo predzgodovine, daje M. Guntau prvi namig.

»Ker se praviloma v okvirih nastanka discipline znanstvene dejavnosti in spoznavni rezultati izločijo iz drugih znanosti in se povežejo na nov način, je osamosvojitve posamezne znanosti dogajanje v okviru procesa diferenciacije in integracije v razvoju znanosti« (Guntau, 1978, 11).

Toda zakaj nastane tak proces diferenciacije oz. integracije? H. Laitko je postavil hipotezo, ki naj v približku velja za nastanek disciplin.

»Disciplina nastane takrat, ko znanost v svojem celotnem kontekstu poudari novo na predmet nanšajoče se delovno področje, t. j. nastanek discipline je skupna akcija znanosti, transformacija ene njenih notranjih struktur« (Laitko, 1978, 29), kar za *povod* za nastanek discipline pomeni:

»Disciplina bi po tem . . . prešla iz možnosti v dejanskost natančno tedaj, ko so rezultati upodobitve vsakokratnega predmetnega področja sami postali vzrok za procese novega oblikovanja subjektivnih in objektivnih predpostavk za

nadaljevanje spoznavne dejavnosti na vsakokratnem predmetnem področju, ko so torej nastale reprodukcijske povezave, ki so raziskave vsakokratnega predmeta stabilno povratno povezovala same s sabo« (Laitko, 1978, 33).

To pomeni, da notranje strukture znanstvenega sistema, dosedanja izkustva, proizvedejo nekaj, kar lahko – v kolikor je tukaj – *samo* skrbi za svoje preživetje. Če novo za to ni sposobno, bo spet odmrlo, in ne nastane nobena nova disciplina. Ta razvoj iz interdisciplinarnosti potrjujejo dosedanja znanstvenozgodovinski rezultati, kot so to lahko demonstrirali E. Fabian, W. Girnus, D. Hofmann in J. Richter na primerih nastanka kristalografije, fizikalne kemije, fizike polprevodnikov in psihofiziologije.

»Čeprav se v genezi discipline, ki jo raziskujemo, dajo v podrobnosti opazovati tudi prav izrazite razlike in časovne prioritete vplivanja »matične discipline«, vseeno nikakor ne moremo govoriti o tem, da so rezultati samo *ene* znanosti postali vzrok za nastanek nove. Vedno je bila interdisciplinarnost v svojem zgodovinskem gibanju tista, ki je vodila do izoblikovanja nove znanosti« (Fabian, 1978, 39).

Tako lahko pač izhajamo iz tega, da je interdisciplinarni povod za genezo discipline znanstvenozgodovinska pravilnost, ki se – kot jo formulira H. Hörz – glasi: »Interdisciplinarnost je klica disciplinarnosti« (Hörz, 1983, 596).

6. SOIGRA SUBJEKTIVNIH DEJAVNIKOV, DRUŽBENE POTREBE IN ZNANSTVENEGA UPOŠTEVANJA

Zakaj postane zdaj predzgodovina bodoče znanstvene discipline, ki se je izoblikovala ob interdisciplinarnih součinkovanjih, stabilna? Zakaj doseže stadij emancipacije in konsolidacije? Ali – če vprašamo v Laitkovem smislu – zakaj nastanejo ustrezni reprodukcijski pogoji? Tukaj bi se morali najprej vprašati po določujočih delih, ki v teh procesih stabilizacije posameznih etap geneze discipline igrajo neko vlogo. I. Lakatos razlikuje med »interno« in »eksterno zgodovino« (Lakatos, 1974a, 287), pri čemer je relevantno internega aspekta rast »objektivnih znanstvenih znanj« (Lakatos, 1974a, 288); toda, ker »je zgodovina znanosti... vedno bogatejša kot njene racionalne rekonstrukcije« (Lakatos, 1974a, 288), potrebujemo za pojasnitev znanstvenega napredka dodatno eksterne aspekte – »navedbo psiholoških« in »socioloških pogojev, ki so nujni (toda seveda nikoli zadostni) za možnost znanstvenega napredka« (Lakatos, 1974a, 290). Če iz tega izluščimo določujoče dele za razvoj disciplin, dobimo tri komplekse pogojev: prvič objektivna znanja (interni aspekt), drugič udeležene znanstvenike (psihološki eksterni aspekt) in tretjič socialne sisteme, v katerih se zadevni procesi odigravajo (socialnoznanstveni eksterni aspekt). Glede eksternih aspektov je treba dodatno po vrsti opazovanih socialnih sistemov razločevati med »zoženo« optiko, ki opazuje izključno znanstveni sistem in temu ustrezno goji psihologijo znanosti oz. sociologijo znanosti, in med »široko« optiko, ki znanost pojmuje kot del družbe. (»Zožena« oz. »široka« optika ni razumljena vrednostno; optika sociologije znanosti je zožena v smislu, da analizira samo en izrez iz celotne družbe, čeprav je nujna za določitev specifik v svojem predmetnem območju.) Začnimo z analizo »k vplivu znanstvene osebnosti na razvoj discipline« (Zott, 1978, 133). Ti subjektivni

dejavniki se dajo znanstvenopsihološko le težko zajeti, kaj šele, da bi jih subsumiralo pod splošne pravilnosti. R. Zott razlikuje dve vrsti znanstvene kreativnosti. Prva vrsta je »producirajoča ustvarjalnost«, ki

»je ob uporabi vseh družbenih izkušenj in znanj in možnosti usmerjenja pretežno na produkcijo individualnih ali družbenih novih rešitev problemov« (Zott, 1978, 134), medtem ko druga vrsta predstavlja »aktivirajočo ustvarjalnost«, ki »je predvsem orientirana k izzivanju ustvarjalnih impulzov drugih, k črpanju potenc komunikacije z družbo« (Zott, 1978, 13).

Centralno vlogo v procesu razvoja discipline zavzemajo tisti znanstveniki, ki jim uspe posredovanje med obema tipoma (prim.: Zott, 1978, 137), ki so s svojo osebnostjo obe vrste znanstvene kreativnosti internalizirali. Da mora obstajati določena množica znanstvenikov, ki so sposobni, da ustvarijo tako nove rešitve problemov kot tudi da inicirajo nadaljna raziskovanja na zadevnem področju, bomo šteli kot prvi nujni pogoj za stabilizacijo etape pri genezi discipline.

Posebej je pomembna iniciacija nadaljnjih raziskav na novem delovnem področju glede na možne odpore proti novemu pri kolegih.

»Znanstveni ustvarjalni dosežek je... poskus, da se neko območje sveta na novo uredi. V ta novi red sveta na more biti, ravno če je in ker je nov, nikoli gotov. Znanstvenik... potrebuje potrditev soljudi« (Bühl, 1974, 169).

Socialnopsihološko znana tendenca možnega »strahu pred novim« (Barber, 1972, 207) se v znanstvenem podjetju izraža bodisi kot enostavno ignoriranje bodisi kot »v ospredje potisnjene« navidezne utemeljitve. Zadnje poudarja Bühl.

»Odpor proti novim idejam v skupnosti znanja se lahko izraža v povsem različnih oblikah, pri čemer se samoumevno v ospredje rado potisne spoštovanja vredno utemeljitev, da bi se z njo spodneslo nekaj neizrazitega« (Bühl, 1974, 175).

Vsekakor določene norme znanstvenega sistema – kot skepticizem in s tem povezana odprtost – ustvarijo klimo, ki minimizira »odpor znanstvenikov nasproti znanstvenim odkritjem« (Barber, 1972, 205).

»Če obstaja odpor, ki ima navedljive kulturne in socialne vzroke, če je v določenem obsegu neizogiben, potem to ne pomeni, da je v znanosti več odpora kot priznavanja, ali da znanstveniki ne bi bili dovolj odprti kot ostali ljudje. Nasprotno, močna norma odprtosti, objektivni preskusi, ki so pogosto mogoči, in socialni mehanizmi za zagotovitev konkurence med starimi in novimi idejami – vse to ustvarja socialni sistem, v katerem obstaja več objektivnosti in manj odpora kot na drugih področjih« (Barber, 1972, 119).

Prvi stabilizacijski pogoj za geneze disciplin je treba s tem dopolniti tako, da ne živijo le opisane znanstvene osebnosti, temveč mora obstajati tudi čimbolj odprt krog kolegov s čim manjšimi odpori proti novemu.

Posvetimo se sedaj splošnemu socialnoznanstvenemu eksternemu aspektu razvoja discipline. Podana nova znanja, ki se manifestirajo v količini publikacij, naletijo na določeno stanje družbe. Če je tisto delno območje, za katero so novi rezultati mogoče lahko relevantni, stabilno, teh rezultatov ne potrebuje in ne bo razglašalo nobene potrebe po njih. Če pa je družba na določenem območju dosegla svoj prag, ki (v tem območju) signalizira nestabilnost, in če istočasno obstajajo nova spoznanja, relevantna za to območje, obstaja tako družbena potreba po zadevnih znanjih. Shemo nastanka družbene potrebe po določenih znanstvenih



Slika 1: Shema nastanka družbene potrebe po določenih znanstvenih temah

temah kaže slika 1. Z družbeno potrebo je najden drugi nujni pogoj za stabiliziranje etape razvoja discipline.

Družbena potreba po novi disciplini je v razvojnih stopnjah različno izražena. Najprej, recimo, v predzgodovini in na začetku emancipacije gre za možnost, da se z novo disciplino obvladajo določeni problemi. Šele potem se lahko na osnovi do tedaj obstoječih rezultatov odloči, ali disciplina prisotne probleme dejansko rešuje. Če to zmôre se bo družbena potreba stabilizirala, in zakorači se v prehod h konsolidaciji.

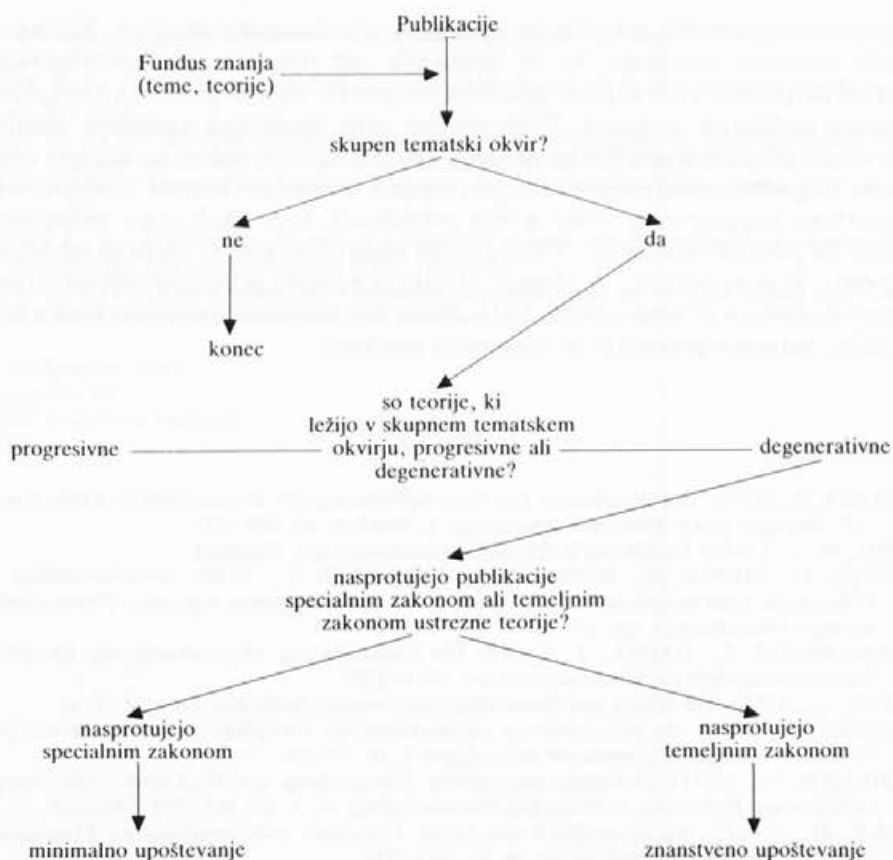
Pri zgodovinoписju znanosti je za Lakatosa primaren interni aspekt, rast znanstvenih znanj. Zdaj se je treba vprašati, kako se lahko določena količina znanj tako organizira, da predstavlja pogoj za stabilno fazo pri genezi discipline. Kateri so torej določilni deli »znanstvenih znanj«? Mnogi teoretiki znanosti štejejo empirične in teoretske stavke za celoto znanstvenih znanj in z njimi poskušajo racionalno, t. j. logično rekonstrukcijo interne zgodovine. Kot bomo takoj videli, je to premalo. Dodatno moramo upoštevati *teme* ustreznih znanj (prim.: Stock, 1980, 115). Teme ali »tematski okvir« je treba strogo ločevati od znanstvenih stavkov, teorij, sistemov itd. Znotraj tematskega okvirja lahko namreč ležijo mnoge teorije (mislimo recimo na različne teorije na temo »družba«). Prav tako je mogoče, da se ena teorija dotika večih tematskih okvirjev (tukaj mislimo npr. na T. Parsonovo teorijo družbe, ki skupaj obdelata teme »družbe«, »sistema«, »dogajanja« itd.).

Pod »tematskim okvirjem« razumemo strukturirano množico t. i. »deskriptorjev« v znanstvenih publikacijah (prim.: Stock, 1985, 436). Kot metodi raziskovanja sledimo zastavitvi N. Henrichsa z njegovo »tekstovno-besedno metodo« (prim.: Henrichs, 1975). Tekst se markira s pomembnimi v tekstu vsebovanimi termi (»deskriptorji«), ki so medsebojno dodatno povezani, pač po tem, ali jih tekst obravnava skupaj ali ne. Skupen tematski okvir različnih publikacij je prisoten tedaj, ko se deskriptorji ali deskriptorske povezave povsem ujemanjo. Jasno je, da tukaj glede skupnosti obstajajo stopnjeviti odtenki. Pri ujemanju vsaj enega deskriptorja je prisoten slabo izražen skupen tematski okvir, pri ujemanju vseh deskriptorskih povezav je skupnost maksimalna.

Pojem »teorije« tukaj uporabljamo podobno, kot ga je predstavil J. D. Sneed (prim.: Sneed, 1971), torej kot strukturo, povezano z intendiranimi aplikacijami prav te strukture. Aplikacija meri na dano objektno območje, ki predstavlja empirični model ustrezne strukture. Struktura je razstavljiva na strukturni okvir, v katerem so med drugim locirani temeljni zakoni, in na stranske pogoje, ki določajo, kateri specialni zakoni naj veljajo pri različnih aplikacijah. Razlikovanje med temeljnimi zakoni in specialnimi zakoni nam omogoča, da govorimo o spremenjajočih se aplikacijah *ene* teorije (če se spremeni samo množica specialnih zakonov), ali da ugotovimo spremembo celotne teorije (če se spremenijo temeljni zakoni). Vsaki doseženi razvojni stopnji teorije pripada ena od dveh lastnosti: »progresivno« ali »degenerativno«. Ta pojma smo si sposodili pri I. Lakatosu (prim.: Lakatos, 1974b, 115), vendar ju apliciramo na posamezne teorije in ne kot on na sveženj teorij, t. i. »raziskovalnih programov«. Teorija je progresivna natanko tedaj, ko lahko izključno z modifikacijo specialnih zakonov pojasni vse znane pojave na območju intendiranih aplikacij. Če tega ne zmore oz. ne zmore več in če se je znanstveniki kljub temu oklepajo (ker morda nimajo na razpolago nobene druge), je teorija »degenerativna«.

Zakaj samo določena znanja (teme in teorije) izzovejo diskusije v znanstvenem sistemu in sploh postanejo nove discipline, medtem ko se na druga znanja, o katerih se komajda ali sploh ne govori, zopet takoj pozabi? Kako doseže ustrezna količina publikacij potrebno stopnjo znanstvenega (in – kot njegova posledica – neznanstvenega, t. j. splošnodružbenega) upoštevanja? Pri svojem publiciranju nova znanja naletijo na v znanosti doslej nakopičeno posest tem in teorij. Da se o njih sploh razpravlja, morajo vsaj pri eni temi naleteti najmanj na eno znano temo. Če tega skupnega tematskega okvirja ni, praviloma ne pride do diskusije. S skupnim tematskim okvirjem med starim in novim je najden prvi nujen pogoj za znanstveno upoštevanje. Oglejmo si sedaj aspekt teorije! Če so stare teorije, ki ležijo v ustreznem tematskem okvirju, v progresivni fazi, bodo nova znanja, ki nasprotujejo temeljnemu zakonu stare teorije, imela majhne možnosti, da se jih upošteva. Samo če so stare teorije degenerativne, se bo prisluhnilo novim, s čimer bi bil najden drugi nujni pogoj za znanstveno upoštevanje. Preidimo zdaj k Sneedovemu razlikovanju med specialnimi in temeljnimi zakoni teorije! Če novo nasprotuje samo specialnim zakonom degenerativne teorije, se teorijo pač obdrži, ne da bi bilo treba o tem intenzivno diskutirati. Stopnja znanstvenega upoštevanja novih rezultatov je ustrezno majhna. Toda, če se degenerativni teoriji nasprotuje pri njenih temeljnih zakonih, je ta v nevarnosti, da se jo »zamenja«. Tukaj bodo sledile mnoge diskusije, bodisi da bi se stara teorija zaščitila z ad hoc ukrepi, bodisi da bi se priporočile oddlike nove teorije. S tem smo skicirali tretji pogoj za znanstveno upoštevanje. Slika 2 prinaša pregled pogojev za nastanek znanstvenega upoštevanja.

Povzemimo zadnjo pojasnitveno skico! Kasnejša znanstvena disciplina se lahko razvije in v posameznih fazah svoje zgodovine doseže stabilnost, če so izpolnjeni trije nujni pogoji: primerni subjektivni dejavniki, družbene potrebe in znanstveno upoštevanje. Pripomniti je treba, da je naša teorija geneze discipline (v razdelku 6) pogojna teorija, t. j. poskušamo predtaviti nujne pogoje za genezo discipline. Povezanosti med pogoji nismo raziskovali. Tako je npr. jasno, da so določeni aspekti doseganja znanstvenega upoštevanja v igri skupaj s socialnopsihološkimi



Slika 2: Shema nastanka znanstvenega upoštevanja

vidiki odpora proti novemu. Ali, najprej mora nekaj novega najti zadostno znanstveno upoštevanje, preden lahko sproži družbeno potrebo. Tukaj so potrebna nadaljna raziskovanja.

7. IZID

Posamezni zasnutki teorije nastanka disciplin (v razdelkih 4, 5 in 6) zelo jasno kažejo vsakokratno nepopolnost pojasnitvenih skic, pri katerih teorije nadomestimo kot G_1, \dots, G_r . Najprej je nastanek znanstvene discipline pojasnjen z Guntau-ovim periodizacijskim zakonom. Mnoga vprašanja ostajajo odprta. Potem smo lahko povod za uvod v genezo discipline pojasnili z interdisciplinarnostno pravilnostjo. Toda tudi sedaj ostanejo odprta vprašanja. S pravilnostjo nujnosti določenih subjektivnih dejavnikov, družbene potrebe in znanstvenega upoštevanja je pojasnjena stabilnost discipline v posameznih razvojnih etapah. Sedaj zopet ostanejo odprta vprašanja. Recimo: zakaj so bile prikazane *te* teme in teorije in ne morda druge, ki prav tako sledijo navedenim pravilnostim? Toda tukaj

se moramo zaustaviti; gre nam za *splošno teorijo nastanka disciplin*. Ta, na tem mestu smiselna vprašanja, ne bi dopuščala več nobenih splošnih odgovorov, temveč nasprotno, za disciplino specifične odgovore. Seveda je treba v konkretnem primeru nadaljevati z delom. Toda pri tem velja upoštevati naslednjo omejitvev. Vprašanja po vsakokratnih pogojih udejanjanja možnosti nečesa se dajo pri (znanstveno) zgodovinskih pojasnitvah pač vedno postavljati naprej; idealni shemi znanstvene pojasnitve se bomo morda približevali, todo kljub temu bomo vedno predložili pojasnitveno *skico*. Tukaj prihaja namreč do koristi »princip inkompatibilnosti«, ki ga je odkril L. A. Zadeh: »visoka preciznost je inkompatibilna z visoko kompleksnostjo« (Zadeh, 1975, 201). Pojav kot nastanek discipline visoko kompleksen, ustrezna pojasnitev je tako manj precizna.

LITERATURA:

- BARBER, B., (1972): Der Widerstand von Wissenschaftlern gegen wissenschaftliche Entdeckungen, v: P. Weingart (izd.): Wissenschaftssoziologie 1, Frankfurt, str. 205–221.
- BÜHL, W. L., (1974): Einführung in die Wissenschaftssoziologie, München.
- FABIAN, E., GIRNUS, W., HOFFMANN, D., RICHTER, J., (1978): Gemeinsamkeiten und Differenzen in der historischen Genese neuer Wissenschaftsdisziplinen, Rostocker Wissenschaftshistorische Manuskripte 1, str. 35–44.
- FAHRENBACH, S., HAMEL, J., (1978): Die Herausbildung wissenschaftlicher Disziplinen, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 26, str. 1024–1027.
- FLECK, L., (1935): Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, Basel.
- GUNTAU, M., (1978): Zur Herausbildung wissenschaftlicher Disziplinen in der Geschichte (teze), Rostocker Wissenschaftshistorische Manuskripte 1, str. 11–24.
- HENRICH, N., (1975): Dokumentenspezifische Kennzeichnung von Deskriptorenbezeichnungen. Funktion und Bedeutung, v: Deutscher Dokumentartag, zv. 1, str. 343–353, München.
- HÖRZ, H., (1981): Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und sozialistischer Humanismus, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 29, str. 343–356.
- HÖRZ, H., (1983): Die Rolle der Wissenschaftlerpersönlichkeit im interdisziplinären Prozess, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 31, str. 590–603.
- KOSIG, A., (1972): Wissenschaft, v: G. Klaus, M. Buhr (izd.): Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie, zv. 3, Reinbek, str. 1169–1171.
- KUHN, Th. S., (1978a): Die Wissenschaftsgeschichte, v.: isti avtor: Die Entstehung des Neuen, Frankfurt, str. 196–193.
- KUHN, Th. S., (1978b): Die Beziehungen zwischen Geschichte und Wissenschaftsgeschichte, v.: isti avtor: Die Entstehung des Neuen, Frankfurt, str. 194–235.
- KUHN, Th. S., (1978c): Neue Überlegungen zum Begriff des Paradigma, v.: isti avtor: Die Entstehung des Neuen, Frankfurt, str. 389–420.
- KUHN, Th. S., (1979): Die Struktur wissenschaftlichen Revolutionen, Frankfurt.
- LAITKO, H., (1978): Erkenntnistheoretische und reproduktionstheoretische Gesichtspunkte zur Bestimmung des Disziplinbegriffs, Rostocker Wissenschaftshistorische Manuskripte 1, str. 25–34.
- LAKATOS, I., (1974a): Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationale Rekonstruktion, v.: I. Lakatos, A. Musgrave (izd.): Kritik und Erkenntnisfortschritt, Braunschweig, str. 271–311.
- LAKATOS, I., (1974b): Falsifikation und Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme, v.: I. Lakatos, A. Musgrave (izd.): Kritik und Erkenntnisfortschritt, Braunschweig, str. 89–189.
- MARX, K., (1968): Pariser Manuskripte (Texte zu Methode und Praxis II), Reinbek.
- SNEED, J. D., (1971): The Logical Structure of Mathematical Physics, Dordrecht.
- STEGMÜLLER, W., (1973): Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, zv. IV, štud. izd. A del, Berlin/Heidelberg/New York.
- STEGMÜLLER, W., (1974): Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, zv. I, štud. izd., Berlin/Heidelberg/New York.
- STOCK, W. G., (1980): Die Bedeutung Ludwig Flecks für die Theorie der Wissenschaftsgeschichte.

- Vorüberlegungen zu einer Theorie wissenschaftlicher Beachtung, Grazer Philosophische Studien 10, str. 105–118.
- STOCK, W. G., (1985): Empirische Philosophieforschung, Zeitschrift für philosophische Forschung 39, str. 431–455.
- WITTICH, D., (1978a): Eine aufschlussreiche Quelle für das Verständnis der gesellschaftlichen Rolle des Denkens von Thomas S. Kuhn, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 26, str. 105–113.
- WITTICH, D., (1978b): Die gefesselte Dialektik, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 26, str. 785–797.
- ZADEH, L. A., (1975): The concept of a linguistic variable and its application to approximate reasoning (I), Information Sciences 8, str. 199–249.
- ZOTT, R., (1978): Zum Einfluss der Wissenschaftlerpersönlichkeit auf die Entwicklung einer Disziplin, Rostocker Wissenschaftshistorische Manuskripte 1, str. 133–138.

Dr. Wolfgang G. Stock
Langegg-Ort 25
A-8302 Nestelbach bei Graz
Avstrija

Sedanji trenutek družbe

Uvodna pripomba: Objavljam nekaj odlomkov iz knjige Na kriznih križpotjih, ki bo kmalu izšla pri Državni založbi Slovenije; tu sem esejistično obdelal nekaj vidikov naše in svetovne družbe.

I. TITOVSKA JUGOSLAVIJA – EDINA ALTERNATIVA

Po več letih občutne gospodarske krize in po odhodu najpomembnejših jugoslovanskih voditeljev se tudi dobronamernim Jugoslovanom in Slovencem (lahko) zastavi razmišljanje: po kateri poti naprej?

Temeljito razmišljanje o naslednjih poteh, razpotjih in ciljih pa vedno temeljito pretehta tudi dosedanjo pot. Iz dosedanje poti jugoslovanskih narodov in narodnosti – iz dosedanje izkustva – se veliko jasneje ovrednoti stopnja, na kateri smo danes, in razpotja pred nami.

Tak temeljit posel imamo že opravljen *na zelo važnem gospodarskem področju* z dokumenti Dolgoročnega programa ekonomske stabilizacije, ki so temeljito razčlenili našo gospodarsko stvarnost, pomankljivosti v našem gospodarskem razvoju in naše možne smeri preboja na višjo gospodarsko raven.

Ker so deformacije v gospodarskem razvoju osnova za razna idejna in politična omahovanja in za oživljanje raznih nazadnjaških sil, bo izhod iz gospodarske krize, ki ga predlaga program, tudi osnova za preraščanje idejnih in političnih nazadnjaštev.

Prav tako so *jasni temelji političnega sistema* v Jugoslaviji dovolj soglasno sprejeti. Ob teh utemeljenih smereh našega nadaljnega življenja pa bi se vendarle dotaknili nekaterih vprašanj, ki so jih doslej manj temeljito obravnavali, čeprav so taka, da je njihova razjasnitev potrebna vsakemu občanu Jugoslavije zaradi večje jasnosti na naši skupni poti:

- s katerimi temeljnimi merili lahko dovolj objektivno ocenimo dosedanje dosežke in pomanjkljivosti Jugoslavije
- kaj veže vse narode in narodnosti Jugoslavije in kaj jih bo vezalo v prihodnosti
- kako realno oceniti razne izhode iz krize, ki nam jih predlagajo (večstrankarski sistem, nacionalizmi, etatizem).

Vseh teh vidikov seveda ne bomo mogli izčrpno obravnavati, ampak bomo navrgli le nekaj drobcev, ki lahko zanimajo vsakogar.

Tu bomo vsaj začeli razmišljanje o objektivnih *merilih* uspešnosti ali neuspešnosti socializma ali kapitalizma. Nekateri publicisti govorijo površno in ta površnost potem prehaja na del ljudi in povzročča (zaradi nejasnih meril) nepotrebne zmede in lažna upanja o tem, kako bi nam v kapitalizmu cvetele rože, in nepotrebna razočaranja, namesto da bi bili ponosni na uspeh samoupravnega socializma. Za to, kar smo dosegli v Jugoslaviji, pravijo, da sploh ni noben uspeh, saj menijo, da so podobno npr. dosegli v Grčiji ali Španiji, svetujejo, da se ravnamo po zahodno evropskih državah, pa bomo v kakšnem desetletju nova Švica ali Švedska.

Pri tem pa je nujno razlikovati zelo različne strokovne primerjave Jugoslavije (ali katerekoli dežele) z drugimi deželami. Primerjamo lahko samo *ožja* področja (produktivnost dela, tehnično razvitost, pismenost, poljedelstvo) ali *celovit* razvoj. Pri ožjih področjih so merila jasna (višja ali nižja povprečne produktivnost ali pismenost itd.). Pri celovitem razvoju je merilo kompleksno, vendar jasno: *celovitost temeljnih človeških potreb*. Pri vsaki primerjavi je najvažnejša *izhodiščna* točka (ali je *izhodiščna* točka višja ali nižja) in primerjava napredovanja v *enakih* časovnih razdobjih.

Če primerjamo posamezna ožja področja (npr. produktivnost dela, organizacijo dela), so razvite kapitalistične dežele Jugoslaviji gotovo lahko še vedno vzor. Čisto drugačne pa so ocene, če primejamo *celovit* razvoj *socialistične* Jugoslavije in katerekoli *dovolj izrazite kapitalistične dežele*, v kateri socializem še ni izvršil večjih sprememb (kot jih je npr. že v nizu zahodnoevropskih in skandinavskih dežel).

Če *merimo*, koliko je kakšen *sistem družbenih in političnih odnosov* (ne) uspešen (kapitalizem, državni socializem, samoupravni socializem), je seveda najprej treba pogledati *objektivne pogoje* takih sistemov. Če nek sistem (kapitalizem ali socializem) doseže *več* za *človeške potrebe* v *enakih* objektivnih pogojih, potem je ta sistem *boljši, uspešnejši*. Če pa doseže *več* v *slabših* objektivnih pogojih, potem je ta sistem *veliko boljši*. Objektivni pogoji so vsakemu sistemu na njegovem začetku (zlasti novemu, kot sta socializem in samoupravni socializem) *dani* in zato zanje ni *odgovoren*, saj jih zlasti na začetku noben sistem ne izbira sam. Objektivni dani pogoji so: *začetna gospodarska stopnja, začetna kulturna stopnja, začetna družbena struktura, naravni pogoji* (naravna bogastva, klima, lega) in *mednarodni položaj* določene dežele. Že na prvi pogled je očitno: če ima neka dežela *veliko gospodarsko razvitost*, so v njej – v primerjavi s siromašno deželjo – *večje objektivne možnosti* za veliko bolj vsestransko življenje, za več kulture, več svobode in več demokracije, saj gospodarska razvitost lahko nudi več sredstev za izobrazbo, za nabavo kulturnih dobrin, za demokratična sredstva (tisk, dvorane) in za skrajšanje delovnega časa, ki omogoča masam kulturno in demokratično uveljavljanje. Če pa se v razviti kapitalistični deželi to ne uresniči, lahko ugotovimo, da je njen sistem družbenih in političnih odnosov *človeško neuspešen*, da *bogatih sredstev ne razporeja v človekovo korist*.

Če izhajamo iz takih objektivnih, preverljivih in pravičnih meril – ki so enaka in skupna za vse družbene sisteme – lahko z vso gotovostjo rečemo: Jugoslavija je glede na svoje *izredno slabe objektivne* pogoje (v primerjavi z *vsemi bolj* ali *podobno* razvitimi kapitalističnimi, evropskimi ali *podobnimi* latinsko-amerškimi

deželami) dosegla s svojim sistemom socialistične demokracije vidne uspehe v uresničevanju človekovih potreb.

Slabi objektivni pogoji na katerih se je začel graditi samoupravni socializem v Jugoslaviji so bili naslednji:

– Stara Jugoslavija je bila ena od dveh, treh *najbolj nerazvitih evropskih dežel*, tipična agrarno-surovinska polkolonija, z ogromno agrarno prenaseljenostjo (tj. skrito nezaposlenostjo), velika večina prebivalstva je bila nepismena, brez kakršnihkoli tržnih, urbanih in industrijskih navad. To je izrazito zaviralno in negativno vplivali na razvoj sodobne industrijsko-demokratske družbe. To je bilo še vse poslabšano zaradi uničevanja najboljše delovne sile in gospodarskih sredstev v prvi in drugi svetovni vojni.

– Iz omenjenih podobnih vzrokov so bile na prostoru Jugoslavije bolj kot v vseh evropskih in latinsko-ameriških državah prisotne zelo arhaične družbene oblike (elementi prvotne skupnosti, plemenske ureditve, naturalne proizvodnje, vaškega tradicionalizma), ki niso bile skladne z industrijsko, urbano in tržno družbo.

– Področje sedanje Jugoslavije je bilo petsto let pogosto bojišče drugih evropskih in azijskih sil in bojov za svobodo, kar je vse zaviralo normalni prehodni ekonomski razvoj (trgovine, manufakture, prometa), ki bi bil pogoj plodne industrijske družbe.

– Jugoslavija je daleč najmlajša evropska država. Na njenem območju so do nedavna vladali različni državni in upravni sistemi in navade, kar seveda otežuje ustvarjanje enotnega gospodarskega prostora.

– V kulturno zgodovinskem pogledu je Jugoslavija dežela največjih razlik v svetu, saj so v njej največji razponi med zahodno in vzhodno kulturo, mešanja vseh novoveških evropskih kulturnih krogov in vseh evropsko geografsko-kulturnih in zgodovinsko-kulturnih plasti, številnih narodov in narodnosti, ki so medseboj bolj geografsko pomešane kot kjerkoli v Evropi, številnih religij, zelo različnih modernih umetniških oblik in vsebin, zelo bogate raznovrstnosti ljudske umetnosti, običajev in materialne kulture. Te kulturne različnosti so veliko bogastvo narodov in narodnosti Jugoslavije in vse zaslužijo, da žive in se uveljavijo s svojimi humanokulturnimi platmi. Čeprav je možno in zelo plodno vse te *različnosti* usklajevati z uspešno samoupravno-industrijsko *skupnostjo* vse Jugoslavije, je to očitno tudi izredno težavna naloga, ki je zanimiva za ves sodobni svet (kako uskladiti in ohraniti bogastvo kulturne različnosti ob vse večji integraciji sodobnega sveta). Toda v razredni družbi so take različnosti (nacionalne, verske) le še bolj zaostrovale nesmiselne, nečloveške spopade. Od stare Jugoslavije, od njene buržoazije in od prejšnjih dob nam je ostala v tem pogledu strahotna dediščina, saj v nobeni deželi Evrope ni bilo (kjub strahotam fašizma) takih *krvavih notranjih bojov buržoaznih šovinizmov* kot v Jugoslaviji v drugi svetovni vojni, ki so različnosti Jugoslavije spremenile v boj na življenje in smrt.

– Razen Srednjega vzhoda, je bilo prav območje Jugoslavije tisti del Balkana, na katerem so se najmočneje križali interesi in težnje močnih držav vsega sveta in so zato najbolj po naših hrbitih padali njihovi udarci. Zato je lažna obtožba, da je sam Balkan nekakšen »sod smodnika«, zaradi katerega lahko zleti v zrak vse človeštvo. Smodnik orožja in sile je raztresen po vsem svetu in balkanski narodi imajo pri tem trosenju zelo majhen delež. Res pa je okrog Jugoslavije še danes

precej več smodnika, kot marsikje drugod. In če bi po Balkanu in Jugoslaviji renčali podobni zobje naših lastnih buržoaznih nacionalizmov kot še nedavno, bi bili oni lahko tudi sedaj sprožili verižni tok svetovnih atomsko-jedrskih eksplozij.

Če si vestno, objektivno predstavimo resnična družbena tla, na katerih žive jugoslovanski narodi in narodnosti, objektivna tla, na katerih raste naš socializem, se nam njegovi dosežki pokažejo kot resnično visoki. Oni so visoko zrasli nad *temi* objektivnimi tlemi, v marsičem pa so izrazito *prerasli* kapitalistične družbe, ki imajo mnogo ugodnejšo zgodovinsko prst pred sabo in mnogo ugodnejšo mednarodno podnebje.

Zato tudi danes, v gospodarski krizi – in prav v njej, ker so v njej vrednote našega socializma še posebej preizkušene – *utemeljeno* trdimo, da je bila in da je jugoslovanska titovska revolucija dokaz vrednostne premoči socializma:

- v okviru *krepite* samoupravne demokracije smo v Jugoslaviji v 50. in 60. letih zgradili osnove industrijske družbe, kot so energetika, moderni promet in osnove vrste predelovalne industrije: ta povezava prvobitne akumulacije in vse večje svobode in demokracije je pomembna novost v zgodovini, saj je bilo za vse druge prvobitne akumulacije značino zaostrovanje nedemokratskega pritiska,

- na tistem prostoru Evrope, kjer so bili nacionalni notranji odnosi najbolj zaostreni in okrvavljeni, smo zgradili take mednacionalne odnose, ki so med najhumanejšimi v svetu in zgodovini,

- najširši krog delovnih ljudi, ki je v stari Jugoslaviji v vsakem pogledu živel težko, je v novi Jugoslaviji dobil družbeno enakost, zadovoljitev osnovnih ekonomskih potreb, možnost družbenega napredovanja, zaposlitve, spoštovanje osebnosti, varnost in odprte meje

- svoboda različnih religioznih in svetovnih nazorov je v novi Jugoslaviji bistveno večja kot v stari,

- Jugoslavija, ki je bila pred letom 1941 med najbolj neznanimi, zakotnimi deželami v svetu in ki so jo tuje sile vodile med »odpisanimi« državam, je s svojim deležem v boju proti fašizmu, birokratizmu in za samoupravljanje postala dosti bolj ugledna v svetu, postala je pomemben steber neuvrščene gibanja, čvrst člen zgradbe svetovnega miru in pobudnik mnogih akcij, ki so neposredno prispevale k miru in sodelovanju med vsemi narodi.

- v sedanji krizi različnih razsežnosti, ki je zajela ves svet, prevladuje Jugoslavija krizne pojave prav z močjo svoje socialistične demokracije in solidarnosti.

Veličina dosežkov humanega socializma v Jugoslaviji ni torej v njihovi nekakšni popolnosti in odsotnosti napak, težav in spopadov, ampak v tem, da je prav *tak socializem* zgradil družbene odnose, ki so Jugoslavijo dvignili *visoko* nad *zelo neugodno zgodovinsko tlo*, ki nam ga je zapustila naša buržoazija in tradicionalizem ter svetovni imperializem. Koliko lažje bi bilo graditi samoupravni socializem v kakšni visoko razviti deželi – seveda, če bi tam imela avantgardo na ravni titovske partizanske in aktivistične generacije.

Veličina dosežkov jugoslovanskega samoupravnega socializma, prava ocena njegovih uspehov in neuspehov in nadaljnih poti je torej možna samo, če z *mednarodno primerjavo* (komparativno) *strogo znanstveno* ugotovimo *objektivne* pogoje posameznih držav in šele na tej osnovi ocenjujemo njihove družbene sisteme: koliko človeškega so napravili iz *danega* zatečenega zgodovinskega materiala. Tega

seveda ne bomo mogli tu izvesti, ampak bomo le z nekaj drobci nakazali tako primerjavo, zlasti da bi malce polemizirali z nekaterimi zgrešenimi izjavami naših publicistov in tudi nekaterih »visokih« intelektualcev. Vzemimo nazaj kapitalizem – svetujejo nekateri sodobni Jugoslaviji – pa bo vse boljše!

Če hočemo objektivno primerjavo našega socializma in kapitalizma, moramo izvesti primerjavo z kakšnimi *izrazitimi kapitalističnimi* državami, ki imajo *podobne* in celo *boljše objektivne* pogoje.

Prvi objektivni pogoj je gotovo gospodarska razvitost, njen znanstveno priznan najbolj zgoščen kazalec pa je dohodek po prebivalcu (povprečni neto, bruto proizvod). Novo Jugoslavijo moramo torej primerjati s kakšnimi kapitalističnimi deželami, ki imajo podoben dohodek. To pa niso tiste izrazite kapitalistične dežele, ki imajo vseskozi po letu 1945 nekajkrat višji povprečni dohodek, ampak tiste, ki so imele na začetku našega razvoja podoben ali nekaj višji dohodek, tako da ne bo mogoče reči, da iščemo samo slabše primere iz kapitalističnega sveta. Na tej strogo objektivni ravni je možna primerjava s številnimi južno ameriškimi deželami, ki so tipično kapitalistične in imajo po vojni ali višji ali podoben dohodek kot Jugoslavija (okrog ali nad 2000 dolarjev letno po prebivalcu). Take dežele so npr. Brazilija, Argentina, Čile, Kolumbija, Urugvaj in Venezuela (socialistični elementi so bili pri njih bolj redki kot v številnih ali bolj ali podobno ali manj razvitih deželah Azije in Evrope).

Čeprav je bila razvitost Jugoslavije v znatnem delu razdobja po letu 1945 nižja kot v povprečju omenjenih držav, je očitno, koliko je bil naš družbeni sistem humanejši: če se le spomnimo daljših razdobij najtežjih diktatur v omenjenih deželah, ogromnih družbenih razlik v njih, resnične množične bede širokih slojev – postane še bolj očitna bistveno večja družbena enakost v Jugoslaviji, spoštovanje in varnost, ki so ga pri nas uživale široke množice, velike možnosti njihovega družbenega napredovanja ter izrazito večja svoboda svetovnih nazorov in religij.

Toda ta uspeh socializma v Jugoslaviji je še večji, če poleg stopnje razvitosti upoštevamo še *druge objektivne pogoje*, saj so *vsi* drugi objektivni pogoji v omenjenih latinsko-ameriških državah mnogo ugodnejši kot v Jugoslaviji: medtem ko je bila Jugoslavija izrazito agrarno prenaseljena dežela z veliko skrito nezaposlenostjo, z največjo raznolikostjo družbene, kulturne in državno-upravne zgodovine, šele nedavno nastala država, prek katere so neprestano orale rušilne vojne – imajo omenjene južno-ameriške dežele ogromne plodne površine z malo prebivalci, niso bile prizadete z nobeno od svetovnih vojn, ampak so imele velike izvozne dobičke, imajo daljšo zgodovino in veliko enotnejšo kulturo in civilizacijo.

Ker smo omenjene humane uspehe dosegli v teh težkih pogojih, so še toliko vrednejši, četudi se odprto soočamo z vsemi našimi pomankljivostmi in težavami. Ko omenjamo uspehe samoupravnega socializma v Jugoslaviji, nam pogosto pravijo, saj sta imeli tudi Španija in Grčija v okvirih kapitalizma enako hiter razvoj kot Jugoslavija, ki je bila več desetletij po vojni med državami z najhitrejšim razvojem.

Res je Španija imela celo za čas povojne Frankove fašistične vladavine sorazmerno hiter gospodarski razvoj. Vendar so bili njeni zgodovinski pogoji bistveno boljši kot v Jugoslaviji, vsi humani dosežki, ki pa bi jih bil španski narod gotovo sposoben uresničiti v napredni, socialistični družbi in v mednarodnem boju za

napredek, pa so bili zaradi fašizma zadušeni. Španija je bila leta 1936 pred fašistično vstajo dosti bolj gospodarsko in družbeno razvita kot Jugoslavija, imela je bolj razvit delavski razred in bolj razvito meščanstvo, delavske in meščansko-liberalne stranke. Hraber, zavesten in organiziran odpor, ki ga je večina Špancev usmerila proti frankistični vstaji, je pokazal, da je bila Španija le nekaj let pred letom 1941 družbeno in politično zrelejša od večine evropskih držav. Če ne bi bilo nasilne, nezakonite in od zunaj podprte fašistične vstaje, bi torej imela Španija vse pogoje, da bi se v njej krepile napredne družbene oblike in vsebine, da dežela ne bi zgubila toliko moči v notranji krvavitvi in da bi Španija v 20. stoletju imela vse drugačno mednarodno vlogo kot je bila Francova osamitev. Glede na prejšnjo špansko večstoletno razvojno prednostjo pred področjem sedanje Jugoslavije, ki je bila v tem času razdrobljena in poteptana od vsemogočih vojska, nadalje glede na to, da druga svetovna vojna v Španiji ni pustila takih pustošenj kot v Jugoslaviji in da je Španija kulturno-civilizacijsko veliko bolj enotna kot Jugoslavija – glede na vse to je bil gospodarski razvoj za časa Franca veliko bolj enostavnejša zadeva kot v Jugoslaviji po letu 1945. Tudi te primerjave kažejo prednost socializma pred kapitalizmom, saj je Jugoslavija v *težjih* pogojih s svojim socializmom naredila za svoje narode in za človeštvo (boj proti fašizmu, osvoboditev Evrope, neuvrščeno gibanje) neprimerno več in boljše kot Franco. Najkonkretnje se to pokaže v mednacionalnih odnosih: znano je, kako so se pod Francom počutili Baski in drugi narodi Španije, vsak narod Jugoslavije pa si ob tem lahko nazorno odgovori: ali ima rajši tak položaj kot ga ima v titovski Jugoslaviji ali bi bil rajši kot Baski in drugi pod Francom.

In še tretji drobec primerjave: nekateri nam svetujejo, da zapustimo jugoslovanski socialistični model in ga zamenjamo s švedskim ali pa da se spremenimo v Švico. Pri tem pa povsem pozabljajo na objektivne zgodovinske razlike. Jugoslavija je na najbolj prehodnem evropskem bojišču in križišču, Švedska in Švica ležita najbolj izven vseh smeri evropskih in svetovnih spopadov. Zato nista bili že skoraj 200 let v vojni, vojne žrtve jugoslovanskega področja v tem času pa so velike. Švedska in Švica sta najbolj razviti deželi v svetu (dohodek po prebivalcu okrog 14 – 15000 dol.), Jugoslavija pa s cca 2000 dol. po prebivalcu šele na zgornji meji nerazvitosti: Jugoslavija je približno *šestkrat, sedemkrat manj razvita* kot Švica ali Švedska, saj v Jugoslaviji pride na prebivalca *šest–sedemkrat* manjši proizvod. Povsem jasno je torej dvoje: kot je načelno nemogoče, da se neka dežela spremeni poljubno v drugo deželo, tako je preprosto nemogoče, da se Jugoslavija ali katerikoli njen narod spremeni v Švede ali Švicarje. Čeprav se marsičesa lahko naučimo ali občudujemo pri Švedih in Švicarjih, nimamo prav nobenega razloga, da bi se pred komerkoli sramovali, saj smo dosegli *ogromno*, glede na *veliko* slabše pogoje, kot jih imajo vse razvite dežele. Lahko smo ponosni, če smo v naši sorazmerno skromni ekonomski osnovi s samoupravnimi socialističnimi odnosi našli toliko možnosti za enakost, dostojanstvo, varnost in osnovne življenjske pogoje večine ljudi. Lahko smo ponosni, da smo v zelo težkih objektivnih pogojih podobno uspešno uredili nacionalne odnose kot v Švici (Švedska tega problema preprosto nima). Zraven pa smo z našo socialistično usmeritvijo vodili najprej uspešen boj s fašistično okupacijo in potem s kominformom.

Če upoštevamo vse izredno neugodne zgodovinske pogoje Jugoslavije, kakršne nima skoraj nobena dežela v svetu, če upoštevamo, da je kljub velikim uspehom

v prvi fazi industrializacije (do leta 1965) Jugoslavija še danes šestkrat, sedemkrat (dohodek po prebivalcu) manj razvita kot najbolj razvite dežele – lahko z gotovostjo trdimo: glede na te pogoje se je demokratični socializem pokazal veliko bolj učinkovit kot kapitalizem katerekoli vrste. Z bolj pravično delitvijo teh skromnih sredstev kot v kapitalizmu in z široko demokrasko mobilizacijo sil smo omogočili dosti boljše življenje večini, kot ga je imela v stari Jugoslaviji, nacionalno enakost, kot je ni nikjer v svetu, in veliko duhovno svobodo. Prav tako bi zlahka dokazali, da imamo v Sloveniji, čeprav smo še vedno *trikrat* manj razviti od vrhunskih kapitalističnih dežel, temeljni standard, ki ne zaostaja mnogo za njimi; šolstvo, zdravstvo, duhovno kulturo in svobodo, ki pa so celo na ravni ali pa precej pred nekaterimi *najbolj razvitimi kapitalističnimi deželami*. O prednosti socializma *kot sistema družbenih, človeških odnosov* torej ne more biti dvoma. Res pa so vse te pridobitve in vrednote jugoslovanskega in slovenskega socializma v tem trenutku močno ogrožene zaradi zastojev povprečnega in podpovprečnega (ekstenzivnega) gospodarjenja. Birokratski in tehnokratski deli naše upravljalске sestave so precej gnili in zaspani, leni in zelo zaostajajo za ravnijo organizacije dela in poslovanja v razvitih kapitalističnih deželah. Zaradi tega se naš položaj v svetovni gospodarski menjavi stalno slabša. Zavezniki te gnile birokracije pa so enako gnili deli v vseh slojih jugoslovanskega prebivalstva. *Ohranjanje in poglobljanje vrednot jugoslovanske revolucije* zahteva torej *nemuden spopad vseh zdravih sil družbe z vsem trohnelim*, to pa je možno samo na osnovi take pozitivne prenove vsega gospodarstva in družbe, kakršno predvideva *Dolgoročni program stabilizacije*.

Te vrstice sem pisal v velikem strahu! V strahu, da ne bi s (resničnim) prikazovanjem vrednot, ki smo jih uresničili v socialistični Jugoslaviji in Sloveniji, samozadovoljno zadremali na novem razpotju. Povzpeli smo se namreč na stopnjo spodnjega roba srednje gospodarske razvitosti, kjer se je mogoče precej velikemu delu Jugoslavije nekako pretolči, čeprav v pomanjkanju. Ker nam nož ni več postavljen neposredno na grlo in ker lahko nakako skromno eksistiramo, se lahko komu in marsikomu zdi, da bi še kar naprej lahko dremali ob peči, zlasti če mu uspeva, da ob kosilu lahko zajema enako ali bolj hitro kot tisti, ki so vendar malo delali na polju.

Kot druge delovne ljudi v vsej Jugoslaviji, tudi mene popade jeza, ko gledam kar precej množično dremanje, ki traja že več kot dvajset let, od kar smo izvršili glavni del začetne akumulacije in začetne, preproste, ekstenzivne industrializacije. Bil bi smrtni greh, če bi pisal o naših resničnih in še živahnih vrednotah zato, da bi zadržali gospodarstvo na tej primitivni industrijski stopnji. O teh vrednotah pišem samo, da bi pokazal: edina pot življenja za vse jugoslovanske narode in narodnosti je tista, na katero smo stopili leta 1941 in veliko vrednot te poti živi še danes. Res pa je, da je v *vseh* republikah in pokrajinah Jugoslavije, na *vseh* področjih in v *vseh* slojih jugoslovanske družbe treba *kričati in kričati*, da bi prebudili socializem, da bi mu pokazali pot iz dosedanje ravnine na nove strmine, povsod v *višje kvalitete*. To kričanje ne izvira iz nestrpnega stremljenja po absolutnem polaščanju ali celo popolnosti. V bolj kvalitetno gospodarstvo in družbo, v *višjo produktivnost*, v *boljšo organizacijo dela*, v bolj *izbrane proizvodne tržne programe*, v bolj *pretehtane investicije moramo*, da bi izvlekli iz gospodarske zaostalosti še velik del gospodarstva, da bi imeli *investicije* za produktivno zaposlovanje nezaposlenih, za uvajanje nove tehnologije in sredstva za šolstvo, zdravstvo, za duhovno kulturo.

Za ta gospodarski in kulturni napredek pa so najboljše tiste družbene oblike, ki nam jih je prineslo dosedanje zgodovinsko izkustvo in ki najbolj ustrezajo našim zgodovinskim pogojem: *samoupravna, socialistična demokracija in federativna Jugoslavija*.

II. GLAVNO RAZPOTJE ŠE VEDNO: KAPITALIZEM – SOCIALIZEM

Odnos kapitalizem – socializem bo še dolgo žareče sodobno jedro večnega boja med *človeškim* in *nečloveškim* v vsej človeški zgodovini.

Čeprav tu ne bo mogoče podrobno razčleniti tega odnosa, bom vendar, upam, nakazal, da ima sodobni boj med socializmom in kapitalizmom močno drugačne vsebine in oblike kot v dogmatskih predstavah o »čistem« socializmu in kapitalizmu.

Pravzaprav pa bom bogati in še vedno sveži razčlenitvi teh procesov v *Programu ZKJ* tu dodal le nekaj najnovejših drobcev. Tu bom poskušal nekatere sodobne in prihodnje odnose socializma in kapitalizma osvetliti z nekaterimi najnovejšimi dejstvi, ki rušijo pogoste »socialistične« *presodke* in *sanjarije* zasnovane na *dogmah*. Le-te žive še danes, čeprav so bolj prazne ob zgodovinskih dejstvih in njihovi nedogmatični razčlenitvi. Včasih pa bom omenil nekatere *temeljne korenine* človeka, ki jih poskuša zamegliti sodobna ofenziva nove desnice in veliki strah nekaterih razvajenih pristašev socializma, ko je le-ta prišel v svojem hitrem vzponu v nekakšne težave in zastoje. Poskušal bom pomiriti prestrašence, ki zaradi nepoznavanja človeške narave le-to zamenjujejo s čistim bistvom kapitalizma.

– Navidez lepe, vendar dogmatične utopične sanjarije so še vedno, kljub vsem, naukom zgodovine prisotne v številnih glavah članov socialističnih in komunističnih strank in zato močno zavirajo nadaljne korake socializma.

Te utopije so zlaste nevarne, ker imajo videz življenjskega realizma in stroge znanstvenosti, resničnosti in uresničljivosti, kot da so zelo različne od bajk o nekdanji ali prihodnji zlati dobi. Socialistična misel je utemeljeno menila in še vedno meni, da so v kapitalizmu notranja nasprotja, ki ženejo k njegovi ukinitvi in prehodu v socializem. Vendar so se *deli* socialistične misli in prakse spremenili v dogme in družbene okostenelosti, čeprav so bili uspešni koraki prodiranja socializma v življnje sodobnega človeštva. Gre za to, da so ti deli socializma težili zamenjati njegovo celoto, njegovo odprto vsestranskost in da so tako postali sestavine in temelji dogmatičnih utopij: le-te so imele videz realne celote, ker so temeljile na realnih delih.

Gre zlasti za tri take delne strani sodobnega človeštva in sodobnega socializma kot družbenega procesa:

1. Med mnogimi protislovji kapitalizma so zahodni socialisti in socialdemokrati delno (samo delno) prerasli nasprotje med profitom kapitalista in mezdo delavca (tu so doseženi npr. v Švedski nekateri realni elementi socializma v delitvi).

2. Komunisti in nacionalno-osvobodilna gibanja v kolonijah so (poleg delnih uspehov pod 1) prerasli nekatera stara nasprotja med kolonializmom in potlačeni narodi.

3. Poleg določenih ekonomskih sprememb so vsa omenjena gibanja dosegla

tudi pomembne premike v prenosu dela notranje in svetovne oblasti kapitalistov v roke množic.

To so tri glavne smeri in področja vzpona socializma v XX. stoletju. Tu so izborili socialisti, komunisti in osvobodilna gibanja največje zgodovinske prodore v tem stoletju, ki jim ni para v vseh dosedanjih desetisočletnih naporih množic, da bi olajšale razredni jarem.

Ker pa so ta sodobna gibanja svoje delne dosežke uveljavila kot celovito spremembo družbe in kot temelj utopije, so se ti resnično veliki, vendar le delni uspehi spremenili v okostenelosti, ki danes že resno zavirajo nove prodore socializma. Vse te dosežke so spremljale številne iluzije, kot da je z njimi že uresničena popolna nova družba in novi človek, kot da so s temi dosežki avtomatično in za vedno razrešena vsa druga nasprotja človeka in človeštva, kot da bo iz njih zrasel popolnoma novi Človek in novi Raj. Dejansko pa so te najnovejše utopije nastale in delovale *po točno istem zakonitem mehanizmu* kot vsi dosedanja *abstraktni humanizmi*. Medtem, ko so razsvetljske filozofije absolutizirale človekov um kot njegovo bistvo, najvišjo vrednost in najvišji cilj, so sodobne »socialistične« utopije absolutizirale nekatere vidike *ekonomske* in *politične* in jima podredile *celoto človeka in družbe*.

Zaupanje v te najmodernejše utopije je bilo še posebej veliko in odpovedovanje od njih še posebej težko, ker je veliko dejanskih sprememb med letom 1945 in 1980 govorilo njim v prid.

Ko se je pod udarcem osvobodilnih gibanj v 50-ih, 60-tih in 70-tih letih XX. stoletja rušil kolonialni sistem v Afriki, Aziji in LA in ko se je iz njegovih ruševin takorekoč vsak mesec vzdignila kakšna od preko sto novih držav – se je mnogim zdelo, da je popoln konec kapitalizma pred durmi in da bo v XXI. stoletju socializem »popolnoma« zmagal.

Ko so v istem času v skoraj vseh zahodnih kapitalističnih deželah socialnodemokratske stranke zmogovale in prihajale na oblast, stalno širile pravice delavcev v »državi blaginje« in »popolne zaposlenosti« ter stalne gospodarske rasti – se je že zdelo, da je tudi tu (kot v bivših kolonialnih in v socialističnih deželah) že zgrajena osnova hitrega in stalnega vzpona vsega človeštva v socializem.

Hitra gospodarska rast je tudi v socialističnih deželah budila podobne upe. Ali je sedaj, ko ti napredni prodori niso več tako intenzivni in ko že desetletje živahno deluje svetovna desnica, res »vse propadlo«, kot menijo nekateri mehkužni in zato črnogledi bivši aktivisti socializma? Le-ti že pomišljajo, kako bi se skesano vrnili v kapitalizem.

Nikakor: ta sedanja črna obup je prav tako neutemeljen v temeljih človeške družbe, v bistvu človeka in socializma, kot so bile neutemeljene nedavne utopije in površna upanja.

Podobna *razvojna nihanja in protislovja* kot sedaj *bo socializem stalno doživljal tudi v bodoče* (tudi komunizem), samo *na višji ravni*. Dosedanja socializem se ni dovolj zavedal, da so dosedanja uspehi res *samo začetni* in da delni pomembni prodori v politiki in ekonomiki niti od daleč *še ne pomenijo*, da je *socializem zgradil novo kulturo* (kot je seveda ni tudi kapitalizem v dosti boljših materialnih pogojih). *Nova kultura, nova celovitost človeka* pa ni nek oddaljen cilj, ampak *neposredna* potreba vsega človeštva. Človeštvo, ki se množično vali iz svetovne vasi v mesto, iz primarne in obrtniške proizvodnje v industrijsko družbo in v tretjo tehnološko revolucijo, je že danes prisiljeno zgraditi še bistveno močnejšo in celovito vred-

nostno kulturo, da se ne bi izgubilo in izpraznilo v džungli materialnega, tehničnega in informacijskega bogastva. Tu je mnogo težje najti pravo, najcelovitejšo pot za vsakega posameznika in skupino kot na preglednih prostranstvih prejšnje družbe z redkimi materialnimi in duhovnimi dobrinami.

Sodobni socializem še ni dovolj razmislil, kje so prave slabosti kapitalizma, ki so ob enem tudi sijajne perspektive socializma in komunizma; ni še razmislil, kako so se spremenili pogoji razrednega boja ob koncu XX. stoletja.

1) Nekateri značilnosti sodobnega kapitalizma – prostor za nove prodore socializma :

Med mnogimi značilnostmi sodobnega kapitalizma se bomo tukaj dotaknili samo nekaterih, ki določajo *pogoje* boja za socializem in odkrivajo *resnični odnos* sil med socializmom in kapitalizmom. Le-tega je malce zameglila ofenziva svetovne desnice in črnogledost birokratov delavskem gibanju, ki so se že navadili na lagodno napredovanje. Sodobne pogoje socialističnega gibanja in njegov odnos s kapitalizmom določajo tudi naslednji vidiki:

- razvoj najnovejše tehnike in tehnologije,
- nadaljna koncentracija in monopolizacija,
- skrajno zaostrovanje nasprotja med bistvom kapitala in celotnim človeštvom,
- nesposobnost kapitala, da izgradi novo kulturo.

Združeni učinek vseh teh štirih vidikov omaja vse najmočnejše sodobne iluzije in dogme: in predstavo o takojšnjem koncu kapitalizma in predstavo o njegovi večni povezanosti s človeškim bistvom in predstavo o »krahu« socializma in iluzijo o njegovi »popolni« zmagi.

V razvitih kapitalističnih deželah se najnovejša tehnika najhitejše uveljavlja. Pri tem pa nima nobenih posebnih zaslug pristna narava kapitalizma, kot se je izoblikoval v Zahodni Evropi (saj je najnovejša tehnika uspešna tudi v takih neevropskih tradicionalističnih okoljih kot je Japonska, Južna Koreja in Tajvan), ampak še vedno obstoječi *ugodnejši zgodovinski pogoji kapitalizma* (koncentracija skoraj vsega svetovnega bogastva, v katerem so nove investicije v tehniko otročje lahke; višja stopnja znanosti; večje zgodovinske izkušnje v organizaciji dela in poslovanja).

Najnovejša tehnika in tehnologija je glavni izvor, ki podaljšuje kapitalizmu življenje tako, da ga zagotovo ne bo kmalu konec. Najnovejša tehnika omogoča veliko povečanje produktivnosti dela. To pa vnaša v soočanje med socializmom in kapitalizmom nove vidike in razsežnosti. Med drugim tudi možnosti, da kapitalizem, ki je v vse večjem nasprotju z živlenskimi interesi vsega človeštva, precej podaljša svoje življenje in da še v vsem tem kar dolgem obdobju ogroža obstoj človeštva (skupaj z tisto obliko monopola kapitala, ki ima etatistično obliko). Zaradi mnogo višje produktivnosti ob novi tehniki lahko povprečen dalavec v kapitalizmu proizvede mnogo več kot doslej. Zato se celotna proizvodnja lahko zelo poveča, četudi znatno število delavcev zgubi delo in dobi samo skromna sredstva za obstoj nezaposlenih. Milijoni nezaposlenih pa pritiskajo na zaposlene, ki se boje izgubiti delo. Tako se večja konkurenca med delavci in zmanjšuje njihova razredna bojevitost v spopadu s kapitalom.

Zato sedanji krizni pojavi v kapitalizmu (npr. nezaposlenost) ne vodijo neizbežno v njegovo slabitev, ampak ga lahko začasno okrepe. To je zgodovinsko že dokazano: kapitalizem je v času največje ekonomske krize (1929 – 34) začasno s fašizmom okrepil svoj položaj in razbil delavsko gibanje v Nemčiji, potem pa kmalu po drugi svetovni vojni še veliko več izgubil (čeprav se zgodovina ne pojavlja v isti obliki, je obenem pomemben njen nauk, da vsaka monopolistična krepitev kapitalizma predstavlja lahko nov korak k njegovemu samomoru, v katerega pa lahko povleče tudi človeštvo).

Vendar je nova tehnologija in kriza prostor *različnih* možnosti in *različnih* poti. Zahodno nemško delavstvo je z organiziranim nastopom že doseglo, da se ob uvajanju nove tehnike skrajša delovni čas. Švedski umski in ročni delavci, združeni v socialistični stranki in sindikatu, pa so v veliki krizi tridesetih let zadržali in okrepili svojo vlogo, ostali pa so enotni tudi v sedanjem tehnološkem razvoju. Roosevelt je bil v veliki krizi primer predstavnika kapitalizma, ki je pripravljen na napredni kompromis z delavci (New Deal).

Nova tehnologija in pojavi gospodarske krize ne vodijo torej neizbežno samo v eno smer, ampak so *večkratno in dolgotrajno razpotje*: so cela vrsta razpotij med delom in kapitalom, med socializmom in kapitalizmom; vedno znova se v vsaki točki družbe odloča o nadaljni poti; pri tem pa odloča tudi odnos *subjektivih, organiziranih* kapitalističnih in socialističnih sil, njihov obseg in kvaliteta.

Dodatna moč, ki jo kapitalizmu daje nova tehnika, ima deloma podoben učinek kot znotraj razvitih dežel tudi v njihovem glavnem odnosu navzven: nasproti tistemu večinskemu delu človeštva, ki živi v nerazvitih deželah in v katerem je dosti naprednih in socialističnih teženj. Moč kapitalizma nasproti temu delu človeštva pa ni učvrščena zaradi vrednosti in porabnosti kapitalističnega glavnega načela – profita posameznika in ozkih skupin – ampak iz dveh drugih vzrokov:

– Zaradi velike količine svoje koncentrirane gospodarske moči, ki se še stopnjuje z novo tehnologijo, lahko kapitalizem kroji v znatnem delu manj razvitih dežel medsebojne odnose po svoji meri;

– Zahodni kapitalistični svet ima še nekatere prednosti v kulturi dela (organizacija dela in poslovanja, poslovna morala), ki sicer ne izvirajo iz njegovega principa (profit posameznika), dajejo pa kapitalizmu še precejšnječasne prednosti pred nerazvitimi in socialističnimi deželami.

Če zberemo glavne sestavine tega trenutka človeštva – dosedanje nerazrušljive dosežke socializma in potrebo njegovega prehoda iz začetne v bolj intenzivno stopnjo; gospodarska zaostalost dela nekapitalističnih dežel; vse ostrejša notranja protislovja kapitalizma in njegova še velika gospodarska moč, dopolnjena z novo tehnologijo – lahko z gotovostjo predvidevamo, da bo nasprotje med temi silami rezultiralo v naslednje *splošne smeri razvoja* sodobnega človeštva:

prvič, prehod iz kapitalizma v socializem bo trajal še dolgo, verjetno še stoletja; drugič, v interesu človeštva in socializma je, da se ta prehod izvrši mirno, brez nasilja;

tretjič, na stara protislovja kapitalizma se kopičijo še nova, ki do kraja zaostrejuje potrebo po njegovi ukinitvi, zlasti njegovih najbolj udarnih in neobrz-danih koncentracij in monopolov.

Nova protislovja v kapitalizmu so samo nadaljevanje starega temeljnega proti-lovja: med vse večjo *koncentracijo, centralizacijo*, njegovim vse ožjim, izključnim

monopolom in med vse bolj podružbljeno svetovno proizvodnjo ter formiranjem modernih delovnih mas po vsej zemlji.

Zaradi tega protislovja – ko močni svetovni podružbljeni tok, življenjsko ogrožen od kapitalizma, buta ob zidove njegovega monopola – se mora kapitalizem delno odreči svojega temelja: popolne svobode privatnega lastnika in njegovega privatnega interesa. Ta ostri spopad med privatnim in družbenim je kapitalizem do nedavna blažil s kejsijskim, ruzveltovskim in socialdemokratskim državnim poseganjem.

Ta državna intervencija je bila napreden družben kompromis, ki je odpiral socializmu nove možnosti. Čeprav ni ukinila kapitalistične lastnine, je omejevala privatni kapital in širila prostor množicam. »Država blaginje« in polne zaposlenosti je zajela znaten del kapitalističnega dohodka in ga namenila ali za socialno varstvo (boleznine, pokojnine, pomoč brezposelnim itd.) ali za gospodarski razvoj. Le-ta pa je ob enem zagotavljal skoraj polno zaposlenost in s tem močnejši družbeni položaj delavcev. To državno prelivanje dohodka je zajelo v številnih razvitih zahodnih državah do 40% celotnega nacionalnega dohodka. Del tega prelivanja je bil nedvomno že *sestavina ali predpostavka socializma*, saj je socializem *vsako sodobno podružbljanje*, ki je *v korist človeku in njegovem konkretnem celovitem razvoju*.

Ves opisani razvoj »državne blaginje« je nudil ugodno tlo za krepitev delavskih organizacij in za njihov večji vpliv na oblast. S tem pa so se začele širiti znotraj oblik formalne meščanske demokracije napredne in delno socialistične vsebine.

Z vsemi temi naprednimi težnjami »državne blaginje« se je koncev sedemdesetih let začela odprto in frontalno spopadati nova kapitalistična desnica, ki je načrtno zbirala vse svoje moči že od sredine 60-tih let. Verjetno desnica ne bo imela nikoli več toliko koncentriranih moči kot na začetku 80-tih let in zato verjetno ne bo mogla prodreti bistveno dlje kot doslej. Zato lahko že danes z dovolj gotovosti pretehtamo, kolikšne so svetovne moči socializma, napredka in kapitalizma: ali je kapitalizem sposoben odstraniti iz človeštva vse socialistične sestavine in vrniti človeško družbo nazaj, na čisto kapitalistične temelje; ali je skrajni desni kapitalizem sposoben izgraditi neko povsem novo podobo človeštva (ali ima vsaj kaj izgledov za to v bližnji prihodnosti), ki bi bila čisto drugačna od kompromisnega kapitalizma med leti 1935 in 1975?

Desnici ni *nikjer*, v nobeni *deželi uspel tak radikalen poseg nazaj* in gotovo ne bo uspel niti v bodoče. Gotovo ne bo nikoli več mogoče podružbljene proizvodnje, usodno povezanega človeštva in organiziranih svetovnih množic: (1) niti vreči v kaos popolnoma svobodne kapitalistične konkurence; (2) niti podrediti popolni nacionalni in svetovni diktaturi kapitala; to pa bi bile edine poti k ponovni neomejeni vladi kapitala, kakršna je bila v XIX. stoletju in do prve svetovne vojne.

Prvo (1) ni v interesu nobenega še količkaj razumnega kapitalista, saj bi popolna zmeda popolno svobodne konkurence gotovo prinesla tak svetovni gospodarski in politični polom, da bi močno prizadel prav vse ljudi in tudi same kapitaliste (zgodovinska skušnja: velika gospodarska kriza 1929–1934 in njen iztek v drugo svetovno vojno s katastrofalnimi posledicami za svetovni kapitalizem).

Drugo (2) pa sploh ni izvedljivo, saj so množice v moderni svetovni proizvodnji že na *vseh* kontinentih tako koncentrirane (v velikih podjetjih in mestih), organizi-

rane (v sindikatih) in informirane ter izobražene, da jih ni mogoče potlačiti pod nobeno vsemogočno svetovno kapitalistično diktaturo.

Zaradi takih *novih odnosov sil* svetovni desnici ne more uspeti, da bo kolo zgodovine zavrtela nazaj v XIX. stoletje in na začetek XX. stoletja. Takrat se je res še v precejšnji meri uveljavljala pobuda privatnega kapitalista bodisi v obliki svobodne konkurence kapitalizma »manchesterskega tipa« sredi XIX. stoletja, bodisi v obliki mešanice kapitalističnih monopolov in konkurence vse do krize leta 1929. Pa tudi v tem času je država posegala v gospodarstvo bolj kot to žele priznati ideologi svobode privatnega kapitala, kar pomeni, da to načelo ni bilo nikoli vsemogočno.

Preden in takoj po tem, ko je desnica stopila v sedanjo ofenzivo, je odprto proglasila kot svoj cilj družbo, ki jo bodo usmerjali predvsem »motivi privatnega kapitalista in njegova svoboda«. Če bi desnica to dosledno izvedla, bi morala zožiti vlogo države samo na policaja in običajnega davkarja in uničiti vse socialno varstvo in razvito šolstvo – skratka vrniti svet v sredo XIX. stoletja.

Nič od tega pa ni bilo in ne bo uresničeno. V kapitalističnem svetu ni zmagala svobodna konkurenca in ni zginila mogočna državna intervencija, ampak je dobila le drugo obliko in bolj nazadnjaško vsebino.

V mednarodnih ekonomskih odnosih se ni zmanjšal, če se ni celo povečal državni protekcionizem, ki prizadeva posebej gospodarsko nerazvito večino človeštva in ki je popolno nasprotje načelu o svobodni svetovni konkurenci.

Nova oblika in vsebina državne intervencije pa je bilo zlasti *tekmovanje v oboroževanju* in njegovo finansiranje z ogromnim državnim deficitom. Ustvarjanje tega deficita in najmanjše posojil zanj pa je silovito povečalo svetovno obrestno mero (ceno denarja), s tem pa zelo otežilo posojilne pogoje za nerazvite dežele.

Marsičesa pa nova desnica ni mogla več spremeniti kljub začetnim proglasom, da bo odstranila vse socialistično kot rak rano človeštva. Čeprav je delno oklestila fonde socialnega varstva, je tudi današnji kapitalizem moral pustiti nedotaknjeno večino teh pridobitev delavstva v XX. stoletju.

Nova desnica tudi ni mogla uničiti novih političnih in profesionalno demokratičnih vsebin (sindikati, delavske stranke). Torej lahko povzamemo: niti na vrhuncu napona vseh svojih sil in v trenutku zastoja socializma ni mogel desni kapitalizem vrniti človeške družbe na stara razpotja XIX. stoletja, ampak je *moral sprejeti dosežke socializma kot zgodovinska dejstva.*

To pomeni, da so pred človeštvom še vedno v glavnem tista višja razpotja, ki jih označuje druga polovica XX. stoletja, le da je na teh razpotjih nastal začasen zastoj, toda brez vračanja v čase popolne vladavine kapitala.

Ker so množice prav v vseh delih sveta prebujene in organizirane, ni mogoče vzpostaviti prav nikjer takih kolonialnih in polkolonialnih diktatur, kakršne so tlačile večino dežel Azije, Afrike in LA v XIX. stoletju in vse do druge svetovne vojne. Danes skrajna kapitalistična desnica sama podpira odstranjevanje starih režimov na Filipinih in na Haitiju, čeprav so prav taki režimi bili še nedavno glavna opora imperializma v LA. Vse vlade britanskega Commonwealtha (skupaj z Kanado, Avstralijo in Novo Zelandijo – razen ene) in večina v predstavniškem domu in senatu ZDA nastopajo proti rasističnemu režimu v Južni Afriki. Večina zahodnoevropskih držav je bila proti ukinitvi zadnjega legalnega dogovora o omejitvi oboroževalne tekme SALT II.

To pa pomeni, da je skrajna svetovna desnica na vrhuncu svojega napona zelo osamljena in omejena z nasprotovanjem zares ogromne večine človeštva, ki se odločno (skupaj z večino kapitalističnih vlad) upira skrajni oboroževalni tekmi kot glavnem sredstvu za zaviranje razmaha socializma, progressa in vsebinske demokracije. Prav tako se ogromna večina (skupaj z večino samih kapitalistov) upira vračanju v zgodovino takega kolonializma, kot obstaja samo še v Južni Afriki.

To pa tudi odkriva, da je *najvažnejša sodobna fronta proti sodobnemu kapitalizmu – fronta boja proti oboroževalni tekmi in za vse močnejši mir* – veliko širša kot je bila katerakoli dosedanja protikapitalistična fronta, da je *današnji boj za mir širši* celo od nedavne svetovne protifašistične in protiimperialistične fronte. S tem se seveda odpirajo svetovnemu socializmu in progressu nove možnosti. Skrajna desnica, ki je najčistejši izraz kapitalizma, je v vsem človeštvu zelo osamljena in nima nobenega upa, da bi poljubno diktirala človeštvu.

To pa pomeni, da so se razpotja med pravim kapitalizmom in socializmom (na čelu svetovnega progressa) povsem učvrstila na višji ravni druge polovice XX. stoletja, ki so jo vzpostavila številna osvobodilna gibanja in socialistične revolucije s tem, da so *povsem razbila stari kolonializem in stari imperializem*.

To pa seveda tudi dokončno gasi vse upe kapitalizma, da bi mogel mednarodne odnose vrniti vsaj v okvirje imperializma prve polovice XX. stoletja.

Prav razvoj kapitalizma v *zadnjih nekaj letih* je razkril, da je sedaj *objektivni interes vsega človeštva – poudarjam, prav vsega človeštva, skupaj z vsemi največjimi kapitalisti – izrazito protikapitalističen*.

Gre za to, da objektivno vse človeštvo najbolj ograža *najbolj kapitalistični del* kapitala, tisti del, ki je najbolj *koncentrirana in spojena ekonomsko-politično-vojaška moč* in ki je najmanj družbeno kontrolirani monopol. Tak kumuliran monopol (ki je seveda mnogo širši od tistih samo ekonomskih monopolov, o katerih govorita Hilferding in Lenin) lahko najbolj podivja zato, ker se najbolj izmika družbeni kontroli in s tem najbolj približuje kapitalističnemu načelu: neomejena svoboda privatnega lastnika (skupine lastnikov). Koncentrirana in nenadzorovana politično-vojna-ekonomska moč je že zanesla dve največji katastrofi človeštva, povzročeni od samega človeka, in to obe v XX. stoletju: prva in druga svetovna vojna. V njiju je človeštvo dobilo veliko mogočnejši pouk zgodovine o bistvu kapitalizma kot ga morejo nuditi vse teorije.

Tretja možna vojna katastrofa pa niti od daleč ne prekaša predhodnji dve samo po večkratni eksplozivni moči, ampak po tem, da atomska (nuklearna) vojna ogroža *prav vsakogar*, tudi najbolj zaščiten politična vodstva v vseh delih sveta. V prvi in drugi svetovni vojni so bila še vsa glavna vodstva v ozadju. V tretji svetovni vojni je močno drugače. V času začetnih totalno raketno-nuklearnih udarov so vodstva lahko visoko v avionih ali globoko pod zemljo. Toda kakšne možnosti preživetja ali počasnega umiranja imajo ta vodstva – ali niso od njih srečnejši tisti, ki bi takoj zginili – če bodo dolgoročno uničene vse glavne zdravstvene, prehrabene, energetske, stanovanjske in prometne možnosti človeštva, okužena zemlja, voda in zrak, uničena rastlinstvo in živalstvo, če bo zemlja mesece ali leta v radiaktivnih oblakih in »zimi«.

Če imajo najmočnejši ljudje na svetu še nekaj normalnih nagonov po ohranitvi samega sebe in po ohranitvi svojih otrok, morajo biti njihovi najosnovnejši eks-

stencialni interesi v tako ostrem spopadu z nevarnim supermonopolom, da nujno premagajo njihove delne privatne, profitno tekmovalne interese tega monopola.

Torej: *šele danes*, v pogojih sodobne vojno-industrijske tehnike je res *objektivni interes* prav vsakega človeka v *ostrem nepomirljivem sporu s katerimkoli supermonopolom* (kapitalističnim, etastičnim ali drugačnim).

Realna razvojna možnost socializma pa je tudi v tem, da so v največjih socialističnih deželah že začeli omejevati take največje monopole, kot je bil stalinizem ali maoizem (le-ti so tudi vsebovali elemente kapital-odnosov, ki pa niso mogli postati kapitalistični družbeni sistem).

Seveda bi bilo zgrešeno pričakovati, da bo socialistični razvoj v drugih deželah sveta potekal v obliki take totalne nacionalizacije, kot je bila običajna v sedanjih socialističnih deželah. Postopni razvoj socializma bo potekal v *zelo različnih* oblikah, ki pa morajo imeti skupni imenovalac: *vse bolj celovit razvoj množice posameznikov*. Eden od temeljnih pogojev, da bo tak razvoj sploh možen, je družbena kontrola in usmerjanje zlasti tistega dela kapitala, ki je najbolj koncentriran in najbolj podivjan in ki lahko najhitreje pahne vse človeštvo v vojno ali ekološko ali sirovinsko-energetsko katastrofo. To pa pomeni, da je *najosnovnejši* interes človeštva in *vsakega* človeka, da ohranimo svoje življenje in življenje otrok in vnukov, *popolnoma istoveten s socializmom*, s tisto družbeno kontrolo (podružbljanjem) najbolj kapitalističnega (podivjanega) kapitala, kakršna edino lahko prepreči pot iz katastrofe. Seveda pa to ne velja za največji del *srednjega* in *drobnega* kapitala, kot tudi ne obstoji nobena dogma, kako kontrolirati nevarne monopolistične koncentracije kapitala. Ali bodo v eni deželi to zagotovili z nacionalizacijo in v drugi s tripartitno kontrolo (država – sindikati – kapital); ali bo v eni deželi dovolj da pride pod kontrolo npr. 40% kapitala in v drugi 50% ; kakšen delež bodo imeli v tej kontroli neposredni proizvajalci ali sindikati ali parlament in njegovi odbori ali celo OZN – o vsem tem bodo odločali posebni pogoji vsake dežele in stoletja.

Dokler pa največje in najbolj samovoljne koncentracije kapitala, oblasti in orožja ne bodo kakorkoli *socializirane* (podružbljene), bo *nevarnost uničenja človeštva povsem realna, neposredna*. Nevarnost, da se oboroževalna tekma – kot skrajna oblika nekontrolirane koncentracije kapitala – nehote sprevrže v svetovno vojno, se lahko pridružijo še druge, za človeštvo uničujoče posledice nekontroliranega kapitala (uničevanje gozdov, zraka, vode, zrušitev ravnovesja v atmosferi, izpiranje zemlje, uničenje najcenejših izvorov energije).

Zato danes močna spodbuda za uveljavljanje socialistične ureditve ni več samo interes in boj delavcev za ustrezen delež materialnih dobrin in za družbeno enakost, ampak še bolj temeljna želja po obstanku: *rešitev življenja prav vseh ljudi*, siromašnih in bogatih in to povsod, v vsakem kotičku zemeljske oble.

Zato so *objektivno* prav vsi ljudje danes življenjsko zainteresirani za socializem, saj je samo socializem s človeškim obrazom trajni mir in ustrezen sklad z naravo.

Možne osnove socializma so se sedaj zelo razširile: ne zajemajo več samo delavskega razreda in delovnih ljudi, ampak vse ljudi sveta, torej lahko računajo z vse večjo podporo razumnih kapitalistov, delov cerkva, menedžerjev in drugih.

Naslednja zelo široka, nova in doslej neuporabljena možnost za širitev socialistične akcije pa je graditev *nove kulture* v povsem novih pogojih industrijske in »poindustrijske« *družbe ter visoke tehnologije*. V teh novih pogojih, ki so čisto

drugačni od epohe starega poljedelstva in obrti in ki zahtevajo zato novo kulturo, je kapitalizem povsem odpovedal. Zavezniki socializma pa so vsi dosedanji tvorci kakršnekoli humane kulture, saj more vsaka od njih vrsti v novo kulturo. Kapitalizem vsebuje še nekatere pomembne vrednote na gospodarskem področju (npr. poslovna morala), glede katerih se morajo v nerazvitih in socialističnih deželah še učiti. Na kulturnem in duhovnem polju pa je kapitalizem povsem neploden. V vsej človeški zgodovini še ni bilo tako siromašnega, tako ozko »materialističnega« in egoističnega sistema vrednot, brez globine duha, kot ga póoseblja sodobni kapitalizem in njegova materialno–potrošniška oblika.

2) Kdo ima temelj v človeku: kapitalizem ali socializem?

V svetu so ljudje – nekaj takih se je pojavilo zdaj tudi v socialističnih deželah, zlasti pod vplivom njihovih gospodarskih težav – ki še menijo, da je kapitalizem bolj gospodarsko učinkovit, ker bolj ustreza *človeški naravi*, ko pusti razmah *interesa posamičnega lastnika* in socializem manj učinkovit, ker poudarja *družbenost*. Srečujemo se torej s vprašanjem, kateri sistem je bližji *temeljem* človeške narave. Pri tem pa si očitno moramo razčistiti zlasti poglede na odnos med osebnim in družbenim v človeku.

Čeprav tega ne bomo mogli tu narediti sistematično; naj poudarim, da izraža veliko preproščino duha in znanja vsak, ki preprosto povečuje samo individualno-osebno ali samo družbeno v človeku. Ker je to dvoje v človeku tesno povezano, ima šibke in kratkoročne korenine katerikoli sistem, ki bi se poskušal utemeljiti ali samo na ozkem individualnem interesu ali samo na njegovi podreditvi taki ali drugačni družbenosti, zgrajeni tako, da duši osebnost.

Omenjena preproščina ne vidi, da je človek – daleč bolj kot katerokoli drugo bitje – obenem oboje: *zelo izrazito individualno* in *zelo izrazito družbeno* bitje in *celota* človeka združuje obe izraziti kvaliteti v *vsakem posamezniku*.

Toda optimalni in konkretni odnos med individualnostjo in družbenostjo v človeku – osebne lastnine in družbene lastnine, osebne in družbene interesa – se spreminja v človeški zgodovini glede na različne družbene pogoje.

Najbolj množična *individualna* lastnina – drobnih in srednjih kmetov v patriarhalnem poljedelstvu – je imela izrazito *družbeno* vlogo in sploh ni bila izvor nekega boleznega profitnega grabljenja na račun večine družbe. Ta lastnina je bila neposredno podrejena delu, zahtevam produkcije na tedanji stopnji razvoja proizvodnih sil. Obseg zemlje, ki so ga posedovali mali in srednji kmetje, je približno obsegal tisto, kar je lahko družina obdelala s tedanjo tehniko (plug, motika) ali še manj. *Lastniška* omejitve, da *vsak* lahko pobere le plodove *svoje* njive, je imela izrazito *družbeno* funkcijo, ker je to večino človeštva usmerjala, da vloži vse sile v čimboljšo produkcijo v tedanjih pogojih; s tem pa so se vse te *individualne* produkcije dale najboljši *družbeni* zbir, ki je bil možen. Toda istočasno je celo znotraj te individualne proizvodnje živela izrazita družbena proizvodnja, saj staro poljedelsko družino povezuje večplastna delitev dela.

Vendar že malo širši zgodovinski pregled pokaže, da tisti odnos individualno – družbeno, ki smo ga omenili, ni niti v tem času poljedelstva edini in izključni, še manj pa v vsej človeški zgodovini. Naj navedem samo kakšen značilen drobec.

Ko se je človek začel razlikovati od vseh živalskih vrst in se začel vzdigovati nad

njih, je bila njegova glavna moč – poleg dela – prav njegova izrazita *družbenost*, ne pa nekakšna podivjana egoistična narava. Le-to so se kot človekovo bistvo izmislili – češ, človek je človeku volk, homo homini lupus – tisti misleci, ki so imeli pred seboj mali delček človeštva in njegove zgodovine (Hume, Darwin), namreč samo peščico poznih fevdalcev in kapitalistov, ki so se res grizli med seboj in z drugimi ljudmi kot stekli psi (v dobi prvobitne kapitalistične akumulacije).

O pravi naravi človeka v preteklih 4 milijone let pa veliko več povedo sodobna arheologija, zgodovina in etnologija. Le-te ugotavljajo, da je bila prednost sodobnega človeka pred živalmi v *družbenem* nabiranju plodov, v *družbenem* lovu in zlasti v veliko bolj *družbeni delitvi* kot pri živalih. Toda ta *družbenost*, zasnovana na delu (npr. žene nabirajo plodove, moški lovijo) ni izključevala *osebnosti*. V plemenih, ki so še nedavno živela skupaj, je vsak skrbno čuval svoje orožje in je točno vedel, kaj mu pripada od plena, če bo imel takšno ali drugačno zaslugo zanj. Namesto takega in različnega prepletanja individualno – družbeno v vsej nadaljni zgodovini so vsi, ki so podlegli premočnim vtisom grabljenja kapitalistične prvotne akumulacije ali kapitalistične konkurence v 19. stoletju, enostransko v vsej zgodovini videli samo boj posameznikov ali skupin, ne pa tudi *sodelovanja* in *družbenosti*. Vendar je tudi ta celo v časih razredne družbe imela ogromne razsežnosti: skupno lastništvo kmečkih vasi je bilo v Indiji in Rusiji in še mnogokje obsežno vse do 18. stoletja ali še dlje (taki elementi v Evropi so gmajne, »gemein«); največji evropski fevdalni lastnik zemlje v srednjem veku (cerkvena hierarhija) je bil bolj kolektiven kot individualen; ogromni namakalni sistemi v Egiptu, Mezopotamiji, ob Indu in Gangesu, na Kitajskem in v Indoneziji niso pripadali privatnim lastnikom kot industrija v XIX. in XX. stoletju, ampak so bili poseben tip skupnega – državnega, občinskega ali vaškega upravljanja. Vse druge oblike privatnega upravljanja pa so bile v času razcveta teh sistemov upravljanja v vsem svetu manj obsežne.

Skupinske oblike gospodarjenja in življenja pa niso niti tedaj niti kasneje mogle zadušiti človeške individualnosti, ampak se je le-ta krepila in prepletala z napredujočo družbenostjo. Vse bolj bogata večplastnost v družbeni delitvi dela se je drugače križala v vsakem posamezniku in zato je bil vsakdo bolj samosvoja, bolj izrazita individua kot katerakoli žival.

Kako izrazito *družbeno* in obenem izrazito *individualno* bitje je človek, bi tisti, ki so zaslepljeni z magijo stare, nekdanje svobodne konkurence, najlažje (če ne verjamejo marksistom) uzrli v svojem lastnem družinskem in v množičnem življenju, ki ga imajo pred nosom v svojem okolju. Izrazita družbenost in individualnost se začne že v družini, saj je človek edino bitje, ki se več kot tretjino svoje življenjske dobe v družini (*družbenost*) pripravlja za lastno življenje. V nobeni živalski družini pa ni toliko razlik kot v človeških družinah, kjer interakcija celo pospešuje razlike (individualnost, osebnost).

In če se zadržimo samo še pri lastnini v socializmu, je samo znak zrelosti vseh socialističnih dežel, da so spoznale pozitivno vlogo udeležbe zasebne lastnine v drobnem gospodarstvu. V razvitih kapitalističnih deželah pa bodo vejetno še stoletja občutni elementi srednjega in drobnega kapitala, četudi se bo krepil socializem in komunizem, saj njegovo bistvo ni obče uničenje drobnega in srednjega kapitala, ampak *uresničevanje celovitega, vsestranskega razvoja vseh ljudi*. Za uresničevanje tega bistva pa je nujna družbena lastnina le na *ključnih* točkah

družbe in gospodarjenja, kar pa se z lahkoto uresniči z določenimi vzporednimi elementi privatnega srednjega in drobnega kapitala.

Stališča, da je »kapitalizem uspešen, ker upošteva človeško naravo, se pravi človeški egoizem«, smo torej ovrgli tako, da smo pokazali, da je človek tudi *izrazito družbeno bitje*. Človek je izrazita »dvojnost«: je *individualno* – *družbeno* bitje in je uspešen najbolj, če sta ta dva njegova pola razvita v skladu z zgodovinskimi pogoji.

Stališče, da je lahko uspešna le družba, ki temelji na ozkem človeškem egoizmu, poskušajo še bolj podrobno določiti, ko pravijo, da je kapitalizem našel najboljše gibalno družbe v »profitnem motivu«. Logika tega dokazovanja je približno takale: ko se množica kapitalistov peha za svojim lastnim profitom, nehote najbolj koristi družbi, saj vlagajo tam, kjer je najbolj koristno.

Preden se bomo soočili s tem stališčem, se neposredno soočimo s *širšim* človeškim, *zgodovinskim izkustvom*, ki pa bo dalo *širši* odgovor tudi na to vprašanje.

Profit je namreč posebna oblika prisvajanja tujega dela, torej oblika posebnega egoizma. Zato bomo lažje pretehtali motiv profita, če se povprašamo: ali najbolj prevladujoče naravno stanje človeka težnja po prisvajanju dela in imovine drugih: ali je bila v svetovni zgodovini to najvažnejša spodbuda družbenega napredka?

Na prvi pogled se zdi, kot da so res glavno gibalno človeške zgodovine bojeviti osvajači, bojevita plemena in narodi, ki po pravilu »močnejšega« oblikujejo prostore okrog sebe tako, da prisvajajo plodove dela in imovino drugih. In vendar so taki nemirni, grabežljivi delci, taki močni vladarji, »slavni« vojskovodje in po nekaj tisoč njihovih pretepačev le malo več kot pena na širokih morjih in valovih človeške *delovne zgodovine*. *Ta zgodovina dela je najbolj resnična zgodovina* pravega človeštva, je pravi preizkus in pravi dokaz *prave človeške narave*. To ogromno, najbolj pristno večino pravega človeštva predstavljajo milijarde in milijarde poljedelcev, živinorejcev, lovcev in obrtnikov, ki vsaj že desetisoč let predstavljajo več kot devetdeset odstotkov prebivalcev zemlje. Oni so najbolj množičen preizkus, kaj je narava in kaj je bistvo človeka. Samo prazna prenapih-njenost malomeščana, ki je pravkar prišel iz vasi in zato prezira kmeta, je lahko pozabila, da je skoraj vsak posameznik v teh milijardah poljedelcev bil sposoben voditi zapleteno gospodarstvo, izdelovati celo vrsto poljedelskih pridelkov, od katerih je vsak zahteval številne med sabo usklajene operacije; pogosto je sam izdeloval ne samo obleko, obutev, orodja in hrano, ampak tudi svojo lastno duhovno kulturo in vzgojo. Kot *delovni* ljudje so te milijardne množice dosegle precej celovit duhovno-telesni, individualno-družbeni razvoj. Prav zagotovo je njihovi človeški celovitosti, duhovni mirnosti, zdravju in duhovnemu ravnotežju več prispevalo *delo*, kot če bi bili grabljivci katerekoli vrste.

Milijonkratni in milijonkratni preizkus človekove delovne zgodovine je bolj kot vse »teorije« dokazal, da ni »najbolj naravno stanje« tisto, ki ga označujejo besede človek človeku volk, ampak besede homo homini faber et agricola, se pravi človek človeku proizvajalec, poljedelec. Tehnično bi bilo mogoče, če bi bil človek samo grob egoist, da bi se v vsaki vasi po vsaki žetvi vsaj en del vaščanov zarotil in oropal celo vas: to bi se moralo ponavljati milijonkrat, če bi bil osnovni zakon zgodovine enostransko prisvajanje dela drugih. Toda vsa taka groba prisvajanja (prevare,

kraje, trgovski profit) so bila samo neznaten drobec tisočletnega vaškega življenja v primerjavi z *povsem prevladujočim lastnim proizvajanjem sredstev za življenje*. To je skoraj popolni zgodovinsko-induktivni dokaz za Marxovo *prvo predpostavko* vsega človeškega: *množica individuov, ki s svojimi »akcijami« pridobivajo sredstva za življenje*. Če komunisti in socialisti trdijo, da je *delo* glavni princip in jedro človeškega življenja, niso torej nobeni »sanjači«, ampak so pravi »sanjači« maloštevilna gospoda in njihovi ideologi, ki že nekaj tisoč let proglašajo pridobivanje na tuj račun kot glavni princip človeka. S tem je tudi pogorela teza, da je lahko profit kot posebno pridobivanje tujega dela »najbolj naravni človeški princip.« Res je med 12. in 18. stoletjem *trgovinski* profit imel skoraj samo vlogo spretnega in nasilnega grabljenja dela drugih, npr. kolonialni trgovci dajo črncem in Indijancem steklene bisere za zlato in slonovino ali pa jih preprosto oropajo. Ta *trgovinsko kolonialni* princip je bil na začetku kapitalizma (zlasti 15. – 18. stoletje) celo prevladujoč, toda zakonito so zaostajale dežele, ki so prišle samo do te stopnje profita (Španija, Portugalska). Razumljivo je, zakaj je prav v Evropi, zlasti zahodni še danes najmočnejši predsodek, da je človek po svoji naravi samo *primitivni egoist* (in ne *pametni individualno – delovno – družbeni egoist*) in da je glavno gibalno zgodovine profit, pojmovan samo kot primitivno grabljenje. Buržuazna Evropa in zlasti zahodna je bila v zadnjih štiristo letih glavni svetovni nasilnik in ropar. Toda kot vsak imperializem (rimski, tatarski itd.), se je tudi evropski pokazal kot neživiljenjski okostnjak in je v XX. stoletju popolnoma propadel in izhlapel. Za tistim delom *industrijskega* profita, ki je imel res *velik uspeh* v zgodovini, pa je stalo nekaj močnejšega, višjega: *dobro delo* in *varčevanje, ekonomiziranje*. Socialisti, komunisti in voditelji osvobodilnih gibanj, ki smo osvojili v 20. stoletju marsikje oblast, še vedno ne povemo dovolj glasno, kdo je bil glavni kapitalist v zgodovini: *industrijski kapitalist*. Kot da si še vedno iz sektaških vzrokov bojimo priznati, koliko bi si lahko prav pri *teh* kapitalistih naučili leni birokrati v socialističnih in nerazvitih deželah, kot da nas je čisto zapustil zgodovinski spomin in objektivno ocenjevanje zgodovine, s katero smo se marksisti tako postavljali.

Pravi industrijski kapitalist, ki se pojavi v Zahodni Evropi v XVIII. in XIX. stoletju, pa je bil – poleg drugega – tudi *velik delavec* in *dober gospodar*. Šele z njim napravi kapitalizem nov, velik, napreden korak v človeški zgodovini. Ta kapitalist je nov, višji tip *organizatorja proizvodnje* in *učinkovitega gospodarja* velikih razsežnosti: s svojo tovarno je povezan na življenje in smrt. Njegovi predhodniki in on sam so izgradili povsem nov stil življenja, vrednotenja, filozofije in religije, ki je služil njegovi funkciji delovnega organizatorja in gospodarja velikih gospodarskih enot in bliskovitega, koncentriranega gospodarskega gibanja, ki ga ni poznala nobena prejšnja epoha in ki ga je pognal v vrtoglavi tek šele industrijski kapitalist. Za razliko od trgovskih kapitalistov, graščakov in visoke srednjeveško – renesančne duhovščine, ki so bili mojstri uživanja v presežnem delu drugih in vlaganja v umetnostno in arhitektonsko lepoto – ki pa ni porajala nove, vse večje presežne vrednosti – so predhodniki industrijskih kapitalistov in oni sami izdelali in *živeli* čisto drugačno filozofijo, ki bi se je socialistični in nekapitalistični birokrati morali še učiti in se jo bodo morali še dolgo učiti. Že predhodniki bodočih industrijskih kapitalistov – obrtniki v srednjeveških mestih, manufakturni kapitalisti, zgodnji trgovci in bankirji – so razvili vse tisto, kar je izraženo v puritanski filozofiji približno takole: najprej trdo delati in varčevati ter smotrno gospodariti,

potem pa uživati. Torej prav nasprotno kot pozna fevdalna in trgovsko – kolonialna gospoda: z zvijačo in s silo hitro nagrabit veliko bogastvo in takoj uživati.

S tem seveda nismo zanikali, so ti da kapitalisti izkoriščevalci tujega dela. Bili so to v še *veliko* večjih razmerah kot trgovski kapitalisti, toda bili so na čisto drugačen način s čisto drugačnimi rezultati. *Predpogoj* njihovega izkoriščanja proletariata v faraonskih razsežnostih je bil v tem, da je bil industrijski kapitalist *sam dober organizator proizvodnje in gospodar* in da je sam vložil veliko dela, da bi ročnega delavca, stroje, surovine, energijo in tržne zahteve čim bolj povezal. Tega pa ni mogel delati daleč od tovarne v kakšnem mondenem letovišču ali v sprehodih po prostorih pariškega uživanja, ampak je moral biti aktivno prisoten v bližini mesta proizvodnje ali kar v njem. Ker je kvaliteten obrtnik, manufakturni kapitalist in kasneje industrijski kapitalist na osnovi strojno-parne proizvodje vrgel na tržišče boljše ali vsaj cenejše blago, je začela gmota zlata in srebra pritekati iz Španije v smeri hugenotske Francije, Nizozemske, Anglije. Zadnji dve državi sta seveda tudi imeli svoje kolonialne monarhije, vojake in trgovce. Toda Anglija se je od vseh kolonialnih dežel razlikovala po tem, da je postala prva in za dalj časa edina »totalna industrijska delavnica sveta«, ki je s strukturo: industrijsko blago – surovine – vlaganja v kolonije, svoje kolonije veliko močnejše privezala nase kot bi jih samo s svojim nasiljem.

Bistvena *prepostavka* najbolj učinkovitega »profitnega motiva« v človeški zgodovini je bilo torej organizatorsko – gospodarsko *delo* nosilec tega motiva. To delo pa seveda ni golo prisvajanje, ampak tudi (nehote) *ustvarjalnost višje vrste*. Ta proizvodja in gospodarsko učinkovita *ustvarjalnost*, in ne goli profitni motiv, je *glavni vzrok delne učinkovitosti* kapitalizma. Zato je čista zmeda tisto pripovedovanje o »profitnem motivu« kot gibalbu *delne* učinkovitosti kapitalizma, ki daje vtis, da je motiv samo preprosto egoistično prisvajanje tujega dela: omenili smo, da je bil to res *kolonialno trgovski kapital*, ki pa je *prav zato* propadel. Tudi v kapitalizmu je bil torej *glavni vzrok njegovega delnega uspeha človeški lastni interes, povezan z uspešnim družbenim delom višje kvalitete*. To pa je tudi osnova, na kateri se deklarativno gradi socializem. Ker je tudi tu človek ostal bitje osebnih in družbenih interesov, je tisto, kar često v socializmu zaostaja za petstoletnimi kapitalističnimi izkustvi – *dobra organizacija dela* in objektivna vspodbuda v obliki tržišča.

V visoko razvitem kapitalizmu danes sploh ni glavni nosilec napredka rentirski kapitalist, ki je posebljeno prisvajanje profita brez osebnega dela, ampak poseben *upravljski – menedžerski sloj*, ki je nosilec organizacije *gospodarjenja in proizvodnje*. Socialističnim in nerazvitim deželam torej veliko bolj kot sloj kapitalističnih profitarjev manjka sloj *lastnih samoupravno-tržnih menedžerjev*. Le-ti res ne morejo nastati čez noč, lahko pa se gradijo hitreje kot v stihiji počasnega kapitalističnega večstoletnega razvoja (Japonska je tak sloj zgradila v nekaj desetletjih). Graditev takega sloja *uspešnih gospodarski upravljalcev*, ki s svojo sposobnostjo ne bodo zavirali, ampak pospeševali industrijsko – samoupravljsko demokracijo je ena od prvenstvenih nalog sodobnih socialističnih in nerazvitih, nekaptalističnih dežel. Ta naloga je čisto naravna na sodobni zgodovinski stopnji, ko je delitev umsko-ročno delo še objektivno nujna in ko je del njenega postopnega preraščanja tudi kvaliteta upravljskega sloja, ker olajšuje vsebinsko demokracijo.

Kljub *delni* uspešnosti kapitalizma, ki jo v precejšnji meri predstavlja stoletja grajena in še vedno živa tradicija dobre organizacije proizvodnje in gospodarjenja,

pa je svetovni kapitalizem – četudi ga želimo ocenjevati objektivno, brez predsodkov in propagandne, – *kot celota* zelo neracionalen sistem, verjetno *najbolj neracionalen sistem v človeški zgodovini*.

Zato nam na sodobnem zgodovinskem razpotju – ali socializem ali kapitalizem – ni treba prav nič omahovati, ne glede na to ali smo kakšni Jugoslovani in Slovenci marksisti ali ne, komunisti ali ne: važno je le, da dobro poznamo svoje lastne, družinske, slovenske nacionalne in jugoslovanske interese.

Glavno, temeljno merilo, koliko je kakšen družbeni sistem (fevdalizem, kapitalizem, socializem) *racionalen, uspešen*, je preprosto: *celota bistvenih človeških potreb*. Precizno je torej treba razlikovati kakšno *ožjo* racionalnost sistema (npr. na ravni organizacije podjetja, na ravni tržišča ali tehnike) od omenjene *temeljne*, človeške racionalnosti.

Temeljna neracionalnost kapitalizma je povsem drugačna od kateregakoli prejšnjega sistema: z *ogromnimi* materialno-proizvodnjimi silami, ki jih je kapitalizem razvil, je *izredno nebogljen* v zadovoljevanju celotnih potreb človeštva. V prejšnjih razrednih družbah pa so skromne proizvodjalne sile manj odstopale od temeljnih potreb. Kapitalizem bi bil še najbolj podoben sistemu človeku iz orientalskih pravljic, ki je izpustil iz zaprte steklenice tam še skromnega zlega duha, ki pa sproščen tako grozljivo naraste, da je človek samo še njegova nemočna igračka.

Neracionalnost kapitalizma ni samo v tem, da je človeku s silovito proizvodjalno močjo *tako malo pomagal k vsestranskemu, celovitemu razvoju*, ampak da tista ogromna in po človeku ustvarjena moč *samega človeka ogroža bolj kot katerakoli doslej znana človeška ali naravna moč*. Kapitalizem je bil v 20. stoletju vzrok dveh svetovnih vojn, ki sta po svojem uničenju življenj in dobrin dalač presegle skoraj idilične vojne prejšnjih stoletij; sedanja oboroževalna tekma pa vsebuje možnost takega vojnega požara, ki bo zasenčil vse dosedanje.

Kapitalizem je tako *skoncetriral proizvodjalne moči na majhnem prostoru*, da ga je ločil z *globokim prepadom*, ki ga ni poznal noben dosedanji družbeni sistem, *od ogromne večine gospodarsko zaostalega človeštva*, ki že dvesto let prav v kapitalizmu vse bolj zaostaja.

Kapitalizem tudi z *neznansko naglico uničuje neobnovljive naravne vire* – še ena možna katastrofa, ki je bila prejšnjim družbam povsem neznana. To vse pa so obenem skrajne ekonomske neracionalnosti: stotine in stotine milijard, vrženih v oborožitev so povsem neracionalno razmetavanje, saj je to edina poraba, ki že po svoji *naravi* ne more biti *ekonomska poraba* (stroj lahko proizvaja nov stroj, hrana delovno moč; orožje ne more proizvesti ničesar). Milijarde nezaposlenih delovnih rok in slabo porabljeni izvori v nerazvitih deželah so še en svetovni vidik neracionalnosti kapitalizma, ki ni sposoben prenesti tehničnega in gospodarskega napredka v *večino človeštva*.

Ker je glavni cilj kapitalizma profit in ne človek, je kapitalizem v vsem svetu – razvitem in nerazvitem – tako *množično razkrajal osebnosti*, da temu ni primere v vsej človeški zgodovini. Človeško delo ob tekočem traku je zožil na en sam ozek gib in s tem popolnoma zavrl razvoj stotisočletne človeške celovitosti v delu, ki je nastajala v izdelavi celovitih proizvodov. Sedaj pa je bil zavrt celovit miselni, čustveni, čutni in telesni razvoj, *ne da bi kapitalizem razvil novo urbano in industrijsko kulturo*. Kapitalizem v razvitih deželah v svoji potrošniški obliki vsiljuje (z reklamami itd.) samo materialne dobrine kot najvišje vrednote. S tem

svojim vulgarnim materializmom otopi in zavira celovit duhovni, čutni in telesni razvoj človeka. Sodobni kapitalizem je s svojo industrijo zabave (televizija, video in sl.), ki vnaša v »prosti čas« množico pasivno potrošniško ideologijo, zatrl dosedanjji prosti čas kot prostor samostojnega, kritičnega, kulturnega in telesnega razvoja množice oseb, individuov. Gospodarska zaostalost, ki jo je kapitalizem povzročil in jo vzdržuje v večini človeštva (nerazvite dežele), je osnova materialne bede in ogromne nezaposlenosti v teh deželah. S stališča človeka, njegove celovitosti pa celo s stališča preprostega biološkega obstanka človeštva je torej kapitalizem *izredno neracionalen sistem*: nevarnost uničenja človeštva zaradi vojne, zaradi uničenja okolja. V *glavnem merilu racionalnosti* vsakega sistema – *potrebe človeka* – je torej *kapitalizem popolnoma odpovedal*.

Sodobni in pretekli kapitalizem pa je – in bo še nekaj časa – *najbolj racionalen sistem* v nekaterih pomembnih *delnostih*: uvajanje znanstvenih dosežkov v proizvodnjo, organizacija dela na ravni podjetja, profesionalna in poslovna morala v podjetjih in med podjetji, »klasično« poslovanje državne uprave na gospodarskem področju (davčne, carinske, inšpekcijske, civilno pravne funkcije). V teh zadevah se lahko leni in korumpirani birokrati v socialističnih in nerazvitih deželah od kapitalizma še dosti nauče. V omenjenih delnostih je kapitalizem razvitih dežel še pred konkretnim socializmom, ki je nasledil del slabosti svojih kolonialnih in polkolonialnih fevdalcev in kompradorskih kapitalistov (birokratska prepotentnost, lenost in nestrokovnost). To pa seveda nikakor ne velja za ves upravljalško-partijski aparat v socialističnih in nerazvitih deželah: v njem je tudi dosti *požrtvovalnih* in socialistični demokraciji iskreno predanih članov upravljalškega sestava, ki so del delavskega razreda in njegovih teženj in izvor stalnih možnosti prenove socializma.

Sedaj lahko tudi z veliko gotovostjo in verjetnostjo povemo: na zgodovinskem razpotju človeštva – socializem ali kapitalizem – predstavlja *socializem edino življenjsko možnost človeštva*. Toda nikakor v smislu uničenja konkretnega kapitalizma in njegove trenutne, prelomne zamenjave s socializmom, ampak le v smislu nadaljne krepitve sestavin socializma v sodobnem svetu in postopnega, mirnega prehoda iz kapitalizma v socializem, ki pomeni tudi prevzem dosežkov kapitalizma.

Socialna osnova malce črnogledih ocen prihodnosti socializma ja razvidna. En del črnogledosti izhaja iz ocen razvajene birokracije v socialističnih deželah, ki je desetletja sedela na svojih mestih. Sedaj, ko so razvojne potrebe socializma postavile *pod vprašaj ta birokratizem*, se mu zdi, da je ogrožen sam socializem (zares neskončno naivna in smešno predpostavka birokratizma: jaz sem socializem, z menoj socializem stoji in pada). Drugi del črnogledosti izhaja iz tistih *delov vseh slojev* v vseh socialističnih deželah, ki so se ob svojem slabem delu greli v uravnolovki in socialnem varstvu, v izenačenih materialnih pogojih ne glede na delo (seveda se tem zdi: ko je ogroženo to dremanje, ki je del krize začetnega socializma, naj bi bil ogrožen že sam socializem). Tretji del črnogledosti izhaja iz malomeščanskega utopizma, ki je menil, da mu mora socializem prinesiti (brez lastnih tveganj) družbeni raj brez problemov, nasprotij in naporov (ker pa socializem in človeštvo nikoli ne bosta brez notranjih nasprotij, izhaja tudi ta del črnogledosti iz napačne temeljne predpostavke o človeku).

Nasproti črnogledim ocenam socializma se seveda najprej ponudijo najbolj

razvidna dejstva o njegovi neuničljivosti in napredku: nepovratno socialistično uveljavljanje socializma na širokih prostranstvih Azije, Evrope in drugih delov sveta, ki je izvirno nastalo zaradi izrednih protislovij kapitalizma – fevdalizma v teh delih; velik gospodarski napredek nekaterih dežel v času socializma (Kitajske, SSSR, Jugoslavije, Madžarske, Vzhodne Nemčije), ki se kaže v tem, da se je nekdanje nemočno gospodarsko mesto teh dežel v svetovnem gospodarstvu sedaj bistveno močnejše kot v kapitalizmu (pri tem je važno upoštevati startno točko socializma: napredek sedanjega gospodarstva v Kitajski je možno objektivno oceniti samo, če vemo, v kakšnem razkroju je bilo kitajsko gospodarstvo za časa militaristične – polfevdalne – polkapitalistične vladavine v času Čankajšeka).

Vendar s tem nismo našeli vsa najvažnejša dejstva o nujnosti krepitve socialističnih sestavin v sedanjem in prihodnjem človeštvu.

1) Brez krepitve socialističnih sestavin je stalno in vse bolj ogrožen obstoj človeštva, saj je možno uničujoče vojno divjanje mogoče preprečiti samo z družbeno kontrolo kapitalistično – militarističnih monopolov.

2) Iz razdrobljenosti, odtujenosti in brezsmiselnosti človeškega življenja, ki ga diktira kapitalistično neusmiljeno človekovo podrejanje profitu, se je možno prebiti samo, če se človeška praksa in družbena področja razvijajo drugače kot diktira gonja za maksimalnim profitom.

3) Svetovna desnica je zbrala vse svoje sile, da bi uveljavila v sodobnem človeštvu pravi princip kapitalizma – od države, sindikatov, strank itd. *popolnoma neomejeno delovanje čistega privatnega interesa lastnika kapitala*. Ta poskus se je že popolnoma izjalovil, kar kaže na naivnost, brezperspektivnost in neutemeljenost njegove glavne predpostavke: *popolnoma neomejena svoboda* velikega privatnega lastnika, ki naj bi prav *kot taka in samo taka (popolnoma neomejena)* dala tudi največji družbeni rezultat. Popolna nerealnost in neživljenskost tega principa kot nekakšnega temelja družbe se je pokazala v naslednjem. Tudi skrajna desnica sama ni mogla uresničiti te svobode, ampak uporablja *ogromno intervencijo države* (v oblikah velikega budžetskega deficita, obsežnega oboroževanja, vsestransko razdelanega protekcijonizma v mednarodnih ekonomskih odnosih v škodo razvoja večine človeštva, tj. nerazvitih dežel) in *ne more streti močnih socialističnih elementov*, ki jih je dosedanji razvoj v 20. stoletju že vgradil v kapitalizem (socialna država, šolstvo, javni sektor). Niti svetovna skrajna desnica, ki je v 80-tih letih zbrala prav vse svoje moči, ni mogla vsiliti človeštvu neobrzdano divjanje privatnega interesa, ker bi iz tega nastala taka svetovna zmeda, da bi uničila sam kapitalistični sistem.

4) Socializem je pokazal veliko življenjsko moč s svojo samokritičnostjo, kot se je npr. izrazila v Programu Zveze komunistov Jugoslavije, v kritiki stalinizma v SSSR ter vzhodnoevropskih deželah in negativnih strani maoizma na Kitajskem.

Iz vsega tega je razvidno, da kapitalizem nima prav nobenih *izvirnih lastnih* izhodišč, vrednost, principov, ki bi jih mogel vsiliti človeštvu kljub izredno ugodnim zgodovinskim okoliščinam, ki že več stoletij dajejo kapitalizmu najboljše dosežke znanosti, najboljše prirodne pogoje in tak gospodarsko geografski položaj, da so glavne kapitalistične dežele vedno izven »klasičnih« *bojišč*, kar zmanjšuje njihove *potrebne* obrambne stroške. Kapitalizem torej v *lastni vsebini* nima prav nobenih izgledov, da bi ostal trajna oblika življenja človeštva.

Zato bo v prihodnje *mirni, neoboroženi prehod* iz kapitalizma v socializem – ki bo trajal več stoletij – edina pot, ki bo plodna za človeštvo in sam socializem

– komunizem. Ta mirnost, postopnost izključuje seveda samo oboroženo notranje in zunanje nasilje »v imenu socializma«. Vsebuja pa »boj«, ki bo še veliko bolj zahtevno soočenje na idejnem, materialno proizvodnjem in celotnem vrednostno kulturnem področju kot doslej. Tako spoprijemanje pa zahteva od naprednih socialističnih sil še večje napore, toda v drugi smeri, zlasti v smeri trajne večstoletne in *bolj kvalitetne* družbeno-kulturne graditve.

Prav tak mirni nenasilni spoprijem s kapitalizmom je edina trajna in plodna pot socializma – komunizma iz naslednjih razlogov:

1) Človeštvu bo najbolj ustrezen tisti sistem, ki bo najbolj ustrezal človeškim temeljnim in celovitim potrebam po eksistenci, miru, osebni veljavi, po razvojih telesnih in duhovnih potencialov, v skladu zunanje in notranje narave. Človeku ne bo ustrezal sistem, kakršen je kapitalizem, ki je eventualno sposoben samo proizvesti več avtomobilov, videorekorderjev, računalnikov in orožja in ki pri tem neprestano ogroža človekov obstoj, naravno okolje, mir, vse človekove bistvene zmožnosti. Nedvomna zgodovinska šansa socializma je možnost bolj usklajenega in bolj kulturnega družbenega razvoja, ki omogoča celovitejši razvoj posameznika. Tak razvoj in napredek pa bo socializem lahko pospeševal samo v pogojih vse bolj čvrstega miru in zmanjšanja stroškov za oborožitev.

2) Večstranska demokracija v razvitih kapitalističnih in drugih kapitalističnih zemljah je že doslej omogočila množično organiziranje delovnih ljudi (sindikati, delavske stranke, lokalna samouprava) in širjenje pozicij delovnih ljudi (delna prerazdelitev dohodka, zmanjšanje delovnega časa, obširne socialne pridobitve). Zato tudi skrajni desni tokovi z vsemi naporji v zadnjem desetletju niso mogli ogroziti teh dosežkov delovnih ljudi, ki so ugodno izhodišče za širjenje humanosocialističnih pridobitev. Le-te pa je možno širiti samo z *višjo, novo kvaliteto naprednega, nekapitalističnega gibanja*, ki lahko raste le v pogojih miru in demokracije, ta pa ni več – kot rečeno – niti samo kapitalistična niti samo formalna. Očitno bi nasilne akcije levih sil imele tu samo negativne učinke, ker bi bile desnim silam dobrodošel izgovor, da zožijo dosedanje socialne in demokratične pridobitve. Le če bi desnica kje zgradila – kar je skoraj neverjetno – sistem kapitalistično militaristične in fašistične diktature, bi postal tudi odpor nasilen.

Prav tako in še bolj bi bilo nesmiselno, če bi socialistične sile poskušale »osrečiti« svet z nasilnim izvozom revolucije. V tretji svetovni vojni bi bile uničene najboljše moči socializma in kapitalizma, kar je temeljni odgovor glede razpوتا: ali mirna ali nasilna pot v socializem. Pa tudi vsaka nepotrebna rast vojnih sil socialističnih držav, ki nima samo cilj vzdrževanje ravnotežja za učinkovito obrambo, krepi nazadnjaške težnje kapitalizma, ker jim daje izgovor za oboroževalno tekmo in za nastope proti delavskemu gibanju. Danes prihajajo v SSSR že do javnega izraza mnenja, ki nakazujejo, kakšne so bile posledice nepotrebne namestitve določenih količin raket srednjega dometa (veliki nepotrebni stroški, spodbuda za krepitev in strnitev desnih sil na zahodu).

3) Kapitalizem ima še zelo pomembne *delne* vrednote, ki smo jih že omenili (moderna tehnika in tehnologija, visoka produktivnost in ekonomičnost, dobra organizacija dela, profesionalna, delovna in poslovna morala v podjetju in med podjetji, na tržišču), zaradi katerih je razviti kapitalizem socialističnim in nerazvitim deželam še vedno pomembna šola in spodbuda. Te vrednote kapitalizma je seveda možno prerasti samo z *višjo lastno kvaliteto socializma*, ne pa z nasiljem.

Zaradi visoke produktivnosti bo kapitalizem sposoben – čeprav je glede celovite človeške kulture s svojo gigantsko produkcijo povsod, v vsaki deželi le slon v vrtu s sto možnimi cvetovi – še dolgega in nič lepega življenja. Zaradi visokega povprečnega dohodka bo kapitalizem lahko podkupoval v razvitih deželah precej širok krog ljudi, jih s tem ločeval od drugih ljudi, bo lahko z minimalno eksistenco vzdrževal precejšnjo armado nezaposlenih in z njo pritiskal na zaposlene, te pa bo držal v duhovni podrejenosti z velikim ideološkim aparatom. Zato so objektivni interesi *večine ljudi* prav v vsaki deželi izrazito *protikapitalistični* (življenjska ogroženost s totalno vojno in sl). Zaradi moči kapitalističnega gospodarstva in njegovih stoletnih preizkušenih metod in aparatov ideološke vladavine bodo morale napredne in socialistične sile zelo *zboljšati svoje delovanje*, da bi lahko spodbujale in vodile svoje dežele na višje ravni človečnosti. Tega pa se seveda ne more doseči z atentati, s starimi dogmami in zastarelim uniformiranim vodenjem.

Predavanje Donalda Davidsona in strokovno srečanje »Paradigme jezika: paradigme znanosti«

DANILO ŠUSTER

V okviru svoje evropske turneje je v Ljubljani predaval Donald Davidson, eden najbolj eminentnih predstavnikov sodobne (analitične) filozofije. Obenem je Slovensko filozofsko društvo organiziralo dvodnevni mednarodni simpozij, ki je potekal 12. in 13. maja v Cankarjevem domu v Ljubljani. Pod ohlapnim okvirnim naslovom »Paradigme jezika: paradigme znanosti« so se zvrstili precej heterogeni prispevki, v skupnem preseku bi našli le bližnjo ali daljno navezavo na jezikovno-semantično problematiko. Sodelovalo je manj udeležencev, kot je bilo prvotno napovedano, vendar so bili zato referati daljši in bolj zaokroženi, pa tudi za diskusijo je bilo na voljo več časa.

Prvi dan je dopoldne Andrej Ule iz Ljubljane predstavil pojmovno-logični model znanstvenega vedenja (znanja) in racionalnega prepričanja. V analizi epistemskih in doksastičnih pojmov je upošteval vrsto distinkcij (prepričanje, vedenje, znanstveno upravičeno prepričanje, racionalno prepričanje, privatno upravičeno prepričanje) in jih zgodovinsko ilustriral z epistemološkim statusom Keplerjevih zakonov. Avtor se je oprl na semantiko možni svetov in pokazal, kako je moč z njo formalno zajeti našete epistemske distinkcije. Takšen pristop neizbežno sproži ugovor, da so zahteve formalnega aparata premočne, določeni logični aksiomi pa naravnost kontrainuitivni. V diskusiji je predavatelj nato odgovoril z metodološko maksimo: uspeh v analizi je moč pričakovati le, če začnemo z idealizacijo in v kasnejši dodelavi približujemo naš deduktivni aparat relevantnim intuicijam.

Za popoldansko predavanje Donalda Davidsona o Turingovem testu je vladalo precejšnje zanimanje. Alan Turing, britanski matematik, si je pred slabimi štiridesetimi leti v članku o računskih strojih in inteligenci postavil vprašanje, ali stroji lahko mislijo. Predlagal je operacionalni preizkus, temelječ na imitacijski igri treh oseb: spraševalca, moškega(A) in ženske(B). Spraševalec, izoliran od drugih dveh udeležencev, skuša na podlagi svojih vprašanj in dobljenih odgovorov ugotoviti, katera oseba je moški in katera ženska. Pri tem je ženska kooperativna, moški pa z odgovori zavaja spraševalca. Turing predlaga, da mesto moškega v igri prevzame računalnik, njegova uspešnost v igri (prevara spraševalca) pa je operacionalni kriterij za pripis mišljenja. Turingov članek je sprožil precejšen odmev, razprave o njegovem testu so vedno znova v središču aktualnih razglabljanj o umetni inteligenci.

Kdor vsaj približno pozna Davidsonova filozofska stališča (centralnost semantike in zveze jezik – svet, odvisnost misli od jezika, radikalna interpretacija), je

lahko predvidel glavne poudarke njegovega pristopa k Turingovem testu. Davidson sprejema Turingovo tezo – v principu nič ne ovira zamisli, da je stroj zmožen misliti. Problem je v interpretaciji – kako mi (spraševalci) vemo, ali stroj misli, kako mu misli pripisujemo, kakšen test naj uporabimo. Turingova oblika testa (tudi poenostavljena, vzamemo le interakcijo artefakt – spraševalec) ne daje dovolj informacij za adekvatno interpretacijo. O mišljenju in naravi misli testirane objekta lahko sklepamo le prek interpretacije njegovega govora. (Znana Davidsonova teza – pojem misli imamo le kot interpreti govora drugega – implicira socialnost pomena in nemožnost solipsistične misli.) Za Davidsona je test mišljenja test pomena. Sprašujemo se, ali artefakt meni nekaj s svojimi stavki, ali poseduje semantiko, glede na katero mu lahko pripišemo proposicionalne naravnosti (prepričanja, želje . . .) in s tem misli. Zadostni pogoji za interpretacijo, za pripis pomenljivosti odgovorom stroja vključujejo interpretovo zmožnost koreliranja izjav z dogodki v »svetu«. V orisanem testu nam ni dostopna zunanja evidenca, iz katere bi lahko sklepali na zveze med uporabljenimi besedami in stvarmi, ne vemo, ali artefakt sploh meni nekaj s svojimi besedami. Pravi test bi dobili, če bi spravili stroj na plano in ga vključili v relacijo s spraševalcem in skupnim svetom. Šele uvedba tretjega član daje ključ za interpretacijo – najprej, ker omogoči, koreliranje izjav z njihovimi pogoji resnice, potem pa, ker pomene in misli pripisujemo interpretirancu le na osnovi njegovega celotnega obnašanja v skupnem svetu. Zato Davidson poudarja, da je pomembna oblika, telo stroja. Intelektualnih sposobnosti ni mogoče ločiti od praktičnih, fizičnih, telesnih interakcij s svetom in drugimi. Le bitje z nam podobno obliko lahko sodeluje v skupnih praksah, le na osnovi takšnega sodelovanja mu pripisujemo (naš!) pojem misli. Prvi pogoj za pripis misli stroju je torej posedovanje telesa ustrezne oblike. Drugi pogoj je posedovanje zgodovine ustrezne vrste – zgodovine učenja zvez izjava/dogodek in zgodovine interakcij s svetom in drugimi, s katero je posredovano posedovanje jezika.

S poudarkom na zgodovini jezikovnih dispozicij se Davidson približuje zagovornikom kavzalnih teorij o pomenu. Ti so ravno trdili, da je zgodovina vpeljave besed v govorčev slovar pomembna za njihovo pomenljivost. Hilary Putnam je že pred leti uporabil Turingov test kot test reference in iz podobnih razlogov kot Davidson zavrnil možnost referiranja računalnikovih izjav. Vloga telesa nas vodi k zanimivi vzporednici s fenomenološko tradicijo – spomnimo se tez Merleau – Pontya o telesni posredovanosti horizonta smisla. V živahni diskusiji, ki je sledila predavanju, o tem sicer ni bilo govora. Omenjen pa je bil legalni aspekt (ekspertni sistem ne more nadomestiti sodnika), socialni in wittgensteinovski aspekt. Davidson se je strinjal. Sprožen je bil problem nam nerazumljive misli. Davidson ga zavrača z apriornimi, konceptualnimi razlogi. Imamo le naš (človeški) pojem misli in naše kriterije pripisovanja misli. Po teh kriterijih misel pripisujemo sistemu, ki govori, ki smo ga zmožni interpretirati, ki je sam sposoben interpretirati govor drugega. Predlagan je bil kontraprimer: govor fizika na sofisticiranem, abstraktnem nivoju, popolnoma nerazumljiv laičnemu interpretu. Intuitivno gledano bi sklepali na obstoj misli, čeprav so za nas nerazumljive. Davidson je odgovoril, da se njegova teza opira na bazični nivo prepričanj v osnovah skupnega jezika, na enostavne misli v začetni in vsakdanji interpretativni praksi.

Naslednji dan je najprej nastopil Matjač Potrč iz Ljubljane z referatom o pojmu

vsebine duševnih stanj. Zavzel se je za evolucijsko perspektivo in naturalistično podlago. Vsebino je lociral na preseku med percepcijo in kognicijo in, sledeč Fodorju, zgovarjal modularnost vsebin. (Oziroma šibkejšo tezo, da vsebine duševnih stanj delijo pomembne lastnosti modularnih sistemov.) V drugem delu je predstavil finejšo razdelavo in pokazal na fregejsko, predikatno strukturo vsebin.

Sledil je zanimiv prispevek gosta iz Avstrije, Wolfganga Gombocza, ki se je predstavil kot velik poznavalec Anselma in srednjeveške filozofije jezika. S podrobno analizo tekstov je pokazal, da je ta srednjeveški filozof poznal distinkcije, na katerih temelji moderna logična semantika. V delu »De Grammatico« je Anselm uvedel danes standardno trojno delitev: znak (»vox significans«) – ekstenzija (»res ipsa«) – intenzija (»esse rei«), poznal pa je tudi delitev jezik/metajezik. V diskusiji se je izkazalo, da največje težave pri razumevanju srednjeveške semantike ne predstavlja njen morda premalo razvit kategorialni aparat. Ravno nasprotno, Anselm uvaja toliko pojmov, da ni več jasno, kako jih korelirati s pojmi moderne semantike. Najdemo tudi razlikovanja, ki predstavljajo najnovejša odkritja logične semantike.

Pravo presenečenje za sorazmerno maloštevilno poslušalstvo je bilo popoldansko predavanje gosta iz Münchna. Matthias Varga Kibed je predstavil del svoje disertacije z naslovom: »O kompatibilnosti semantičnih intuicij v teoriji paradoksov«. Semantični paradoksi so bili vedno izziv za logike – spomnimo se Russella, ki jih je obravnaval kot virus, ki ga je treba za vsako ceno preprečiti. M. V. Kibed je predstavil dosedanje poskuse logičnih rešitev paradoksov, teorije Russella, Tarskega, Kripkeja in Blaua. Za test je uporabil paradoks lažnivca (»Ta stavek je neresničen«) in pokazal, da teoretiku, ko reši glavni problem, običajno nekje vznikne nek »revenge problem«, paradoks, ki ga njegova rešitev ne more preprečiti. Svojo rešitev je metodološko oprl na delo Raymonda Smullyana. Namesto vseobsežne okvirne teorije, velikega meta-meta sistema v katerem lahko šele govorimo o vseh teorijah in jih primerjamo, si izberemo nek minimalni sistem. V njem prikažemo relevantne poteze teorij, ki nas zanimajo in kompatibilnost naših intuicij o paradoksu, ki so jih skušali zajeti različni teoretski pristopi. Njegova strategija je v uvedbi distinkcij v pojmu klasične negacije. Upošteva dvoumnost izjav glede na kontekst in primere nedoločenosti resničnostne vrednosti vpelje M. V. Kibed še tretjo in četrto vrednost: »nedoločeno« in »odprto«. V razumevanju paradoksov so pomembni razlogi, zaradi katerih imamo dano izjavo za resnično ali neresnično, oziroma bolje, ali sploh imamo takšne razloge, ali ne, ali nam dana izjava dopušča, da pridemo do klasične vrednosti. Zato sta uvedeni novi vrednosti, tako dobimo sedem različnih negacij in nič manj kot šestvalentno logiko kot ustrezen model naših intuicij o semantičnih paradoksih. Nemški profesor je razvijal fascinanten teoretski model, podoben kakšni fizikalni teoriji dinamičnih pojavov. (Šestvrednostna logika deluje na zdravi razum podobno kot trditev fizikov, da v realnosti obstaja enajst dimenzij.) V pojasnjevanju dinamičnega odnosa med jezikom in metajezikom, ki ga evocira paradoks lažnivca, nastopajo koncepti zunanje resničnosti, notranje resničnosti, notranje odprtosti, monotonije in oscilacije resničnostne vrednosti... pri čemer je v osnovi vseskozi jezik predikatne logike prvega reda s svojo izrazno močjo. Iz povedanega je jasno, da je nemogoče na kratko označiti bogato, suvereno in logično-matematično zahtevno predavanje

nemškega logika. Diskusija je imela v glavnem značaj predavateljevih didaktičnih pojasnil.

Dvodnevni simpozij je zaključila ameriška filozofinja (soproga Donalda Davidsona) Marcia Cavell. Govorila je o Freudovi psihoanalizi v perspektivi anglosaksonske »filozofije duha«. Opozorila je na določeno nekonsistenco v Freudovih tekstih, nihanje med subjektivizmom (kartezijanskim dvomom o obstoju zavesti drugih oseb) in antisubjektivizmom. Gostja se je zavzela za slednjega in ga označila kot tezo o socialnem značaju pomena in misli – misli kot take ni brez jezika in drugih ljudi. V diskusiji se je izkazalo, da iz tega sledi logična in genetska odvisnost nezavednega od zavesti: nezavedno predpostavlja zavedno in racionalne zveze med mislimi. Psihoanaliza je po avtorici bližje umetniški kritiki, dešifriranju in konstruiranju pomenov kot pa znanstveni praksi. Prisotni teoretiki psihoanalize so se, z določenimi modifikacijami, strinjali z nosilnimi tezami referata, dopolnili pa so kratka izvajanja o Lacanu.

Kongres je potekal od 5. do 7. maja 1988. Na njem se je zbralo lepo število filozofov in cele države. Organizirali so ga črnogorski kolegi, ki so predsedovali Zvezi jugoslovanskih filozofskih društev nekaj dlje kot dve leti. Naslov kongresa je bil Jugoslovanska filozofija danes. Črnogorski kolegi so kongres naslovili s Prvi kongres jugoslovanskih filozofov, kar pa v veliki meri zavaja. Res je, da so se zdaj prireditve udeležili udeleženci iz vseh republik in pokrajin in da je v tem razlika s prvim srečanjem iz sedanje nove serije – Zveza precej let ni delovala, in prvo, res najveličastnejše srečanje je bilo leta 1986 v Zagrebu (če hočemo zadevam že reči »kongres«, bi zato sedaj imeli drugi kongres). Če pa so hoteli črnogorski kolegi kongres poimenovati »jugoslovanski«, potem ostaja druga zoprna zadeva: vnaprej poslanih slovenskih prispevkov niso natisnili v predhodni brošuri. V opisnem izrazu »prvi kongres jugoslovanskih filozofov« tako lahko dvomimo o izrazih »prvi«, »kongres«, »jugoslovanski«. Kako pa je bilo s filozofi?

V plenarnem delu so med drugimi govorili Ljubomir Tadić iz Beograda o Pojmu in oblikah racionalnosti, Milan Kangrga iz Zagreba o Filozofiji in družbeni dejanskosti, Rasim Muminović iz Sarajeva o Nekaterih nedorečenostih mejne filozofije, Milan Životić iz Beograda o filozofiji v kriznem obdobju, Slobodan Tomović iz Titograda o Neodvisnosti filozofskega mišljenja ter Ferid Muhić iz Skopja o Filozofiji in jugoslovanski družbi.

Sicer je delo kongresa potekalo v petih izredno delovnih sekcijah: Analitična filozofija, Orientalna Filozofija, Filozofija družbe, Filozofija – kultura – antropologija, Jugoslovanska filozofija danes. V vseh teh sekcijah je sodelovalo skoraj šestdeset filozofov s svojimi prispevki, razprave pa so bile izjemno žive in so še na poseben način izkazovale pripravljenost vseh filozofov za resnično nadaljnje sodelovanje.

Iz Slovenije so govorili Frane Jerman, Matjaž Potrč (oba sta se trudila povedati nekaj o slovenski filozofski tradiciji, zlasti o Francetu Vebru, ter o stanju filozofije pri nas danes), ter Bojan Borstner (realistična teorija o zakonih narave), pa še Aleš Erjavec.

Posebni prireditvi v okviru srečanja sta bili Predstavitev zbranih del Gaje Petrovića, ter predstavitev zvezka prispevkov, posvečenih delu Mihajla Markovića.

Med srečanjem je potekala skupščina filozofskih društev, kjer je bilo prebrano in zadovoljivo ocenjeno poročilo o doslejšnjem delu zveze. Padlo je nekaj statutar-nih pripomb. Vsi prisotni pa so enoglasno izbrali za svojega predsednika Matjaža

Potrča. Tako je sedež zveze sedaj naslednji dve leti v Sloveniji, kar predstavlja posebno čast pa tudi odgovornost za našo republiko v tem trenutku.

Program dela zveze je v veliki meri odvisen od, žal skromnega financiranja. Vsekakor moramo organizirati nov kongres čez dve leti. Vendar pa je pripravljenost za delo velika, in tako se je resno razpravljalo o predlogu, da se organizira približno aprila 1989 v Sloveniji sestanek Zveze društev na temo Spoznavne filozofije.

Program pa je odprt še za druge iniciative, še zlasti iz posamičnih sekcij zveze. Sedaj obstajata sekciji za analitično filozofijo in orientalno filozofijo. Zelo dobro bi bilo, če bi se v večji meri organizirali za skupna srečanja mlajši filozofi, študenti. To pa je seveda odvisno zlasti od njih samih.

Prispevek povzema znano teoretično dilemo, ki se vleče že iz grške filozofije in pridobiva z razvojem moderne filozofije nove dimenzije. Sodobni filozofiji je uspelo analitično ovreči prvotno Platonovo tezo, da moralno spoznanje implicira hkrati tudi moralno ravnanje. Neizpodbitno pa ostaja Platonovo prepričanje, da se je problema treba lotiti iz metodološke razlike med zgolj domnevanjem in filozofsko vednostjo. Izkaže se, da pri tem ne gre le za teoretično vprašanje, saj se zaradi potreb družbene stvarnosti etično ravnanje radikalizira ravno skozi pripoznavanje metafizike in njene metode, ker filozofska vednost vedno lahko eksistira le kot neka ontologija ali metafizika. Gre za to, da duh metafizike zaobrbe svojo globoko humanistično in prosvetljijsko ost na sprevrnjene razmere in se izpriča kot demistifikacija sleherne ideologije. Pri tem ne smemo pozabiti, da je v jugoslovanski filozofiji, razen redkih častnih izjem, veljalo ravno obratno prepričanje – namreč, da prav metafizika sodi med najeminentnejšo vrsto ideologije. Zahodna filozofija je metafiziko sicer kritizirala, vendar ji je zaradi njene koncizno opredeljene filozofske metode redko pritikala značaj ideologije. Obstoji torej nepomirljivo in brezkompromisno nasprotje med mnenjem in vednostjo, ali med politiko in filozofijo.

Der Beitrag faßt das bekannte theoretische Dilemma zusammen, das seinen Ursprung bereits in der griechischen Philosophie hat und das durch die Entwicklung der modernen Philosophie neue Dimensionen erhält. Der modernen Philosophie ist es gelungen, die erste These Platons, daß ethische Erkenntnis gleichzeitig ein ethisches Verhalten impliziere, analytisch zu widerlegen. Unanfechtbar bleibt die Überzeugung Platons, die Lösung des Problems sei, ausgehend von der methodologischen Differenz zwischen dem nur Angenommenen und dem philosophischen Wissen, in Angriff zu nehmen. Dabei erweist es sich, daß es nicht nur um eine theoretische Frage geht, wird doch das ethische Verhalten durch die Bedürfnisse der gesellschaftlichen Wirklichkeit radikalisiert; gerade durch die Anerkennung der Metaphysik und ihrer Methoden kann das philosophische Wissen immer nur als eine Ontologie oder Metaphysik existieren. Es geht darum, daß der Geist der Metaphysik seine tiefe humanistische und aufklärerische Spitze auf die verkehrten Verhältnisse richtet und sich als eine Demystifikation einer jeden Ideologie bezeugt. Dabei darf nicht vergessen werden, daß in der jugoslawischen Philosophie, bis auf einige ehrenvolle Ausnahmen, gerade die verkehrte Überzeugung vorherrschte – nämlich, daß eben die Metaphysik eine der hervorragendsten Ideologiearten sei. Die westliche Philosophie übte zwar Kritik an der Metaphysik, doch wurde ihr wegen ihrer konzis festgelegten philosophischen Methode selten der Charakter einer Ideologie angeheftet. Es besteht also ein Unversöhnlicher und kompromißloser Gegensatz zwischen Meinung und Wissen, zwischen Politik und Philosophie.

Avtor predstavlja Gramscijevo pojmovanje filozofije v okviru temeljnega pojma njegove politične misli: hegemonije. Za Gramscija filozofija ni le filozofija filozofov, temveč tudi filozofija množic. Filozofija prakse (pogojno marksizem) je za Gramscija reforma in razvoj hegllovstva, ki je vrhunec intelektualnega gibanja, začete v času reformacije. Filozofija je ključna hegemonika sila in prav na filozofskem terenu, ki zaobsega produkcijo (in kritiko) historično relevantnih konceptov in intelektualno in moralno reformo ljudi, se določa izid v boju med dvema hegemonikama silama. V tem smislu je za Gramscija filozofija tudi politika in politika tudi filozofija.

UDC 141.82:929 Gramsci A.

UDC 321.01:929 Gramsci A.

IGOR LUKŠIČ

PHILOSOPHY AS HEGEMONIC POWER

The author presents Gramsci's conception of philosophy in terms of the basic notion of his political thought: hegemony. For Gramsci, philosophy is not only a philosophy of philosophers, but it is also philosophy of masses. Philosophy of practice (marxism) is for Gramsci a reform and development of hegelianism, which is the peak of the intellectual movement beginning with the Reformation. Philosophy is the key hegemonic power and it is in the very field of philosophy, which includes production (and criticism) of historically relevant concepts as well as intellectual and moral reform of human beings, where the contest between two hegemonic powers is determined. In this sense, philosophy is for Gramsci and politics and politics philosophy.

UDK 510.21:140.8

MLADEN PAVIČIČ

STROGI FIZIKALIZEM KOT SAMOKONTRADIKTORNA TEORIJA BREZ NAPAKE

Nemožnost baziranja strogega fizikalizma na deterministični teoriji in klasični logiki, skiciranega v M. Pavičič, *Anthropos*, st. 3-4 (1985) str. 157, je eksplicitno dokazana in kritika B. Zelenka (*Anthropos* st. 1-2, (1987) str. 479) je ovržena kot neosnovana. Predložena je oslABLJENA formulacija strogega fizikalizma bazirana na indeterministični teoriji in kvantni logiki.

UDK 510.21:140.8

MLADEN PAVIČIČ

STRICT PHYSICALISM AS A SELFCONTRADICTIONARY THEORY WITHOUT ERRORS

The incapability of basing strict physicalism onto the deterministic theory and classical logics, sketched in M. Pavičič, *Anthropos*, No. 3-4 (1985), page 157, is explicitly proven and the criticism of B. Zelenko (*Anthropos*, No. 1-2, (1987), page 479) is rejected as unbased. A weakened formulation of strict physicalism based on indetermnistic theory and quantum logics is proposed.

UDK 165.423.1

MATJAŽ POTRČ

RAZVOJNI ARGUMENT IN POVNANJENA VSEBINA

Članek razvija temeljno intuicijo, da je vsebina duševnih stanj pridobljena in oblikovana distalno, v razmerju z bitnostmi zunaj organizma, ter da mora zato takšno pot slediti tudi njihova razlaga.

Razvojna teorija lahko pripomore k naturalizirani razlagi vsebine duševnih stanj, z odgovorom na vprašanja, čemu so moje dejanske vsebine tiste, ki jih imam, ter kako da sem občutljiv na zvrsti vsebin, ki jih imam.

Vsebine so tipično usmerjene na srednjerazsežne predmete, ker so slednji pomembni za preživetje organizma v njegovem okolju. Definiramo ter individualiziramo jih z relacijo do ustreznih zunanjih pogojev. Vsebina je tako relacija med notranjim stanjem organizma ter med ustreznim zunanjim stanjem. Če je organizem v relaciji do vsebine, potem tipično obstaja relacija do zunanjega predmeta ali stanja stvari. Tako vsebina zavoljo razvojnih razlogov oponaša relacijo med simbolom ter dejanskim stanjem stvari.

Organizem, kot je človek, razpolaga poleg relacije »biti usmerjen k« še z relacijo »kot da bi bil usmerjen k«. Razvojni razlog je tod na dlani. Ne le, da ima tak organizem zmožnost pretvarjanja, ampak na tej podlagi pridobi tudi zmožnost abstrakcije, mišljenja, z vključevanjem protidejstvenih situacij v svoje razmerje do dejanskega sveta.

Odgovor na možni ugovor glede obstoja vsebin brez predmetov je, da v tipičnem primeru predmet vendarle obstaja.

Sledi še razprava o vprašanju, do katere mere lahko z razvojnimi sredstvi razložimo vsebino duševnih stanj.

The following basic intuition is developed in the article: Content of mental states is acquired and formed distally, in relation with entities outside the organism, and for this reason, their explanation should follow the same way.

Evolutionary theory can help in building a naturalized explanation of the content of mental states in providing answers to the questions why my actual contents are contents that I have and how come I am sensible exactly to the kinds of contents that I have.

Typically, contents are directed at middle-sized objects – because these are important for the survival of the organism in its surroundings. We define and individuate them with the help of relation to corresponding external conditions. Content is thus a relation among the inner state of an organism and among the corresponding external state. Whenever the organism is in relation towards a content, there typically exists a relation towards the external object or state of affairs. In this way, for evolutionary reasons, content mimicks the relation among the symbol and the actual state of affairs.

Organism, such as a human, disposes with relation “as if being directed towards”, besides the relation “being directed towards”. Evolutionary reason for this is obvious. Not only that such an organism disposes with the possibility of mimicking. Moreover, on this ground, he builds a possibility of abstraction and of thinking, by including counterfactual situations in relation to the actual world.

In a typical case, the object of the content does exist. This is the answer to the possible objection concerning objectless contents.

The question to what extent we can explain content of mental states by the use of evolutionary means is finally discussed.

UDK 316.2 Ušeničnik A.

LUDVIK ČARNI

PRISPEVEK K ZGODOVINI SOCIOLOŠKE MISLI NA SLOVENSKEM

Dr. Aleš Ušeničnik (1868–1952)

Avtor v razpravi obravnava Ušeničnikove sociološke poglede. Ušeničnik je bil avtor prvega sociološkega učbenika na Slovenskem (Sociologija, Ljubljana, 1910, 839 strani). Bil je profesor na bogoslovnem vseučilišču, poznejši teološki fakulteti ljubljanske univerze. V javnem življenju je začel nastopati v času znane »ločitve duhov«, ki sta jo sprožila škof Missia in Mahnič. Postal je vodilni ideolog radikalnega katoliškega gibanja, ki si je želelo podrediti vsa področja življenja in sodilo, da je radikalno katolištvo edina rešitev za sodobnega človeka, družbo in kulturo. Zavračal je vsako misel, za katero je sodil, da je v nasprotju s tomistično filozofijo in katoliško socialno doktrino, ki so jo v katoliški Cerkvi izoblikovali po objavi okrožnice Leona XIII. »Rerum novarum« leta 1891. Na tej osnovi je zasnoval učbenik sociologije in tudi poznejše sociološke spise. V učbeniku je četrtno strani namenil socialistični misli in gibanju, ki ju je najostreje zavračal.

UDC 316.2 Ušeničnik A.

LUDVIK ČARNI

A CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF SOCIOLOGICAL THOUGHT IN SLOVENIA

Dr. Aleš Ušeničnik (1868–1952)

The author deals with Ušeničnik's sociological views. Ušeničnik was the author of the first sociological textbook in Slovenia (Sociologija, Ljubljana, 1910, 839 pages). He was a professor at the University of Theology, later the Theological Faculty of the University of Ljubljana. He appeared in public life in the period of the well known “division of the spirit”, which was started by the bishop Missia and Mahnič. He became a leading ideologist of the radical catholic movement, which wanted to subordinate all fields of life to it and assumed that radical catholicism was the only solution for contemporary man, society and culture. He rejected every thought which he judged was in opposition to tomistic philosophy and the catholic social doctrine, which was formed in the catholic after the publication of the missive of Leon XIII. “Rerum novarum” 1891. He based the textbook of sociology on these foundations as also his later sociological works. He aimed a quarter of the book to socialist thought and the socialist movement, which he most harshly rejected.

V naravi pravnega pojava je, da tudi teorija argumentacije ne more vnaprej ponuditi rešitev, ki jih je treba le še uporabiti. S stališča pravnega odločanja v konkretnih primerih so vnaprej dani le življenjski primeri; formalni viri prava in v pravem redu uveljavljene pravne vrednote. Teorija argumentacije osmišlja povezave, ki so med temi sestavinami, povezave, ki pravno odločitev uokvirjajo in jo vsebinsko opredeljujejo: te sestavine niso relevantne že same po sebi, s stališča pravne odločitve dobijo pomen šele tedaj, ko jih medsebojno povežemo in ovrednotimo razmerja, ki so med njimi. Predmet njenega interesa so tudi vrste argumentov, njih značilnosti, razmerja med njimi in postopek, kako naj argumente uporabljamo, ko pravno odločitev utemeljujemo.

Še tako izoblikovana teorija argumentacije ne more »patentirati« odgovora na vprašanje, kdaj sta abstraktni (npr. zakonski) in konkretni dejanski stan izoblikovana oziroma kdaj se ujemata in je mogoče izpeljati pravno posledico. Na to vprašanje lahko odgovori le nosilec (avtor) pravne odločitve (npr. sodnik). In le on je tisti, ki mora najti razloge in odločitev utemeljiti – utemeljiti tako, da jo avditorij formalnega pravnega vira – npr. zakona (in ne le avditorij pravne odločitve) sprejme kot pravno utemeljeno in v mejah veljavnega pravnega reda tudi kot pravično. Zdaj se pravno odločanje ne more več »skriti« za formalni pravni vir (npr. za zakonski predpis), ki da ga »neprizivno«, »neizpodbitno« in »vsestransko« utemeljuje, ko se avtor odločitve sklicuje na »enopomensko« številko pravnega predpisa. Zdaj je pravna odločitev produktivno dejanje – dejanje, ki terja odgovor na vprašanje, kako sklepamo med normativnim in dejanskim, terja pojasnilo, kako smo oblikovali abstraktni (npr. zakonski) in konkretni dejanski stan, terja utemeljitev, zakaj smo ju povezali.

Prispevek teorije argumentacije je v tem, da se celovitosti pravnega odločanja zaveda, da ga razčlenjuje in osvetljuje. Že dejstvo, da je utemeljitev pravne odločitve sestavina njene pravnosti, razkriva protipravnost tistih pravnih predpisov, ki argumentacije ne potrebujejo, kot tudi tiste prakse, ki argumente uporablja enostransko ali pa razlaga in uporablja splošne pravne akte (npr. zakone) v postopku, ki pravno argumentiranje kar a priori blokira. In v tem je tudi razlog, da je utemeljitev rezultata pravne odločitve vsaj minimalno poroštvo njene kakovosti – posebej tedaj, ko so zagotovljeni splošno uveljavljeni pogoji zgodovinsko že doseženega razumnega pravnega dialoga: da imajo na primer njegovi udeleženci enake pravne možnosti, da so dopustni vsi pravni argumenti, do katerih je treba v dialogu zavzeti stališče, in da je treba ravnati v skladu z ustaljeno prakso, kolikor za odstop od nje ni novih tehtnejših argumentov.

It is in the nature of a legal phenomena that also the argumentation cannot give a solution prehand, having only to be then applied. From the viewpoint of legal decision in actual examples only the examples of life, the formal sources of law and the law order of affirmed law values are given prehand. The theory of argumentation imagines links which are amongst these composing parts, links which inframe the legal decisions and define it contextually: these composing parts are not only relevant on their own already, from the aspect of legal decision they get a meaning only when they are mutually associated and the relations which are between them estimated. The subject of its interest are also a number of arguments, their characteristics, the relation between them and the process of how to use some arguments when the legal decision has been found.

Even a very well formed theory of argumentation cannot "patent" an answer to the question of when the abstract (i. e. legal) and the actual state are formed or when they are in accord and the consequences can be executed. Only the carrier of the legal decision (author) i. e. judge) can answer this question. And only he is the one who must find the reason and defend the decision – defend it in such a way that the auditorium of the formal legal source – i. e. law (and not only the auditorium of the formal legal source) accepts it as legally founded and in the limits of the valid legal order also as just. Now the legal decion cannot "hide" behind the formal legal spource (i. e. legal prescription) which "without appeal", "indisputibly" and "all-sidedly" founds, when the author of the decision calls to a "one-notional" number of a legal prescriptions. Now the legal decision is a productive act – an act which demands an answer to a question of how to decide between normatives and the actual, it demands

a clarification of how we formed the abstract (i. e. legal) and actual situation, it demands a definition of why did we link them.

The contribution of the theory of argumentation is in the fact that it is aware of the wholeness of the legal decision, that it analyses and enlightens it. The fact that the foundation of the legal decision is a composing part of its legality already reveals the anti-legality of those prescriptions which the arguments do not need, as also those practices which use arguments one-sidedly or explains and uses general legal acts (for instance laws) in proceedings which a priori block legal argumentation. And here is the reason that the founding of the results of the legal decision is at least a minima assurance of its quality – especially when the generally affirmed historical conditions of the already reached understandable legal dialogue is ensured: that, for instance, its participants have equal legal possibilities, that all legal arguments are allowed for which standpoints have to be taken in the dialogues, and that they have to act in accord with affirmed practice, as long as there are not more powerful arguments in favour of regression from them.

UDK 159.964.2

DUŠAN RUTAR

EXAMPLUM DOCET, EXEMPLA OBSCURANT

Sedanji psihološki obskurantizem je vezan na pritisk za izvajanje verodostojnosti subjekta na eni strani in na obris sociobiološke sinteze na drugi. Ena glavnih značilnosti tega razumevanja je simptomatično napačno domnevanje vsebine subjekta v psihoanalitičnem pomenu besede. Kar tako straši to obskurantno razsvetljevanje, je prav subjekt v svoji shicoidni poziciji. Ne smemo biti presenečeni, ko izvemo, da se mnogi ukvarjajo z konceptualizacijo normalnosti in/ali patologijo. Če je normalnost apoteoza patologije, njene etike, ležijo za patologijo. Ne smemo pozabiti, da se, kadar govorimo o etiki, ukvarjamo s Freudevo Stvarjo (das Ding). Smo v poziciji histerika, če se tega zavedamo ali ne, in najbliže psihoanalizi je prav ta histerija – v teatralnem modu, kot bi rekel Lacan. Še nekaj je, kar moramo imeti v mislih – vedno je troje: teorija, praksa in stvarnost, ki je eg-sistenca. Stvarnost mora biti izključena.

UDC: 159.964.2

DUŠAN RUTAR

EXEMPLUM DOCET, EXEMPLA OBSCURANT

Current psychological obscurantism is bound to the compulsion to find authenticity of a subject on one side and to outline sociobiological synthesis on the other. One of the main characteristics of this approach is symptomatic misdeem of the topoi of the subject, in the psychoanalytical meaning of the word. What so terrifies this obscurantistic enlightenment is precisely the subject in its schisoid position. We must not be surprised when we find out that many authors are dealing with the conceptualisation of normality and/or pathology. In normality is the apotheosis of pathology then their ethics lay beyond pathology, and we must keep in our mind that when we speak about ethics, we're dealing with Freudian Thing (das Ding). Here we're in the position of a hysteric, whether we know this or not, and the very closest to psychoanalysis in precisely the hysteric – in a theatrical mode as Lacan used to say. There is also one more thing that we have to put in our mind – there are always three things: theory, practice and the real, which is ex-sistence. The real must remain outside.

UDK 654:316.624:07

JANEZ PEČAR

KRIMINOLOŠKI POGLEDI NA TISK

Tisk kot najstarejši medij med sredstvi javnih komunikacij, je neformalni mehanizem družbene kontrolizacije in hkrati možni kriminogeni dejavnik ter sredstvo za kriminalnoproventivno propagando. Poleg tega je tudi senzibilizator za probleme deviantnosti z dvojnostjo svojih vplivov in dvostranskimi oziroma dvosmernimi učinki svojih informacij. Zato so v kriminološkem smislu zlasti pomembna razmerja med tiskom kot oddajateljem vesti in bralci kot prejemniki. Glede na svojo vlogo, sredstva za

masovno spodbujanje, seznanjanje, preprečevanje, poučevanje, pojasnjevanje, posnemanje, skratka za vplivanje, je tisk za kriminologijo zlasti zanimivo področje raziskovanja, ker ga je mogoče obravnavati tudi iz izhodišč teorij o anomiji, odtujenosti, diferencialni asociaciji in identifikaciji, simboličnem interakcionizmu, stigmatizaciji in družbenem interakcionizmu, pa sekundarni deviaciji, teorije o frustraciji itd.

Hkrati ko je tisk obveščevalec, vzgojitelj, propagandist itd., je lahko tudi viktimizator, povzročitelj ksenofobije in prestrašenosti, pa dejavnik vlade in političnih strank po eni plati ali kolikortoliko samostojna institucija, po drugi. Zaradi njegovega pomena v zvezi z deviantnostjo se ga mora kriminologija lotevati pozorneje kot doslej.

UDC 654:316.624:07

JANEZ PEČAR

CRIMINALOLOGICAL ASPECTS OF THE PRESS

The press as the oldest media of public communication is an informal mechanism of social controlization and simultaneously a possible criminogen factor and a means for crime-preventional propaganda. Besides this, it is also a sensibilizator for deviancy problems with the duplicity of its influence and double-sided or double-directional effects of its information. That is why the relation between the press, as the broadcaster of news, and the reader as the receiver, is especially important in the criminological sense. In regard to its role, means for mass inciting, awaring, prevention, education, clarification, imitation, in short, for influence, the press is for criminology an especially interesting field of research, as it is possible to be dealt with also from the starting points of the theories of anominy, estrangement, differential associations and identifications, symbolic interactionism, stigmatization and social interactionism, as also secondary deviations, the theory of frustration etc.

Simultaneously as the press is also an informer, upbringer, propagandist etc., it can also be a victimiser, the cause of xenophobia and paranoia, and a factor of rule and political parties on one side or whatever independent institution on the other. Because of its meaning in association with deviancy, criminologists have to take it on with more attention than until now.

UDK 159.922.27

MARKO POLIČ IN TANJA LAMOVEC

ZASEBNOST IN ZADOVOLJENOST TEMELJNIH POTREB

Zasebnost v članku opredeljujemo kot možnost nadzorovanja stikov med osebkom in drugimi, bodisi neposrednih, bodisi obveščevalnih. Kot taka predstavlja predvsem možnost in način uresničevanja vrste temeljnih človekovih potreb, predvsem tistih, ki se nanašajo na njegove odnose z drugimi ljudmi. V raziskavi preverjamo domnevo, da je posameznikova ocena lastne zasebnosti povezana s stopnjo zadovoljitve vsaj nekaterih njegovih temeljnih potreb, kot se kažejo v ustreznih vprašalnikih, v našem primeru potrebe po varnosti, kot jo meri Maslowov vprašalnik S-I.

V raziskavi je sodelovalo 56 študentov drugega letnika FSPN. Njihovi odgovori so pokazali, da sta zadovoljitev potrebe po varnosti in ocena dosežene in zaželene zasebnosti povezani. Kaže se očitna težnja, da manj ko je potreba po varnosti zadovoljena, nižja je tudi ocena dosežene zasebnosti in večja njena zaželenost. Čeprav gre tudi za določeno podobnost obeh instrumentov, smemo domnevati, da omenjena zveza kaže na vlogo zasebnosti kot sredstva za zadovoljevanje potrebe po varnosti.

UDC 159.922.27

MARKO POLIČ, TANJA LAMOVEC

PRIVACY AND THE SATISFACTION OF FUNDAMENTAL NEEDS

Privacy in this article is defined as a possibility of supervising contacts amongst the person and others, either direct or through communication. As such it represents above all the possibility and manner of realising a number of fundamental human rights, above all those, which are associated to his relation to other people. In this research we are testing the supposition that the individuals estimate of his own privacy is associated to the degree of satisfaction of at least a few of his fundamental needs, as they appear in corresponding questionnaires, in our case the need for safety, as it is measured by Maslow's questionnaire S-I.

56 students of the second year of the Faculty for Sociology, Political Sciences and Journalism cooperated in the survey. Their responses show that the satisfaction of the need for safety and the estimate of achieved and desired privacy are connected. An obvious tendency that the less the need for safety is satisfied, the less is also the estimate of the achieved privacy and the greater its desire. Although it goes for a certain similarity of both instruments, we can suppose that the mentioned link points to the role of privacy as a means for satisfying the needs for safety.

VID POGAČNIK

RAZVOJ RAČUNALNIŠKEGA TESTA FLUIDNE INTELIGENTNOSTI

Intelligentnost je definirana kot od izkušenj neodvisna sposobnost živega bitja, da obdeluje informacije. Bistveni obeležji fluidne inteligentnosti sta sposobnost induktivnega mišljenja in sposobnost simultanege procesiranja informacij. Test UMİK, ki je namenjen individualni aplikaciji s pomočjo računalnika Commodore 64 ima v primerjavi s klasičnimi testi nekatere prednosti. Prva verzija testa je bila aplicirana na 140 odraslih osebah, item analiza je dala izbor itemov v izpopolnjene verzije in prvo oceno zanesljivosti testa (0.88). S klasičnimi testi »splošne inteligentnosti« test UMİK korelira okrog 0.75. Prvi rezultati nakazujejo tudi možnost vpletanja sposobnosti vizualizacije v testni rezultat.

VID POGAČNIK

THE DEVELOPMENT OF THE COMPUTER TEST FOR FLUID INTELLIGENCE

Intelligence is defined as a capability independent from experience of living beings to process information. The essential characteristics of fluid intelligence are the capabilities of inductive thinking and the capability of simultaneously processing information. The test UMİK, which is aimed at individual applications, with the help of a Commodore 64 computer, has in comparison to classical tests some advantages. The first version of the test was applied to 140 adults, the item analysis gave the selection of items in a supplemented version and the first estimate of the accuracy of the test (0.88). With classic tests of "general intelligence" the test UMİK correlates approximately 0.75. The first results also point to the possibility of intertwining the capability of visualization in the test results.

UDK 159.964.2

DUŠAN RUTAR

OSNOVNI PSIHOANALITIČNI KONCEPTI III

Freud je v svojem konceptu sanj odkril eno najbolj zanimivih, zapletenih in teoretično najbolj produktivnih teoremov – sanjsko delo sledi zakonu o znanilcu. Nezavest ni nekaj prvobitnega ali instinktivno, ampak je mišljena samo kot odnos z elementi znanilca. Sanjski jezik je resonanca nezavestnih pomenov in jezikovnih odnosov (=dvojna inskripcija) in vsak del sanj zahteva večkratno interpretacijo zaradi njene predeterminiranosti (überdeterminiert).

Nezavest ima strukturo, ki praviloma sledi premestitvi (=Verschiebung), in kondenzacijo (=Verdichtung – ta mehanizem predstavlja Knotenpunkt) in prav na ta način izdaje nam omogoči analizo. Analiza je mogoča, ker je potrebna – nezavest zahteva, da se posluša.

Še en zanimiv moment je, ki bi ga radi omenili – kadarkoli začnemo z analizo, je zmeraj v zaprtem času. Ni nezavestne vsebine, analiza je neizčrpna in je hkrati mogoča zaradi razlik med primarno regresijo (=Urverdrangung) in pod pritiskom (=Nachdrängen).

UDC 159.964.2

DUŠAN RUTAR

BASIC PSYCHOANALITIC CONCEPTS III

In his concept on dreams Freud discovered one of the most interesting, puzzling and theoretically most productive theorem dream work follows the law of signifier. Unconscious is not something primordial or instinctive, it is thinkable only in relation to the elements of signifiers. Dream language is resonance of unconscious meanings and linguistic relations (=double inscription), and every part of a dream requires multiple interpretation because of its overdetermined nature. (überdeterminiert).

Unconscious has a structure which follows the rules of displacement (=Verschiebung) and condensation (=Verdichtung – this mechanism represents Knotenpunkt) and precisely this way of betray allows us to analyse. The analysis is possible because it's necessary – unconscious insists on being heard.

There is also one more interesting moment that we want to mention here – whenever we start to analyse, it is always closed time. There in no unconscious content, the analysis is unexhaustible and in the same time possible because of a difference between primal regression (=Überdrängung) and after pressure (=Nachdrängen).

UDK 331.102.34:37

BOGOMIR NOVAK

POJMOVANJE VZGOJE IN DELA V SREDNJEM VEKU

Positiven vpliv fizičnega dela za umsko priznajo nekateri misleci že v antiki in srednjem veku. Benediktinski menihi prvi skušajo realizirati smisel fizičnega dela v lastni praksi. Ta motiv se kasneje ponovi pri protestantih. S sprejemanjem vseh poklicev, razen kmetovanja v »Kristusovo družino« je cerkev skušala ublažiti nasprotje med fizičnim in umskim delom. V pojmovanju in izvajanju vzgojnega procesa pa je naredila glede na antiko korak nazaj. Vzgoja je izrazito represivna in zoperstavljena človekovemu interesu. Tako delo kot vzgoja pripravljata človeka na onostranstvo in imata religiozen pomen. Delo in vzgoja sta sredstvo identifikacije človeka z obstoječim sistemom, dokler cerkev sama ne začne spreminjati stališč zaradi spreminjanja razmer v smeri meščanske družbe.

UDC 331.102.34:37

BOGOMIR NOVAK

THE COMPREHENSION OF UPBRINGING AND WORK IN THE MIDDLE AGES

The positive influence of physical work for mental work was acknowledged by some thinkers already in the antic and middle ages. The Benedictian monks were the first who attempted to realise the sense of physical work in their own practice. This motive is repeated later with the protestants. By accepting all professions except farming into "Christ's family", the church attempted to soften the conflicts between physical and mental work. But in the comprehension and execution of the upbringing process it made a step backwards in regard to the antic. Upbringing is exceptionally repressive and opposes mankind's interests. Thus work as also upbringing prepare man for life in the here-after and carry a religious significance. Work and upbringing are the means for the identification of man with the existing system, until the church itself does not begin to change its standpoints because of the changing conditions in the direction of bourgeoisie society.

UDK 37.01(497.1):141.82

FRANC PEDIČEK

TOTALNI ČLOVEK – NAŠ TELOS VZGOJE IN IZOBRAŽEVANJA

Pedagoška teleologija je gotovo ena naših najbolj pomotno zastavljenih oziroma nerazvitih pedagoških disciplin. Na to kaže med drugim nerazločenost in neopredeljenost kategorij: smoter – cilj – naloga.

Osrednja spotika pa je prav gotovo postavka »vsestransko razvita osebnost«. Le-ta je značilni ideološki in psihologizacijski konstrukt, ki se vsiljuje pedagoški teoriji in vzgojno-izobraževalni praksi kot temeljna teleološka norma, institucija in zakon.

Najbolj žalostno pri vsem tem je, da se »teoretiki« navedenega konstrukta sklicujejo na Marxa, ko iz njegovih dveh teoremov o človekovem univerzalnem prisvajanju narave in o vsestransko politehnično izobraženem individuumu izumotvorijo osrednji telos za vzgojo in izobraževanje socialistične družbe – vsestransko razvito osebnost.

Obstajajo nespodbitni dokazi, da je ta pedagoška teleološka postavka pravi tujek v celotnem Marxovem nauku in ideološko nasilje nad njim, oziroma nedovoljena in nesprejemljiva ideološka manipulacija z njim.

Osrednjo rešitev tega vprašanjkega sklopa pedagoške teleologije v socialistični samoupravni in humanistični družbi je treba iskati v Marxovem antropologizmu in v središčni »sanji« vsega njegovega nauka, to je – v celostnem ali totalnem človeku.

UDC 37.01(497.1):141.82

FRANC PEDIČEK

THE TOTAL MAN – OUR TELOS OF UPBRINGING AND EDUCATION

Pedagogic teleology is most surely one of our greatest mistakenly posed or undeveloped pedagogic disciplines. This is proven, amongst other things, by its nondifferentiated and undefined categories: purpose – aim – task.

The central tripping stone is most surely the claim of "an all-sided developed personality". This is a characteristic ideological and psychological construction which forces itself into pedagogic theory and upbringing-educational praxis as the fundamental theological norm, institution and law.

The most unfortunate thing in all this is that the "theoreticians" of the common construction appeal to Marx, when from his two theorems on mankind's universal capturing of nature and on the all-sided politechnical educated individuuum intellectual create the central telos for upbringing and education of socialist society – an all sided developed personality.

There exists a firm truth that this pedagogic theological claim is truly a foreign matter in all Marx's science and is an ideological terrorism over him or an unallowable and unacceptable ideological manipulation with him.

The central solution of this question group of pedagogic teleology in socialist self-management and humanistic societies has to be found in Marx's anthropologism and in the midst of the "dreams" of all his science, that is – in the complete or total man.

UDK 37.01

OSKAR AUTOR

EROS IN VZGOJA

V vzgojnem konceptu, ki ga imenujem humanistični (paideia, humanitas), gojenec ni objekt vzgojiteljeve želje, ni fantazma, okrog katere se suče napor vzgojiteljeve lastne identifikacije, ampak je objekt Ideala, tistega, čemur pedagogika pravi: smoter vzgoje. V tem konceptu je subjekt (hypo-keimenon) Ideala vzgojitelj, ki je kot tak (kot Vzgojitelj) objekt želje gojenca, prav kolikor je prisotna zgolj odsotnost želje vzgojitelja, prisotnost manka Drugega, se pravi Ideal sam.

UDC 37.01

OSKAR AUTOR

EROS AND UPBRINGING

In the concept of upbringing, which I call humanistic (paideia, humanitas), the reared is not an object of the upbringing's desires, he is not a fantasy around which the efforts of the upbringing's own identification spins but is an object of the Ideal, that which pedagogs call: the aim of upbringing. In this concept, the subject (hypo-keimenon) is the Ideal of the upbringing, who is as such (as an upbringing) an object of the upbringing is present, is the absence of the presence of the Second, the Ideal itself.

Časopis za sodelovanje humanističnih
in naravoslovnih ved
za psihologijo in filozofijo