

ANTIHRO

POS

časopis za  
psihologijo  
in filozofijo  
ter za  
sodelovanje  
humanističnih  
ved

**Psihologija**

Bečaj, Kovačev,  
Vizjak-Pavšič, Musek,  
Rajkovič, Zabukovec,  
Polič, Hojnik-Zupanc

Mednarodno društvo T. G.  
Masaryk

Rus, Zumr, Opat,  
Faucher, Gantar-Godina

**Filozofija**

Muhovič, Tóth,  
Pihler, Kreft

**Družboslovje**

Mencej, Lešnik, Zalar,  
Ščetinina-Sever

**Prevodi**

Primorac, Kopic

ISSN 0587-5161

leto 1995, letnik 27

številka 5-6



# Anthropos

leto 1995

letnik 27

številka 5-6

**Psihologija**  
**Mednarodno društvo T. G. Masaryk**  
**Filozofija**  
**Družboslovje**  
**Prevodi**  
**Povzetki**

ČASOPIS ZA PSIHOLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE  
HUMANISTIČNIH VED

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

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

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

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastja

Angleške povzetke prevedel: Andrej Turk

Članki so recenzirani.

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

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 2; telefon 17 69 200

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

Cena te številke je 1000 tolarjev.

Oblikovanje ovitka: d.i.a. Metka Žerovnik

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

Tisk: SKUŠEK

Naklada: 1000 izvodov

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

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

VSEBINA  
(Anthropos št. 5-6/1995)

I. PSIHOLOGIJA

- 5-28 Janez Bečaj: Socialna realnost, socialne predstave, socialni konstrukcionizem - v čem je razlika med njimi?  
29-46 Asja Nina Kovačev: Filogeneza in ontogeneza sebstva in identitete  
47-67 Mojca Vizjak Pavšič, Janek Musek, Vladislav Rajkovič: Razumljivost baz znanja kot dejavnik učinkovitosti eksperimentalnih sistemov za podporo odločanju  
68-81 Vlasta Zabukovec, Marko Polič: Stališča mladostnikov do denarja in denarnih vprašanj  
82-90 Ida Hojnik-Zupanc: Poskus empiričnega vrednotenja zasebnega in osebnega prostora

II. MEDNARODNO DRUŠTVO T. G. MASARYK

- 91-94 Vojan Rus: Mednarodno društvo T. G. Masaryk  
95 Pismo, ki ga je poslal kabinet predsednika Češke Republike po naročilu predsednika Václava Havela  
96 Razglas udeležencev mednarodne znanstvene konference  
97-101 Josef Zúmr: Thomas G. Masaryk - Filozof humanosti in demokracije (nujnost njegove misli za srednjo Evropo)  
102-111 Jaroslav Opat: T. G. Masaryk, analitik krize demokracije nove dobe.  
112-119 Evzen Vaclav Faucher: Zakaj se v Franciji po letu 1948 ni govorilo o Masaryku?  
120-130 Irena Gantar Godina: T. G. Masaryk kot mislec in Slovenci

III. FILOZOFIJA

- 131-154 Jožef Muhovič: Likovna umetnost kot področje semiotične artikulacije  
155-171 Cvetka Tóth: Kritična ontologija kot obnova naravnega realizma  
172-190 Borut Pihler: "Téchne - pofesis - práxis - dýnamis - phainómenon - lógos - hermeneía - diáphora - íchnos"  
191-197 Lev Kreft: Perspektive filozofije

IV. DRUŽBOSLOVJE

- 198-212 Mirjam Mencej: Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih  
213-225 Avgust Lešnik: Socialna demokracija na razpotju v letih 1919-1923  
226-242 Boštjan Zalar: Liberalizem in človekove pravice  
243-248 Katarina Ščetinina Sever: Antične teorije o glasbi

V. PREVODI

- 249-255 Zoran Primorac: Inherentnost geometrije v konceptu prostora kot samostojne entitete  
256-260 Mario Kopic: Heglova dialektika samozavedanja

VII. POVZETKI

Podatki o podjetjih, ki so vključeni v seznam, so objavljene v skladu s  
 predpisanimi postopki. Podatki o podjetjih, ki niso vključeni v seznam,  
 so objavljene v skladu s predpisanimi postopki.

SEZNAM PODJETIJ

Številka	Ime podjetja	Številka	Ime podjetja
101-04	V. in R. ...	101-04	V. in R. ...
101-05	...	101-05	...
101-06	...	101-06	...
101-07	...	101-07	...
101-08	...	101-08	...
101-09	...	101-09	...
101-10	...	101-10	...
101-11	...	101-11	...
101-12	...	101-12	...
101-13	...	101-13	...
101-14	...	101-14	...
101-15	...	101-15	...
101-16	...	101-16	...
101-17	...	101-17	...
101-18	...	101-18	...
101-19	...	101-19	...
101-20	...	101-20	...
101-21	...	101-21	...
101-22	...	101-22	...
101-23	...	101-23	...
101-24	...	101-24	...
101-25	...	101-25	...
101-26	...	101-26	...
101-27	...	101-27	...
101-28	...	101-28	...
101-29	...	101-29	...
101-30	...	101-30	...
101-31	...	101-31	...
101-32	...	101-32	...
101-33	...	101-33	...
101-34	...	101-34	...
101-35	...	101-35	...
101-36	...	101-36	...
101-37	...	101-37	...
101-38	...	101-38	...
101-39	...	101-39	...
101-40	...	101-40	...
101-41	...	101-41	...
101-42	...	101-42	...
101-43	...	101-43	...
101-44	...	101-44	...
101-45	...	101-45	...
101-46	...	101-46	...
101-47	...	101-47	...
101-48	...	101-48	...
101-49	...	101-49	...
101-50	...	101-50	...

PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI  
 Z BESANO PODJETJA AMEBIS

## Socialna realnost, socialne predstave, socialni konstrukcionizem - v čem je razlika med njimi?

JANEZ BEČAJ

### POVZETEK

*Socialne predstave in socialni konstrukcionizem sta pojava, značilna za sodobno socialno psihologijo. Podobna sta klasičnemu pojmu socialne realnosti. Postavlja se vprašanje, v čem se omenjeni pojavi pravzaprav razlikujejo. Analiza nam pokaže, da imajo precej enakih lastnosti: vsi trije pojavi so nadosebni, relativno stabilni, socialno konstruirani in vezani na socialno interakcijo. Nekaj razlik najdemo v njihovih funkcijah, ki pa so precej nejasne, pestre in segajo od poenostavljanja prekompliciranega okolja pa do strukturiranja okolja in redukcije anksioznosti.*

*Analiza na osnovi Piagetovega modela odnosa med organskimi regulacijami in kognitivnimi procesi, s katerim lahko določimo motivacijsko osnovo tovrstnih pojavov, pokaže, da utegne iti za en sam pojav, ki ga je mogoče uvrstiti v širši strukturni model okolja in katerega funkcija je kategorizacija okolja. Poenostavljanje prekompleksnega okolja lahko zavrnemo in prav tako reduciranje človekove anksioznosti. S pomočjo Piagetovega modela je mogoče dokazovati prav nasprotno, da namreč tovrstni pojavi anksioznost povzročajo. Socialna realnost, socialne predstave in socialni konstrukcionizem bi lahko torej bili le trije različni vidiki istega pojava.*

### ABSTRACT

#### SOCIAL REALITY, SOCIAL CONCEPTS, SOCIAL CONSTRUCTIONISM AND THE DIFFERENCE BETWEEN THEM

*Social concepts and social constructionism, which are typical phenomena in modern social psychology, both resemble the classical notion of social reality. A question arises as to the difference between the three phenomena. An analysis shows that they possess several attributes in common, all being super-personal, relatively stable, socially structured and dependent on social interaction. Although some differences can be found in their functions, these are rather unclear and variegated, ranging from the simplification of the over-complicated environment to the structuring of the environment and the reduction of anxiousness.*

*An analysis based on Piaget's model of the relationship between organic regulations and cognitive processes, by means of which we can determine the motivational basis of such phenomena, suggests that we may be dealing with one and the same phenomenon. The function of this phenomenon, which can be classified into a wider structural model of the environment, is the categorisation of environment. We can refute the simplification of the over-complex environment as well as the reduction of human anxiousness. Indeed, by means of Piaget's model it is possible*

*to prove the opposite, that is, that anxiety is caused by such phenomena. Social reality, social concepts and social constructionism could, therefore, be three different aspects of one and the same phenomenon.*

Med pomembne značilnosti sodobne socialne psihologije gotovo spada povečano zanimanje za socialnopsihološke pojave, ki jih je mogoče označiti kot supraindividualne. Predvsem mislimo na socialne predstave in socialni konstrukcionizem. Vtis je, da se s tem socialna psihologija vrača k nekaterim značilnostim svojega prvotnega obdobja, saj so bili tovrstni pojavi omenjeni v vseh zgodnjih definicijah te vede. Lindner je leta 1871 ločil individualno psihologijo od socialne in od slednje pričakoval, da bo

"na osnovi preučevanja vzajemnega delovanja več posameznikov v družbi pojasnila pojave in zakonitosti družbenega življenja ljudi" (Zvonarevič, 1978, 2).

Po Rossu (1908) naj bi socialna psihologija pojasnila uniformnosti v občutenju, prepričanjih ali hotenjih, po McDougallu (1908) pa, kako se oblikuje družbeno mentalno življenje (prav tam). Danes še vedno najbolj uporabljana, izrazito individualistično naravnana definicija G. Allporta, po kateri socialna psihologija preučuje

"...na kakšen način vpliva na mišljenje, občutenje in vedenje posameznikov resnična, namišljena ali implicitna prisotnost drugih oseb" (Allport, 1968),

je nastala pozneje, pod vplivom prizadevanj po objektivnosti in eksperimentalno laboratorijskem pristopu. To je povzročilo, da se je socialna psihologija že zelo zgodaj začela izogibati vsemu, česar se ni dalo dovolj natančno meriti (prim. Morawski, 1986). Pojavi, ki so dišali po metafiziki, so postali ne vredni resnega znanstvenega preučevanja. Titchiner je tako npr. v nekrologu ob Wundtovi smrti njegovo ukvarjanje s 'Völkepsychologie' pripisal posledicam znanstvenikove senilnosti (Parker, 1989, str. 34) in tako "rešil" znanstvenikov ugled, pridobljen na področju eksperimentiranja. Socialna psihologija je s svojo 'trdo znanstveno' orientacijo na ta način pomembno tudi sama pripomogla k delitvi 'interesnih področij' s sociologijo, ji skladno z Durkheimovim teoretičnim konceptom prepustila vse, kar je bilo "kolektivnega", in se sama usmerila predvsem v preučevanje vpliva socialnega okolja na posameznika.

Kot vemo, socialna psihologija v tej usmeritvi vendarle ni bila popolnoma enotna. Poleg klasične, predvsem eksperimentalno naravnane, je ves čas obstajala še tako imenovana sociološka socialna psihologija. Pa tudi iz prevladujoče klasične smeri socialnopsihološki pojavi skupinskega značaja niso nikoli popolnoma izginili. Sherif je npr. poznal t. i. 'koncepte', ki naj bi bili nekakšna splošno razširjena iracionalna in zmotna prepričanja, ki pomembno oblikujejo socialno vedenje človeških skupin in posameznikov (Sherif, 1967). Avtor je menil, da jih bo znanost s svojimi objektivnimi spoznanji sčasoma odpravila. Iz te Sherifove napovedi lahko vidimo, kako je bil pomen supraindividualnih pojavov v takratnem času podcenjen in kako je bil človek implicitno razumljen predvsem kot racionalno bitje.

Poleg še nekaterih drugih pojavov, je bil v klasični socialni psihologiji ves čas znan tudi pojem "socialne realnosti", čeprav le-ta eksperimentalno ni bila dostopna, niti ni bila nikoli ustrezno definirana. Pojem so uporabljale med drugimi tudi tako pomembne avtoritete, kot npr. Asch (1953), Festinger (1950), Tajfel (Tajfel, Turner,



1986), v današnjem času pa npr. tudi Farr in Moscovici (Farr, Moscovici, 1984) ter Turner (1991).

V tem okviru se je mogoče vprašati, če je socialne predstave in socialni konstrukcionizem možno razumeti kot korekcijo klasične socialnopsihološke naravnosti. Kar sama od sebe se namreč ponuja misel, da prvotne definicije socialne psihologije sploh niso bile tako napačne in da se bo prej ko slej treba vrniti k njim. Z drugimi besedami, za razumevanje človekovega socialnega življenja utegnejo biti pojavi makro (in mezzo) socialne ravni pomembnejši od tistih na mikro ravni. Še drugače, socialnega vedenja posameznika ni mogoče ustrezno razumeti brez upoštevanja širšega socialnega okolja. Zdi se, kot da se raziskovalci na področju klasične socialne psihologije, ne glede na to, v katero smer gredo, na koncu vedno tako ali drugače znajdejo pred vrati, ki vodijo k preučevanju pojavov nad mikrosocialno ravnijo. Vtis je, da t. i. sociološko naravnana socialna psihologija dobiva pomembno prednost pred klasično psihološko.

V ozadju dileme, s čim naj se pravzaprav ukvarja socialna psihologija, na osnovi česar bi šele bilo mogoče zanesljiveje ugotavljati, kaj vse naj bi bil predmet njenega preučevanja, je v bistvu zelo preprosto vprašanje človekove socialne motivacije: Kaj je osnova oz. v čem je pravzaprav izvor človekovega socialnega vedenja? Raziskovanje je lahko omejeno zgolj na preučevanje vplivanja socialnega okolja na posameznika (G. Allport) le, če izhajamo iz prepričanja, da je človek biološko samozadostno bitje in je socialnost na to osnovo le nacepljena. Kakor hitro pa dopustimo, da je človekova eksistenca možna zgolj v socialnem okolju, iz tega nujno sledi, da le-to ne more biti pomembno zgolj kot dodaten oblikovalec človekovega vedenja, ampak kot eden od pogojev za existenco samo. V tem primeru lahko pričakujemo, da obstajajo skupinski pojavi, ki so za človeka eksistenčno pomembni in brez njihovega poznavanja človekovega socialnega življenja ni mogoče razumeti. Toda, če je tako, na osnovi česa lahko to trdimo?

Ali nam socialna realnost, kot klasični supraindividualni pojav, socialne predstave in socialni konstruktivizem lahko odgovorijo na to vprašanje? Ali socialne predstave in socialni konstrukcionizem pomenita bistven paradigmatški premik v socialni psihologiji? Ali prinašata spoznanja, ki pomembno spreminjajo razumevanje človekovega socialnega vedenja? In ali sploh gre za različne pojave? To so vprašanja, na katera bomo skušali odgovoriti. Pred tem bomo na kratko analizirali vsakega od obravnavanih pojavov.

## SOCIALNA REALNOST

Pojem "socialna realnost" naj bi, v nekoliko drugačnem pomenu, uporabila prva Lewinova sodelavka Mahlerjeva (Gollwitzer, Wicklund, 1985, 34), se pa v zvezi s tem pojmom vendarle največkrat navaja Festingerjev model iz petdesetih let. Po njem socialna realnost pomeni eno od skrajnosti realnostnega kontinuuma. Drugo skrajnost predstavlja fizična realnost in obe sta v komplementarnem odnosu. Pomanjkanje fizične realnosti naj bi bil prazen prostor, v katerega vstopi socialna. Obe realnosti imata za človeka pomen objektivno obstoječega, oziroma resničnega. Razlikujeta pa se po kriterijih, ki ju določajo. V primeru fizične realnosti je oporna točka fizični svet, katerega lahko vsak posameznik izkusi na enak način: steklo se razbije, letni časi si sledijo v enakem vrstnem redu, stvari padajo navzdol ipd. Posamezniki so v tovrstnih spoznanjih uniformni, vendar ne zaradi medsebojnega usklajevanja, ampak zaradi enakih izkušenj, do katerih pridejo neodvisno drug od drugega.

Socialna realnost je temu nasprotna. Tu referenčna točka ni v fizični realnosti,

dostopni vsakemu posamezniku posebej, ampak v konsenzu, ki se vzdržuje s socialno interakcijo. Uniformnost je dosežena z medsebojnim usklajevanjem. Festinger je predpostavljaj, da do takega usklajevanja pride vedno, ko je neka stvar ali dogodek za posameznika kakorkoli pomemben, pa ga v fizični realnosti ni mogoče objektivno preveriti oz. določiti. V takem primeru je treba poiskati referenčno točko v drugih ljudeh, tako da se preveri, kaj mislijo oni. Če mislijo enako, potem je sodba ali mnenje pravilno, resnično, objektivno.

V obeh realnostih je uniformnost nujna, vendar je osnova zanjo drugačna. V fizični realnosti so to enake izkušnje, v socialni pa soglasje. V socialno realnost spadajo tako mnenja, prepričanja, različne sodbe, estetika ipd., pa tudi presoja različnih, sicer objektivno določljivih dogodkov. Torej vse tisto, česar individualno ni mogoče neposredno preveriti. Komplementarnost obeh realnosti pomeni, da se socialna oblikuje zaradi odsotnosti fizične, torej takrat, ko se človek v svojem okolju ne more orientirati samostojno, na osnovi dosegljivih empiričnih podatkih. Socialna realnost je tako v obratnem razmerju s fizično (Festinger, 1950). Motivacijsko osnovo socialne realnosti vidi Festinger v posebnem gonu ("drive") po primerjanju:

"V človekovem organizmu obstaja gon po primerjanju svojih mnenj in sposobnosti" (cit. v: Frey, Irle I, 1984, 77)<sup>1</sup>.

Festingerjev koncept socialne realnosti je bil precej kritiziran, in sicer v dveh bistvenih smereh. Najprej je problematična komplementarnost obeh realnosti. Večina avtorjev je ne sprejema in trdi, da sta obe realnosti tako prepleteni, da ju takorekoč ni mogoče razločiti. To so npr. Asch (1953), Watzlawick (1976), Montmollinova (1977), Moscovici, Faucheux (1972) in Turner (1991). Prištevamo lahko tudi Tajfla, ki govori o socializirani fizični realnosti (Tajfel, Turner, 1986). Najbolj temeljit v kritiki komplementarnega odnosa dveh realnosti je Turner (1991), ki ob tem opozarja, da je prav na osnovi Festingerjevega dela prišlo v socialni psihologiji do napačnega razlikovanja informacijskega in normativnega vplivanja (tu misli seveda predvsem na Deutscha in Gerarda, 1955). Turner (kot tudi večina ostalih avtorjev) opozarja, da je bistven del socialne realnosti socialna norma, ki jo definira kot splošno, s konsenzom sprejeto stališče referenčne skupine do nečesa (Turner, 1991, 148). To je kriterij za preverjanje veljavnosti informacij, primernosti ali neprimernosti vedenja ipd. Seveda pa norma (pa tudi ostali pojavi, ki naj bi po Festingerju spadali v socialno realnost, torej mnenja, prepričanja ipd.) ni omejena zgolj na socialno realnost. Daje tudi pomen in opredeljuje primernost odnosa do posameznih delov fizične realnosti. Le-ta s tem dobi pomene, ki jih sama na sebi nima, in postane "socializirana". Obe realnosti se tako zlepi do take mere, da njuno razločevanje enostavno ni mogoče.

Drugi očitke se nanaša na motivacijsko osnovo socialne realnosti, torej na gon po primerjanju. Ta seveda ni bil nikoli dokazan in prav možno je, da je bil uporabljen preprosto zato, ker drugače ni bilo mogoče zadovoljivo pojasniti, zakaj je človek tako občutljiv na svoje socialno okolje, da se z njim neprestano primerja. Ta možnost je lahko verjetna, ker se je pojem socialne realnosti, v Festingerjevem smislu, pojavil v literaturi prej (1950) kot omenjeni gon (1954). Kakorkoli že, motivacijska osnova socialne realnosti naj bi po Festingerju bila v človekovi potrebi (ta je v literaturi sčasoma nadomestila prvotni gon) po vrednotenju svojih mnenj in sposobnosti. Intenziteta primerjanja, katerega funkcija je preverjanje socialne realnosti (social reality testing),

<sup>1</sup> "There exists in human organism a drive to evaluate his opinions and abilities" (L. Festinger: A theory of social comparison processes, Human Relations, 1954, 7, 117).

pa naj bi se stopnjevala skladno s povečanjem nejasnosti oz. nestrukturiranostjo realnosti, s potrebo po ovrednotenju samega sebe ter s tem, v kakšni meri ljudi, s katerimi se je mogoče primerjati, percipiramo kot sebi podobne (prim: Turner, 1991).

Festingerjev model procesov socialnega primerjanja je bil osnova za Schachterjevo eksperimentiranje na področju afilicije (Schachter, 1959) in za preučevanje kognitivnih, socialnih in fizioloških determinant čustvenih stanj (Schachter, Singer, 1962), ki se v literaturi pogosto zmotno navaja kot teorija čustev (prim. Turner, 1991). Posebej Schachterjevo ukvarjanje z afilicijo je utrdilo vtis, da je človek v osnovi anksiozno bitje. Afilicija naj bi namreč zmanjševala negotovost in potrjevala primernost določenega vedenja. Toda Schachter je raziskovanje afilicije kmalu opustil, tako da je v resnici ni dokazal (prim. Aronson, Ellsworth, Carlsmith, Gonzales, 1990), pač pa je le okvirno potrdil Festingerjevo postavko, da človek na osnovi informacij iz socialnega okolja oblikuje predstavo o realnosti, skladno z njo nato percipira tudi samega sebe in na tej osnovi oblikuje vedenje. Prav tu naj bi bil po Gergenu tudi eden od začetkov socialnega konstrukcionizma.

Na osnovi teh, pa še vrste drugih klasičnih socialnopsiholoških eksperimentov je mogoče sklepati, da utegne biti medsebojno primerjanje sicer res trajna in spontana človekova dejavnost, čeprav pride do značilnih reakcij le takrat, ko so percipirane razlike za posameznika dovolj velike in dovolj pomembne (npr. Asch, 1953, Sherif, 1967), ali pa takrat, ko je za posameznika situacija sama na sebi kritična (npr. Schachter, 1959, Schachter, Singer, 1962). Vsem navedenim, tudi eksperimentalno dovolj potrjenim ugotovitvam seveda ni mogoče ugovarjati. Dejstvo pa vendarle je, da razlage, zakaj je človek tako pomembno odvisen od svojega socialnega okolja (in njegove socialne realnosti), vendarle ne dobimo. Potreba (ali gon) po primerjanju nam ne zadošča, ker sama po sebi ni dokazana, niti ni teoretično utemeljena.

## SOCIALNE PREDSTAVE

Povzetek različnih definicij tega pojava navajata Potter in Litton takole:

"Socialne predstave so 'koncepti, trditve in pojasnila, ki se pojavljajo v komunikaciji vsakdanjega življenja... Njihov karakter je v bistvu kolektiven...; člani določenih socialnih skupin imajo enake predstave, ki jim omogočajo orientacijo v svetu in zagotavljajo kodirni sistem za socialno izmenjavo.... Socialne predstave lahko vidimo tudi kot lingvistično utemeljen aparat za aktivno osmišljanje socialnega sveta" (Potter, Litton, 1985a, str. 82).

Moscovici, ki velja za začetnika sodobnega raziskovanja na tem področju, sam pravi, da so socialne predstave

"kognitivni sistemi s svojo lastno logiko in jezikom... (v Farr, 1977)

ter poudarja, da ne gre za

"mnenja o' ali 'predstave o' ali 'stališča do', pač pa za 'teorije' ali 'svežnje znanj', ki so organizirani po svojih pravilih, za odkrivanje in organizacijo realnosti,... vrednostnega (-ih) sistema (-ov), idej in ravnanj" (prav tam).

Definicija je nejasna, saj ne vemo, kaj naj bi ti 'svežnji znanj', ki so nekaj več kot

'predstava o' ali 'stališče do', vse zajemali. Nekateri kritiki zato pravijo, da so socialne predstave koncept, ki šele išče svojo teorijo (Potter, Litton, 1985a).

Moscovici socialne predstave ostro ločuje od tradicionalnega socialnopsihološkega koncepta stališča. Za razliko od teh naj bi

"socialne predstave ne določale le odnosa do nekega objekta, pač pa tudi objekt sam, tako da je ta iz psihološke perspektive torej konstruiran s socialnimi predstavami" (cit. v Potter, Litton, 1985a).

Tudi Billig opozarja, da pri socialnih predstavah ne gre zgolj za odnos do nečesa, ampak tudi za razumevanje, pojasnitev in vzročno povezovanje nekega elementa z drugimi elementi okolja. To je potem osnova ne le za konkretno ravnanje, ampak tudi za "teorije", 'zgodbe', 'pravila', 'legende' ipd." (Billig, 1988, 4). V 'svežnje znanj' so vključene tudi vrednote, ideje in različna ravnanja.

Socialne predstave so najtesneje povezane s socialno interakcijo oz. komunikacijo.

"Posamezniki in skupine ustvarjajo predstave s komunikacijo in kooperacijo. Očitno jih ne oblikujejo posamezniki izolirano. Ko enkrat nastanejo, začnejo živeti svoje lastno življenje; krožijo, se spajajo, se odbijajo in privlačijo, omogočajo nastajanje novih predstav, medtem ko stare odmirajo. Socialne predstave so splošno sprejete, okrepljene s tradicijo in so v tem smislu 'socialna realnost sui generis'" (Farr, Moscovici, 1984, 13, poudarek v originalu).

"Bolj kot je izvor pozabljen in konvencionalnost spregledana, bolj postajajo fosilnega značaja. Ideja se postopoma materializira" (prav tam, poudarek je v originalu).

Socialne predstave so torej v bistvu socialna realnost. Fizična realnost s tem, po Moscoviciju, ni zanikana, je pa v drugem planu. Človek je bolj kot s fizično, določen s socialno realnostjo (Wells, 1987, 437).

"Ne bi želel narediti vtisa, kot da predstave niso skladne z nečim, čemur pravimo zunanji svet. Samo preprosto ugotavljam, da imamo, kar se tiče realnosti, na razpolago zgolj predstave, katerim sta prilagojena tako perceptualni kot kognitivni aparat ... To pomeni, da ni nobene informacije o kateremkoli objektu ali osebi, ki ne bi bila popačena s predstavami. Njihova podoba je zato nujno nejasna in delno nedostopna ("partially inaccessible") (Farr, Moscovici, 1984, 5).

Človek torej lahko percipira svoje okolje samo skladno s smislom, ki mu ga daje. Zaradi tega so socialne predstave, kot svežnji znanj, prej osnova za percepcijo kot za percepcijo. Kot socialna realnost 'sui generis' tudi pomenijo nujno strukturiranje okolja. To je primarnega pomena za eksistenco in ima prednost pred 'spoznavanjem', katerega ne more biti brez poprejšnjega strukturiranja.

Funkcije, ki so pripisane socialnim predstavam, so izjemno pomembne. Herzlichova jo vidi v konstrukciji realnosti, ki določa tako dražljaj kot odgovor nanj (Herzlich, 1975, 382). Po Moscoviciju naj bi omogočale orientacijo v fizičnem in socialnem prostoru ter omogočale obvladovanje prostora (Farr, 1977, 492), zmanjševale naj bi negotovost posameznika na minimum ter omogočale komunikacijo (Potter, Litton, 1985a, 84). Bile naj bi tudi osnova za percepcijo in atribucijo, za oblikovanje socialne interakcije (Hewstone, Jaspers, Lalljee, 1982) ter specifična karakteristika socialne skupine (Herzlich, 1975, 385), ki je osnova socialni identifikaciji (Hewstone in sod., 1982). Če imajo socialne predstave v resnici vse naštetje funkcije, potem gre brez vsakega

dvoma za najosnovnejši socialnopsihološki pojav. Toda, kakšna je njegova motivacijska osnova? Tu pa je Moscovici takorekoč brez odgovora. Najprej pravi, da bi odgovor lahko iskali v treh klasičnih hipotezah, s katerimi je človeku pripisana intencionalnost, težnja po notranji stabilnosti in težnja po vedenjski kontroli. Toda Moscoviciju so te hipoteze presplošne in razmišljanje o motivacijski osnovi socialnih predstav sklene takole:

"Torej moram poiskati drugačne hipoteze, takšne, ki so manj splošne in bolj skladne z rezultati raziskav na tem področju. Zaradi pomanjkanja prostora ne morem obravnavati niti svojih zadržkov niti še naprej utemeljevati svoje teorije. Brez obnavljanja moram povedati, da gre za intuicijo in dejstvo, v katerega sem prepričan, to je, da je smisel vseh predstav v tem, da naredijo nekaj, kar je tuje ali neznano samo na sebi za domače. Mislim na to, da so konsenzualni univerzumi prostor, v katerem se vsakdo želi počutiti varnega" (Farr, Moscovici, 1984, 23-24, poudarek je v originalu).

## SOCIALNI KONSTRUKCIONIZEM

Najpomembnejši predstavnik socialnega konstrukcionizma K. Gergen definira ta pojav takole:

"Socialni konstrukcionizem se ukvarja predvsem s pojasnjevanjem procesov, s katerimi ljudje opisujejo, razlagajo ali drugače pojasnjujejo svet (vključno s seboj), v katerem živijo" (Gergen, 1985, 266).

"Je poskus narediti bolj jasne splošne oblike razumevanja, kakršne obstajajo danes, kakršne so obstajale v preteklosti in kakršne bi lahko bile, če bi bilo kreativno hotenje pač tako usmerjeno" (Gergen, Davis, 1985, str. 4).

Svet, v katerem človek živi, je po tem gledanju artifakt, ki nastane s pomočjo medsebojne izmenjave (human oz. social interchange). Različni koncepti, ki jih uporablja človek, niso refleksija zunanjega objektivno obstoječega sveta v človekovi zavesti, pač pa njegovi lastni, s socialno interakcijo oblikovani konstrukti, ki jih človek doživlja kot pravo, objektivno obstoječo realnost. To seveda pomeni, da je človekovo videnje o zunanjem svetu v bistvu historičnega značaja, kulturno oblikovano (ne le vplivano) in lahko zavzema različne oblike, ki pa so s funkcionalnega vidika enakovredne. Socialni konstrukcionizem je zato v svojem bistvu radikalen dvom v to, da je svet resnično tak, kakršen se zdi (Gergen, Davis, 1985, str. 4).

Gergen dokazuje pravilnost svojega modela z navajanjem rezultatov različnih raziskav, iz katerih je razvidno, da so imeli v socialni psihologiji obravnavani koncepti, kot npr. 'otrok', 'materinska ljubezen', 'romantična ljubezen', 'agresivnost', 'čustvo', 'moralnost', 'shizofrenija', 'nasilje v družini' pa tudi 'self', v različnih socialnih prostorih in časovnih obdobjih zelo različne pomene. Poleg tega so taki koncepti običajno povezani s socialnimi, moralnimi, političnimi in ekonomskimi institucijami, s katerimi se medsebojno podpirajo (Gergen, 1985). Trdoživost tovrstnih pojavov očitno ni odvisna od njihove lastne empirične validnosti, pač pa od živosti socialnih procesov, s katerimi se oblikujejo, prenašajo in utrjujejo. To so komunikacija, pogajanja, konflikti ali retorika (prav tam, str. 268). Imajo pa zelo pomemben vpliv na ravnanje v konkretnih situacijah, saj tako ali drugačno razumevanje nečesa pomeni tudi temu ustrezno ravnanje (npr. predstava o vzgoji, o tem, kaj otrok pri določeni starosti zmore, ipd.) (prav tam). Osrednja točka socialnega konstrukcionizma je potemtakem ugotovitev, da določene

oblike vedenja, dogodki ali pojavi, ki jih preučuje družboslovje, sami po sebi ne obstajajo, so le konstrukti, ki nastajajo znotraj določenih kultur in različnih socialnih kontekstov. V tem smislu socialni konstrukcionizem pomeni "konfrontacijo s tradicionalnim zahodnim konceptom objektivistične, individualistične in ahistorične znanosti" (Gergen, Davis, 1985, 12), saj je mogoče dvomiti, da je obstoj različnih splošno sprejetih kategorij oz. konceptov za opazovanjem res mogoče potrditi (Gergen, 1985, 267). To seveda potegne za seboj vprašanje, kaj psihologija (in družboslovje nasploh) potem pravzaprav sploh raziskuje, ko se ukvarja z naštetimi problemi. Pri tem ne gre zgolj za vprašanje, ali se je mogoče uspešno izogniti vsakokratnemu vplivu socialnega okolja. Socialni konstrukcionizem gre tu še veliko dlje: predpostavlja namreč, da so naštetimi in podobni pojavi lahko z raziskovanjem sploh šele oblikovani. Družboslovje naj bi torej svoj raziskovalno področje v pomembni meri ustvarjalo kar samo - z raziskovanjem.

Osrednja točka socialnega konstrukcionizma tako ostaja ugotavljanje in dokazovanje,

"da človek ni pasivno bitje ali breztelesni intelekt, ki predeluje informacije, pač pa veliko bolj aktiven dejavnik" (Sarbin, Kitsuse, 1994, 2).

Posameznik torej ni zgolj izpostavljen socialnemu okolju, zaradi česar se spreminjajo njegove intrapsihične kategorije (kot to predvideva definicija socialne psihologije G. Allporta), ampak ga prav nasprotno s pomočjo socialne interakcije sploh ustvarja. Klasično raziskovanje na področju socialne psihologije, ki poteka pod vplivom pozitivistične tradicije, je po mnenju avtorjev, ki pripadajo socialnemu konstrukcionizmu, v svojem bistvu zgrešeno. Zaradi napačnega razumevanja socialnih pojavov je napačna tudi izbira metodologije. Ta je skladna s "konstruktom" človeka, ki naj bi bil v odnosu do socialnega okolja predvsem pasiven (prav tam). Heretičnost socialnega konstrukcionizma je v tem, da postavlja v dvom prav tisto, kar sicer družboslovje skuša odkriti kot objektivno obstoječe, trdne zakonitosti. Andersen je npr. mnenja, da je znanost v najboljšem primeru le demokratična debatna družba, v kateri konsenz, ki je oblikovan s pomočjo socialnih javnih procesov, daje občutek objektivnosti (Andersen, 1994, 132).

Gergen socialni konstrukcionizem loči od Piagetovega socialnega konstruktivizma in ga vidi bližje "socialni konstrukciji realnosti" Bergerja in Luckmanna (1966) (Gergen, 1985). Tudi Sarbin in Kitsuse (1994) povezuje socialni konstrukcionizem z Bergerjem in Luckmannom, pa tudi z Meadom, Goffmanom, Garfinklom in Kellyjem. Opozarjata pa tudi na Wundta in Bartletta kot na zgodnejša raziskovalca v tej smeri. Toda čeprav je model v resnici veliko bližji sociološki tradiciji socialne psihologije in sociologiji, pa Gergen na drugem mestu vidi prednike svojega koncepta vendarle v klasični socialni psihologiji: v Lewinu, Festingerju, Schachterju in Pepitoneju (Gergen, 1985, 269). To so avtorji, ki imajo po Gergenu skupno epistemološko orientacijo. Vedenje o zunanjem svetu zanje ni preprosta odslikava tega sveta v posamezniku. Bistveni so procesi, s katerimi se predeluje informacije, in ti so tisti, ki s svojimi značilnostmi (so)oblikujejo tako vedenje. Delo omenjenih avtorjev naj bi izhajalo iz Lewinove premise, da je: "človekova akcija izredno odvisna od kognitivne predelave informacij; vendar ne o svetu, kakršen je, pač pa o svetu, kakršnega si predstavljamo" (Gergen, Davis, 1985, 8). Človek ima vtis, da v taki epistemološki naravnosti socialni konstrukcionizem predstavlja skrajno točko. Dihotomije med subjektom in objektom takorekoč ni in različne znanstvene formulacije so prej posledica aktivne socialne izmenjave v določenem socialnem kontekstu, kot pa posledica znanstvenikove uporabe objektivnih neosebni postopkov (Gergen, Davis, 1985, 13). Racionalizem je zato

zamenjan s terminom "socioracionalizem", ki

"lokus znanstvene racionalnosti ne vidi v pameti neodvisnih posameznikov, pač pa znotraj socialnih agregatov" (prav tam).

Védenje (knowledge) na ta način v socialnem konstrukcionizmu postane prava socialna kategorija: socialni prostor je namreč tisti, ki ga oblikuje, vzdržuje, prenaša, pa tudi spreminja.

Socialni konstrukcionizem, kljub mnogim kar prepričljivim dokazom, da so pomembni pojavi socialnega življenja v resnici socialni konstrukti (prim.: Sarbin, Kitzuse 1994), vendarle ostaja še bolj nejasen kot socialne predstave. Njegovo pomanjkljivost je mogoče videti predvsem v nepojasneni motivacijski in nejasni dinamični osnovi. Izvemo le to, da je za oblikovanje in vzdrževanje socialnih konstruktov zelo pomembna socialna interakcija (oz. human interchange), ki pa ni natančneje definirana. Tudi funkcija je slabo opisana in le posredno lahko sklepamo, da gre predvsem za strukturiranje okolja. Tako Gergena pri obravnavanju konstrukcije socialnega sveta govorita o nastajanju konceptov in pravita:

"Z grupiranjem dražljajev v koncepte ljudje poenostavljajo svet, tako da se je v njem mogoče znajti. Tako poenostavljanje ljudem pomaga prilagoditi se kompleksnemu okolju (complex world). Pomaga pa tudi spominu in jasnemu mišljenju, omogoča komuniciranje" (Gergen, Gergen, 1986, 60) in tudi reducira anksioznost (prav tam, str. 36).

Iz citata lahko sklepamo, da je potemtakem osnovni problem v prekompleksnem okolju, ki ga mora človek ustrezno poenostaviti in v nekakšni očitno temeljni človekovi anksioznosti.

Socialni konstrukcionizem torej v svojem bistvu predstavlja zgolj ugotovitev, da mnogi pojavi, s katerimi se (socialna) psihologija ukvarja z vso raziskovalno resnostjo, v resnici sami na sebi sploh ne obstajajo in potemtakem ahistoričnih lastnosti niti ne morejo imeti. Ne odgovarja pa na vprašanje, zakaj človek svoje socialno okolje oblikuje sam, potem pa vanj verjame kot v objektivno dejstvo. Prav tako ni jasno, kakšen je dinamični mehanizem, s pomočjo katerega konstrukti nastajajo, se vzdržujejo in spreminjajo.

## KAJ JE VSEM TREM POJAVOM SKUPNEGA?

### Pomanjkljive definicije

Najprej lahko ugotovimo, da so vsi trije pojavi pomanjkljivo definirani. Najbolj nejasna je gotovo socialna realnost. Po Festingerju naj bi bila komplementarna fizični in naj bi se torej pojavljala zgolj ob pomanjkanju možnosti za individualno, neodvisno preverjanja realnosti. To je bilo sicer od drugih avtorjev zavrnjeno, češ da obojega ni mogoče ločevati, toda ob predpostavljeni zlitosti obeh realnosti je zgolj socialno seveda še težje definirati. Že od Ascha naprej je socialna realnost neke vrste "dodatna vrednost" fizični. Le-ta dobi z njo določen socialno ustvarjen pomen, ki ga sama na sebi nima (Asch, 1953). V tem smislu je socialna realnost med obravnavanimi pojavi še najmanj konstruktivistična, saj ne pomeni nujno socialno ustvarjenega sveta, pač pa predvsem to, da se človek ne odziva na (fizično) okolje samo na sebi, pač pa skladno s pomenom,

ki mu ga pripisuje. Tako ni čudno, da je pojem "socialna realnost" pogosto kar sinonim za vse, kar je subjektivno, dogovorjeno, skonstruirano, združeno s predsodki ipd., torej za vse tisto, česar se objektivno ne da določiti in je torej socialnega izvora.

Pomanjkljiva se zdi tudi definicija socialnega konstrukcionizma. Da gre za preučevanje procesa, s pomočjo katerega ljudje pojasnjujemo in razumemo svet okrog sebe, je sicer popolnoma sprejemljivo, vendar to ni definicija predmeta preučevanja. Ko pa skušamo ugotoviti, kaj vse je mogoče razumeti pod socialnimi artefakti, kakršni so koncepti, ki tako razumevanje sestavljajo, pa se pojavijo problemi. Natančnejše definicije koncepta namreč nimamo. V bistvu naj bi šlo za vsoto dražljajev, uvrščenih v isto kategorijo. Nastanejo lahko na osnovi vpliva, ki ga ima zunanji svet na čutila (naravne kategorije), vendar se večina oblikuje s pomočjo socialnega učenja (Gergen, Gergen, 1986, 60). Seveda si ob tem lahko postavimo vprašanje, ali so posamezni koncepti lahko zgolj socialni konstrukti ali pa mešanica objektivnega in subjektivnega? Z drugimi besedami, ali je mogoče oblikovati poljubne koncepte, ne glede na objektivno okolje, v katerem se ta proces odvija? Predvsem pa, ali obstajajo potemtakem različni koncepti, ki utegnejo imeti tudi različne dinamične lastnosti? Odgovora na takšna vprašanja nimamo.

Nekoliko na boljšem glede definicije so socialne predstave, saj jih imamo vrsto. Toda kritiki opozarjajo, da so presplošne, da bi lahko bile uporabne. Moscovici kritiko sicer zavrača, češ da je nejasna definicija prej prednost kot pomanjkljivost (cit. v Potter, Litton, 1985a), toda dejstvo je, da je raziskovanje pojava, ki ni jasno definiran, samo na sebi nujno problematično.

#### Ločevanje socialne in fizične realnosti oz. subjektivnega in objektivnega je nejasno.

Vsi trije obravnavani socialnopsihološki pojavi so v večji ali manjši meri konstrukcionistični, pri čemer pa meja med objektivno danostjo ter socialno konstruiranostjo ni nikjer jasna. Festingerjeva predpostavka komplementarnega odnosa med fizično in socialno realnostjo je zavržena. Očitno je jasno mejo med obema nemogoče določiti, saj je subjektivna in s tem pač spremenljiva.

Socialni konstrukcionizem ne zanika fizične realnosti, pač pa naj bi nas opozarjal, da to realnost različno percipiramo in interpretiramo (Andersen, 1994, 134). Ali kot pravita Gergen in Davis:

"Konstrukcionizem sicer uspešno opozarja, da je proces dokazovanja objektivnosti dvomljiv, vendar pa sam ne pomeni nobene alternative za ugotavljanje resničnosti" (Gergen, Davis, 1985, 14).

In to je seveda res. Če socialni konstrukcionizem relativizira predpostavljeno objektivnost in ahistoričnost konvencionalne znanosti, ker se le-ta ne more izogniti vsakokratnemu vplivu časa in prostora, potem se seveda sam ne more dvigniti nad to. Toda to še ne pomeni zanikanja nekih trajnih, ahistoričnih zakonitosti človekovega socialnega vedenja. Gre le za ugotovitev, da je človekova spoznavnost pogojena oz. odvisna od socialnih determinant kognitivnega predelovanja informacij. Endogenetska epistemološka orientacija, kamor naj bi spadal socialni konstrukcionizem, ne trdi, da je védenje o svetu popoln socialni konstrukt, pač pa le, da določene tendence v človeku, ki vplivajo na mišljenje, kategoriziranje ali predelovanje informacij, prek tega vplivajo na oblikovanje védenja o svetu v večji meri, kot pa lastnosti tega sveta same na sebi (Gergen, Davis, 1985, 8). Ob takem izhodišču pa je seveda odnos med realnostjo in konstruktom oz. konceptom nemogoče natančneje določiti. Problem je enak, kot smo ga



srečali pri odnosu med fizično in socialno realnostjo.

Na enak problem naletimo tudi pri socialnih predstavah. Tudi tukaj namreč odnos med subjektivnim in objektivnim ni jasen. To je razvidno iz predpostavljenejnega odnosa med konsenzualnim ter reificiranim univerzumom. Prvi naj bi pomenil 'zdravo pamet' ("common sense"), je v pravem pomenu besede človekova stvaritev in vsebuje obdelavo različnih metafizičnih problemov, kot so pravica, smisel življenja, pomen rojstva in smrti ipd. Reificirani univerzum pa na drugi strani predstavlja objektivno ugotovljena znanstvena spoznanja o objektivni realnosti, ki ji je človek podrejen. Ustvarjalec prvega univerzuma je celotna socialna skupina, v drugega je lahko posvečen le posameznik ali majhna skupina. Moscovici in Farr trdita:

"Naš izkustveni svet in naša realnost sta se razcepila in zakonitosti, ki vladajo v vsakdanjem življenju, očitno nimajo nikakršne zveze s tistimi, ki upravljajo svet znanosti" (Farr, Moscovici, 1984, 18).

Kakšen je položaj socialnih predstav glede na oba univerzuma, pa ni popolnoma jasno. Po eni strani naj bi se s konsenzualnim univerzumom več ali manj prekrivale, saj Moscovici in Farr pravita:

"Nasprotje med obema univerzumoma ima psihološki pomen. Meja med obema razcepi kolektivno in v resnici tudi fizično realnost na dvoje. Takoj je jasno, da je znanost sredstvo za razumevanje reificiranega univerzuma, medtem ko se socialne predstave ukvarjajo s konsenzualnim" (prav tam, str. 22).

Po drugi strani naj bi pa socialne predstave bile samostojna kategorija, ki se nahaja med obema navedenima univerzumoma. V tem smislu naj bi bile socialne predstave "v določenem pogledu specifične za našo družbo" (Moscovici, Farr, prav tam, 23), saj naj bi nastajale, kot povzema Billig, predvsem iz abstraktnih, tehničnih konceptov (Billig, 1988, 5). Do socialnih predstav naj bi torej prihajalo na osnovi razvite znanosti. V družbah, ki so na nižjem nivoju tehnološkega razvoja, in brez 'znanosti', prevladuje 'common sense', v pomenu implicitnih, neznanstvenih teorij. O socialnih predstavah naj bi pa začeli govoriti, ko se pod vplivom znanstvenih ugotovitev začnejo primitivne implicitne teorije spreminjati, kar se dogaja s pomočjo dveh procesov, vsidranja in objektivizacije. Pri tem se znanstvena dognanja vedno popačijo. Končni rezultat je, da implicitne teorije na objektivnosti pridobijo, eksplicitne pa, nasprotno, izgubijo.

"Na ta način se 'zdrava pamet' spremeni v socialne predstave. Gre torej za posebno obliko socialnega zavedanja ("social consciousness"), ki je značilno za sodobno družbo" (Billig, 1988, 8-9).

V okviru teorije socialnih predstav se torej ločijo trije pojmi: konsenzualni univerzum (common sense v smislu implicitnih, neznanstvenih teorij), reificirani univerzum (znanstvena spoznanja) ter socialne predstave, kot vmesna kategorija, ki se ne more izenačiti z reificiranim univerzumom. Startna točka je konsenzualni univerzum, iz katerega se je razvil reificirani. Ta je nato začel vplivati nazaj na konsenzualnega ter ga spremenil v socialne predstave:

"Znanost je sprva temeljila na 'zdravi pameti' ("common sense") in jo je naredila manj splošno; sedaj je pa 'zdrava pamet' ("common sense") bolj splošna znanost" (Farr,

Moscovici, 1984, 29).

Na ta način postanejo socialne predstave na eni strani izboljšana nevednost in na drugi profanirana znanost. Ob tem se pojavi kar nekaj vprašanj v zvezi z jasnostjo ločevanja navedenih pojmov. Tako ne izvemo, zakaj konsenzualni univerzumi niso kar socialne predstave, saj jim po definiciji popolnoma ustrezajo. Tudi ni jasno, kako je sploh mogoče, da se reificirani univerzum tako temeljito odlepi od konsenzualnega in postane znanost, sposobna oblikovanja objektivnih znanstvenih teorij. Če namreč socialne predstave determinirajo tako objekt kot tudi nanj nanašajočo se presojo in so osnova za precepcijo, potem je ta korak k objektivni spoznavnosti zelo vprašljiv. In če to velja za socialne predstave, mora veljati toliko bolj za 'zdravo pamet' (prim. Jahoda, 1988). Z ločevanjem konsenzualnih in reificiranih univerzumov je Moscovici v bistvu naredil enako dihotomizacijo kot Festinger z ločevanjem socialne in fizične realnosti. V resnici se pojmi tudi zelo lepo pokrivajo. Socialne predstave kot vmesna kategorija te dihotomizacije seveda ne morejo razrešiti, zelo lepo pa kažejo na njen osnovni problem, katerega poudarja socialni konstrukcionizem: če so objektivne informacije že v resnici možne, jih "zdravi razum" vedno popači in spreminja v socialne konstrukte. V teh se torej zrcali neka objektivna danost, vendar nikoli v čisti obliki, vedno je "socializirana".

Končno problem odnosa med objektivnim in subjektivnim seveda ni omejen le na tri obravnavane pojave. Srečamo ga tudi na drugih, brez dvoma osnovnih področjih socialne psihologije, kot je npr. socialna percepcija. Če je namreč ta odvisna od konceptov ali kategorij, ki so socialni konstrukti in brez njih niti posameznik niti skupina ne moreta preživeti (Tajfel, 1975), potem je na mestu vprašanje, ali človek sploh lahko sprejema čiste, objektivne informacije iz okolja, ne da bi pri tem prišlo do "socializacije dražljajev"? Ta problem za socialno psihologijo tudi ni nov, saj je nakazan tudi že v subjektivizmu Lewinove teorije polja (prim.: Schellenberg, 1978). Problem za socialno psihologijo gotovo ni nepomemben.

Če strnemo, lahko torej ugotovimo, da nobeden od obravnavanih pojavov fizične realnosti sicer ne zanika, da pa vsi trije človekovo okolje razumejo predvsem kot socialno oblikovano ali kategorizirano. Moscovici v okviru reificiranega univerzuma dopušča možnost, da se posamezniki ali manjše skupine znanstvenikov lahko prebijejo do objektivnega preučevanja in spoznavanja fizične realnosti, socialni konstrukcionizem pa dvomi tudi o tem (Gergen, Gergen, 1986, 58). Priznati je treba, da imajo zlasti v Kuhnovem delu dobro podporo za svojo trditev (prim. Kuhn, 1974).

### Vsi trije pojavi so supraindividualni.

V vseh treh primerih je nosilec pojavov in njihove dinamike socialna interakcija. Za razliko od klasične socialne psihologije, tukaj posameznik ni osrednja točka pojava in tudi ni predmet preučevanja. Moscovici izrecno poudarja, da 'svežnjev prepričanij in stališč' ne gre enačiti s stališči posameznika do različnih pojavov in dogodkov. Seveda pa posameznik sodeluje v oblikovanju, prenašanju, spreminjanju in vzdrževanju socialnih predstav, s čimer tudi utemeljuje zamenjavo Durkheimove oznake 'kolektivne' s 'socialne'. Osnovna raziskovalna kategorija je v vseh treh primerih socialna interakcija, ki posameznike povezuje in omogoča strukturiranje okolja - s pomočjo oblikovanja socialne realnosti, socialnih predstav ali različnih socialnih artefaktov. Z drugimi besedami, nosilec pojava ni posameznik, ampak socialna interakcija - torej določen socialni prostor. To posebej poudarja socialni konstrukcionizem, ki vidi celo lokus znanstvene racionalnosti v socialnem agregatu (Gergen, 1985, 13).

Vsi trije pojavi temeljijo na konsenzu. Ta skupna značilnost seveda sledi že iz

tega, da gre povsod za socialnopsihološke pojave, ki sami na sebi, objektivno ne obstajajo. Resnični so samo toliko, kolikor vanje verjame večina. Festinger vidi funkcijo socialnega primerjanja, kot osnovni mehanizem socialne realnosti, v preverjanju konsenza: "Če tudi drugi mislijo enako, potem je res." Enak sklep lahko izpeljemo tudi iz Lewinove trditve, da je "realnost za posameznika v visoki meri določena s tem, kar je socialno sprejeto kot realnost" (v Moscovici, 1984, 9, poudarek J.B.)<sup>2</sup>. Torej ne gre preprosto za posameznikovo subjektivno popačenje informacije, pač pa za to, da socialni prostor določi kriterije, po katerih se to lahko ali celo mora zgoditi.

### Nejasna motivacijska osnova.

Posebej je zanimivo, da noben od obravnavanih pojavov motivacijsko ni dovolj utemeljen. Festingerjeva socialna realnost se naslanja na socialno primerjanje ter na gon po primerjanju, ki je očitno povezan s stanjem negotovosti zlasti ob percipirani različnosti. Pri socialnih predstavah in socialnem konstrukcionizmu se ne govori o motivacijski osnovi neposredno, o njej lahko le sklepamo prek funkcij, ki so pojavoma pripisane. Socialne predstave naj bi med drugim spreminjale neznano v znano, kar pa je ugotovitev, ki temelji na Moscovicijevi intuiciji. Sicer pa se v definicijah socialnim predstavam največkrat pripisuje strukturiranje socialnega okolja, kar omogoča orientacijo tako v fizičnem kot v socialnem svetu. Funkcija konceptov v socialnem konstrukcionizmu pa naj bi bila v poenostavljanju prekompleksnega okolja, pa tudi v redukciji anksioznosti. V obeh zadnjih primerih manjka utemeljitev, zakaj človek v socialno nestrukturiranem okolju ne bi mogel živeti, zakaj bi bilo treba prekompleksno okolje poenostaviti s socialnimi konstrukti in od kje se vzame anksioznost, ki bi jo bilo treba reducirati?

Nedoločenost motivacijske osnove pomeni seveda tudi nejasnost dinamične podobe obravnavanih pojavov: kako pojavi nastajajo, se vzdržujejo in spreminjajo? V socialni realnosti je to vprašanje popolnoma zanemarjeno, skoraj nič na boljšem pa ni socialni konstrukcionizem. O dinamičnih procesih se nekoliko govori le pri socialnih predstavah, ki naj bi temeljile predvsem na "vsidranju" ter "objektivizaciji". Oba procesa naj bi imela funkcijo spreminjanja neznanega v znano, pri čemer je razlika v tem,

"da gre pri vsidranju za redukcijo tujih (novih, neznanih) idej na običajne, že obstoječe kategorije in predstave, medtem ko se z objektivizacijo poišče v konkretnem svetu za abstraktni material ustrezen ekvivalent. Kar je v mislih, se prepozna kot obstoječe v fizičnem svetu" (Farr, Moscovici, 1984, 29).

V obstoj obeh procesov, ki sta zelo podobna Piagetovi asimilaciji in akomodaciji, verjetno ne gre dvomiti, toda celotne dinamične zgradbe socialnih predstav z njima gotovo ni mogoče pojasniti.

Primerjava socialne realnosti, socialnih predstav in pa socialnega konstrukcionizma nam pokaže, da gre v vseh treh primerih za zelo podobne pojave. Kljub težavam z definiranjem in nejasnostim glede motivacijske osnove vendarle lahko ugotovimo, da gre v vseh primerih za supraindividualne, kulturno oblikovane pojave, ki temeljijo na konsenzu in so relativno stabilni. Njihov nosilec je določen socialni prostor, oblikujejo pa se s pomočjo socialne interakcije. Podobnost je tolikšna, da je na mestu vprašanje, če sploh gre za različne pojave? Pomembnejša razlika med njimi bi utegnila biti le v stopnji njihove socialne konstruiranosti, toda tu razlike ne dajejo videz po-

<sup>2</sup> Moscovici navaja citat iz: Lewin K., 'Resolving social conflicts', Harper & Row, 1948.

membnosti, saj nobena smer nima jasnega odgovora, v kakšnem razmerju sta socialno konstruiran svet in objektivna realnost. Zanimivo je, da se s tem vprašanjem literatura ne ukvarja. Popolna odsotnost diferencialnih definicij je prav presenetljiva, čeprav po drugi strani tudi razumljiva. Če se namreč pojavijo problemi že ob definicijah posameznih pojavov, potem je gotovo še težje povedati, kje so med njimi razlike.

Zdi se, da na vprašanje, ali gre morda vendarle le za en sam pojav, ni mogoče odgovoriti zaradi tega, ker v vseh treh primerih ostaja nejasna motivacijska osnova. Nobena smer ne daje zadovoljivega odgovora na vprašanje, v čem natančno je funkcija obravnavanih pojavov, ali pa svojih predpostavk ne zna utemeljiti. Brez tega pa tudi ni mogoče presoditi, ali predstavljajo za sodobno socialno psihologijo kakšen pomembnejši premik ali pa gre zgolj za to, da se je časovno nihalo od poudarjene individualnosti ter pričakovane eksaktnosti zavihnilo v nasprotno smer, k veri v skupinskost in relativnost. Za presojo je potrebna ustrezna oporna točka, ki jo vidimo v pojasnitvi socialne motivacije.

Osrednje vprašanje, ki je naslovljeno na socialno motivacijo, brez dvoma je, v kakšnem odnosu sta posameznik in njegovo socialno okolje. Predvsem nas zanima, ali je za človeka njegovo socialno okolje eksistenčnega pomena ali pa zgolj oprema, ki se sekundarno nacepi na eksistenčno zadostno biološko osnovo? Od odgovora na to vprašanje je tudi odvisno, če je socialna psihologija sploh lahko prava znanost (v Kuhnovem smislu). Če je namreč človekova socialna oprema le sekundarnega pomena, potem so socialnopsihološki pojavi nujno le ahistorični, socialna psihologija pa deskriptivna veda. Socialna realnost, socialne predstave in socialni konstrukcionizem bi v tem primeru lahko bili le zanimivi historično in kulturno oblikovani pojavi, relativnega pomena, brez trajnih zakonitosti v svojem pojavljanju.

## JE ČLOVEKOVA SOCIALNOST SPLOH EKSISTENČNO POMEMBNA?

Več kot presenetljivo je, da je socialna motivacija iz sodobnih učbenikov socialne psihologije več ali manj izginila. Presenetljivo zaradi tega, ker gre za problem, ki ni v zadostni meri pojasnjen, je pa za socialno psihologijo temeljnega pomena. Brez jasnega odgovora, koliko in zakaj je človek kot posameznik odvisen od socialne interakcije (socialnega okolja), pač ni mogoče odkrivati in razumeti osnovnih zakonitosti človekovega socialnega življenja. To je na nek način še posebej presenetljivo zato, ker socialna psihologija sicer brez vsakih težav dokazuje veliko človekovo odvisnost od socialnega okolja.

Med znanimi teorijami socialne motivacije ne najdemo nobene, ki bi lahko zadovoljivo odgovorila na postavljene probleme. Pač pa si lahko pomagamo s Piagetovim modelom odnosa med organskimi regulacijami in kognitivnimi procesi, ki bi ga lahko šteli končno tudi za model socialne motivacije. Predstavljen je v knjigi z naslovom *Biology and Knowledge* (1971), ki je v originalu izšla leta 1967 in predstavlja povzetek avtorjevega življenjskega ukvarjanja z epistemologijo. Piaget izhaja iz nekaj osnovnih predpostavk:

- Človeški organizem, kot tudi vsi drugi, je odprt sistem, trajno odvisen od okolja in v tem smislu tudi trajno ogrožen. Nujno usklajevanje z okoljem, ki omogoča eksistenco, poteka na osnovi avtoregulacije.
- Avtoregulacija temelji na medsebojni, zaključeni povezanosti vseh tistih operacij in mehanizmov, ki so nujni za življenje. Posamezni elementi tega zaključenega kroga (gibanje, percepcija, feedback, energija, ...) so torej vsi eksistenčnega pomena.

Odsotnost kateregakoli pomeni tudi konec eksistence (prim. Pittman, Heller, 1987; Buck, 1985; Tomkins, 1981).

- Pomemben del avtoregulativnega kroga predstavlja tudi védenjski kompleks (knowledge), ki se pri vseh živih bitjih, razen pri človeku, pojavlja v dveh oblikah: kot genetsko posredovano védenje (instinktivna oprema) ter individualno védenje o fizičnem svetu, ki predstavlja fenotipsko razširitev instinktivne opreme. Oboje skupaj pomeni, da je okolje za organizem strukturirano. Sposoben je namreč v njem odčitati posamezna specifična stanja in na njih reagirati s takim specifičnim vedenjskim načinom, ki v danih razmerah ohranja eksistenco.
- Človekova instinktivna oprema je za eksistenco nezadostna. Piaget govori o razpadu instinkta pri človeku (burst of instinct), pri čemer naj bi izginil predvsem njegov védenjski del, ne pa energetski. To pomeni, da za človeka po biološki poti okolje ni dovolj strukturirano. Manjka mu zadosten vedenjski repertoar, kar bi samo na sebi moralo pomeniti, da je avtoregulativni krog prekinjen in eksistenca ni mogoča.

Ob nezadostni instinktivni opremi se pri človeku pojavi izjemno kvaliteten kognitivni aparat, ki omogoča nastanek logično - matematičnega védenja oz. logično matematičnih struktur, kot tretje možne oblike védenja. Te strukture znotraj avtoregulacijskega kroga prevzamejo manjkajočo funkcijo instinktivnega védenja (podrobneje v Bečaj, 1993a).

Človekova specifika po Piagetu je predvsem sposobnost abstraktnega mišljenja in oblikovanja simbolov ter komuniciranje tovrstnih vsebin. Logično matematične strukture se pojavijo kot formalno logična organizirajoča struktura, ki je uporabna na vsaki vsebini. So relativno samostojne, znotraj sebe uravnotežene in niso vezane na konkretni material. Genetsko posredovana instinktivna védenjska oprema je tako nadomeščena s konstrukti visoko sposobnega kognitivnega aparata.

Da ima okolje za neko bitje strukturo, pomeni, da je to bitje sposobno v njem registrirati različna stanja in se na njih odzvati z ustreznimi specifičnimi oblikami védenja tako, da se s tem vzdržuje eksistenca. Izraz "struktura okolja" torej ne pomeni dejanske objektivne strukturiranosti različnih snovi, dogodkov, procesov, predmetov ali bitij, ki ga sestavljajo. Pač pa pomeni sposobnost organizma, da v okolju najprej prepozna stanja (dogodke, pojave, predmete, bitja, ...), pomembna za vzdrževanje lastne eksistence, potem pa se na njih odzove z ustreznim vedenjskim načinom. Struktura okolja je tako v védenju, ki ga organizem mora posedovati, da bi sploh lahko obstajal. Ker človeku okolje po biološki poti ni strukturirano v zadostni meri, mora to narediti sam: posameznim delom (pojavom, procesom, predmetom, bitjem, ...) sam določi različne pomene, v zvezi s tem pa tudi primernost ali neprimernost odzivanja na njih. Za socialno psihologijo je v zvezi s tem pomembno poudariti, da skladno s Piagetovim razumevanjem organizma kot odprtega sistema omenjena védenjska oprema predstavlja del avtoregulacijskega sklopa, brez katerega ni eksistence. To pomeni, da je oprema, ki ta primanjkljaj nadomešča, eksistenčno pomembna in ne le sekundarno nacepljena na samozadostno biološko osnovo. Zato lahko potrdimo predpostavke tistih avtorjev, ki pravijo, da človek mora svoje okolje strukturirati.

Vendar pa to še ni vse. Za socialno psihologijo je zlasti pomembno, da nove oblike regulacije ne morejo nastati kot individualni pojavi, do katerih bi se dokopal vsak posameznik zase in na svoj način. Nastanejo lahko samo v skupinah, s pomočjo komunikacije kot skupinski socialni konstrukti. Transindividualni prenos védenjske opreme ne teče več po biološki poti z razmnoževanjem iz generacije v generacijo, pač pa takoj in neposredno s pomočjo komunikacije. Ni torej več potrebno, da bi se individualne izkušnje prenašale na potomce s pomočjo genetskega zapisa. Medosebni pre-

nos védenja tako postane izjemno hiter, socialna interakcija pa dobi izreden pomen: z njo se ustvarja, vzdržuje, spreminja in prenaša določena struktura okolja, ki jo bomo imenovali strukturni model okolja. V tem smislu dobi po Piagetu skupina enako vlogo, kot jo ima "populacija" v genetiki. Skupina je namreč tista, ki oblikuje, prenaša, vzdržuje in spreminja eksistenčno nujno potrebno védenjsko opremo. Kvalitetni kognitivni aparat s sposobnostjo komuniciranja abstraktnega materiala postane pravo kolektivno orodje za oblikovanje strukturnega modela okolja. Družba postane človeku nadrejena enota ("supreme unit") (Piaget, 1971, 368) in veliki človek je preprosto presečna točka ali sinteza idej, ki so rezultat kontinuiranega procesa kooperacije (prav tam).

Piagetov teoretični model je za (socialno) psihologijo in tudi za družboslovje v celoti izredno zanimiv. Z njim je namreč mogoče utemeljevati, zakaj je človek od svojega socialnega okolja eksistenčno odvisen. Manjkajočo, eksistenčno nujno potrebno védenjsko opremo lahko dobi samo od njega. Socialno okolje v tem smislu ne oblikuje posameznika zgolj sekundarno, ampak ga sploh konstituira. Šele skupaj z védenjskim repertoarjem, ki pride iz socialnega okolja, je regulacijski sistem zaključen in eksistenca možna. Socialno okolje s tem za človeka postane eksistenčna nujnost, njegova osnovna funkcija pa je oblikovanje, vzdrževanje in prenašanje strukturnega modela okolja.

Iz Piagetovih izhodišč je mogoče izpeljati bistvene lastnosti strukturnega modela okolja. Ker je osnovna funkcija védenjskega repertoarja omogočiti eksistenčno potrebno orientacijo v okolju (torej strukturiranje okolja, kar pomeni tudi zagotavljanje osnovne varnosti), mora strukturni model okolja seveda biti dovolj enoten, torej dovolj zanesljiv. Ker ni biološko zasidran v instinktivni opremi, enaki za vso vrsto, niti ni rezultat človekovega direktnega spoznanja objektivne realnosti, seveda mora biti socialni konstrukt (v bistvu torej dogovor), ki temelji na zadostnem konsenzu. Istočasno mora biti relativno stabilen, saj nadomešča realnost samo. Nestabilnost strukturnega modela okolja bi za človeka pomenila razpad realnosti in izgubo orientacije v prostoru. Prav zato je vsak posameznik eksistenčno motiviran za njegov obstoj in tudi vsak spontano sodeluje v njegovem vzdrževanju. Lahko predpostavljamo, da se na tej osnovi oblikuje značilna sociodinamika določenega socialnega prostora s trajnimi in spontanimi procesi.

Iz funkcije strukturnega modela okolja (orientacija v prostoru) in načina njegove konstrukcije (socialni konstrukt) zato logično sledijo naslednje lastnosti:

- neosebnost (supraindividualnost)
- konsenz
- relativna stabilnost
- uravnoteženost

(podrobneje v Bečaj, 1993a)

Funkcija strukturnega modela okolja v svojem bistvu določa osnovne značilnosti človekove socialnosti. Seveda pa ta model nikakor ne more doseči enake stabilnosti, kot jo ima na instinktivni osnovi posredovana védenjska oprema. Instinkt sam po sebi ne more imeti vgrajenega dvoma, kot ga imajo pojavi, ki sestavljajo strukturni model okolja. Zato je mogoče na tej osnovi človeka v resnici videti kot bazično negotovo (anksiozno) bitje, katerega realnost, znotraj katere je edino mogoče živeti, je odvisna od drugih ljudi. Zato je vedenje ostalih ljudi za vsakega posameznika tako pomembno in zato je človek na svoje socialno okolje tako zelo občutljiv. Človekova osnovna varnost namreč ni v biološki opremi, pač pa v stalno ogroženih socialnih konstruktih, ki jo nadomeščajo.

Iz Piagetovega modela odnosa med organsko regulacijo in kognitivnimi procesi torej sledi, da strukturni model sestavljajo pojavi z določenimi lastnostmi. Gre za

supraindividualne socialne konstrukte, ki temeljijo na konsenzu, so relativno stabilni in nastajajo s socialno interakcijo. Njihova glavna funkcija je strukturiranje okolja in skupaj sestavljajo strukturni model okolja. Iz vsega tega lahko izpeljemo nekaj za socialno psihologijo izredno pomembnih trditev:

- Pojavi, ki spadajo po svojih lastnostih in funkcijah v strukturni model okolja, predstavljajo eksistenčno osnovo človekovega (socialnega) življenja.
- Nosilec teh pojavov je socialni prostor in ne posameznik. Ta sicer s svojo aktivnostjo sodeluje pri oblikovanju, vzdrževanju, prenašanju in spreminjanju strukturnega modela okolja, toda za svojo eksistenco mora to opremo dobiti od zunaj - vedno samo od socialnega prostora.
- Glavna funkcija pojavov, ki sestavljajo strukturni model okolja, je omogočanje orientacije v prostoru (strukturiranje okolja, osnovna varnost). Toda s tega vidika ni pomembna vsebina teh pojavov, pač pa zgolj njihova prisotnost. Z drugimi besedami, človek ne more eksistirati brez socialnih vrednot, norm ali obravnavanih pojavov, pri tem pa ni pomembno, kakšna je njihova konkretna oblika. Ahistorični so torej samo funkcija in procesi, ki iz nje izhajajo, medtem ko se vsebina lahko bolj ali manj spreminja. Možnost spreminjanja vsebine posameznih kategorij pa je omejena s potrebo po stabilnosti.

Sedaj je mogoče odgovoriti na vprašanja, ki smo si jih postavili na začetku. Predvsem nas zanima dvojje: ali gre v primeru socialne realnosti, socialnih predstav in socialnega konstrukcionizma za različne pojave in ali posebej socialne predstave in socialni konstrukcionizem v socialno psihologijo prinašajo kakšen pomemben napredek?

## ALI TOREJ GRE ZA RAZLIČNE POJAVE?

Ugotovili smo, da so lastnosti obravnavanih pojavov in strukturnega modela okolja takorekoč enake: v vseh primerih gre za relativno stabilne supraindividualne socialne konstrukte, ki temeljijo na konsenzu, nastajajo in vzdržujejo pa se s pomočjo socialne interakcije. Medsebojna primerjava socialne realnosti, socialnih predstav in socialnega konstrukcionizma je, ob siceršnji podobnosti pojavov, opozorila predvsem na dva večja problema. Prvi je v njihovem definiranju, drugi pa v določanju motivacijske osnove. Kar se tiče definicij, se zdijo težave razumljive, saj je jasno, da pojava ni mogoče dobro definirati, če ni znana njegova temeljna funkcija. Te pa spet ni mogoče opredeliti, če ne poznamo njene motivacijske osnove. Kritičen je zagotovo problem motivacije. Prav tu najdemo med obravnavanimi pojavi največ razlik in nejasnosti. Poskusili jih bomo pojasniti z vidika nujnosti socialnega strukturiranja okolja in nato na tej osnovi z večjo gotovostjo presoditi, ali gre v resnici za en sam pojav.

Skladno s Piagetom smo že ugotovili, da je temeljna funkcija obravnavanih pojavov, kot posebne oblike vedenja, nadomeščanje manjkajoče instinktivne opreme. Lastnosti vseh treh namreč popolnoma ustrezajo definiciji strukturnega modela okolja. To pomeni, da so eksistenčno pomemben del avtoregulacijskega sistema, s pomočjo katerega poteka izmenjava med organizmom in okoljem. V tem smislu je njihova temeljna funkcija lahko predvsem strukturiranje okolja, kar pomeni njegovo kategoriziranje, osmišljanje in določanje temu ustreznega vedenja. Eksistenčno nujen in zato zadosten razlog za nastanek pojavov, kot so obravnavani, je nepopolna biološka oprema, ki sama na sebi človeku ne zagotavlja zadostne orientacije v okolju. V tem, in ne v preveliki kompleksnosti okolja, kot to predpostavlja socialni konstrukcionizem, je

potemtakem razlog, da socialna skupina svoje okolje strukturira sama.

Človekovo eksistenčno potrebno vedenje je socialna konstrukcija, ki temelji na konsenzu. Zato lahko svojo funkcijo opravlja zgolj pod pogojem, da jo večina ljudi, ki sestavlja določen socialni prostor, doživlja kot resničen in objektivni svet, znotraj katerega se posameznik šele lahko znajde, predvideva, načrtuje in se počuti varnega. Realnost, izven katere ni smotrnega vedenja, je za vsakega posameznika potemtakem dobesedno v rokah drugih ljudi. V tem je razlog, zakaj je ta tako občutljiv na svoje socialno okolje, zakaj se znotraj njega neprestano primerja z ostalimi. Posamezniki, ki sestavljajo določen socialni prostor, so drug od drugega trajno odvisni. Zato se morajo med seboj tudi stalno in trajno primerjati. Pojasnjevanje te dejavnosti z gonom ali osnovno potrebo po primerjanju ni potrebno. Prav tako socialno primerjanje ne more imeti zgolj funkcije preverjanja lastne, individualne ustreznosti v določenem socialnem prostoru, kot je to predpostavljala Festinger in na osnovi česar je nato prišlo do napačnega ločevanja normativnega in informacijskega vplivanja, ki sega vse v današnji čas. Pomembnejša funkcija socialnega primerjanja je vzdrževanje (socialne) realnosti. Ta končno postavlja kriterije, kaj je dobro, ustrezno ali primerno. Brez socialne realnosti medsebojna primerjava sploh ne bi bila mogoča! Vzdrževati pa se ne more sama. Vzdržujejo jo lahko samo za to eksistenčno motivirani posamezniki.

Struktura in funkcija strukturnega modela okolja nam lahko pojasni tudi nekoliko skrivnostno anksioznost, ki se v socialni psihologiji pojavlja nekako od Schachterja naprej in za katero se običajno predpostavlja, da jo obravnavani pojavi reducirajo. Temeljno človekovo anksioznost je s pomočjo strukturnega modela okolja mogoče potrditi, skriva pa se v njegovih značilnostih. Model je namreč zato, ker je socialna konstrukcija in s tem odvisen od konsenza, seveda trajno ogrožen. Kot eksistenčno pomemben del avtoregulacijskega sistema, s svojo temeljno "nezanesljivostjo" zaznamuje celotno človekovo dejavnost. Posameznik mora biti neprestano na preži, "če je resničnost še resnična". Z drugimi besedami, trajno mora preverjati, ali jo drugi ljudje še podpirajo. Zato je človek bazično anksiozno bitje - živi namreč v resničnosti, katere "objektivnost" je odvisna od vedenja drugih ljudi. Zato tudi ni nič čudnega, da je pretežni del vsakodnevnih komunikacij namenjen predvsem utrjevanju vrednotnega in normativnega sistema določenega socialnega prostora, kot v novejših študijah dokazuje T. Luckmann (1993, 1994).

Pri tem postane očitno, da je običajna predstava o človekovi anksioznosti napačna. Pojavi, kot so socialna realnost, socialne predstave, različni koncepti ali pa vrednote in norme, namreč skladno s tem modelom niso dejavniki, ki bi anksioznost reducirali, pač pa jo prav obratno povzročajo - ker so le slab in nezanesljiv nadomestek za biološko posredovano vedenje.

Reduciranje tako povzročene anksioznosti pa v resnici poteka s pomočjo procesov, ki zagotavljajo zadostno stabilnost strukturnega modela okolja: poleg konformiranja lahko med nje prištejemo še večji del socialnega vplivanja. Popolnoma jasno je, da so lahko njihov nosilec le posamezniki, ki določeno socialno polje sestavljajo. To pa pomeni, da posameznika nikakor ni mogoče videti pretežno v vlogi žrtve skupinskega pritiska, ampak predvsem kot njegovega izvajalca. To samo na sebi nujno sledi iz ugotovitve, da človek brez ustrezne vedenjske opreme, kakršna je strukturni model okolja, ne more eksistirati. Eksistenčno je namreč motiviran za to, da socialna realnost, izven katere ni življenja, ostaja čimbolj stabilna. Zgodnje teorije konformiranja tega niso upoštevale, videle so le pritisk, ki ga skupina izvaja na posameznika (prim. Turner, 1991 in Moscovici, Faucheux, 1972). Z vidika strukturnega modela okolja je konformiranje seveda osnovni proces, s katerim se reducira anksioznost oz. vzdržuje socialna realnost. Običajna, na žalost ne samo laična predstava o konformnosti kot podrejanju



posameznika je popolnoma napačna.

Če na kratko povzamemo: socialna realnost, socialne predstave in socialni konstrukcionizem imajo enako motivacijsko osnovo, ki je v človekovi nepopolni biološki opremi. Predstavljajo eksistenčno nepogrešljiv del vedenjske opreme, ki nadomešča instinktivno. Funkcija obravnavanih pojavov je zato strukturiranje okolja. S tem lahko zavrnemo obstoj posebnega gona po primerjanju, nujnost poenostavljanja prekompleksnega okolja ali nujnost redukcije anksioznosti. Bolj natančno, človeka sicer lahko označimo kot bazično anksiozno bitje, toda to je posledica značilnega strukturnega modela okolja, ki napravi človeka odvisnega od socialnega okolja. Pojavi, kot so socialna realnost, socialne predstave, koncepti ali pa socialne vrednote in norme človekove anksioznosti ne reducirajo, ampak jo povzročajo!

Tako lahko z dodatno gotovostjo ugotovimo, da gre v primeru socialne realnosti, socialnih predstav in socialnega konstrukcionizma za en sam pojav, katerega glavna funkcija je strukturiranje okolja. Seveda pa se navedeni pojavi utegnejo razlikovati glede na vsebino oz. raven, na kateri se pojavljajo. Socialna realnost je najbolj splošna enota in bi jo bilo mogoče razumeti kot nadredni pojem. Moscovicijeva trditev, da so socialne predstave "socialna realnost sui generis" (Mosovici, 1984, 13), se zdi popolnoma na mestu. Socialna realnost bi končno lahko bila tudi sinonim za strukturni model okolja.

Ugotovitev, da gre pri obravnavanih pojavih pravzaprav za eno samo kategorijo, se morda niti ne zdi posebej dramatična, saj so si podobni že po opisu. Kaj se potem-takem spremeni, če rečemo, da je njihov skupni imenovalac strukturni model okolja? Morda najbolj to, da s tem modelom lahko dokazujemo, da morajo pojavi, ki imajo enake lastnosti kot strukturni model okolja (med njimi so poleg obravnavanih pojavov najpomembnejše gotovo socialne vrednote in socialne norme), zaradi eksistenčne pomembnosti predstavljati samo jedro ne le socialnega, pač pa celotnega človekovega vedenja. Tako lahko razumemo, zakaj najdemo socialne vrednote in norme takorekoč za vsakim socialnopsihološkim pojavom, od socialne percepcije pa do vseh oblik socialnega vplivanja. Pravtako postane bolj razumljivo, zakaj naj bi kategorizacija okolja pomenila "conditio sine qua non tako za preživetje posameznika kot skupine", kot je trdil Tajfel, (1975, 347). Pri tem je skoraj neverjetno, da je dinamika socialnih vrednot in norm, kot dveh osnovnih socialnopsiholoških kategorij, več ali manj neraziskana.

Poznavanje motivacijske osnove funkcije pojavov, kot so socialna realnost, socialne predstave in socialni konstrukcionizem, pa omogoča videti še nekaj, kar imamo sicer neprestano pred očmi, se pa ne zavedamo dovolj, kakšnega pomena je v resnici za človekovo socialno vedenje. To je supraindividualnost tovrstnih pojavov in predvsem dejstvo, da njihov nosilec ni posameznik, pač pa določen socialni prostor.

Socialna interakcija ima seveda veliko različnih funkcij. Človek lahko v skupini naredi več, hitreje in bolje, kot če bi bil sam. Tudi različne potrebe, ki sicer niso eksistenčno pomembne in so le kulturno pogojene, lahko zadovolji le s pomočjo družjenja z ostalimi posamezniki. Toda za vso to spremenljivo, kulturno pogojeno zunanostjo se skriva veliko pomembnejša dinamična dimenzija, ki temelji na medsebojni eksistenčni odvisnosti. S pomočjo vseh medsebojnih socialnih stikov se v določenem socialnem prostoru oblikuje, vzdržuje in prenaša socialno oblikovani strukturni model okolja. Zaradi svoje značilne socialne konstrukcije je učinkovit samo pod pogojem, da je skupinski, torej da ga sprejema celotni sistem. In v tej dimenziji posameznika, ki je od strukturnega modela okolja eksistenčno odvisen, ni mogoče dihotomizirati od socialnega okolja. In prav tako ga ni mogoče videti kot nosilca strukturnega modela okolja oz. pojavov, ki vanj spadajo.

Zaradi eksistenčne pomembnosti mora biti dinamika te dimenzije socialne interakcije seveda trajna in spontana. Procesi nastajanja, vzdrževanja, spreminjanja in prenašanja pojavov, ki spadajo v strukturni model okolja, morajo potekati trajno, avtomatično in spontano. Za delovanje te ravni socialne interakcije tudi ni potrebna zunanja kontrola ali zaščita. Posameznik je na njej dobesedno zlit s skupino - obeh elementov preprosto ni mogoče razločiti.

Čeprav socialna psihologija pozna človekovo odvisnost od socialnega okolja, kot tudi pomen socialne interakcije, pa vendarle ne vidi tega, da posameznika in socialnega okolja - v določeni dimenziji socialne interakcije, ni mogoče dihotomizirati. Seveda se mora človek vprašati, kako je mogoče, da do tega uvida ne pride, ko pa so znana vsa dejstva, ki do njega vodijo? Zdi se, da je najbolj verjeten odgovor preprosto ta, da v socialni psihologiji, kot tudi družboslovju nasploh, prevladuje implicitni miselni model o človeku kot biološko samozadostnem bitju, pri katerem je socialnost zgolj sekundarno nacepljena na biološko osnovo. V tem miselnem modelu sta posameznik in njegovo socialno okolje že uvodoma dihotomizirana - in zato druge možnosti preprosto ni mogoče videti, s tem pa tudi ne prave pomembnosti obravnavanih in podobnih skupinskih pojavov. Ta miselni model sicer dovoljuje videti človekovo determiniranost s socialnim okoljem, ki pa je vedno sekundarna. Dobra ilustracija za to so teorije socialnega učenja, med njimi npr. Rotterjeva. Po tem avtorju so

"biološke (prirojene) potrebe tiste, ki v glavnem oblikujejo vedenje v zgodnjem otroštvu. Izkušnje s socialnim okoljem, ki spremljajo zadovoljevanje teh potreb, ustvarijo popolnoma nove potrebe, psihične in socialne narave. Te nove, pridobljene potrebe se pozneje pokažejo pogosto kot močnejše od prvotnih, bioloških potreb" (v: Grabitz, 1985, 220).

Večina naučenega psihološkega vedenja ("learned psychological behavior") naj bi bila sestavljena iz šestih obsežnejših potreb, ki jih je sicer mogoče deliti še naprej. To so potrebe po priznanju in statusu, dominantnosti, neodvisnosti, zaščiti in odvisnosti, po ljubezni in sprejetosti ter po fizičnem udobju (Rotter 1971, 60). V takem modelu socialne potrebe sicer lahko postanejo eksistenčno pomembne - vendar le sekundarno. In tako hočeš nočeš ostaja odprto vprašanje, če je to potemtakem sploh nujno. Očitno je namreč vse odvisno od načina in kakovosti zgodnje socializacije, ali drugače, od načina in kakovosti socialnega učenja v tem obdobju. Na osnovi takega miselnega modela lahko nastanejo prepričanja, da je posameznik žrtev pritiska h konformnosti in da so socialne predstave, norme, vrednote in podobni pojavi sredstvo za redukcijo anksioznosti ali pa za poenostavljanje prekompleksnega okolja. V vseh teh primerih sta posameznik in socialni prostor dihotomizirana.

Piagetov model odnosa med organskimi regulacijami in kognitivnimi procesi ruši prav miselno paradigmo človekove biološke samozadostnosti. Socialna oprema po tem modelu ne postane eksistenčno pomembna zaradi otrokove zgodnje odvisnosti v izpolnjevanju osnovnih, biološko utemeljenih potreb, pač pa zaradi pomanjkljive biološke opreme. Izpolni namreč tisti del avtoregulacijskega sistema, ki ga biološka oprema pušča praznega, je pa za delovanje celotnega sistema, torej za eksistenco samo, nujno potreben. S tem pa postane dihotomizacija posameznika in socialnega okolja - v tej dimenziji - nemogoča. Posameznik lahko eksistira zgolj z opremo, katere nosilec je socialni prostor. Kot ga ni mogoče dihotomizirati od njegove biološke opreme (in morda raziskovati, kako ta oprema deluje na človekove intrapsihične procese), tako ga ni mogoče dihotomizirati od socialnega okolja. Tako kot biološki dejavniki, tudi del socialnih na posameznika ne vpliva, pač pa ga določa oz. konstituira. Prav v tem je

bistveni paradigmatški premik, ki ga lahko izpeljemo s pomočjo funkcije strukturnega modela okolja iz Piageve teorije. To seveda ne pomeni, da dihotomizacije posameznika in socialnega prostora ni v drugih dimenzijah, toda tu govorimo le o tistem delu človekove socialnosti, ki temelji neposredno na eksistenčno pomembni motivacijski osnovi.

Socialna oprema, pridobljena v obdobju zgodnje socializacije, potemtakem ni sekundarnega pomena, pač pa konstitutivnega. S tem se seveda njega vloga in funkcija obravnavanih pojavov v svojem bistvu spremenita. Socialni konstrukti, kot posebna oblika védenja, namreč niso več nekaj dodanega, kar ovira človekovo sposobnost objektivnega spoznavanja, pač pa sama osnova take dejavnosti. Ne gre torej za to, da se človek že v zgodnjem otroštvu naleze različnih vrednot, stereotipov, predsodkov in podobne iracionalne navlake, katerih se potem vse življenje ne more več znebiti in ki prekrivajo ter dušijo posameznikovo "spontanost", "pristnost" ali "resnično individualnost". V resnici človek brez take "navlake" sploh ne more živeti! Možnosti, da dihotomizacija posameznika in skupine v določeni dimenziji socialnega vedenja sploh ni mogoča, pa socialna psihologija ne vidi, niti je ne zna teoretično utemeljiti.<sup>3</sup>

Če so naši zaključki točni, potem seveda pomenijo, da je središče človekovega socialnega vedenja socialni agregat, ne pa posameznik znotraj njega. To naj bi, posebej za sociološko naravnano socialno psihologijo, sicer ne bilo nič novega. Paradigmatški premik pa seveda ni v ugotovitvi sami, do katere je končno mogoče priti že na osnovi nekoliko bolj sistematičnega opazovanja, ali pa na osnovi analize opravljenega empiričnega raziskovanja v socialni psihologiji. Stvari se pokažejo v drugi luči šele, ko jih pogledamo z vidika socialne motivacije in ugotovimo, da ni bistvena vsebina obravnavanih pojavov, pač pa njihova funkcija ter dinamika, ki iz nje izhaja. To šele pomembno spremeni razumevanje odnosa med posameznikom in socialnim okoljem ter pomena, ki ga ima za človekovo socialno vedenje socialni agregat, v katerem se nahaja. Problem, posebej klasične socialne psihologije, je v tem, da se je prav tej ravni odpovedala in s svojimi znanstvenimi prizadevanji ostala usmerjena predvsem na posameznika.

Če strnemo razmišljanje, lahko rečemo, da utegnejo biti tako socialne predstave kot tudi socialni konstrukcionizem zelo pomembni področji tako teoretičnega kot empiričnega socialnopsihološkega raziskovanja. Oba pojava sta skupaj s socialno realnostjo verjetno pomembnejša, kot se zdi na prvi pogled. Predvsem socialna realnost ni eksotična zbirka različnih človekovih kulturno pogojenih, neracionalnih posebnosti. Kar je pomembno, namreč ni njena pisana zunanost, pač pa njena funkcija. Ta, in ne vsebina, je ahistorična. To preprosto dejstvo naj bi bilo v socialnem konstrukcionizmu prezrto, verjetno zato, ker motivacijska osnova ni jasno določena. Glavni predmet socialnopsihološkega raziskovanja bi morala biti predvsem dinamika pojavov, ne pa toliko njihova vsebina. Ni torej pomembno, kako neka socialna skupina strukturira svoje okolje, pač pa predvsem dejstvo, da to mora narediti. Drugače, za socialno psihologijo ne bi smelo biti najbolj zanimivo, kakšne vrednote, norme, predstave, koncepte, stereotipe itd. lahko najdemo v določenem okolju. Veliko pomembnejši so procesi, s pomočjo katerih taki pojavi nastajajo, se vzdržujejo in spreminjajo. Sklepamo namreč lahko, da so prav ti procesi tisti, ki so v socialni psihologiji ahistorične in transkulturne narave, saj neposredno izhajajo iz eksistenčno pomembne motivacijske osnove, ki mora biti enaka za vse ljudi. To vsaj za klasično, eksperimentalno usmerjeno socialno psihologijo pomeni tudi nujen premik s preučevanja posameznika na preučevanje

<sup>3</sup> Temu problemu, brez zadovoljivega odgovora, je bila 1986 npr. posvečena posebna številka *British Journal of Social Psychology* (Vol. 25, Part 3. Special issue: The individual- society interface).

socialne interakcije. Samo ta je lahko nosilec procesov, ki nas zanimajo. Posebej utegneta biti pomembna procesa normalizacije (oblikovanje norm in sorodnih pojavov) ter konformiranja. Niti o enem niti o drugem že na mezzosocialni ravni, torej takoj ko zapustimo majhno skupino, pravzaprav ne vemo kaj prida.

### ALI SOCIALNE PREDSTAVE IN SOCIALNI KONSTRUKCIONIZEM POMENIJO ZA SOCIALNO PSIHOLOGIJO BISTVENO NOVOST?

Končno nam ostane še vprašanje, če socialne predstave in socialni konstrukcionizem v socialni psihologiji predstavljajo pomemben konceptualni preobrat? Zdi se, da je odgovor na to vprašanje nikalen. Po eni strani oba pojava nista nič drugega kot zgolj možni konkretizaciji socialne realnosti. Po drugi strani moramo tudi ugotoviti, da podobne pojave v zgodovini socialne psihologije (in seveda sociologije) že poznamo. Taki so bili npr. Sherifovi koncepti, Meadov simbolični interakcionizem, v sociologiji je pa poleg Durkheimovih kolektivnih predstav treba omeniti vsaj še socialno konstrukcijo realnosti Bergerja in Luckmana. Glede na to, niti socialnih predstav niti socialnega konstrukcionizma ni mogoče razumeti kot nova odkritja. Očitno gre bolj za to, da se socialna psihologija znova vrača k skupinskim socialnim pojavom. Kot da se jim preprosto ne more izogniti. Ne glede na to, kakšnih problemov se lotimo na mikro-socialni ravni, in ne glede na to, kakšna vprašanja si zastavimo v zvezi s socialnim vedenjem posameznika, vedno znova se pokaže, da utegnejo biti najpomembnejši odgovori na bistvena vprašanja socialne psihologije skriti na višji ravni socialne interakcije. Taka vprašanja se nabirajo okoli osrednjega problema: kakšen je pravzaprav odnos med posameznikom in njegovim socialnim okoljem? Socialne predstave in socialni konstrukcionizem na to vprašanje ne odgovarjajo dovolj jasno in zaradi tega ne morejo pomeniti bistvenega konceptualnega premika v socialni psihologiji. Oba pojava sicer ugotavljata veliko odvisnost posameznika od socialnega okolja, kot tudi pomembnost socialne interakcije, vendar zaradi nepojasnjene motivacijske osnove za socialno psihologijo to ne predstavlja nič bistveno novega. Kar manjka, je jasna motivacijska osnova, s pomočjo katere bi bilo mogoče začeti razumevati in seveda tudi raziskovati dinamične dimenzije ne le teh dveh, pač pa tudi vseh ostalih pojavov, ki jih je mogoče uvrstiti v strukturni model okolja.

### LITERATURA

- Allport Gordon W. (1968): *The Historical Background of Modern Social Psychology* V: Lindzey Gardner, Aronson Elliot: *The Handbook of Social Psychology*, Vol. I, second edition, Addison-Wesley Publishing Company.
- Andersen Milton L. (1994): *The Many and Varied Social Constructions of Intelligence*. V: Sarbin T. R., Kitsuse J. (ed.): *Constructing the Social*, Sage, London.
- Aronson E., Ellsworth P. C., Carlsmith J.M., Gonzales M. H. (1990): *Methods of Research in Social Psychology*, sec. ed., McGraw Hill, New York.
- Asch Solomon E. (1953): *Social psychology*, Second printing, Prentice - Hall, New York.
- Bečaj Janez (1993a): *Dvojna funkcija socialne interakcije*, 1. del, *Anthropos*, letnik 25, št. 1-2, 90-105.
- Bečaj Janez (1993b): *Dvojna funkcija socialne interakcije*, 2. del, *Anthropos*, letnik 25, št. 3-4, 138-153.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas (1973): *The Social Construction of Reality*, Penguin University Books.
- Billig Michael (1988): *Social Representation, Objectification and Anchoring: A Rhetorical Analysis*. V: *Social Behaviour*, Vol. 3, 1-16.
- Billig Michael (1991): *Ideology and Opinions*. Sage. London.

- Buck Ross (1985): Prime Theory: An Integrated View of Motivation and Emotion. V: *Psychological Review*, Vol. 92, No. 3, 389-413.
- Farr Robert M. (1977): Heider, Harré and Herzlich on Health and Illness: Some Observations on the Structure of 'représentations collectives'. V: *European Journal of Social Psychology*, Vol. 7, No. 4, 491-504.
- Farr Robert M., Moscovici Serge (1984): *Social Representations*, Cambridge University Press.
- Festinger Leon (1950): *Informal Social Communication*. V: Cartwright D., Zander A., *Group Dynamics*, A Harp International Edition, third ed., New York, 1968.
- Frey D., Irle M. (Hrsg.) (1984): *Theorien der Sozialpsychologie I, Kognitive Theorien*, Zweite Auflage, Verlag Hans Huber.
- Gergen Kenneth J. (1973): Social Psychology as History. V: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 26, No. 2, 309-320.
- Gergen Kenneth J. (1985): The Social Constructionism Movement in Modern Psychology. V: *American Psychologist*, Vol. 40, No. 3, 266-275.
- Gergen K. J. (1989): Social Psychology and the Wrong Revolution. V: *European Journal of Social Psychology*, Vol. 19, Issue No. 5, 463-484. Special Issue: Controversies in the Social Explanation of Psychological Behavior, Editors: John Rijsman and Wolfgang Stroebe.
- Gergen Kenneth, Davis Keith E. (1985): *The Social Construction of the Person*, Springer Verlag.
- Gergen Kenneth J., Gergen Mary M. (1986): *Social psychology*, Second edition, Springer Verlag.
- Gollwitzer Peter M., Wicklund Robert A. (1985): *Symbolische Selbstergänzung*. V: Frey D., Irle M. (Hrsg.), *Theorien der Sozialpsychologie III, Motivations- und Informationsverarbeitungs- theorien*, Verlag Hans Huber.
- Grabitz Hans-Joachim (1985): Die soziale Lerntheorie von Rotter. V: Frey D., Irle M. (Hrsg.), *Theorien der Sozialpsychologie II, Gruppen- und Lerntheorien*, Verlag Hans Huber.
- Herzlich Claudine (1975): *Soziale Vorstellung*. V: S. Moscovici (Hrsg.), *Forschungsgebiete der Sozialpsychologie I*, Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag.
- Hewstone Miles, Jaspars Jos, Laljee Mansur (1982): Social representations, social attribution and social identity: the intergroup images of 'public' and 'comprehensive' schoolboys. V: *European Journal of Social Psychology*, Vol. 12, 241-269.
- Jacobs Robert C., Campbell Donald T. (1961): The Perpetuation of an Arbitrary Tradition Through Several Generations of a Laboratory Microculture. V: *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 62, No. 3, 649-658.
- Jahoda Gustav (1986): *Nature, Culture and Social Psychology*. V: *European Journal of Social Psychology*, Vol. 16, 17-30.
- Jahoda Gustav (1988): *Critical Notes and Reflections on 'Social Representations'*. V: *European Journal of Social Psychology*, Vol. 18, 195-209.
- Kuhn Thomas S. (1974): *Struktura naučnih revolucija*. Nolit, Beograd.
- Luckmann Thomas (1993): *Morals in Communicative Processes*. Conference on "The young people of Central and Eastern Europe. Social conditions and values in transition." Trento, October 8.
- Luckmann Thomas (1994): *On the Intersubjective Constitution of Morals* (February 9, 1994), rokopis.
- Montmollin Germain de (1977): *L'influence sociale*. Press universitaires de France, Paris.
- Morawski Jill G. (1986): *Contextual Discipline: The Unmaking and Remaking of Sociality*. V: R. Rosnow & M. Geordoudi (ed.), *Contextualism and Understanding in Behavioral Science*.
- Moscovici Serge (1984): The Myth of the Lonely Paradigm: A Rejoinder. V: *Social Research*, Vol. 51, No. 4, 939-967.
- Moscovici Serge (1985): Comment on Potter & Litton. V: *British Journal of Social Psychology*, Vol. 24, 91-92.
- Moscovici Serge (1988): Notes Towards a Description of Social Representations. V: *European Journal of Social Psychology*, Vol. 18, 211-250.
- Moscovici Serge (1989): Preconditions for Explanation in Social Psychology. V: *European Journal of Social Psychology*, Vol. 19, Issue No. 5, 407-430. Special issue: Controversies in the Social Explanation of Psychological Behavior, Editors: John Rijsman and Wolfgang Stroebe.
- Moscovici Serge, Faucheux Claude (1972): *Social Influence, Conformity Bias, and the Study of Active Minorities*. V: *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 6.
- Moscovici Serge, Ricateau Philippe (1975): *Konformität, Minderheit und sozialer Einfluss*. V: *Forschungsgebiete der Sozialpsychologie I*, Fischer Athenäum Taschenbücher.
- Parker Ian (1989): *The Crisis in Modern Social Psychology - and How to End It*. Routledge, London.
- Piaget Jean (1971): *Biology and Knowledge, An Essay on the Relations Between Organic Regulations and Cognitive Processes*. The University of Chicago Press.
- Pittman Thane S., Heller Jack F. (1987): *Social Motivation*. V: *Annual Review of Psychology*, Vol. 38, 461-489.

- Potter Jonathan, Litton Ian (1985a): Some Problems Underlying the Theory of Social Representations. V: British Journal of Social Psychology, Vol. 24, 81-90.
- Potter Jonathan, Litton Ian (1985b): Representing Representation: A Reply to Moscovici, Semin and Hewstone. V: British Journal of Social Psychology, Vol. 24, 99-100.
- Rotter B. Julian (1971): Clinical psychology, sec. ed. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Sarbin T. R., Kitsuse J. I. (1994): Constructing the Social. Sage, London.
- Schachter Stanley (1951): Deviation, Rejection, and Communication. V: Cartwright D., Zander A.: Group dynamics, New York.
- Schachter Stanley, Singer E. Jerome (1962): Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State. V: Gross D. Richard, Key studies in psychology, Hodder & Stoughton, London, 1990.
- Schellenberg James A. (1978): Masters of social psychology. Oxford University Press, New York.
- Sherif Muzafer (1967): Social Interaction, Process and Products. Aldine Publishing Company, Chicago.
- Tajfel Henri (1975): Soziales Kategorisieren. V: Forschungsgebiete der Sozialpsychologie 1, Fischer Athenäum Taschenbücher.
- Tajfel H., Turner J. C. (1986): The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. V Worchel S., Austin W. G. (eds): Psychology of Intergroup Relations, Nelson - Hall Publishers, Chicago.
- Thibaut John W., Kelley Harold H. (1959): The Social Psychology of Groups. John Wiley & Sons, Inc..
- Tomkins Silvan S. (1981): The Quest for Primary Motives: Biography and Autobiography of an Idea. V: Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 41, No. 2, 306-329.
- Turner John C. (1991): Social Influence. Open University Press.
- Watzlawick Paul (1976): La realtà della realtà, comunicazione - disinformazione confusione. Casa Editrice Astrolabio, Roma.
- Weick Karl E., Giffillan David P. (1971): Fate of Arbitrary Traditions in a Laboratory Microculture. V: Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 7, No. 2, 179-191.
- Wells Andrew (1987): Social Representations and the World of Science. V: Journal of the Theory of Social Behaviour, Vol. 17, No. 4, 433-446.
- Zvonarević Mladen (1978): Socijalna psihologija, II izdanje. Školska knjiga, Zagreb.

## Filogeneza in ontogeneza sebstva in identitete

ASJA NINA KOVAČEV

### POVZETEK

*Oblikovanje sebstva in identitete temelji na sposobnosti za samorefleksijo, ki se v človekovi filogenezi in ontogenezi postopoma razvije. Filogenetsko se pred njo pojavlja sposobnost za samoprepoznavanje. Ontogeneza sebstva je dialektičen proces, ki temelji na različnih razvojnih spremembah, predvsem zorenju, spremembah v medosebnih odnosih in neskladju med starimi in novimi identifikacijskimi tendencami.*

*Človek elaborira svojo podobo na različnih ravneh predstavljanja. Različnim vpletenostim ega v analizo samopredstavitvenih procesov ustrezajo štiri oblike sebstva, ki se razvijejo druga za drugo in se ohranjajo tudi na kasnejših razvojnih stopnjah. To so: difuzno sebstvo, javno sebstvo, privatno sebstvo in kolektivno sebstvo.*

*V posameznikovem razvoju se oblikuje več lastnih struktur, ki so vezane na različna življenjska obdobja. Velik vpliv na njihovo oblikovanje ima družbeno okolje. Nastanek sebstva je neposredno povezan s kognitivnim, afektivnim in moralnim razvojem. Njegova konstrukcija se lahko odvija na štirih ravneh. To so: psihofiziološka adaptacija, kulturna konstrukcija sebstva, individualna konstrukcija sebstva ter ko-konstrukcija sebstva v akciji in interakciji.*

### ABSTRACT

#### PHYLOGENY AND ONTOGENY OF SELF AND IDENTITY

*The self and identity formation is based on the capability for self-reflection, which is developed gradually in the process of human phylogeny and ontogeny. Phylogenetically, it is preceded by the capability of self-recognition. Ontogeny of self is a dialectical process that is based on different developmental changes, above all on maturation, changes in interpersonal relations and incompatibility between old and new identification tendencies.*

*The human being elaborates its image on different levels of representation. Different ways of ego-involvement in the analysis of self-representation coincide with four self forms, that develop one after the other and remain at later developmental levels. These are: diffuse self, public self, private self and collective self.*

*During the subject's development several self structures are formed. They are bound to different periods of life. Social surroundings have a great influence on their formation. The latter is also in direct connection with cognitive, affective and moral development. Its construction can be carried out at four levels. These are: psychological adaptation, cultural construction of self, individual construction of self, and co-construction of self in action and interaction.*

Človekova sposobnost za refleksijo in avtorefleksijo je nujen pogoj za oblikovanje sebstva in identitete. Velja namreč za človekovo vrstno specifičnost, saj se pri drugih živih bitij ne pojavlja. Človeku omogoča, da je lahko istočasno subjekt in objekt lastnega spoznavanja, to pa je tudi glavni razlog za nastanek in razvoj njegovega občutka identitete. Subjekt se lahko namreč vpraša: "Kdo ali kaj sem?" in na to vprašanje tudi sam odgovori.

Identiteta kot samospoznavanje je torej vezana na subjektovo notranjo perspektivo, ki implicira sočasnost njegovega obstoja kot subjekta in objekta lastnega mišljenja. Nanaša se na odnos med aktivnim, spoznavajočim sebstvom in pasivnim, zaznamim sebstvom. Napetost med "sebstvom kot subjektom" in "sebstvom kot objektom" ter človeška sposobnost za samorefleksijo sta bili predmet številnih razprav in polemik od antike, prek Kanta in Jamesa, do sodobnosti.

Danes uporabljamo izraz "identiteta" največkrat za subjektovo samoopredeljevanje. Določanje identitete "od zunaj" namreč ni specifično za človeka, saj lahko iz zunanje perspektive določimo tudi identiteto drugih živih bitij, ali celo neživega, predmetnega sveta. Zato večina avtorjev (Luckmann, 1979) opredeljuje pojem "subjektivne" ali "osebne identitete" kot posameznikov avtorefleksivni proces. Subjekt namreč oblikuje svojo individualno identiteto na podlagi predelave lastnega znanja o sebi in izkušenj s samim seboj. Njegova zavestna avtorefleksija vključuje introspektivno pretresanje lastnih izkušenj in spoznanj ter opazovanja zunanjega sveta in njegovih reakcij nase. Na podlagi njihove primerjave se razvijejo subjektive sodbe o sebi, ki pogojujejo njegovo samoopredeljevanje. Toda njegove izjave o lastnem sebstvu niso nikoli dokončne in popolnoma objektivne. Temeljijo namreč na njegovih implicitnih predstavah, ki (neodvisno od njegove volje) izkrivljajo samopercepcijo in percepcijo drugih. Pogosto jih deformira tudi zavestno filtriranje podatkov v skladu z lastnimi motivi za predstavitev samega sebe in socialne predstave okolice, ki usmerjajo subjektovo percepcijo in mišljenje.

## I. FILOGENEZA SEBSTVA IN IDENTITETE

### Filogeneza samorefleksivnosti

Človekova sposobnost za samorefleksijo se je razvijala postopoma, tj. v več stadijih (Bischoff-Koehler, 1989). Kot kriterij za obstoj sebstva lahko namreč uporabimo obe perspektivi človeške refleksivnosti:

- notranjo (med "sebstvom kot subjektom" in "sebstvom kot objektom", pri čemer je drugo predmet kognicije prvega in sta oba združena v isti osebi) in
- zunanjo (med sebstvom in ne-sebstvom oz. med sebstvom in drugim).

Gallup in Suarez (1986) domnevata, da se obe perspektivi pojavljata že pri šimpanzih, tako da lahko predpostavimo, da se prvi zametki sebstva pojavljajo celo pri njih.

Krewer in Eckensberger (1991) poudarjata, da sovпада razvoj samorefleksije s prehodom z enega vidika sebstva na drugega.

1. Prvi vidik karakterizira občutenje sebe kot nosilca lastne dejavnosti (agency), "sebstva kot subjekta" (self-as-subject), eksistenčnega sebstva (existential self) in jaza (I).
2. Drugi vidik imenujemo: "sebstvo kot objekt" (self-as-object), koncept sebe (self-concept), kategorično sebstvo (categorical self) in mene (Me).

Prehod med obema vidikoma sebstva bi lahko označili tudi kot prehod z neref-



lektiranega, naključnega doživljaja središča lastne dejavnosti na simbolično predstavo "lika", tj. na koncept sebe. Temelji na sposobnosti prepoznavanja samega sebe, ki se v rudimentarni obliki pojavlja že pri višjih primatih (tj. šimpanzih) in tvori podlago samorefleksije. To sposobnost določajo s testom prepoznavanja lastne podobe v ogledalu.

Med različnimi raziskovalci filogeneze samorefleksije obstajajo številne polemike o tem, ali se ta sposobnost pojavlja že pri nižjih živalskih vrstah (Gallup in Suarez, 1986) ali ne. Toda v splošnem se je uveljavilo prepričanje, da se pojavljajo v njeni filogenezi tri velike razvojne stopnje (Krewer in Eckensberger, 1991):

1. Pripadniki nižjih živalskih vrst še ne prepoznavajo svoje zrcalne podobe. Na prvi stopnji svojega razvoja samorefleksije se do nje vedejo tako, kot da bi bila žival iste vrste.
2. Pri nižjih primatih se že pojavlja razlikovanje med lastno zrcalno podobo in pripadnikom iste vrste. Za slednjega namreč pokažejo precej več zanimanja, kot za svojo zrcalno podobo.
3. Pri višjih primatih (na tretji stopnji razvoja samorefleksije) je sposobnost za prepoznavanje lastne podobe v ogledalu že jasno razvita. To je mogoče razbrati iz njihovega vedenja v situaciji, ko imajo npr. na čelu rdeč madež. Dotaknejo se namreč lastnega čela, ne pa ogledala (Gallup in Suarez, 1986). Ogledalo uporabljajo tudi za opazovanje prikritih delov lastnega telesa.

O sposobnosti za samorefleksijo bi pri višjih primatih še težko govorili. Toda njihova sposobnost za samoprepoznavanje tvori primitivno podlago kasnejšega razvoja samorefleksije pri človeku.

### **Vloga socializacije pri razvoju samorefleksivnosti**

S socializacijsko-teoretičnega vidika je pomembno dejstvo, da socialno izolirani šimpanzi ne prepoznajo lastne podobe v ogledalu in ne manifestirajo enakega vedenja kot tisti, ki živijo v skupnosti. Ta fenomen lahko interpretiramo kot enega od dokazov pomembnosti družbenega okolja za razvoj identitete. Ta je seveda bistveno močnejše izražena na višji stopnji filogeneze, tj. pri človeku.

### **Razlikovanje med seboj in drugim ter oblikovanje "sebstva kot objekta"**

Zagovorniki simboličnega interakcionizma poudarjajo, da je za genezo "sebstva kot objekta" odločilno razlikovanje med seboj in drugim. To globalno kognitivno sposobnost, ki jo opazimo pri primatih, lahko umestimo na področje socialne kognicije (Eckensberger in Silbereisen, 1980). Vključuje sposobnost za:

- podoživljanje tujih emocij (tj. empatijo),
- prevzemanje tuje vloge in perspektive,
- razumevanje tujih ciljev in namer ter
- skrivanje lastnih namer pred drugimi.

Kochler (1921) pojmuje omenjene kognitivne sposobnosti kot nadomestno reševanje problemov, ki vključujejo tudi prepoznavanje intencij pripadnikov iste vrste ter skrivanje lastnih ciljev in namer. Bischoff-Kochler (1989) zato poudarja, da obstaja socialna kognicija že na nivoju višjih primatov, tj. šimpanzov. Preproste empatične reakcije (kot npr. odkrivanje čustev), ali razumevanje emocionalnih vsebin izrazov pripadnikov iste vrste, je mogoče opaziti celo na nižjih stopnjah filogeneze (Bischoff-Kochler, 1989).

Bischoff-Koehler (1989) razlaga filogenetski skok v sposobnostih šimpanzov za samoprepoznavanje z nastankom treh kognitivnih procesov:

1. sposobnosti za oblikovanje simbolov (ki jo navaja kot primer simultane identifikacije dveh sočasno predstavljenih predmetov (znaka in označenega) kot dveh med seboj povezanih vsebin),
2. sposobnosti za konkretizacijo (tj. razlikovanje predmetov in njihovo umeščanje v kategorije), ki je povezana s simbolotvornostjo, ter
3. sposobnosti za decentracijo, tj. za opazovanje določene vsebine iz različnih perspektiv.

Te namreč že nakazujejo zametke pojmovnosti pri šimpanzih in podlago za razvoj sposobnosti za vzpostavitev kritične distance do objekta spoznavanja, ki se pri človeku razvije do skrajne mere, tj. do vzpostavitve distance do samega sebe.

## II. ONTOGENEZA SEBSTVA IN IDENTITETE

### Dialektičnost kot temeljna značilnost geneze identitete

Nastajanje identitete je vedno dialektičen proces. Malrieu (1980) poudarja tri temeljne značilnosti dialektite njene geneze:

1. Med vsem, kar omogoča konstrukcijo identitete (tj. organsko enotnostjo, genetskim programiranjem, socialnimi in kulturnimi instrumenti ter normami in ideologijami), obstajajo številna nasprotja, ki povzročajo subjektivizacijo in iskanje identitete.
2. Identiteta se razvija iz napetosti med privrženostjo preteklim identitetam in identitetam, ki jih je treba še oblikovati. Iz razgraditve pomena prvih prehaja na integracijo novih.
3. Pri identizaciji gre vedno za izmenjavo med kolektivnimi predlogi in individualnimi poskusi njihovega osmišljanja.

### Nasprotja v organizmu, okolju in odnosu med njima

Prvi temelj za oblikovanje identitete je subjektova organska enotnost. Omogoča namreč subjektivno adaptativno vedenje, ki sprva temelji na senzoričnih vnosih, kasneje pa pridobijo precejšnje vlogo predvsem lingvistične, tehnične in druge intelektualne informacije. Te namreč omogočajo prilagajanje organizma njegovemu fizičnemu in sociokulturnemu okolju. Korteks človeških možganov je prilagojen znakovnemu procesiranju informacij, tako da sta razvoj otrokovega mišljenja in govora tesno prepletana med seboj.

Usvajanje jezika pogojuje tudi usvajanje kulturnih pridobitev. Te doprinašajo k usvajanju ideoloških in moralnih norm, ki določajo posameznikov status v družbi, njegove vloge in vse drugo, kar tvori objektivni temelj njegovega sebstva. V tej strukturi se praviloma pojavljajo konflikti, ki povzročajo spremembo otrokove identitete. Dozorevanje organizma omogoči razvoj novih funkcij in s tem pridobivanje novih izkušenj s svojim neposrednim fizičnim in družbenim okoljem. Otrokov spontani razvoj tako ruši ravnotežje v njegovi notranjosti ter ga sili v usvajanje novih informacij in vedenjskih vzorcev. Neskladje nastopi tudi na ravni kulturnega učenja. Nekatere kulturne pridobitve (npr. govorjenje, pisanje, delovanje otrokovih referenčnih skupin, znanje, ipd.), ki jih otrok postopoma usvoji, mu omogočijo prevzemanje novih vlog in tako tudi spreminjanje identitete.

Malrieu (1980) poudarja, da identitete ne določa posameznikova konstitucija, kot npr. trdijo predstavniki biologističnih usmeritev. Njene organizacije tudi ne determinira nek socio-kulturni tip. Identiteta namreč nastaja v izmenjavah med organizmom, kulturnimi instancami in subjektom, ki se stalno odziva na vsa nasprotja v svojem neposrednem okolju ter na nasprotja med okoljem in lastnim organizmom. Zato je identiteta produkt stalnih de-strukturacij in re-strukturacij.

### Dialektika delitev in združevanj

Malrieu (1980) ne verjame v možnost primitivne delitve sebstva v subjektivem psihosocialnem razvoju, ki bi ji sledila integracija pod pokroviteljstvom neke podobe in nato idealnega sebstva. Poudarja, da zasledimo prvo obliko enovitosti že pri novorojencu. Toda ta vključuje vrsto nasprotij, ki povzročijo različne spremembe. Slednje pripomorejo k diferenciaciji subjektovega notranjega sveta in nasprotujejo prizadevanjem k retotalizaciji.

V teku posameznikovega življenja je mogoče opaziti zaporedje enot. V vsakem razvojnem obdobju jih karakterizirajo:

- prevlada določenega vedenjskega tipa,
- prevlada določenega modusa regulacije in
- prevlada določene stališčne strukture.

Za obdobje od šestega do devetega meseca starosti je značilna prevlada pred-intencionalne eksploracije in emocionalno delovanje na drugega, za adolescenco pa vezanost vedenja na prihodnjo podobo sebstva.

Na subjektivni ravni prepoznavamo enotnost v orientaciji subjektivih želja, navezanosti na določen vedenjski slog, ipd. Posameznik se identificira s tem slogom in ga brani z emocionalnim upiranjem drugačnim vedenjskim slogom, ki mu jih ponuja okolje. Svoje vztrajanje pri istih vedenjskih vzorcih navadno zagovarja s svojo osebno zgodovino ("Tak sem že od nekdaj."). Ta enovitost v njegovem doživljanju in vedenju tvori temelj njegove identitete (Malrieu, 1980).

Subjektova enotnost je stalno izpostavljena različnim spremembam, ki lahko povzročijo njeno delitev. Te se lahko pojavijo zaradi:

1. maturacije organizma,
2. sprememb v medosebnih odnosih in
3. neskladja med starimi navezanostmi in novimi željami.

Ad 1) Eden od izvorov notranjih delitev v subjektivem psihičnem aparatu je dozorevanje organizma. Pojav novih zmogljivosti sproži v posamezniku željo po njihovi realizaciji in izvajanju novih vedenjskih oblik. Usmerjanje k novim objektom zahteva razvoj novih oblik vedenjske regulacije in vstavitve drugega v medosebne odnose.

Ad 2) Druga velika delitev enotnosti se pojavi na nivoju medosebnih odnosov. Z napredovanjem otrokovega usvajanja vedenjskih vzorcev, ki jih predpisuje dana kultura, se odnos odraslih do otroka spreminja. Te spremembe povzročijo delitev njegovih zaznav. Posebno aktualen je ta problem od drugega leta naprej, ko se prične otrok osredotočati na samokontrolo.

Ad 3) Tretja velika delitev subjektove notranje enovitosti se pojavi kot rezultat neskladja med otrokovimi starimi navezanostmi in novimi željami. Največkrat se pojavi okrog šestega leta ali pri predpubertetniku. Tedaj se namreč otrok pogosto identificira z najrazličnejšimi ljudmi in se vključuje v najrazličnejše institucije. Najpomembnejša

med njimi je prav gotovo šola, ki omogoča (poleg znanja, ideoloških standardov in moralnih norm) še nove identifikacijske modele, med katerimi so najpogostejši učitelji.

Damon in Hart (1988) ugotavljata, da karakterizirajo subjektovo samopodobo številne dualitete. Najpomembnejše med njimi so:

- individualizem - odnosnost,
- subjektivnost - objektivnost in
- enovitost - mnogostranost.

Zato predpostavljata, da sebstva ni mogoče izenačiti z nobenim drugim družbenim konceptom. Ohranja namreč svojo temeljno identiteto neodvisno od časovnega toka in vsakokratnih situacijskih okoliščin. Toda hitro lahko postane predmet kakršnihkoli sprememb.

Malrieu (1980) poudarja, da doprinašajo vse delitve otrokove enovitosti, ki se pojavljajo v teku njegovega razvoja, k oblikovanju njegove identitete. Posameznika kot individualno, družbeno in kulturno bitje namreč silijo k njihovem preseganju in doseganju nove integracije na višji stopnji organizacije. Njihov vpliv seveda ni neposreden in očitni, ampak vplivajo na razvoj otrokovega sebstva prek nezavednih posrednih mehanizmov. Otrokova občutja in čustva ter njegovo vedenje so namreč v kritičnih obdobjih oblikovanja identitete silno divergentna in ambivalentna.

Pri odpravljanju neenotnosti v mišljenju, čustvovanju in vedenju lahko nastopijo precejšnje težave. Toda te navadno niso posledica otrokove nesposobnosti za koordinacijo lastnih psihičnih vsebin in vedenjskih vzorcev, ampak njegove nepripravljenosti za odpoved eni od obeh možnosti in soočenje z njuno nezdržljivostjo.

Uspešnost pri oblikovanju identitete je močno odvisna od uspešnosti pri preseganju notranjih nasprotij in razkolov ter njihovi integraciji v enovito strukturo. Omogočijo jo kognicije o lastnem sebstvu, ki lahko izpolnijo tudi več osebnih in družbenih funkcij (Cairns in Cairns, 1988).

Cairns in Cairns (1988) poudarjata, da lahko koncept sebe, ki ga subjekt razvije na podlagi samorefleksije, omogoči:

1. ohranjanje integrativnosti lastnega sebstva in njegove bazične orientacije,
2. facilitacijo prilagajanja zunanjemu svetu družbenih in nedružbenih dogodkov,
3. projekcijo lastnih dejanj v prihodnost s pomočjo oblikovanja načrtov, postavljanja ciljev in sanjarjenja ter
4. olajševanje prilagajanja fizičnemu svetu.

Pri reševanju nasprotij, ki povzročajo razkole v posameznikovi notranjosti, ima veliko vlogo tudi njegovo družbeno okolje. Večina njegovih notranjih trenj namreč izhaja iz njegovih odnosov z drugimi in njegovega položaja v določeni družbeni skupini. Šele aktivno sodelovanje družbe pri reševanju posameznikovih neskladij in konfliktov omogoči njihovo uspešno predelavo (Malrieu, 1980).

Brez opiranja na identifikacijske modele se otrok ne more formirati kot subjekt in avtonomni izvor lastnih dejanj, ki se zaveda njihovih učinkov in njihovega pomena. Prav tako jih še ne more integrirati v svojo osebno zgodovino in v svoje načrte za razvoj lastnega sebstva. Njegovi identifikacijski modeli so lahko posamezniki ali družbe, tj. bitja, ki delujejo v skladu z določenimi normami. Te se oblikujejo in dograjujejo v institucijah, vsaka od njih pa ima svojo identiteto (Malrieu, 1980). Otrok pridobi del svoje identitete (tj. eksogeno identiteto) s sodelovanjem v njih.

Aktivna udeležba v institucijah še ne zadošča za oblikovanje celostne individualne identitete. Subjekt mora namreč vse svoje eksogene ali pripisane identitete ovrednotiti iz lastne, notranje perspektive. Določanje njihovega relativnega deleža v lastni identiteti lahko včasih razkrije tudi zanemarjanje ali zanikanje nekaterih pripisanih identitet.

Subjektova identiteta je namreč individualna in specifična konfiguracija, ki temelji na dialektičnem usklajevanju svojih komponent in trenj med njimi ter stalnem prizadevanju za njihovo integracijo v enovito celoto.

### Nedokončnost sebstvene integracije v subjektivem razvoju

Izid subjektovega boja proti pasivnemu sprejemanju razkolov v lastni notranjosti je integracija možnosti, ki pred tem še niso bile povezane, ampak so bile preprosto "naložene" druga poleg druge. Toda integracija ni nikoli popolna. Zato je nemogoče doseči absolutno identiteto. Ta namreč še vedno vključuje nejasnosti in dvoumnosti, ki se nanašajo predvsem na:

1. odnos med biološkim in družbenim ter
2. odnos med različnimi družbenimi strukturami.

Ad 1) Biološke nagone je sicer mogoče organizirati v skladu s kulturnimi normami in jih tako na novo osmisлити. Vendar ti še vedno občasno prestopijo meje, ki jih načrtuje dana kultura. Tako ostaja nasprotje med subjektovo organsko naravo ter pridobitvami socializacije in akulturacije še vedno nerešeno.

Ad 2) Posameznik je razdeljen med subkulture, ki temeljijo na institucijah, delu ter družinskem in družbenem življenju. Njihovo harmonizacijo je mogoče doseči le z vzajemnim usklajevanjem njihovih pomenov. Ta proces je individualno specifičen.

Nepopolnosti in dvoumnosti, ki se pojavljajo pri reševanju nasprotij in poskusih njihove integracije na višji ravni notranje organizacije, preprečujejo doseganje popolne enovitosti in odpravljanja razkolov. Nerešena nasprotja pa omogočajo tudi formacijo in dograjevanje subjekta in družbe (Malrieu, 1980). So namreč glavni povzročitelji dialektike v posameznikih in med njimi v mreži medosebnih odnosov. Toda ustaljeni družbeni modeli ne zadoščajo za njihovo reševanje. Zato mora subjekt vedno znova oblikovati provizorične načrte za razvoj lastne in družbene identitete, ki temeljijo na predvidevanju usklajevanja njihovih moči v prihodnosti.

### Razvoj prepoznavanja lastnega sebstva

Otrok postopoma razvije sukcesivne elaboracije svoje podobe. Te so vedno odvisne od predstav, ki jih oblikuje o sebi in objektih iz lastnega okolja. Določata jih stopnja otrokovega kognitivnega razvoja in narava kognitivnih instrumentov, ki so mu na razpolago. Doseganje nove razvojne stopnje sovpada z otrokovim dozorevanjem, genetskimi determinantami njegovih spoznavnih potencialov, vplivi okolja ter s spontano, avtonomno dejavnostjo. Omogoči mu pridobitev novih spoznavnih instrumentov in s tem tudi reelaboracijo predstav, ki jih je oblikoval v prejšnjem obdobju. Ta poteka vedno po isti razvojni shemi.

Mounoud in Guyon-Vinter (1980) postulirata odvisnost razvoja samopodobe od podobe drugega in celo objektov. Na tem postulatu temelji njuna formulacija hipotez o razvoju samopodobe po modelu konstruiranja objektnih predstav (Mounoud, 1976), ki determinira različne oblike identitete v posameznih razvojnih fazah.

1. Prva oblika individualne identitete temelji na sinkretični in nediferencirani samopodobi, ki še ne implicira nobene notranje organizacije.
2. Na naslednji razvojni stopnji oblikuje otrok t. i. "multiplo identiteto", ki temelji na različnih parcialnih reprezentacijah samega sebe. Te še niso usklajene.
3. Parcialne predstave omogočijo oblikovanje celovite podobe samega sebe na podlagi

integracije sklopa različnih vidikov lastnega sebstva. Zato je za to fazo značilno oblikovanje "enovite identitete".

4. V zadnji fazi razvoja samopodobe, ki jo postulirata Mounoud in Guyon-Vinter (1980), doseže otrok integracijo lastne identitete v razčlenjen kavzalni in odnosni kompleks. V tej fazi se tako oblikuje "tipična identiteta".

### Notranja strukturiranost sebstva iz kognitivne perspektive

Sodobne kognitivno usmerjene razvojno-psihološke teorije razlagajo sebstvo kot strukturo znanja, ki se razvije v teku človekovega razvoja. Takšno pojmovanje se močno razlikuje od večine pojmovanj, ki so prevladovala pred začetkom 20. stoletja in so enačila sebstvo s stalno prisotno dušo.

Greenwaldova (1988) kognitivna teorija sebstvenega razvoja temelji na proučevanju mentalnih predstav z vidika različnih ravni predstavljanja. Pri človeških mentalnih predstavah se (po Greenwaldu, 1988) pojavlja pet ravni, ki so med seboj povezane v hierarhično strukturo. Tako so enote vsake (razen prve) ravni sestavljene iz elementov ravni, ki je neposredno pod njo. Med reprezentacijske enote spadajo: poteze, objekti, kategorije, propozicije in sheme.

Vsaka raven petnadstropne hierarhične strukture predstav modelira kvalitativno drugačne značilnosti okolja. Njena hierarhičnost v predstavljanju je prav v tem, da reprezentacijske enote vsake naslednje stopnje modelirajo tiste značilnosti okolja, ki jih ni mogoče predstaviti na nižjih stopnjah. Greenwald (1988) jih imenuje "nujne značilnosti reprezentacijske strukture". Te oblikujejo prevladujočo identiteto na vsaki novi ravni. Ta se ohrani še na naslednjih ravneh, prej pa se zaradi odsotnosti "nujne značilnosti" te razvojne ravni ni mogla pojaviti.

1. Poteze predstavljajo bazične senzorne lastnosti (rdeča luč, glasen zvok, visoka temperatura, grenak okus, ipd.). Tiste, ki so povezane z intracaptivno in proprioceptivno stimulacijo, predstavljajo podlago za primitivno ločevanje med seboj in drugimi. Povezujejo se po gestalt principih grupiranja in tako oblikujejo objekte.
2. Objekti se povezujejo v kategorije na podlagi odnosov razrednega vključevanja. Ti odnosi temeljijo na skupnih lastnostih objektov, ki omogočajo njihovo umestitev v isto kategorijo ne glede na njihove individualne specifičnosti. "Nujna značilnost" te reprezentacijske ravni je fizična identiteta, tj. ohranjanje objektivnosti s pomočjo fizične transformacije potez. Subjekt zaznava lastno sebstvo kot objekt, ki se jasno razlikuje od svojega okolja.
3. Kategorije so grupacije objektov, ki tvorijo svoj razred na podlagi ene ali več odločilnih skupnih potez. Nujna značilnost kategorialne ravni je abstraktna identiteta, tj. odnos med objekti, ki jim je skupno članstvo v določeni kategoriji. Posameznik identificira lastno sebstvo kot člana kategorije "osebe".
4. Propozicije so kombinacije kategorij. Navadno vključujejo funkcionalno (oz. dejavnostno) kategorijo in primeren sklop vzročnih kategorij. V zadnjo skupino umeščamo kategorije agensov, objektov in instrumentov. Nujni značilnosti te ravni sta:
  - delovanje (agency), oz. odnos med dejavnim subjektom in dejanjem v propoziciji ter
  - instrumentalnost, oz. odnos med objektom in dejanjem, ki uporablja objekt.
 Na ravni propozicij sebstvo pogosto prevzame vlogo agensa oz. dejavnega subjekta.
5. Sheme so kombinacije propozicij, ki se povezujejo po določenih pravilih. V to kategorijo spadajo skripti, okvirji in mentalni modeli. Nujne značilnosti te ravni umeščamo v skupno kategorijo konsistentnosti. Značilna je za propozicije, ki so

primerne za so-udeležbo v shemi. Med različnimi oblikami konsistentnosti navaja Greenwald (1988):

- različne tipe shem,
- narativno koherentnost,
- analogijo,
- logični dokaz,
- kognitivno konsonanco,
- kognitivno ravnotežje,
- samo-konsistentnost ("self-consistency"),
- legalnost,
- moralnost in
- empirično veljavnost.

Na shematski ravni doseže sebstvo največjo stopnjo spoznavne elaboracije. Sodeluje namreč v več tipih shem:

- a) Koncept sebe je deskriptivna shema (tj. zbirka-med seboj povezanih, komplemetarnih atributov).
- b) Avtobiografski ali epizodični spomin tvori narativno shemo oz. časovno urejanje dogodkov.
- c) Sposobnost za spoznavanje kavzalnih odnosov, ki vključuje predvidevanje sebstva, tvori temelj posameznikovega občutka osebne kontrole ali samo-učinkovitosti.
- d) Logični in kvazilogični odnosi med propozicijami opredeljujejo razred sklepnih shem, ki se raztezajo od ohlapnih zdravorazumskih sklepov do omejenih formalnologičnih sklepov, ki igrajo pomembno vlogo v samo-kogniciji.
- e) Evaluativna shema sebstva je struktura znanja, ki tvori podlago posameznikovega občutka lastne vrednosti in njegovega samospoštovanja. Najverjetneje vključuje deskriptivne, narativne in sklepne subscheme.

### Različni vidiki sebstva iz socialno-kognitivne perspektive

Greenwald (1988) navaja štiri oblike sebstva, ki ustrezajo različnim oblikam vpletenosti ega ("ego-involvement") v analizo samopredstavitvenih procesov in evaluacijo lastne vrednosti. Te so:

1. difuzno sebstvo (pred-sebstvo, ne-sebstvo),
2. javno sebstvo,
3. zasebno sebstvo in
4. kolektivno sebstvo.

#### Difuzno sebstvo

Difuzno sebstvo predstavlja hedonistični vidik celotnega sebstva. Temelji namreč na notranjih telesnih odzivih na ugodje in neugodje (bolečino). Je najprimitivnejša oblika sebstva, ki ga imenujemo tudi predsebstvo ali nesebstvo. Kronološko se pojavlja pred vsemi drugimi oblikami, celo pred oblikovanjem shematskih predstav. Te namreč niso potrebne.

#### Javno sebstvo

Javno sebstvo se pojavi, ko prične otrok ceniti oz. pozitivno vrednotiti odob-

ravanje svojih staršev, avtoritet in vrstnikov. To odobravanje mora biti tako močno, da lahko že tekmuje z notranjim zadovoljstvom zaradi zadovoljlitve osnovnih življenjskih potreb, ki je bilo značilno za prejšnje obdobje.

Za razvoj javnega sebstva še ni potreben obstoj kompleksnih shematskih spoznavnih struktur. Toda otrok mora doumeti situacijsko variabilnost primernosti določenega vedenja. Dograjeno javno sebstvo se zato nauči uporabljati evaluativne sheme za ugotavljanje, katero vedenje bodo "pomembni drugi" (npr. odrasli) v določeni situaciji sprejemali in katero zavračali.

### Zasebno sebstvo

V nadaljnjem razvoju se prične javno sebstvo soočati s konflikti, ki nastanejo med standardi "pomembnih drugih" (npr. med standardi staršev ali učiteljev ter vrstnikov). Privatno sebstvo nastane delno zaradi težav, ki nastopajo pri reševanju takih konfliktov. Razvije se iz internaliziranih standardov drugih, ki pa so usklajeni in povezani v koherentno celoto. Kot shematska kognitivna struktura vrednoti privatno sebstvo vedenjske možnosti z določanjem njihove konsistentnosti s sklopom medsituacijsko uporabnih vrednot.

### Kolektivno sebstvo

Prav tako kot privatno sebstvo, temelji tudi kolektivno sebstvo na internalizaciji standardov, pa tudi na identifikaciji z referenčno skupino ter usvojitvi njenih vrednot in ciljev. Njegov izvor je v otrokovi identifikaciji z družino, ki jo pozneje lahko nadomesti ali dopolni religiozna, rasna, etnična, nacionalna, politična, organizacijska ali profesionalna skupina. Te omogočajo nadaljnji razvoj kolektivnega vidika sebstva.

Kolektivno sebstvo se razvije tedaj, ko se posameznik sooči s konfliktom med osebnimi cilji in cilji referenčne skupine ter reši konflikt z dajanjem prednosti skupinskemu interesu. Toda konflikt lahko nastopi tudi med nekompatibilnimi vrednotami in cilji različnih referenčnih skupin. V tem primeru se mora posameznik odločiti za eno od njih in se identificirati z njo, ali pa porazdeliti svojo pripadnost različnim skupinam tako, da njihovi cilji ne morejo priti v konflikt.

V teku svojega razvoja razvije posameznik različne oblike sebstva po navedenem vrstnem redu. Značilno za njihov razvoj je, da se vsak novi vidik sebstva (oz. vsaka nova stopnja njegovega razvoja) priključi tistemu, ki je že oblikovan. S pojavom nove oblike sebstva, oz. njegovega novega vidika staro sebstvo ne izgine, ampak obstaja in deluje naprej. Tako lahko v odraslem posamezniku sočasno obstajajo difuzno, javno, zasebno in kolektivno sebstvo. Delež vsakega od njih oz. njegova relativna moč interindividualno močno variira.

## **STRUKTURALISTIČNO-FUNKCIONALISTIČNE TEORIJE RAZVOJA SEBSTVA**

Ontogenezo sebstva je mogoče predstaviti kot sekvenco kvalitativno različnih sebstvenih struktur, ki so vezane na različna življenjska obdobja. Večina raziskovalcev individualne identitete skuša določiti okvirne starostne meje razvojnih stadijev, vendar so rezultati prizadevanj za njihovo razmejitev odvisni od uporabljenih metod in številnih drugih dejavnikov. Kljub temu obstaja precejšnja podobnost med razvojnimi



trendi v različnih delih.

Razvojnih smernic, težišč in stopenj v razvoju identitete ne smemo pojmovati kot statične principe, ki določajo potek njene ontogeneze po ustaljenem redu. So namreč abstrakcije, oziroma idealni, tipični vzorci, ki se v realnosti nikoli ne pojavljajo v nespremenjeni obliki.

Največji doprinos k proučevanju razvoja individualnega koncepta samega sebe predstavljajo strukturalno-funkcionalistične teorije. S kvantifikacijskimi pristopi namreč tega fenomena ni mogoče ustrezno pojasniti, saj prikazujejo le interindividualne razlike (Ewert, 1983) in se ne osredotočajo na posameznika in njegovo sebstvo. Zato z njimi ne moremo razložiti struktur jaza, moralnega presojanja, socialne kognicije in logičnega mišljenja. Poleg tega so vprašalniki relativno grobe metode, ki ne temeljijo na poglobljeni in koherentni teoriji.

### Stadiji sebstvenega razvoja v strukturalistično-funkcionalističnih teorijah

Krewer in Eckensberger (1991) podajata pregleden (tabelarni) prikaz temeljnih strukturalistično-funkcionalističnih teorij sebstva. V njem predstavljata splošne trende razvoja sebstva in identitete s poudarkom na kritičnih točkah vsakega razvojnega stadija. Najprej (Tabela 1) predstavljata razvoj intelektualnih kognitivnih komponent sebstva in identitete, kot jih razlagajo Piaget (1932), Loevinger (1966, 1976), Blasi (1988), Noam (1988), Kegan (1982). Tabela je zastavljena kot nekakšen odnosni sistem, ki naj bi omogočil predstavitev vseh pomembnih vidikov sebstva in identitete. Kot prve so navedene faze kognitivnega razvoja po Piagetu. Razvoj mišljenja je namreč nujen pogoj za razvoj sebstva, predvsem samopodobe in samovrednotenja, ki vključujeta miselno predelavo informacij o sebi in njihovo ovrednotenje.

*Tabela 1: Intelektualni razvoj in razvoj kognitivnih komponent sebstva (Krewer in Eckensberger, 1991).*

AVTOR	ZGODNJE OTROŠTVO	OTROŠTVO		MLADOST		ODRASLOST
PIAGET	senzomotorična inteligentnost	predoperativno nazorno mišljenje	konkretno operacije	zgodnje formalne operacije	formalne operacije	postformalne operacije
LOEVINGER	predsocialni jaz	impulzivni jaz	oportunistični jaz	konformistični jaz	vestni jaz	avtonomija vs. integrirani jaz
BLASI		impulzivno sebstvo	samozaščitniško sebstvo	konformistično sebstvo	vestno sebstvo	samozavestno sebstvo
NOAM		subjektivno fizično sebstvo	recipročno instrumentalno sebstvo	vzajemno obsegajoče sebstvo	sistematično organizirano sebstvo	
KEGAN	vskavajoče sebstvo	impulzivno sebstvo	zapovedovalno sebstvo	interpersonalno sebstvo	institucionalno sebstvo	interindividualno sebstvo

Po predstavitvi kognitivnih komponent sebstva prikažeta Krewer in Eckensberger (1991) razvoj njegovih normativno-vrednostnih vidikov (Tabela 2). Ti namreč delujejo tudi motivacijsko in tako usmerjajo delovanje. Obe predstavljeni teoriji (Kohlberg, 1958, 1986; Piaget, 1932) pogosto označujemo kot teoriji moralnega presojanja, vendar tudi kot teoriji samospoštovanja ("self-esteem"). Zato ju nekateri avtorji (Habermas, 1983) pojmujejo kot ključni teoriji identitete.

Tabela 2: Moralni razvoj ter razvoj vrednostnih in motivacijskih komponent sebstva (Krewer in Eckensberger, 1991).

AVTOR	ZGODNJE OTROŠTVO	OTROŠTVO		MLADOST		ODRASLOST
PIAGET	predmoralni stadij	heteronomija poslušnost	vzajemnost enakost	avtonomija		
KOHLBERG		kazen vs. poslušnost	instrumentalna orientacija	orientacija k interpersonal. strinjanju	družbena orientacija (pravila, zakoni)	orientacija k principom

Kot zadnji (Tabela 3) predstavljata Krewer in Eckensberger (1991) še teoriji, ki omogočata določitev vzporednic med sebstvenim in čustvenim razvojem.

Tabela 3: Emocionalni razvoj in razvoj afektivnih komponent sebstva (Krewer in Eckensberger, 1991).

AVTOR	ZGODNJE OTROŠTVO	OTROŠTVO		MLADOST		ODRASLOST
PIAGET	potrebe	interesi	vrednote		ideali	principi
	intrapersonalni afekti	intuitivni afekti	normativna čustva		nadarjenost, idealistična čustva	
HOFFMANN	globalna empatija, nalezljivost čustev	zavedanje trpljenja drugega (ne sebe)	empatija s situacijo neke osebe		empatija s splošnimi primeri	
		predhodniki krivde	sebstvo kot povzročitelj tujega trpljenja	anticipirana krivda	krivda vs. sprostitiv	eksistenčna krivda

Teoretično podlago strukturalistično-funkcionalističnega stopenjskega koncepta razvoja sebstva tvori interakcionistični model socializacije. Karakterizirajo ga:

1. poudarjanje subjektivne konstrukcije sebstva in avtoindukcije njegovih transformacij,
2. poudarjanje vplivov socializacije,
3. poudarjanje ko-konstrukcije sebstva s strani družbenega okolja in
4. zavračanje koncepta stabilnosti procesov samovrednotenja.

### **Samoindukcija transformacij sebstva**

Interakcionistične teorije poudarjajo primarnost in "samoinduciranost" (Siegert in Chapman, 1987) transformacij sebstva oz. njihovo "subjektivno konstrukcijo" (Ryff, 1984). Predpostavljajo namreč, da jih izzove subjektivno daljnosežno iskanje smisla v svetu. Njegov potek naj bi bil usklajen s subjektivno življenjsko zgodovino, tj. s pretresanjem kritičnih življenjskih dogodkov ter reševanjem konfliktov, ki jih je povzročil subjekt sam (Krewer in Eckensberger, 1991).

Odločilni preobrat se pojavi predvsem v proučevanju mnogostranosti in kontradiktornosti sebstvenih struktur, ki jih dokazuje Piaget. Ta namreč pomeni prehod od "trdega", redukcionističnega in kvantitativno usmerjenega proučevanja posameznikovega kognitivnega, moralnega in sebstvenega razvoja, ki temelji na določanju razvojnih stopenj s pomočjo računanja povprečnih vrednosti, k določanju različnih

ravni abstrakcije. Poleg tega je za nov pristop k proučevanju posameznikovega razvoja značilna tudi obravnava regresivnih transformacij sebstva (Noam, 1988). Vključuje predvsem proučevanje t. i. "zamhurjenj", oz. temeljnih, afektivno obremenjenih tem, ki jih posameznik pogosto razčlenjuje še v kasnejših starostnih stopnjah. Te vodijo v nekonsistentnost sebstvenih struktur.

### **Vloga družbenega okolja v razvoju sebstva in identitete**

Vplivi, ki jih poudarjajo klasične teorije socializacije, so v interakcionističnih teorijah potisnjeni v ozadje. Toda vseeno ne zanemarjajo vloge, ki jo družbeno okolje igra v razvoju subjektovega sebstva. Otrokov razvoj namreč vedno poteka v nekem družbeno-kulturnem kontekstu s svojevrstno notranjo organizacijo. Zato obravnavajo "teorije sebstva" (Brim, 1976; Epstein, 1973) najprej njegov razvoj v "semantičnem in pragmatičnem prostoru" znanja in sistemov pravil, ki jih posreduje kultura. Kljub številnim prostim, individualnim prostorom, ki jih omogočajo sodobne družbe, obstaja v sodobnih institucijah starostna stratifikacija, ki odločilno vpliva na razvoj sebstva.

Siegert in Chapman (1987) trdita, da lahko v splošnem opazimo "rahljanje med-sebojne odvisnosti med institucionalno opredeljenimi prednostmi in identiteto". Kegan (1982) pa poudarja, da je subjektovo kulturno okolje narejeno tako, da ustvarjajo njegove institucije (družina, šola, mladostniška kultura, ipd.) pogoje, ki izovejo, spodbujajo, olajšujejo, varujejo ali celo zavirajo in ogrožajo razvoj sebstva.

### **Vrste socializacijskega dogajanja**

Razlikovati je mogoče dve vrsti socializacijskega dogajanja:

- splošne socializacijske pogoje za razvoj sebstva in
- posebne socializacijske pogoje, ki so značilni za različne razvojne stopnje (Fischer in Elmendorf, 1985).

V prvo kategorijo umeščamo predvsem oblike konstruktivnega ali nekonstruktivnega (regresivnega in potlačevalnega) soočanja z dogodki, ki determinirajo reševanje kriz in konfliktov. Slednje predstavlja Lempert (1988) kot normativne vidike razvoja sebstva in identitete. Subjektov pristop k njihovem reševanju je lahko komunikativen in kooperativen (tj. prilagojen sožitju v določeni družbeni skupnosti), ali pa potlačevalen in asocialen.

V kategorijo specifičnih socializacijskih pogojev umeščamo tiste dejavnike, ki povzročajo vztrajanje na določeni razvojni fazi ali izzovejo spremembe. Pri pojavljanju večine razvojnih pridobitev na različnih stopnjah individualnega razvoja sodelujejo tudi družbeni dejavniki. Zato pogosto govorimo o "ko-konstrukciji" psihičnih struktur (med katere umeščamo tudi subjektovo sebstvo) in o družbenem deležu v individualnih strukturah. Ta je prešel v središče pozornosti šele v zadnjem času, prej pa so ga pogosto zanemarjali.

### **Spreminjanje pomena konceptov klasičnih teorij socializacije**

V interakcionističnih modelih socializacije izgubijo svoj prvotni pomen številni koncepti klasičnih socializacijskih teorij, kot npr. "stabilnost" procesov samovrednotenja v subjektovem razvoju. Rezultati empiričnega proučevanja meril stabilnosti so namreč nekonsistentni. Njihove značilnosti so odvisne od starosti in spola subjektov ter obravnavanih vidikov sebstva (Harter, 1983; Rosenberg, 1986). Zato je kvantifikacija

empiričnih rezultatov pri proučevanju neprimerna. Njihove transformacije so namreč kvalitativne narave. Rezultati njihovega kvantitativnega proučevanja lahko sicer sovpadajo z izsledki kvalitativnih študij, vendar to ni nujno.

## **KONSTRUKCIJA SEBSTVA NA RAZLIČNIH RAVNEH**

### **Konstrukcija sebstva in njegova ekspanzivnost**

Zanimiv koncept razvoja sebstva zasledimo pri antropologu Hsuju (Hsu, 1985). Prikazuje namreč izreden domet sebstva od posameznikovih najglobljih in najbolj intimnih nezavednih plasti, prek zavesti in osebnih stikov z neposrednim družbenim okoljem, do najširših družbenih odnosov. V vseh navedenih sferah je mogoče najti odgovor na subjektovo vprašanje o lastni identiteti, tj. "Kdo sem?". Hsu navaja različne nivoje, na katere je mogoče cepiti konstrukcijo pravega sebstvenega jedra. Po različnih kulturnih modelih je lahko središče sebstva na meji oz. prehodu med zavestjo in nezavednim. Iz subjektovega nezavednega se nato širi do njegove izrazljive zavesti, od njegovih širokih družbenih vezi do njegovih odnosov do lastne kulturne skupine in do zunanje sveta.

### **Psihokulturni model razvoja sebstva in identitete**

Eden najkompleksnejših modelov sebstvenega razvoja je Krewerjev (1992) psihokulturni model, ki predstavlja različne vire psihične regulacije človeške dejavnosti in ne zanemarljiva nobenega od njih. Sodobni znanstveni pristopi k proučevanju sebstva namreč pogosto temeljijo na poudarjanju univerzalnih dimenzij njegovega razvoja; manj pa upoštevajo njegove družbene in kulturne determinante. Pri tem zanemarljajo dejstvo, da sta prav družbenost in kulturnost tipični človeški lastnosti, in da sposobnost za ustvarjanje kulture ločuje človeka od živali (Kovačev, 1994a).

Sebstvo je odvisno tudi od kulturnih dejavnikov, kar dokazujejo rezultati številnih medkulturnih študij. Iz njih je razvidna precejšnja medkulturna variabilnost v delovanju in doživljanju samega sebe. Ta tvori tudi podlago subjektive individualne in skupnostne identitete. Že prva je močno odvisna od kulturnih dejavnikov, saj je poudarjanje individualnosti značilno predvsem za zahodne družbe, medtem ko so razlike v kolektivni identiteti pri pripadnikih različnih družb in kultur še večje. Ta je namreč odvisna od posameznikovih številnih referenčnih skupin in širših skupnosti ter njihovih konvergenč in divergenč.

Kot odgovor na enostranske univerzalistične teorije sebstva predstavlja Krewer (1992) psihokulturni model razvoja sebstva. Ta sicer ne zanemarljiva njegovih univerzalnih vidikov, vendar tudi ne poudarja le vpliva kulturnih dejavnikov na organizacijo človeške dejavnosti. Pri njegovem oblikovanju se je opiral na klasični Kluckhohnov in Murrayev (1948) koncept razvoja osebnosti. Slednji temelji na spoznanju, da posameznika pri primerjanju z drugimi ne moremo enotno opredeliti. Na različnih področjih je namreč silno različen. Lahko je:

1. tak kot vsi drugi,
2. tak kot nekateri drugi ali
3. tak kot nihče drug.

Prvi vidik, ki ga poudarjata avtorja, vključuje univerzalne človeške lastnosti, drugi se nanaša na skupne značilnosti pripadnikov različnih skupnosti, tretji pa na specifične,

individualne lastnosti. Vsi trije vidiki istega subjekta se nanašajo na različne oblike avtokonstrukcije.

Krewer (1992) predstavlja v svojem integrativnem modelu konstrukcije sebstva štiri različne ravni, ki temeljijo na različnih ravneh abstrakcije in samoopredeljevanja. To so:

1. raven psihofiziološke adaptacije,
2. raven kulturne konstrukcije sebstva,
3. raven individualne konstrukcije sebstva in
4. raven ko-konstrukcije sebstva v akciji in interakciji.

V skladu z "akcijsko teorijo" ("action theory") vključujejo različni nivoji, ki jih oblikujeta aktivni subjekt in njegov akcijski kontekst, notranja in zunanja področja dejavnosti.

### Raven psihofiziološke adaptacije

Prvi nivo konstrukcije sebstva predstavlja psihofiziološka adaptacija organizma okolju. Vključuje univerzalne temelje razvoja človekovega sebstva in njihovo evolucijo. Ti namreč omogočajo genozo doživljanja lastne subjektivnosti. Vključujejo sredstva in dispozicije, ki omogočajo interakcijo in intersubjektivno izmenjavo. Njihovo ugotavljanje omogoča proučevanje univerzalnih struktur komunikacije med materjo in otrokom (Lang, 1988; Stern, 1985; Trevarthen, 1982, 1987).

Univerzalne funkcije sebstva je mogoče določiti s pomočjo rezultatov medkulturnih študij. Ti namreč omogočajo izločanje tistih funkcij, ki se pojavljajo pri pripadnikih različnih kultur neodvisno od kulturnih dejavnikov. Krewer (1992) navaja kot takšne univerzalne funkcije:

- razlikovanje med sebstvom in ne-sebstvom,
- razlikovanje med sebstvom in drugim,
- razlikovanje med normalnim in abnormnim,
- koherentnost in konsistentnost zavesti in
- reprezentacijo kontrole, ki jo posameznik pripisuje samemu sebi.

Na ravni psihofiziološke adaptacije je silno aktualno tudi vprašanje filogeneze refleksivnosti in avtorefleksivnosti. Ti namreč omogočata organizacijo in simbolično regulacijo dejanj. Organizacijo dejanj opazimo že pri živalih, njihova simbolična regulacija pa je specifična za človeka. Tudi avtorefleksivnost je njegova posebnost. Njene zametke ugotavljajo pri živalih s pomočjo njihovega prepoznavanja lastne podobe v zrcalu. Toda ta se pojavlja šele pri višje razvitih primatih (Gallup in Suarez, 1986).

Eksperimentalno (laboratorijsko) proučevanje te ravni temelji na ugotavljanju senzomotoričnega in psihofiziološkega delovanja in vzajemne regulacije medosebne komunikacije. Medkulturna primerjava tovrstnih rezultatov omogoča določanje funkcionalnih ekvivalentov pri pripadnikih različnih kultur (Poortinga et al., 1990).

### Raven kulturne konstrukcije sebstva

Na naslednji ravni konstrukcije sebstva se univerzalni temelj človeškega razvoja, ki ga tvorijo preproste reakcije, razraste. Njegovo dograditev omogoči subjektova participacija v določeni socio-kulturni skupnosti, za katero je značilno specifično simbolično izražanje z besedo in dejanjem. Konstrukcijo središča dejavnosti neke osebe uravnavajo pravila kulturnega konteksta njene eksistence. Ta pravila uravnavajo akcijo in interakcijo po osebnostnih modelih, ki so značilni za vsakokratno kulturo (Kovačev,

1992a, 1992b).

Kulturno specifični modeli osebnosti so zanimivi predvsem za etnopsihologijo in simbolično antropologijo, kjer jih tudi najpogosteje proučujejo (npr. Kirkpatrick in White, 1985; Shweder in Levine, 1984), vendar so zanimivi tudi za psihologijo kulture. V psihologiji so namreč relativno pogoste študije razlik med individualističnimi in kolektivističnimi kulturami (npr. Cohen-Emerique, 1990; Triandis, 1988, 1990). Največkrat so namenjene ugotavljanju razlik med zahodnimi in drugimi modeli delovanja.

Sodobni postmodernizem ponovno pretresa individualistične modele zahodnih družb. Da bi se izognili etno- in tempocentrizmu, se je treba pri konstruiranju teorij sebstva opreti na kulturno in historično antropologijo, čeprav tudi njuni izsledki niso vedno popolnoma neodvisni od zahodne mentalitete, saj so večino kulturno-antropoloških raziskav izvedli zahodni raziskovalci. Za proučevanje intersubjektivne ko-konstrukcije dejavnega subjekta so nujne raziskave njegovega kulturnega konteksta (Kovačev, 1992b, 1994c). Te temeljijo na opazovanju z udeležbo in na kvalitativnih analizah dialoške hermenevtike (Krewer, 1992).

### Raven individualne konstrukcije sebstva

Kulturni modeli osebnosti determinirajo tudi individualno konstrukcijo sebstva iz perspektive dejavnega subjekta. Ta se nanaša predvsem na obravnavo ključnih izkušenj in razvojnih nalog v teku ontogeneze. Različni avtorji jo skušajo pogosto osvetliti iz genetične perspektive (Lapsley in Power, 1988). Končni cilj raziskav individualne konstrukcije sebstva je določitev posameznikovega aktivnega doprinosa k oblikovanju lastnega sebstva in identitete ter odnosa med njegovimi samorazvojnimi, identitetnimi načrti in različnimi (realnimi ali imaginarnimi) skupinami poslušalstva.

Markus in Kitayama (1991) poudarjata vpliv razlike med individualističnimi in kolektivističnimi kulturami na individualni ravni. Izraža se namreč kot oblikovanje idiocentrične ali allocentrične identitete. Krewer (1992) razlaga ta fenomen kot poudarjanje individualne, sebstvene identitete (*l'identité du moi*) ali družbene identitete (*l'identité sociale*). Triandis (1989) je tudi dokazal razliko med vplivoma obeh tipov kultur na individualno konstrukcijo sebstva. Kompleksne, individualistične kulture ne izvajajo pretiranega pritiska na posameznike in podpirajo individualno načrtovanje identitete, ki razvija predvsem posameznikovo zasebno sebstvo.

Z metodološkega vidika so za proučevanje te ravni priporočljive predvsem longitudinalne študije in uporaba kvalitativnih metod, ki omogoča rekonstrukcijo subjektivnega pomena biografskih podatkov (Krewer, 1992).

### Raven ko-konstrukcije sebstva v akciji in interakciji

Na četrtem nivoju se oblikuje konkretni subjekt, ki deluje in vzpostavlja interakcijo z drugimi subjekti v vsakdanjem akcijskem kontekstu. Na tem nivoju se oblikuje dialektika med ko-konstrukcijo in rekonstrukcijo modelov delovanja in posameznik lahko bolj ali manj zavestno preskuša različne vidike svoje sposobnosti za delovanje.

Na ravni ko-konstrukcije sebstva v akciji in interakciji se lahko izrazi njegova vloga kot osrednje referenčne točke psihičnega uravnavanja lastne dejavnosti. Markus in Kitayama (1991) npr. poudarjata osrednjo vlogo idiocentričnosti proti allocentričnosti sebstva pri kognitivnem, afektivnem in motivacijskem uravnavanju človekovega delovanja. Ta se izraža predvsem v subjektivnih instrumentalnih in socialnih dejanjih. Opozarjata tudi na prevlado zahodnega modela v teorijah osebnosti, ki lahko

hitro pripelje do svojevrstne etnocentrične orientacije in neupravičenih generalizacij.

Sebstvo ima pomembno vlogo pri urejanju dotoka informacij in njihovi predelavi. Poleg tega je tudi pomembna referenčna točka organizacije družbenega vedenja. Strategije in motive socialnega predstavljanja neke osebe namreč determinirajo:

- ohranjanje sebstva,
- njegova konsistentnost,
- prizadevanja za povečanje samospoštovanja in
- prizadevanja za samoverifikacijo.

Z metodološkega vidika so za proučevanje dinamike sebstvenega upravljanja dejavnosti v vsakdanjih življenjskih situacijah najbolj primerne metode eksperimentalne antropologije. Treba je namreč poznati kulturna pravila za organizacijo akcij in kontekstualne determinante njihovega poteka.

\*\*\*

Geertz (1989) poudarja, da lahko omejevanje znanstvenega proučevanja sebstvenega razvoja na njegove univerzalne dimenzije pripelje do ugotavljanja umetnih (tj. irealnih) skupnih potez med pripadniki različnih skupnosti. To bi lahko tudi onemogočilo razumevanje psihičnega upravljanja vsakdanjih dejavnosti v njihovem realnem družbenem kontekstu.

Krewer (1992) zato trdi, da je prihodnost raziskovanja sebstva in identitete odvisna od upoštevanja komplementarnosti:

- konstruktivističnih in kontekstualističnih ter
- strukturalističnih in funkcionalističnih pristopov.

Šele upoštevanje njihove komplementarnosti bo namreč omogočilo ustvarjalno kombinacijo metodoloških postopkov pri proučevanju sebstva in konstrukcijo integrativnih teorij.

## LITERATURA:

- Bischof-Koehler, D. (1989). *Spiegelbild und Empathie: die Anfaenge der sozialen Kognition*. Bern: Huber.
- Brim, O. G. (1976). *Lifespan development of the theory of one self: Implications for child development*. V: H. W. Reese (Izd.). *Advances in Child Development and Behavior*. Vol. 11. New York: Academic Press.
- Damon, W., Hart, D. (1988). *Self-Understanding in Childhood and Adolescence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eckensberger, L. H., Silbereisen (1980). *Soziale Kognitionen*. Stuttgart: Klett.
- Epstein, S. (1973). *The self-concept revisited or a theory of a theory*. *American Psychologist*, 28, 405-416.
- Ewert, O. (1983). *Soziobiographische Bedingungen der Entwicklung moralischer Urteilsfaehigkeit*. *Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie*, 61-92.
- Fischer, K. W., Elmendorf, D. M. (1985). *Becoming a different person: Transformations in personality and social behaviour*. *Minnesota Symposium on Child*, Vol. 18.
- Gallup, G. G., Suarez, S. D. (1986). *Self-awareness and the emergence of mind in human and other primates*. V: J. Suls, A. G. Greenwald (Izd.). *Psychological Perspectives on the Self*. Vol. 3. Hillsdale: Erlbaum Verlag.
- Geertz, C. (1989). *Anti-antirelativism*. V: M. Krausz (Izd.). *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame: University Press.
- Grenwald, A. G. (1988). *A social-cognitive account of the self's development*. V: D. K. Lapsley, F. C. Power (Izd.). *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*. New York: Springer-Verlag.
- Harter, S. (1983). *Developmental perspectives on the self-system*. V: P. H. Mussen (Izd.). *Handbook of Child Psychology*. Vol. IV: Socialization, Personality and Social Development. New York: Wiley and Sons.
- Hsu, F. L. K. (1985). *The self and cross-cultural perspective*. V: A. J. Marsella, G. De Vos, F. L. K. Hsu

- (Izd.). Culture and Self. New York: Tavistock Publishers.
- Kegan, R. (1982). *The Evolving Self. Problem and Process in Human Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kirkpatrick, J., White, G. M. (1985). *Exploring Ethnopsychologies. V: G. M. White, J. Kirkpatrick (Izd.). Person, Self, and Experience*. Berkeley: University of California Press.
- Kluckhohn, C., Murray, H. A. (1948). *Personality formation: The determinants. V: C. Kluckhohn, H. A. Murray (Izd.). Personality in nature, society and culture*. New York: Alfred A. Knopf.
- Koehler, W. (1921). *Intelligenzpruefungen an Menschenaffen*. Berlin: Springer.
- Kovačev, A. N. (1991). Slepilo znanosti in utvare marionet. *Anthropos*, 23 (4-5), 246-253.
- Kovačev, A. N. (1992a). Eksistenčne dimenzije človeka - njihova transformacija in interpretacija. *Psihološka obzorja*, 1 (1), 81-84.
- Kovačev, A. N. (1992b). The cognitive modelling of the I and its reflection in spatial constructions. XXV International Congress of Psychology, Brussels, Belgium.
- Kovačev, A. N. (1994a). Individualna in kolektivna identiteta ter njuno spreminjanje v osebnostnem razvoju posameznika in v družbenih spremembah. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Kovačev, A. N. (1994b). Les influences des cultures différentes sur la revivification de l'identité opprimée. Ve Congrès International de l'ARIC. Confrontation Théorie - Pratique dans l'interculturel. Sarrebruecken: Université de Sarrebruecken.
- Kovačev, A. N. (1994c). Le rôle des représentations sociales et des cognitions sociales en recherche interculturelle de l'identité. Ve Congrès International de l'ARIC. Confrontation Théorie - Pratique dans l'interculturel. Sarrebruecken: Université de Sarrebruecken.
- Krewer, B. (1992). *Kulturelle Identität und Menschliche Selbsterforschung. Die Rolle der Kultur in der positiven und reflexiven Bestimmung des Menschenseins*. Saarbruecken: Breitenbach Publikationen.
- Krewer, B., Eckensberger, L. H. (1991). *Selbsterwicklung und kulturelle Identität. Nr. 147. Arbeiten der Fachrichtung Psychologie. Universtität des Saarlandes*.
- Lang, H.-J. (1988). *Die ersten Lebensjahre*. Muenchen: Profil.
- Lapsley, D. K., Power, F. C. (Izd.) (1988). *Self, Ego, and Identity*. Berlin: Springer-Verlag.
- Lempert, W. (1988). Soziobiographische Bedingungen der Entwicklung moralischen Urteilsfähigkeit. *Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie*, 61-92.
- Luckmann (1980). *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schoeningh.
- Malrieu, P. (1980). Genèse des conduites d'identité. V: *Identité individuelle et personnalisation. Colloque international*, Toulouse: Privat.
- Markus, H., Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Noam, G.G. (1988). The self, adult development and the theory of biography and transformation. V D. Lapsley, C. F. Power (Izd.). *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*. New York: Springer-Verlag.
- Poortinga, Y. H., Pieter, F. M., Vijver, F. J. R. van de (1990). Differences between psychological domains in the range of cross-cultural variations. V: P. J. D. Drenth, J. A. Sergeant, R. J. Takens (Izd.). *European Perspectives in Psychology. Vol. 3*. New York: Wiley & Sons.
- Rosenberg, M. (1986). Self concept from middle childhood through adolescence. V: J. Suls, A. G. Greenwald (Izd.). *Psychological Perspectives on the Self. Vol. 3*. Hillsdale: Erlbaum.
- Ryff, C. (1984). The subjective experience of life-span transitions. V: A. Rossi (Izd.). *Gender in the Life Course*. New York: Aldine, Hawthorne.
- Shweder, R. A., Le Vine (Izd.) (1984). *Culture Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siegert, M. T., Chapman, M. (1987). Identitätstransformationen im Erwachsenenalter. V: H.-P. Frey, K. Hauser (Izd.). *Identität*. Stuttgart: Enke.
- Stern, D. N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.
- Trevarthen, C. (1982). The primary motives for cooperative understanding. V: G. Butterworth, P. Light (Izd.). *Social Cognition*. Brighton: Harvester Press.
- Trevarthen, C. (1987). Sharing makes sense: Intersubjectivity and the making of an infant's meaning. V: R. Steele, T. Theadgold (Izd.). *Language Topics*. Amsterdam: J. Benjamins.
- Triandis, H. C. (1988). Collectivism versus individualism: A reconceptualization of a basic concept in cross-cultural social psychology. V: G. K. Verms, C. Bagley (Izd.). *Cross-cultural Studies in Personality, Attitudes, and Cognition*. London: Macmillan Press.
- Triandis, H. C. (1989). The self and social behaviour in different cultural contexts. *Psychological Review*, 96, 506-520.
- Triandis, H. C. (1990). Cross-cultural studies of individualism and collectivism. *Nebraska Symposium on Motivation 1989, Lincoln*. London: University of Nebraska Press.



## Razumljivost baz znanja kot dejavnik učinkovitosti ekspertnih sistemov za podporo odločanju

MOJCA VIZJAK PAVŠIČ  
JANEK MUSEK  
VLADISLAV RAJKOVIČ

### POVZETEK

*V pričujoči raziskavi smo na osnovi empiričnega eksperimenta ugotavljali razlike v razumljivosti štirih reprezentacij znanja v okviru lupine ekspertnega sistema DEX (tabele izpeljanih pravil, odločitvena drevesa, trodimenzionalni grafi in uteži pomembnosti posameznih kriterijev) ter skušali pojasniti izvire variabilnosti rezultatov. Lupina ekspertnega sistema DEX, ki je bil razvit v Laboratoriju za umetno inteligenco na Institutu Jožef Stefan v Ljubljani, temelji na metodah kibernetike in umetne inteligence, namenjena pa je iskanju pravilnih odločitev, zlasti pri reševanju kompleksnih, večparametrskih problemov. Kot so pokazali rezultati multivariantnih analiz zbranih podatkov, obstajajo med obravnavanimi reprezentacijami znanja ekspertnega sistema DEX pomembne razlike v razumljivosti. Najvišje indekse razumljivosti ( $I_R$ ) dosegajo odločitvena drevesa, ki jim sledijo tabele izpeljanih pravil, medtem ko dosegajo trodimenzionalni grafi in uteži pomembnosti posameznih kriterijev precej nižje  $I_R$ . Prednosti odločitvenih dreves pred ostalimi obravnavanimi reprezentacijami znanja so v strukturi, ki omogoča hitro prepoznavanje vsebovanih hierarhij ter direktno, kognitivno ekonomično preiskovanje od korena drevesa do ustreznega lista, pri čemer ni potrebno pregledovanje celotnega prikaza podatkov, kar je še posebej pomembno pri bolj kompleksnih reprezentacijah. Kot je razvidno iz rezultatov študije, so odločitvena drevesa edina od obravnavanih reprezentacij znanja, katerih razumljivost bistveno ne upada v pogojih višjih stopenj kompleksnosti. Prav tako njihova razumljivost le malo variira glede na semantično vsebino konceptov kot tudi glede na tip vsebovanih informacij. Izrazito prednost odločitvenih dreves pred drugimi predstavitvami logičnih pravil sistema DEX so pokazale tudi ocene na 7-stopenjskih lestvicah za evaluacijo njihove razumljivosti, preglednosti in težavnosti.*

### ABSTRACT

#### THE COMPREHENSION OF KNOWLEDGE BASES AS A FACTOR OF EFFECTIVENESS OF EXPERT SYSTEMS FOR DECISION SUPPORT

*The present study reports on the results of the experiment to test the comprehensibility of four knowledge representation modes in the expert system shell DEX (tables of aggregate rules, decision trees, three-dimensional graphs, regression weights of individual criteria) and explains the sources of variability of the results. The shell of the DEX expert system, developed in the Artificial Intelligence*

*Laboratory at the Jožef Stefan Institute in Ljubljana, is based on the methods of cybernetics and artificial intelligence and is intended for the search for correct decisions, above all in solving complex, multiparameter problems. As shown by the results of multivariate analyses of the collected data there are significant differences in comprehensibility among the studied knowledge representation modes of the DEX expert system. Decision trees, followed by aggregate rules have the highest comprehension indices ( $I_C$ ), while three-dimensional graphs and regression weights of individual criteria achieve considerably lower  $I_C$  values. An advantage of decision trees over other studied knowledge representation modes is in their structure, which enables quick recognition of the inherent hierarchies and direct, cognitively economical study, from the root of the decision tree to the corresponding leaf, whereby it is not necessary to review the complete presentation of data, which is especially important in more complex representations. As the results of this study showed, decision trees are the only representation mode studied in which comprehensibility does not decrease in conditions of higher levels of complexity. Their comprehensibility also varies very little with respect to the semantic content of concepts or the type of information contained. A distinctive advantage of decision trees over other presentation modes of logical rules of the DEX expert system was also demonstrated by scores on 7-point scales for the evaluation of their comprehensibility, clarity and difficulty.*

## UVOD

Eno izmed najpomembnejših vprašanj pri izdelavi računalniških ekspertnih sistemov je, kako v računalniku predstaviti znanje o sami problemski domeni, tako da je to znanje mogoče učinkovito uporabljati pri reševanju problemov, da ga je mogoče z lahkoto dopolnjevati in spreminjati, da je v obliki, ki je razumljiva strokovnjaku ekspertu za problemsko domeno in da ga je mogoče verificirati (Rajkovič, 1987; Gaines, 1989; Bratko, 1990; Rajkovič, Bohanec, 1991; Puppe, 1993). Kvaliteta ekspertnega sistema je v glavnem odvisna od obsega in kvalitete njegove baze znanja.

Ekspertni sistemi za podporo odločanju strokovnjaku omogočajo, da v dialogu z računalnikom sistematično izvede potrebne korake v procesu reševanja problema, pri čemer zastavlja računalnik vprašanja o vrednostih, prioritetah in pomembnosti posameznih parametrov, ki so relevantni za določeno problemsko področje (Rajkovič, 1987). Proces odločanja, ki ga običajno podpiramo z ekspertnimi sistemi, se praviloma opisuje kot kvalitativen, ker se ti programi opirajo bolj na človeško presojo kot na obsežne kvantitativne oziroma numerične analize.

Razumljivost, razlaga rezultatov in transparentnost sistemov so temeljni pojmi umetne inteligence (Michie, Bratko, 1986; Kodratoff, 1987; Bratko, Kodratoff, 1989). To še posebej velja za ekspertne sisteme, ki so že v zasnovi namenjeni reševanju problemov na t.i. "mehkih" problemskih področjih (Bohanec, 1990). To so področja, ki niso dosegla zadostne stopnje formalizacije, potrebne za natančne algoritmične rešitve. Problemi na teh področjih se rešujejo z uporabo strokovnega znanja, intuicije in izkušenj, pogosto pa potekajo tudi na osnovi nenatančnih in nezanesljivih podatkov. Nek sistem, ki rešuje ali pomaga reševati take probleme, mora biti zmožen prikazati znanje, ki ga je uporabil pri reševanju problema, in potek sklepanja, ki ga je pripeljalo do rešitve, v taki obliki, da ga uporabnik lahko razume, preveri, po potrebi spremeni ali posreduje drugim ljudem (Bohanec *et al.*, 1992; Vizjak Pavšič, 1994; Bohanec, Bratko, 1994).

Zato je poleg klasifikacijske točnosti eno najpomembnejših meril kvalitete zgra-

jenih odločitvenih pravil v ekspertnem sistemu tudi njihova razumljivost za človeka (Bergadano *et al.*, 1988). Razumljivost je pogosto tako pomembna, da se izmed več predstavitev nekega znanja v določenih primerih namenoma zavržejo predstavitve, ki imajo veliko klasifikacijsko točnost, vendar niso dovolj razumljive (Bohanec, 1990). Tipičen primer je "naivni" Bayesov klasifikator: na mnogih problemskih področjih presega klasifikacijsko točnost, doseženo z nekim drugim algoritmom avtomatskega učenja, vendar se kljub temu kasneje v praksi uporabijo rezultati avtomatskega učenja, ki so bolj razumljivi in s tem lažje preverljivi.

Lupina ekspertnega sistema DEX (Decision Expert), ki temelji na metodah kibernetike in umetne inteligence, je namenjena iskanju pravilnih odločitev, zlasti pri reševanju kompleksnih, večparametrskih problemov (Rajkovič, 1987; Bohanec *et al.*, 1988). Sistem DEX, ki je bil razvit v Laboratoriju za umetno inteligenco na Institutu Jožef Stefan v Ljubljani, omogoča ekspertu oziroma skupini ekspertov, da v sodelovanju z inženirjem znanja oblikujejo računalniško bazo znanja za odločanje. To bazo se nato uporabi za vrednotenje variant, za razlago vrednotenja in primerjalno analizo posameznih variant (Bohanec, Rajkovič, 1990; Bohanec *et al.*, 1995). Bazo odločitvenega znanja v sistemu DEX sestavlja ocenitveno znanje skupaj s kriteriji ocenjevanja, ki so organizirani v drevo. Poleg kriterijev vsebuje baza znanja tudi ekspertna pravila kombiniranja delnih ocen po kriterijih v skupne nadredne ocene vse do končne globalne ocene ustreznosti variant (Rajkovič, Bohanec, 1991; Rajkovič *et al.*, 1991). Sistem DEX je bil uporabljen v več kot 50 kompleksnih odločitvenih situacijah v okviru različnih industrijskih, vladnih in raziskovalnih ustanov v Sloveniji in v tujini.

Pomembna novost v okviru sistema DEX je možnost različnih predstavitev funkcije koristnosti, ki predstavljajo ključni del baze znanja, in sicer s tabelo osnovnih logičnih pravil, s tabelo izpeljanih pravil, z ekstrakcijo najbolj pomembnih pravil, z odločitvenim drevesom, grafično in z utežmi pomembnosti posameznih parametrov. Gre za prevode iz enega jezika v drugega, pri čemer se spreminja sintaksa, vsebina pa ostaja nespremenjena. Izbor prave, to je vsebinsko ustrezne in razumljive predstavitve pa je odvisen od problema ter od (pred)znanja in izkušenj uporabnikov - odločevalcev, ki sodelujejo v procesu izgradnje baze znanja oz. njene verifikacije. Pa tudi potem, ko se izbere določen jezik predstavitve, je mogoče nek koncept, se pravi neko funkcijo koristnosti, predstaviti na več načinov. In dalje: celo enake predstavitve je mogoče prikazati na različno razumljive načine. Razumljivost nekega odločitvenega drevesa je lahko na primer večja, če se prikaže grafično, kot pa če se prikaže v linearizirani obliki.

Proces izgradnje baze znanja vključuje identifikacijo problema, identifikacijo virov znanja, konceptualizacijo, formalizacijo in implementacijo. Ta kompleksen proces poteka praviloma iterativno, pri čemer se na vsakem koraku preverja veljavnost, popolnost in konsistentnost dejstev, pravil in konceptov, vnešenih v sistem. Proces izgradnje baze znanja zahteva tesno sodelovanje med inženirjem znanja in ekspertom za določeno problemsko področje (Hawkins, 1983; Evans, 1988; Waern, 1989). Interakcija med predstavniki dveh popolnoma različnih strok, med katerimi naj bi bila komunikacija obojestransko razumljiva tudi na globljih ravneh analize problema, pogosto povzroča velike težave pri vnašanju znanja v sistem (Neale, 1988; Giarratano, Riley, 1994). Verifikacija in validacija znanja, vnešenega v sistem, je odvisna med drugim od tega, kako dobro ekspert razume in interpretira uporabljene reprezentacijske sheme. Kot so pokazale izkušnje, lahko dobro načrtovane oblike reprezentacije znanja izboljšajo učinkovitost transfera informacij, s tem da vplivajo na motivacijo eksperta, da so jasne in kognitivno ekonomične in da stimulirajo analitično razmišljanje. Vendar je dejanska uporabnost in učinkovitost različnih načinov reprezentacije znanja, ki se uporabljajo v okviru ekspertnih sistemov, kot opozarja več avtorjev (Bergadano *et al.*, 1988; Monta-

zemi, 1991; Subramanian *et al.*, 1992; Lalomia *et al.*, 1992), relativno slabo raziskana.

V okviru pričujoče raziskave smo skušali na podlagi empiričnega eksperimenta identificirati tiste predstavitve znanja ekspertnega sistema DEX, ki jih ob zahtevani točnosti predstavitev človek najlažje razbere in razume, ter pojasniti izvore variabilnosti rezultatov. S stališča kognitivne psihologije lahko obravnavamo razumevanje posameznih reprezentacij znanja kot kompleksen proces reševanja problemov, na podlagi katerega sklepa recipient o odnosih med elementi, ki jih vsebuje predstavitev (Baron, 1988; Fletcher, Bloom, 1988; Musek, 1990, 1993; Trstenjak, 1980, 1981; van den Broek, 1990). Teorija človekovega sistema predelovanja informacij predstavlja trdne teoretične osnove za nadaljnje raziskave človekovih miselnih procesov. Newell in Simon (1972) opredeljujeta tri glavne dimenzije, vzdolž katerih variira proces reševanja problemov, to so: dimenzija naloge, dimenzija individualnih razlik in dimenzija delovanje - učenje - razvoj.

Naloga (problem, besedilo, grafična predstavitev podatkov) lahko variira glede na tri širše kategorije spremenljivk: glede na vsebino (abstraktna *vs.* konkretna; dvoumna *vs.* enopomenska; recipientu poznana *vs.* nepoznana) oz. tip vsebovanih informacij (npr. numerični *vs.* verbalni), glede na kompleksnost (na področju odločanja se kompleksnost praviloma opredeljuje na podlagi števila atributov in števila alternativ) ter glede na zahtevane kognitivne operacije (strategije branja oz. reševanja problema), ki so lahko bolj ali manj naučene, bolj ali manj avtomatizirane in v skladu s tem nalagajo delovnemu spominu večje oz. manjše obremenitve (Kintsch, van Dijk, 1978; van Dijk, Kintsch, 1983; Kintsch, 1988). Kot so pokazale empirične raziskave (Daneman, Carpenter, 1980; Musek, 1990; Baddeley, 1992), obstajajo velike individualne razlike v razumevanju in hitrosti branja ter reševanja problemov, ki korelirajo z individualnimi razlikami v percepciji, pomnjenju, inteligentnosti in v drugih kognitivnih procesih.

Pričujoča raziskava se je osredotočila na prvi dve dimenziji, to sta: dimenzija naloge in dimenzija individualnih razlik. Na podlagi empiričnega eksperimenta smo ugotavljali, kako razumevanje različnih, vendar informacijsko ekvivalentnih reprezentacij znanja ekspertnega sistema DEX variira kot funkcija dveh značilnosti problema, tj. kompleksnosti in semantične vsebine, oz. kot funkcija nekaterih osebnih karakteristik, predvsem tistih, ki jih je v praktični odločitveni situaciji možno opazovati, medtem ko variacije glede na bolj elementarne procese predelovanja informacij niso bile neposredno predmet tega eksperimenta. Različne oblike reprezentacij znanja smo proučili tudi z lestvicami razumljivosti, preglednosti in težavnosti.

## METODA

### *Eksperimentalni načrt*

Namen pričujoče raziskave je bil ugotoviti razlike v razumljivosti štirih reprezentacij znanja ekspertnega sistema DEX in pojasniti izvore variabilnosti rezultatov. V eksperimentalnem delu smo variirali način reprezentacije znanja (Tabela 1). Deset konceptov iz petih problemskih področij smo predstavili na štiri reprezentacijske načine, izmed katerih zahteva vsak obvladovanje drugačne strategije branja, to so: tabele izpeljanih pravil, odločitvena drevesa, trodimenzionalni grafi in uteži pomembnosti posameznih kriterijev (Slika 1). Funkcije koristnosti je v okviru sistema DEX namreč možno predstaviti na več načinov, pri čemer gre za prevode iste vsebine iz enega jezika v drugega. Iz različnih predstavitev mora odločevalec razbrati isto vsebino. Prve tri od naštetih reprezentacij so, v kolikor predstavljajo isto funkcijo koristnosti, informacijsko ekvivalentne, medtem ko vsebujejo uteži bistveno manj podrobnosti.

POGOJ	Kompleksnost	
	1	2
	Prob1..Prob5	Prob1..Prob5
Repr1: izpeljana pravila	65	65
Repr2: odločitvena drevesa	73	73
Repr3: trodimenzionalni grafi	68	68
Repr4: uteži	60	60

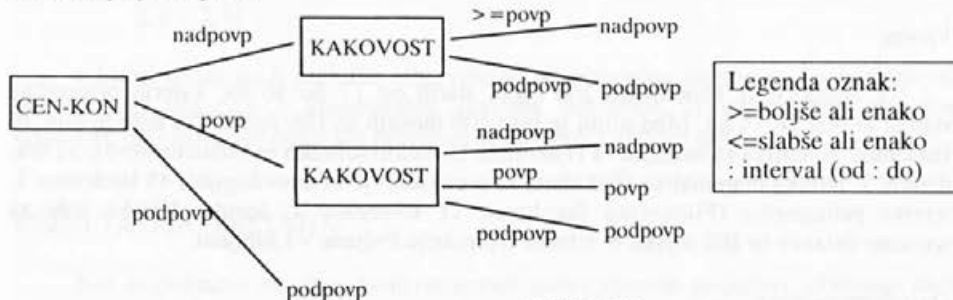
Op.: Način reprezentacije (Repr1..Repr4) je spremenljivka, ki variira med štirimi glede na izobrazbo izenačenimi skupinami poskusnih oseb. Problem (P1..P5) in stopnja kompleksnosti (1 -nižja, 2 - višja) pa sta spremenljivki, ki variirata znotraj skupin. V celicah je navedeno število poskusnih oseb v vsakem eksperimentalnem pogoju.

Tabela 1. Eksperimentalni načrt

CEN. KONKUR.	KAKOVOST PROIZ.	TRŽNE ZNAČ. PROIZ.
1. nadpovp	≥ povp	nadpovp
2. ≥ povp	nadpovp	nadpovp
3. povp	povp :	povp
4. podpovp	†	podpovp
5. †	podpovp	podpovp

Legenda oznak:  
 † poljubna vrednost  
 ≥ boljše ali enako  
 ≤ slabše ali enako  
 : interval (od : do)

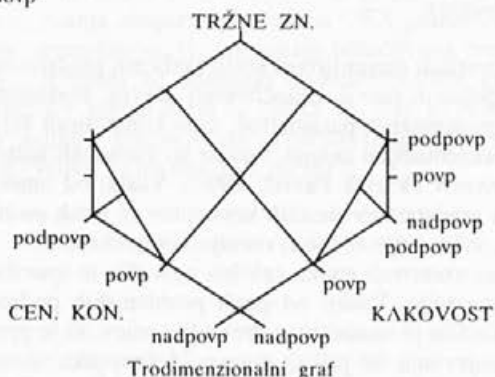
Tabela izpeljanih pravil



CENOVNA  
KONKURENČNOST 50%

KAKOVOST  
PROIZVODA 50%

Uteži pomembnosti  
posameznih kriterijev



Slika 1. Pravila za oceno tržnih značilnosti proizvoda, prikazana s tabelo izpeljanih pravil, z odločitvenim drevesom, s trodimenzionalnim grafom in z utežmi pomembnosti posameznih kriterijev.

Prvi od petih v eksperimentalne namene uporabljenih problemov (tj. nakup avtomobila) je demonstracijski, medtem ko ostali štirje (to so: problem vrednotenja proizvodnih programov s portfolio analizo, problem ocenjevanja športne nadarjenosti otrok, problem razdeljevanja posojil Stanovanjskega sklada Republike Slovenije in problem izbiranja kandidata za vodstveno delovno mesto) izhajajo iz realnih odločitvenih situacij, v katerih je bil uporabljen ekspertni sistem DEX. V okviru vsakega sta bila predstavljena dva koncepta, ki sta variirala v stopnji kompleksnosti. Prvi, manj kompleksen je bil opredeljen z dvema atributoma, medtem ko je bil bolj kompleksen opredeljen s tremi atributi. Višjih stopenj kompleksnosti nismo proučevali, ker jih baze znanja sistema DEX ne vsebujejo. Kot je pokazalo teoretično in aplikativno delo (Bohanec *et al.*, 1988), je namreč metoda večparametrskega odločanja, podprta z lupino ekspertnega sistema DEX izvedljiva ob upoštevanju nekaterih omejitev; med drugimi te, da število parametrov, ki jih ekspert kombinira, ne sme biti večje od štiri, ker človek ni sposoben konsistentno razmišljati o povezavi več postavk. Reševanje realnih odločitvenih problemov pa je pokazalo, da daje najboljše rezultate delo z dvema ali tremi parametri. To na videz ostro omejitev v procesu izgradnje baze znanja rešujemo s strukturiranjem parametrov v ustrezno majhne skupine.

Razumevanje in hitrost branja sta v veliki meri odvisna tudi od individualnih značilnosti recipienta, kot so znanje, motivacija in kognitivne sposobnosti. V okviru pričujoče študije smo variacije v rezultatih proučevali predvsem z vidika tistih karakteristik, ki jih je v praktični odločitveni situaciji možno opazovati, tj. predhodno znanje, izkušnje, pogostost uporabe računalnika v različne namene, stališča do računalniške tehnologije ipd.

#### *Vzorec*

V raziskavi je sodelovalo 266 oseb, starih od 17 do 30 let, katerih povprečna starost je bila 18,94 let. Med njimi je bilo 100 moških in 166 žensk. Od tega je bilo 76 študentov 1. letnika računalništva (Fakulteta za elektrotehniko in računalništvo), 32 študentov 2. letnika matematike (Fakulteta za naravoslovje in tehnologijo), 45 študentov 1. letnika pedagogike (Filozofska fakulteta), 11 študentov 1. letnika Visoke šole za socialne delavce in 102 dijaka 4. letnika Gimnazije Poljane v Ljubljani.

#### *Opis instrumentov*

Da bi testirali razumljivost štirih različnih predstavitev znanja ekspertnega sistema DEX, tj. izpeljanih pravil, odločitvenih dreves, trodimenzionalnih grafov in uteži pomembnosti posameznih parametrov, smo konstruirali štiri različne teste, ki so se razlikovali v reprezentacijah znanja, vendar so vsebovali natančno isti vprašalnik z multiplo izbiro odgovorov (Vizjak Pavšič, 1994). Vsako od omenjenih štirih reprezentacij smo uporabili za predstavitev desetih konceptov iz petih problemskih področij z nižjo (dva atributa) oz. višjo (trije atributi) ravnijo kompleksnosti.

Testi so vsebovali enaka splošna navodila in specifična navodila, glede na vsebovane reprezentacije. Vsako od petih problemskih področij smo predstavili z opisom problema. Sledilo je semantično drevo kriterijev, ki je predstavljalo v opisu opredeljene kriterije ocenjevanja ter prikaz domen (definijska območja) kriterijev. Na tej osnovi so namreč v računalniški bazi znanja opredeljena pravila (funkcije koristnosti) za združevanje delnih ocen po posameznih kriterijih v skupno združeno oceno. V okviru vsakega problema sta bila v testu predstavljena dva koncepta, od katerih je bil prvi manj in drugi bolj kompleksen. Manj kompleksni reprezentaciji je sledilo 5 vprašanj z multi-

plo izbiro odgovorov, bolj kompleksni pa 10 vprašanj z multiplo izbiro odgovorov.

Vsi testi so uvodoma, poleg navodil za reševanje, vsebovali vprašalnik o socio-demografskih značilnostih preskušanca (starost, spol, fakulteta oz. gimnazija, smer in letnik študija, učni uspeh, izobrazba staršev), o izkušnjah in pogostosti dela z računalnikom ter o stališčih do računalniške tehnologije; in na koncu 7-stopenjsko lestvico za evaluacijo razumljivosti, preglednosti in težavnosti vsebovane reprezentacije ter vprašanja, ki so se nanašala na težavnost obravnavanih problemov in načine njihove predstavitve.

### Postopek

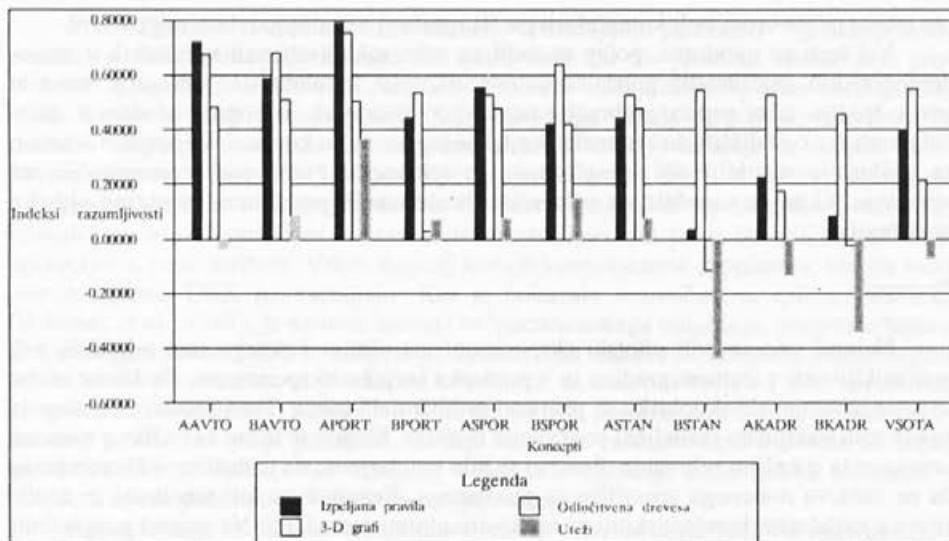
Najprej smo izvedli pilotski eksperiment, na osnovi katerega smo odpravili več pomanjkljivosti v testnem gradivu in v postopku izvedbe eksperimenta. Poskusne osebe so teste izpolnjevale skupinsko in pismeno približno 45 minut. Pred začetkom testiranja so bili testi naključno razdeljeni poskusnim osebam. Sledilo je ustno navodilo o namenu raziskave in o načinu reševanja. Posebej je bilo poudarjeno, da je testiranje anonimno in da ne zahteva nobenega specifičnega predznanja. Rezultati so bili tabelirani in analizirani z različnimi korelacijskimi in multivariantnimi metodami. Na osnovi povprečnih točkovnih vrednosti, doseženih glede na obravnavanih deset konceptov in glede na vsoto vseh pravih odgovorov v testu, smo za vse obravnavane reprezentacije znanja sistema DEX izračunali tudi indekse razumljivosti ( $I_R$ ) na podlagi naslednje enačbe:

$$I_R = \frac{\sum P - \sum N}{\sum P + \sum N}$$

v kateri označuje P pravilne odgovore in N nepravilne odgovore.  $I_R$  variirajo od [1, -1], kjer označuje 1 konsistentno pravilne odgovore, -1 konsistentno napačne odgovore in 0 označuje polovico pravih odgovorov v okviru testa.

### REZULTATI IN DISKUSIJA

Kot so pokazali rezultati multivariantnih analiz zbranih podatkov, obstajajo med obravnavanimi reprezentacijami znanja ekspertnega sistema DEX pomembne razlike v razumljivosti. Najvišje indekse razumljivosti ( $I_R$ ) dosegajo odločitvena drevesa, ki jim sledijo tabele izpeljanih pravil, medtem ko dosegajo trodimenzionalni grafi in uteži pomembnosti posameznih kriterijev precej nižje  $I_R$  (Slika 2). Kot je pokazala multivariantna analiza variance, so razlike v razumljivosti obravnavanih reprezentacij znanja statistično visoko signifikantne (Wilks' Lambda=.355,  $p < .000$ ).



Slika 2. Grafični prikaz indeksov razumljivosti reprezentacij znanja ekspertnega sistema DEX glede na različna problemska področja (AVTO - problem nakupa avtomobila, PORT - problem vrednotenja proizvodnih programov s portfolio analizo, SPOR - problem ocenjevanja športne nadarjenosti otrok, STAN - problem razdeljevanja posojil Stanovanjskega sklada Republike Slovenije in KADR - problem izbiranja kandidata za vodstveno delovno mesto) in glede na različne stopnje kompleksnosti (A - nižja, B - višja).

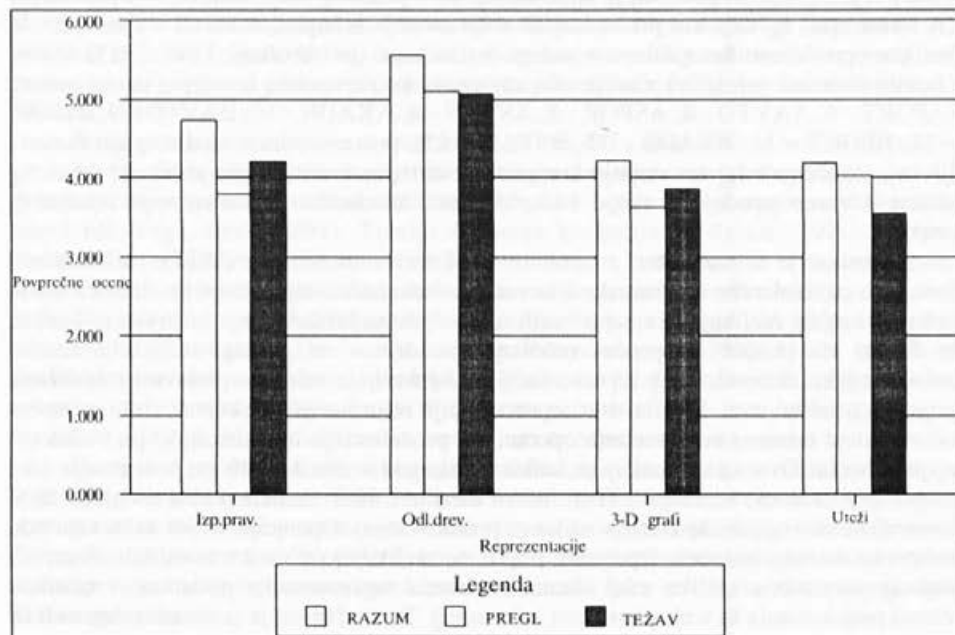
Rezultati pričujoče raziskave so konsistentni z rezultati eksperimentov Noseka in Rotha (1990) ter Subramaniana *et al.* (1992), ki so pokazali, da so odločitvena drevesa učinkovitejša osnova za interpretacijo logičnih pravil kot tabele, medtem ko drugih predstavitev niso proučevali, kakor tudi ne razumljivosti reprezentacij, v kolikor varirajo glede na semantično vsebino, glede na tip vsebovanih informacij ter glede na stopnjo kompleksnosti.

Prednosti *odločitvenih dreves* pred ostalimi obravnavanimi reprezentacijami znanja ( $I_R$  izračunani glede na vsote vseh pravih odgovorov v testu znašajo za drevesa 0.55, za tabele izpeljanih pravil 0.32, za trodimenzionalne grafe 0.26 in za uteži pomembnosti posameznih kriterijev -0.07) so v strukturi, ki omogoča hitro prepoznavanje vsebovanih hierarhij ter direktno, kognitivno ekonomično preiskovanje od korena drevesa do ustreznega lista, pri čemer ni potrebno pregledovanje celotnega prikaza podatkov, kar je še posebej pomembno pri bolj kompleksnih reprezentacijah. Kot je razvidno iz grafičnega prikaza  $I_R$ , so odločitvena drevesa edina od obravnavanih reprezentacij znanja, katerih razumljivost bistveno ne upada v pogojih višjih stopenj kompleksnosti. Prav tako njihova razumljivost le malo variira glede na semantično vsebino konceptov kot tudi glede na tip vsebovanih informacij.

Izrazito prednost odločitvenih dreves pred drugimi predstavitvami logičnih pravil sistema DEX so pokazale tudi ocene na 7-stopenjskih lestvicah za evaluacijo njihove razumljivosti, preglednosti in težavnosti (Slika 3). Kot najbolj razumljiva, pregledna in najmanj težavna so respondenti ocenili odločitvena drevesa, ki so dobila najvišjo oceno na lestvici razumljivosti (5.56), le nekoliko nižjo pa na lestvicah preglednosti (5.09) in



težavnosti (5.06). Odločitvenim drevesom sledijo izpeljana pravila, katerih povprečna ocena na lestvici razumljivosti je 4.74, na lestvici težavnosti pa 4.21, medtem ko so jih respondenti precej slabše ocenili na lestvici preglednosti (3.79). Pomembno nižje so na vseh treh lestvicah respondenti ocenili trodimenzionalne grafe in uteži pomembnosti posameznih kriterijev. Trodimenzionalne grafe so ocenili kot precej nerazumljive (4.22) in težke (3.85), na lestvici preglednosti pa so dobili najnižjo oceno izmed vseh štirih reprezentacij (3.63). Uteži pomembnosti posameznih kriterijev so respondenti ocenili kot najmanj razumljive (4.18) in najtežje (3.55) od vseh Dexovih reprezentacij, medtem ko so na lestvici preglednosti dobile precej visoko oceno (4.02), ki jih v tem pogledu uvršča takoj za odločitvena drevesa. Kot je pokazala multivariantna analiza variance, so obravnavane razlike statistično visoko signifikantne (Wilks' Lambda=.833,  $p<.000$ ).



Slika 3. Grafični prikaz povprečnih ocen posameznih reprezentacij sistema DEX na 7-stopenjskih lestvicah razumljivosti, preglednosti in težavnosti.

Kot je nakazala raziskava Vessey in Webra (1986), izhajajo izrazite prednosti odločitvenih dreves iz njihove strukture, ki kombinira značilnosti sekvenčnih reprezentacij, ki jih tvorijo zaporedja informacijskih elementov in značilnosti diagramskih reprezentacij, v katerih je informacija predstavljena prostorsko ter s tem podpirajo oboje, tako serijske kot tudi paralelne strategije procesiranja informacij. Čeprav potekata oba tipa predelovanja informacij hkrati in povezano med reševanjem različnih nalog, so rezultati empiričnih raziskav pokazali, da sekvenčne reprezentacije pospešujejo predvsem serijsko, analitično procesiranje in pomnjenje komponent v zaporedju, medtem ko diagramske bolj paralelno, sintetično obdelavo informacij ter pomnjenje vzorca, ki ga posamezne komponente formirajo. Rezultati raziskav so nadalje pokazali, da dodajanje podrobnosti pospeši serijsko procesiranje, medtem ko odstranitev podrobnosti vzpodbudi paralelno procesiranje, ki je potrebno, če naloga zahteva učenje

vzorca (Winn, 1989). Z vidika praktične odločitvene situacije, v kateri je treba logična pravila, vnešena v bazo znanja ekspertnega sistema, dopolnjevati in verificirati, to pomeni, da omogočajo odločitvena drevesa bodisi s perceptivnim poudarjanjem vzorca, ki ga tvorijo komponente, bodisi s poudarjanjem posameznih vej, ki potekajo od notranjih vozlov do listov (s pomočjo barv ali zgolj z usmerjanjem pozornosti), hitro in enostavno spreminjanje strategij predelovanja informacij.

Odločitvenim drevesom sledijo glede na dosežene  $I_R$  tabele izpeljanih pravil, ki so jih respondenti ocenili na 7-stopenjskih lestvicah kot precej razumljive in nezahtevne, vendar kot precej nepregledne. Kot je razvidno iz grafičnega prikaza  $I_R$ , razumljivost tabel izpeljanih pravil izrazito upada s stopnjo kompleksnosti reprezentacije, odvisna pa je tudi od semantične vsebine koncepta ter tipa vsebovanih informacij. Za vseh pet problemskih področij je značilno, da so v primerih nižje stopnje kompleksnosti (A - koncepti)  $I_R$  višji kot pri konceptih višje stopnje kompleksnosti (B - koncepti). V kolikor opredelimo kompleksnost naloge natančneje (po Abelson, Levi, 1985) kot  $m$  (število alternativnih izbir)  $\times n$  (število atributov) ter razvrstimo koncepte na tej osnovi (APORT - 6, AAVTO - 8, ASPOR - 8, ASTAN - 8, AKADR - 10; BAVTO - 9, BSPOR - 12, BPORT - 15, BKADR - 15, BSTAN - 15), postane odnos med stopnjo razumljivosti, izraženo v  $I_R$ , ter stopnjo kompleksnosti reprezentacije zelo jasno razviden:  $I_R$  skoraj linearno upadajo z rastjo kompleksnosti tabelarične reprezentacije izpeljanih pravil.

Rezultat je konsistenten z ugotovitvijo Larkina in Simona (1987), da se informacijsko ekvivalentne diagramske (drevesa) in sekvenčne reprezentacije (tabele) medsebojno močno razlikujejo v zahtevanih operacijah za predelovanje informacij. Larkin in Simon sta proučevala proces reševanja problemov na podlagi različnih, vendar informacijsko ekvivalentnih reprezentacij in ugotavljala relativno težavnost različnih pogojev predstavitve. Ko sta dve reprezentaciji informacijsko ekvivalentni, je njuna učinkovitost odvisna od potrebnih operacij za predelovanje informacij, ki jih vsaka od njiju zahteva. Dva seta operacij se lahko razlikujeta v zmožnostih prepoznavanja (re-kognicije) vzorcev, v sklepih, ki jih lahko direktno, hitro in nenaporno izvedeta, in v kontrolnih strategijah (še zlasti v nadzoru preiskovanja). Operacije, ki jih zahtevajo odločitvena drevesa in tabele izpeljanih pravil, se razlikujejo v vseh teh vidikih. Torej so najbolj pomembne razlike med obema načinoma reprezentacije podatkov v učinkovitosti preiskovanja in v eksplicitnosti informacij. Ta značilnost je jasno razvidna tudi iz ocen respondentov: medtem ko so drevesa ocenili kot razumljiva, pregledna in nezahtevna, so tabele izpeljanih pravil ocenili kot razumljive in nezahtevne, vendar slabo pregledne.

Kot je nadalje pokazala analiza rezultatov, je razumljivost tabel izpeljanih pravil v veliki meri odvisna tudi od semantične vsebine problemskega področja (poznana vs. neznan) ter od tipa informacij (abstraktni vs. konkretni izrazi, kratice vs. neokrajšane verbalne oznake, dvoumni vs. enopomenski izrazi, verbalne vs. numerične oznake), ki jih vsebuje koncept. Rezultati so skladni z izsledki raziskav, po katerih ljudje logična pravila lažje razumejo, v kolikor ima relevantno gradivo pomenljivo vsebino. Eksperimenti, v katerih so uporabili različne vrste silogizmov, pogojne stavke in naloge s kartami, so pokazali, da ljudje v vseh primerih mislijo bolj "logično", v kolikor je vsebina konkretna in poznana (Johnson-Laird, 1983; Ormerod *et al.*, 1986; Waern, 1989). Te izsledke je možno razložiti na dva načina. Po prvi razlagi ljudem ni treba misliti logično, ker preprosto uporabijo svoje že vskladiščeno znanje za razumevanje trditev. Pri tem konstruirajo modele realnosti ter elaborirajo relacije v teh modelih in ne razmišljajo na podlagi logičnih operacij (Johnson-Laird, 1983).

Po drugi razlagi teh izsledkov pa ima poznana vsebina svoj pomen in jo je zato

laže obdržati v delovnem spominu. Količina informacije, ki jo lahko človek obdrži v delovnem spominu, je omejena. Pomenljivo informacijo je lažje povezati v informacijske enote, zaradi česar jo je možno obdržati v spominu v večjih količinah in za daljša časovna obdobja kot abstraktno informacijo. Znan je npr. Katonov eksperiment pomnjenja zaporedja števil 581215192226. Skupina, ki ji je razložil notranjo strukturo števila (serija, ki se začne s 5, 8, 12 itd.), si je število zapomnila bistveno boljše. Soroden primer navaja Hirst (1988), ki je uporabil kot eksperimentalno gradivo črke: medtem ko si ljudje zelo težko zapomnijo zaporedje črk, kot je npr. AREPOSNAEMTEMEHT, pa težav večinoma nimajo več, če ga transformirajo v zaporedje THE MET MEANS OPERA, obrnjeno črkovanje prvotnega niza, razčlenjeno v pomenljiv stavek. Tako pomaga pomenljiva vsebina ljudem procesirati logične trditve bolj logično. Večina raziskav logičnega mišljenja je tudi pokazala, da ljudje težje procesirajo negacije kot trdilne stavke. Tudi ta izsledek je možno deloma razložiti kot problem mentalne reprezentacije: kako naj si predstavljamo nekaj, česar NI?, deloma pa z vidika zahtevanih operacij, saj zastavljajo negacije pri procesiranju jezika več operacijskih problemov kot trdilni stavki (Waern, 1989).

Procesiranje in pomnjenje abstraktnih v primerjavi s konkretnimi besedami je bilo predmet številnih empiričnih študij tudi v okviru raziskav mentalnih predstav, ki so pokazale, da je pomnjenje konkretnih besed veliko boljše kot pomnjenje abstraktnih besed (de Vega, Diaz, 1991). Teorija dvojnega kodiranja A. Paivia (1971) predpostavlja, da so konkretne besede običajno kodirane v verbalnem in imaginacijskem sistemu, medtem ko so abstraktno besede kodirane samo verbalno. Pomnjenje je namreč najboljše, v kolikor se uporabita obe vrsti kodov. To pojmovanje potrjujejo tudi eksperimenti G. Zhanga in H. A. Simona (po Johnson-Laird, 1988), ki sta kitajskim poskusnim osebam prezentirala sete dveh različnih vrst kitajskih pismenk, od katerih so nekatere imele imena, medtem ko jih druga vrsta ni imela. Osebe so si lahko zapomnile okoli šest pismenk, ki so imele imena, vendar niti treh pismenk brez imen.

Omenjene značilnosti človekovega predelovanja informacij se odražajo tudi v izsledkih pričujoče raziskave. Pri konceptih, katerih vsebina je bila respondentom dobro poznana in so vsebovali poznano terminologijo, so dosegali višje indekse razumljivosti. Poleg tega je jasno razviden učinek interakcije med variablama kompleksnosti reprezentacije in pomenljivosti vsebovanih izrazov, katerih vpliv se odraža v obremenjenosti delovnega spomina.

Medtem ko je večina respondentov (115) ocenila problem nakupa avtomobila (AVTO) kot najlažji, na drugo mesto pa se je po frekvencah odgovorov (37) uvrstil problem ocenjevanja športne nadarjenosti otrok (SPOR), je večina respondentov (112) ocenila kot najtežji problem razdeljevanja posojil Stanovanjskega sklada Republike Slovenije (STAN), na drugo mesto po težavnosti pa se je glede na frekvence odgovorov (41) uvrstil problem vrednotenja proizvodnih programov s portfolio analizo (PORT). Problem izbire kandidata za vodstveno delovno mesto (KADR) se po težavnosti uvršča med obe navedeni kategoriji problemov.

Zakaj? Probleme, ki so jih respondenti označili kot lažje, so reševali lažje, ker - kot so navajali - gre za aktualno, življenjsko temo, ker vsebino problema poznajo in jih zanima; in dalje, ker so podatki predstavljeni razumljivo in pregledno, ker predstavitev ni preveč kompleksna in obsežna. Nekateri respondenti pa so navedli, da jim je olajšala reševanje numerična opredelitev domen kriterijev.

Probleme, ki so jih respondenti označili kot težje, pa so reševali težje, ker - kot so navajali - gre za nepoznano vsebino problema, zaradi zapletenosti (kompliciranosti) izražanja, zaradi nepoznatih izrazov (pojmov), zaradi okrajšav (kratic); zaradi različno (neenotno) definiranih domen kriterijev, ker si je težko zapomniti definicijska območja

kriterijev; in dalje, ker predstavitve niso znali brati in zaradi izredne zgoščenosti podatkov. Le manjše število respondentov pa je kot razlog navedlo pomanjkanje motivacije za reševanje testa.

Kot je razvidno iz grafične predstavitve podatkov, dosežejo tabele izpeljanih pravil najnižjo stopnjo razumljivosti prav pri konceptu BSTAN, za katerega je značilna visoka stopnja kompleksnosti in s stališča respondentov nepoznana vsebina. Po drugi strani pa so za oba problema, ki so ju respondenti označili kot lahka, značilni visoki  $I_R$  tako v pogojih nizke (AAVTO, ASPOR) kot tudi v pogojih višje (BAVTO, BSPOR) stopnje kompleksnosti predstavitve. Ta značilnost, namreč majhna razlika v  $I_R$  med manj in bolj kompleksno predstavitvijo, je razvidna tudi pri problemu izbire kandidata za vodstveno delovno mesto (KADR), ki se uvršča med sematično lažje probleme. Za ta problem, ki je v testu zavzemal zadnje mesto, so sicer značilni relativno nizki  $I_R$ , vendar na podlagi porazdelitve frekvenc manjkajočih odgovorov lahko sklepamo, da ne zaradi težavnosti obeh predstavitev, temveč predvsem zaradi obsežnosti testa. Tisti respondenti, ki so test reševali počasneje, tega zadnjega dela niso uspeli rešiti, ali pa so, da bi pohiteli, odgovorjali površno in napačno glede na to, da je bil čas reševanja omejen.

Nasprotno pa je za oba problema, ki so ju respondenti označili kot težja, tj. problem razdeljevanja posojil Stanovanjskega sklada Republike Slovenije in problem vrednotenja proizvodnih programov s portfolio analizo, značilna izrazita razlika med  $I_R$ , v pogojih nižje stopnje kompleksnosti in v pogojih višje stopnje kompleksnosti, se pravi med  $I_R$  pri APORT in BPORT ter med  $I_R$  pri ASTAN in BSTAN. Torej je učinek interakcije med obema variablama, ki vplivata na obremenjenost delovnega spomina, tj. kompleksnost reprezentacije in pomenljivost vsebovanih izrazov, iz prezentiranih rezultatov jasno razviden. Da bi bralec lahko sklepal, mora obdržati ustrezno sled v spominu. Kot poudarja A. Trstenjak (1980, 1981), je hkratnost bistvena lastnost vsakega pravega spoznavnega procesa. Kjer ni te hkratnosti, ni razumevanja. V pogojih nižje stopnje kompleksnosti, ki delovni spomin manj obremenjuje, človek lahko obdrži v kratkoročnem spominu tudi manj razumljive in nejasne referente, medtem ko mu v pogojih višjih stopenj kompleksnosti kapaciteta kratkoročnega spomina več ne dopušča obdržati v spominu vseh ustreznih referentov, v kolikor so nerazumljivi, nejasni ali dvoumni.

Natančnejši vpogled v značilnosti problema SPOR nadalje pokaže, da so domene enotno opredeljene pri vseh kriterijih ter da so izrazi, s katerimi so označene možne vrednosti, razumljivi, nedvoumi in jasno medsebojno razločljivi: neprimeren, sprejemljiv, dober, odličen. Tudi kratice, ki jih vsebujejo reprezentacije logičnih pravil, so nedvoumne: nepr, spr, dober, odl. Na podoben, kognitivno ekonomičen način so opredeljene tudi domene kriterijev pri problemu KADR: nezadovoljiv, zadovoljiv, dober, prav dober, odličen oz. okrajšano: nezad, zad, dob, p.dob, odl.

Nasprotno, pa je za problem STAN značilna kognitivno obremenjujoča opredelitev domen kriterijev, ki so definirane neenotno, uporabljeni izrazi pa so precej nejasni in medsebojno premalo razločljivi, npr. pri kriteriju "stanovanje": (1) ne-pred, (2) pred, (3) bolj-pred, (4) naj-pred; ali pri kriteriju "socialno in zdravstveno stanje družine": (1) ustr, (2) pred, (3) bolj-pred, (4) naj-pred. Eden od respondentov je obravnavani problem povsem točno zaznal: "Nekateri pojmi so težje razumljivi in veliko je podobnih besed, ki jih težko razvrščam." Medtem ko so vrednosti pri problemu SPOR opredeljene s štirimi fonološko popolnoma različnimi izrazi, se v primeru STAN pri kriteriju "stanovanje" izraz "pred" ponovi v vsaki od možnih vrednosti, kar lahko povzroči učinek akustične podobnosti (Baddeley, 1992, 1994). Raziskave so namreč pokazale, da je neposreden priključ serije postavk slabši, v kolikor so si po zvoku podobne, kot če se razlikujejo. Torej je lažje ponavljati fonološko različne besede, kot fonološko podobno sosledje. Fonološko podobne postavke imajo manj razlikujočih značilnosti in so torej

bolj podvržene pozabljivosti. Številke npr. so v večini jezikov opredeljene s fonološko zelo različnimi izrazi: ena, dve, tri, štiri, pet...; ein, zwei, drei, vier, fünf...; in japonsko, ichi (1), ni (2), san (3), shi (4), go (5)...

V kolikor so respondenti (večinoma naravoslovne študijske usmeritve) obravnavane postavke v okviru problema STAN kodirali numerično in ne verbalno, so si -v skladu z navedbami - olajšali procesiranje informacij. Na podlagi izsledkov pričujoče raziskave ni možno zaključiti, ali je procesiranje obravnavanih reprezentacij lažje oz. težje, v kolikor so postavke kodirane bodisi numerično bodisi verbalno, kajti numerično kodiranje domen kriterijev vsebuje zgolj problem STAN, medtem ko vsebuje problem AVTO numerično kodiranje samo pri dveh parametrih, za vse druge primere pa je značilna verbalna opredelitev domen kriterijev. Da bi osvetlili odnos med razumljivostjo obravnavanih reprezentacij in načinom kodiranja domen kriterijev (verbalno vs. numerično) bolj natančno, bi bilo potrebno nadaljnje eksperimentalno raziskovalno delo.

Kot ugotavlja Huber (1980), lahko različni tipi informacij (verbalni vs. numerični), s katerimi so opredeljene postavke, pomembno vplivajo na način procesiranja prezentiranega problema. Numerično opredeljene postavke so reprezentirane v spominu bodisi kot internalni numerični sistem, ali pa so kodirane na tak način, da se v spominu ohrani količina oz. velikost, ki jo postavka predstavlja (tj. v analogni obliki). Za razliko od numerične, je v nekaterih pogojih odločanja oz. reševanja problemov potrebno verbalno informacijo na nek način transformirati, npr. s štetjem verbalnih stopenj med dvema verbalnima oznakama, kar poveča kognitivni napor pri reševanju.

Kot je na podlagi empiričnega eksperimenta pokazal Huber, je numerični način kodiranja olajšal procesiranje problema, v kolikor so respondenti uporabili naslednje strategije odločanja v nalogi izbiranja kandidata za vodstveno delovno mesto: MAX (odločevalec izdelava hierarhijo pomembnosti dimenzij in nato hierarhijo alternativ glede na najpomembnejšo dimenzijo in določi najustreznejšo alternativo - tisto, ki je pri vrhu ordinalne lestvice), MIN (postopek je enak kot pri MAX, le da pade izbor na tisto alternativo, ki je na dnu ordinalne lestvice), DIFF (odločevalec ocenjuje razliko med elementi dimenzij in alternativ) in CONCATENATE (odločevalec kombinira kodirane vrednosti elementov dimenzij odločanja za posamezne alternative in izbere alternativo z največjo kombinirano vrednostjo).

Verbalni način kodiranja pa je olajšal procesiranje problema, v kolikor sta bili kot strategiji odločanja uporabljeni EVALUATE (odločevalec na podlagi kodiranih vrednosti za posamezne alternative glede na določeno pomembno dimenzijo izdelava vrednostno lestvico in tako izbere najboljšo alternativo) in CRITERION (odločevalec določi neko vrednost dimenzije odločanja kot kriterij za sprejem alternative).

Kot so pokazali izsledki Huberjeve raziskave, je numerični način kodiranja postavk olajšal tisti tip kognitivnega procesiranja, ki zahteva direktno primerjanje in kombiniranje elementov (MAX, MIN, DIFF, CONCENATE), medtem ko je verbalni način kodiranja olajšal tisto vrsto kognitivnega procesiranja, ki zahteva evaluacijo enega elementa glede na nek internalni ali eksternalni standard (EVALUATE, CRITERION). Razlikovanje med tema tipoma kognitivnih procesov velja za temeljno v okviru teorije odločanja (Huber, 1980). Nadaljnje raziskovalno delo bi pokazalo, kakšen tip kodiranja postavk bi bil najbolj ustrezen glede na različne tipe problemov, glede na različne načine reprezentacije podatkov in glede na različne tipe uporabnikov, npr. z družboslovnim ali naravoslovnim predznanjem. Predpostavljamo namreč lahko, da imajo ljudje različno razvite oz. bolj ali manj avtomatizirane strategije pomnjenja za numerične kot za verbalne postavke, kakor je nakazala tudi raziskava Turnerja in Engla (1989). Na osnovi pričujoče raziskave pa je možno zaključiti, da so s stališča hitrega in

nenapornega razumevanja predstavljenih podatkov najbolj ustrezne take opredelitve domen kriterijev, za katere je značilna razumljivost, nedvoumnost, lahka predstavljenost označenih količin oz. veličin in jasna razločljivost posameznih vrednosti tako semantično kot tudi fonološko. Nadalje so analize zbranih podatkov jasno pokazale, da informacijsko procesiranje bistveno olajšajo tiste predstavitve podatkov, ki vsebujejo enotno opredeljene domene pri vseh kriterijih.

Rezultati raziskave so nadalje pokazali, da so za *trodimensionalne grafe* značilni pomembno nižji  $I_R$  kot za odločitvena drevesa in tabele izpeljanih pravil pri vseh konceptih, razen pri BSPOR in ASTAN, kjer se približajo razumljivosti tabel izpeljanih pravil. Tudi na vseh treh 7-stopenjskih lestvicah so jih respondenti ocenili signifikantno nižje kot prvi dve reprezentaciji, in sicer so na lestvici razumljivosti dobili povprečno oceno 4.22, na lestvici težavnosti 3.85, na lestvici preglednosti pa so dobili najnižjo oceno izmed vseh štirih reprezentacij, namreč 3.63. Sicer pa so iz grafične predstave  $I_R$  tudi za trodimenzionalne grafe razvidna podobna gibanja in stopnje variacij  $I_R$  v odvisnosti od kompleksnosti, semantične vsebine problemskega področja in tipa informacij, ki jih vsebuje koncept, kot pri tabelah izpeljanih pravil. Torej, razumljivost trodimenzionalnih grafov izrazito upada s stopnjo kompleksnosti reprezentacije, odvisna pa je tudi od semantične vsebine koncepta ter tipa vsebovanih informacij. Trodimenzionalni grafi dosežejo podobno kot izpeljana pravila najnižjo stopnjo razumljivosti pri konceptu BSTAN, za katerega je značilna visoka stopnja kompleksnosti, s stališča respondentov nepoznana vsebina in kognitivno obremenjujoča opredelitev domen kriterijev. Po drugi strani pa so za oba problema, ki so ju respondenti označili kot lahka, značilni višji  $I_R$  tako v pogojih nizke (AAVTO, ASPOR) kot tudi v pogojih višje (BAVTO, BSPOR) stopnje kompleksnosti. Ta značilnost, namreč majhna razlika v  $I_R$  med manj in bolj kompleksno predstavitvijo, je razvidna tudi pri problemu KADR, ki se uvršča med semantično lažje probleme, čeprav dosega nizke  $I_R$ . Podobno kot teste izpeljanih pravil, so tudi teste trodimenzionalnih grafov respondenti reševali sorazmerno počasi, zaradi česar število pravih odgovorov pri obeh zadnjih konceptih (AKADR, BKADR) opazno upade. Kot smo pokazali za izpeljana pravila, je učinek interakcije med obema dejavnikoma, ki vplivata na obremenjenost delovnega spomina, tj. kompleksnost in pomenljivost, iz prezentiranih rezultatov jasno razviden tudi v primeru trodimenzionalnih grafov.

Kot je nazorno razvidno iz grafičnega prikaza  $I_R$ , je za trodimenzionalne grafe značilen izrazit upad razumljivosti v primeru BPORT. Kot pokaže primerjalna analiza, gre za koncept, za katerega je značilna visoka stopnja kompleksnosti, po semantični vsebini pa se uvršča med težje razumljive. Poleg tega je reprezentacija problema PORT (vrednotenje proizvodnih programov s portfolio analizo) edina, ki lomi običajno konvencijo, da vrednosti spremenljivke na vertikalni osi naraščajo od spodaj navzgor. V primeru PORT pa naraščajo vrednosti na vertikalni osi od zgoraj navzdol, kar respondentov, kot je razvidno iz prikazov  $I_R$ , ni motilo v primeru APORT - v testu koncept z najnižjo stopnjo kompleksnosti (6), medtem ko je očitno povzročilo pomembno kognitivno obremenitev pri konceptu BPORT -v pogojih višje stopnje kompleksnosti (15). Poleg tega so pri konceptu APORT domene enotno opredeljene pri vseh kriterijih, pri konceptu BPORT pa različno.

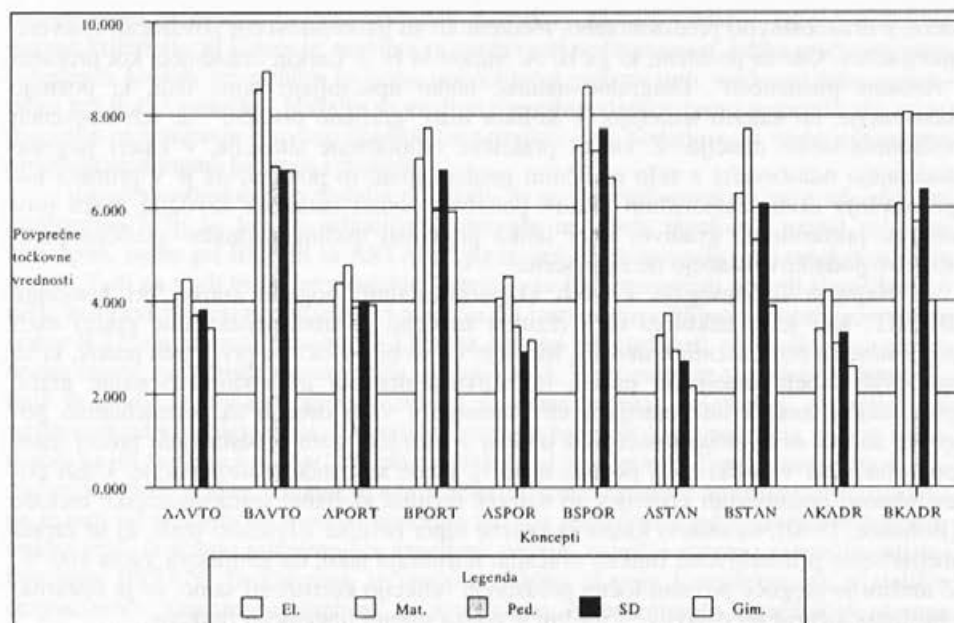
Kot je pokazala analiza razlogov, kaj je respondentom pri reševanju testa povzročalo težave, so pogosto navajali, da "trodimenzionalnih grafov ne znajo brati", težave pa so imeli tudi zaradi "slabe razločljivosti ravnin". Za razliko od odločitvenih dreves in tabel izpeljanih pravil, katerih razumevanje temelji na bolj splošno poznanih strategijah branja, je za trodimenzionalne grafe značilno, da ustreznih operacij (mentalnih korakov), potrebnih za njihovo razumevanje, ne obvladujejo predvsem respon-

denti z družboslovno predizobrazbo, medtem ko so naravoslovcem povzročali bistveno manj težav. Gre za problem, ki ga H. A. Simon in H. J. Larkin označujeta kot problem "vizualne pismenosti". Diagrame namreč lahko uporabljajo samo tisti, ki poznajo konvencije, na katerih temeljijo. V kolikor niso "grafično pismeni", se teh konvencij večinoma lahko naučijo. Z vidika praktične odločitvene situacije, v kateri pogosto sodelujejo odločevalci z zelo različnim predznanjem, to pomeni, da je v primeru nepoznavanja trodimenzionalnih grafov potrebno podati natančna navodila, kako procesirati prezentirano gradivo; sicer lahko prednosti trodimenzionalne grafične predstavitve podatkov ostanejo neizkoriščene.

Najnižje  $I_R$  dosegajo v vseh eksperimentalnih pogojih (razen pri konceptu BPORT, kjer je le nekoliko nižji rezultat značilen za trodimenzionalne grafe) *uteži pomembnosti posameznih kriterijev*. Medtem ko so bile v okviru prvih treh testov, ki so vsebovali tabele izpeljanih pravil, odločitvena drevesa in trodimenzionalne grafe, predstavitve znanja informacijsko ekvivalentne v vseh desetih eksperimentalnih pogojih, so bili sicer enaki koncepti z utežmi v zadnjem testu predstavljeni precej manj podrobno, kar v veliki meri pojasni upad  $I_R$  glede na ostale reprezentacije. Uteži pomembnosti posameznih kriterijev so namreč rezultat globalne aproksimacijske metode (Bohanec, 1990), na osnovi katere iz enačbe hiper ravnine izluščimo uteži, ki se zaradi medsebojne primerljivosti funkcij običajno normirajo tako, da je njihova vsota 100 %. Z utežmi je mogoče povsem točno predstaviti funkcijo koristnosti samo, če je linearna; absolutna točnost predstavitve z utežmi je enaka stopnji linearnosti funkcije.

Uteži pomembnosti posameznih kriterijev so respondenti ocenili na 7-stopenjskih lestvicah kot najmanj razumljive (4.18) in najtežje od vseh reprezentacij ekspertnega sistema DEX, medtem ko so na lestvici preglednosti dobile sorazmerno visoko oceno (4.02), ki jih v tem pogledu uvršča takoj za odločitvena drevesa. Sicer pa je tudi za uteži značilen upad  $I_R$  z rastjo stopnje kompleksnosti reprezentacije in variiranje  $I_R$  glede na semantično vsebino koncepta ter tip vsebovanih informacij. Tudi uteži dosežejo najnižjo točko razumljivosti pri konceptu BSTAN, ki se, kot smo pokazali, uvršča med semantično težje predstavitve logičnih pravil. Učinek interakcije med obema dejavnikoma, ki vplivata na obremenjenost delovnega spomina, tj. kompleksnost in pomenljivost, je iz prezentiranih rezultatov, podobno kot pri izpeljanih pravilih in trodimenzionalnih grafih, jasno razviden tudi v primeru reprezentacije logičnih pravil z utežmi pomembnosti posameznih kriterijev. Za problema AVTO in SPOR, ki sta semantično manj zahtevna, je namreč tako kot pri izpeljanih pravilih in grafih tudi pri utežeh razvidna majhna razlika v  $I_R$  med manj in bolj kompleksno predstavitvijo, medtem ko je za oba semantično zahtevnejša problema STAN in PORT značilen velik upad  $I_R$  v pogojih višje stopnje kompleksnosti.

Razumevanje, pomnjenje in priklic prezentiranih informacij je odvisno od kompleksnih interakcij med značilnostmi predstavitve gradiva po eni strani, kar smo predhodno obravnavali, ter kognitivnimi in motivacijskimi značilnostmi recipienta, kot so pozornost, znanje, izkušnje, učne strategije in stališča, po drugi strani. Tudi iz rezultatov pričujoče raziskave so razvidne signifikantne *individualne razlike* med respondenti v stopnjah razumevanja in hitrosti razbiranja logičnih pravil iz obravnavanih reprezentacij. Kot je pokazala multivariantna analiza variance, obstajajo med respondenti glede na njihovo študijsko usmeritev statistično visoko signifikantne razlike v doseženih točkovnih vrednostih v vseh eksperimentalnih pogojih (Wilks' Lambda=.696,  $p < .000$ ). Najvišje testne rezultate dosegajo študenti matematike, ki jim sledijo študenti elektrotehnike in računalništva, medtem ko dosegajo precej slabše rezultate študenti pedagogike in Visoke šole za socialne delavce, najnižje točkovne vrednosti pa so značilne za dijake Gimnazije Poljane (Slika 4).

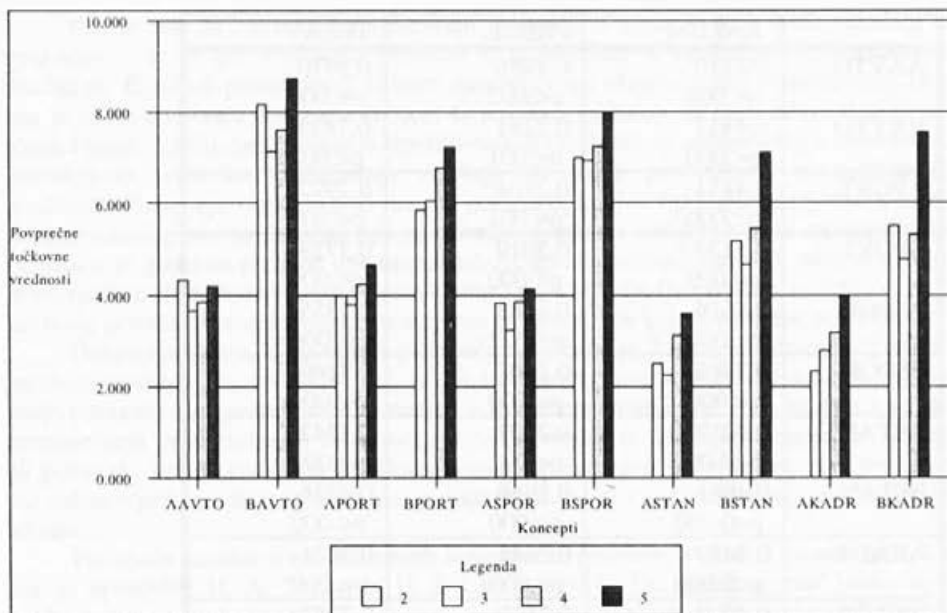


Slika 4. Grafični prikaz odnosa med povprečnimi točkovnimi vrednostmi pri desetih konceptih in študijsko usmeritvijo.

Medtem ko respondenti z naravoslovno predizobrazbo pomembno boljje obvladujejo strategije branja obravnavanih reprezentacij, povzročajo te operacije družboslovno usmerjenim respondentom očitno precej več težav. Rezultat ni presenetljiv, saj v okviru družboslovnih študijskih programov študenti relativno redkeje uporabljajo npr. znanje, izraženo v utežeh oz. se seznanjajo z grafičnimi načini prikazovanja in interpretacije podatkov, logičnih pravil in zakonitosti, kot v okviru naravoslovnih študijskih usmeritev. Učenje in spomin imata pomembne učinke na relativni kognitivni napor pri uporabi različnih strategij razumevanja prezentiranih podatkov ter na hitrost branja. V tej zvezi se pojavijo pomembna vprašanja o interakciji med kapaciteto delovnega spomina in stopnjo, do katere je uporabljena strategija (zaporedje mentalnih korakov) avtomatizirana in tako zahteva manj kognitivnih naporov ter dopušča človeku več svobode pri uporabi delovnega spomina za druge operacije.

Multivariantna analiza variance je pokazala tudi signifikantne razlike med dosežki respondentov glede na spremenljivko "učni uspeh" (Wilks' Lambda=.784,  $p<.000$ ): najvišje točkovne vrednosti dosegajo respondenti z odličnim učnim uspehom, sledijo jim respondenti s prav dobrim uspehom, slabši pa so bili respondenti z dobrim in zadostnim uspehom (Slika 5). Medtem ko dosežke respondentov glede na njihovo študijsko usmeritev lahko pojasnimo z vidika stopnje avtomatiziranosti ustreznih strategij branja, lahko predpostavljamo, da so razlike med posamezniki, ki jih pokaže variabla "učni uspeh", v večji meri odraz individualnih razlik v kognitivnih sposobnostih in v motivaciji respondentov.





Slika 5. Grafični prikaz odnosa med povprečnimi točkovnimi vrednostmi pri desetih konceptih in učnim uspehom.

Izračun Pearsonovih korelacijskih koeficientov med povprečnimi točkovnimi vrednostmi in povprečnimi ocenami na 7-stopenjskih lestvicah razumljivosti, preglednosti in težavnosti reprezentacij znanja je nadalje pokazal pozitivno in statistično visoko signifikantno povezanost med obema spremenljivkama v vseh eksperimentalnih pogojih (Tabela 2). Respondenti, ki so dosegali višje točkovne vrednosti, so tudi reprezentacije znanja ocenjevali višje, tisti pa, ki so dosegali slabše testne rezultate, so reprezentacije znanja ocenili kot manj razumljive, manj pregledne in težavnejše. Z vidika praktične odločitvene situacije to pomeni, da uporabnikova opredelitev na omenjenih treh lestvicah lahko služi kot sorazmerno dober prediktor (ne)razumevanja uporabljenih reprezentacij logičnih pravil. V kolikor je izražena ocena nižja od 4 na sedem-stopenjski lestvici, je mogoče pričakovati precej slabo razumevanje in počasno razbiranje logičnih pravil iz prezentiranih podatkov.

	RAZUM	PREGL	TEŽAV
AAVTO	0.4530 p<.000	0.1986 p<.002	0.3979 p<.000
BAVTO	0.4457 p<.000	0.2241 p<.001	0.3455 p<.000
APORT	0.4151 p<.000	0.2104 p<.001	0.2992 p<.000
BPORT	0.5139 p<.000	0.3019 p<.000	0.3728 p<.000
ASPOR	0.4616 p<.000	0.1483 p<.022	0.3355 p<.000
BSPOR	0.3986 p<.000	0.2307 p<.000	0.4169 p<.000
ASTAN	0.4017 p<0.000	0.2002 p<.002	0.3542 p<.000
BSTAN	0.4981 p<0.000	0.2966 p<.000	0.4436 p<.000
AKADR	0.4489 p<0.000	0.2645 p<.000	0.3821 p<.000
BKADR	0.4290 p<.000	0.2530 p<.000	0.3927 p<.000
VSOTA	0.5732 p<.000	0.3074 p<.000	0.4841 p<.000

*Tabela 2. Korelacije (Pearsonovi korelacijski koeficienti) med povprečnimi točkovnimi vrednostmi in povprečnimi ocenami na 7-stopenjskih lestvicah razumljivosti, preglednosti in težavnosti reprezentacij znanja.*

Na tej osnovi lahko zaključimo, da je v postopku izgradnje baze znanja pomembno, da ekspert oz. skupina ekspertov lahko razmišlja in rešuje relevantne probleme na podlagi različno predstavljenih podatkov in zakonitosti, kajti, kot smo predhodno poudarili, različni, čeprav informacijsko ekvivalentni načini reprezentacije podatkov, vzpodbujajo povsem različne kognitivne procese. Medtem ko vzpodbujajo grafične reprezentacije bolj paralelno, sintetično obdelovanje informacij, značilno predvsem za desno cerebralno hemisfero, pospešujejo verbalne bolj sekvenčne, analitične kognitivne procese, ki so značilni za levo cerebralno hemisfero. Ker povezuje obe hemisferi interhemisferno živčno nitje (corpus callosum), ki omogoča notranjo koordinacijo in sodelovanje, potekata oba tipa predelovanja informacij hkrati in povezano med reševanjem različnih nalog.

V tej zvezi je pomemben tudi izsledek, da je človek zmožen sprejemati in obdelovati večjo količino informacij, v kolikor so predstavljene v dveh modalnostih, tj. grafično in verbalno, kot če so vse informacije predstavljene zgolj v eni modalnosti; kar so pokazale tako nevropsihološke raziskave (Farah, 1989) kot tudi psihološki eksperimenti, v katerih so uporabili tehnike sekundarnih nalog (Baddeley, 1992, 1994). Zato je v praktični odločitveni situaciji pomembno premostiti komunikacijski prepad med inženirjem znanja in ekspertom oz. skupino ekspertov ter podatki natančna navodila, kako procesirati prezentirano gradivo, sicer lahko prednosti, zlasti trodimenzionalnih grafičnih predstavitev podatkov in uteži, ostanejo neizkoriščene.

Kot je bilo že nakazano, pa odpirajo ugotovljeni rezultati tudi vrsto vprašanj in problemov, ki bi jih bilo treba proučiti z nadaljnjimi teoretičnimi in empiričnimi študijami. Eden od pomembnih vidikov razumljivosti obravnavanih reprezentacij znanja je način kodiranja domen kriterijev, ki je lahko verbalen ali numerični. Kot je pokazal Huber (1980), lahko različni tipi informacij (verbalni vs. numerični), s katerimi so opredeljene postavke, pomembno vplivajo na način procesiranja prezentiranega problema. Nadaljnje raziskovalno delo bi pokazalo, kakšen tip kodiranja postavk bi bil najustreznejši glede na različne tipe problemov, glede na različne načine reprezentacije podatkov in glede na različne tipe uporabnikov, npr. z družboslovnim ali naravoslovnim predznanjem. Predpostavljamo namreč lahko, da imajo ljudje različno razvite oz. bolj ali manj avtomatizirane strategije pomnjenja za numerične kot za verbalne postavke.

Drugo vprašanje, ki ga odpira pričujoča raziskava, je, katera od kombinacij obravnavanih reprezentacij podatkov, npr. tabela izpeljanih pravil + trodimenzionalni graf oz. uteži pomembnosti posameznih kriterijev + trodimenzionalni graf ipd., bi dala z vidika razumevanja predstavljenih informacij najboljše rezultate. Nadaljnje empirične študije bi pokazale, katere kombinacije obravnavanih reprezentacij so najustreznejše ter kateri od načinov prikazovanja (sekvenčni vs. simultani) bi dal z vidika razumevanja najboljše učinke.

Pričujoča raziskava na več mestih opozarja na problem "vizualne pismenosti", kot sta ga opredelila H. A. Simon in H. J. Larkin (1987). Diagrame namreč lahko uporabljajo samo tisti, ki poznajo konvencije, na katerih temeljijo. V kolikor niso "grafično pismeni", se teh konvencij večinoma lahko naučijo. V okviru nadaljnjega dela bi bilo treba posvetiti posebno pozornost tudi navodilom oz. učenju strategij branja posameznih reprezentacij ter pri tem upoštevati individualne razlike med recipienti.

## ZAHVALA

Vsem sodelavcem Laboratorija za umetno inteligenco na Inštitutu "Jožef Stefan" v Ljubljani se iskreno zahvaljujemo za vsestransko pomoč in nasvete pri zasnovi in izvedbi pričujoče študije, še posebej prof. dr. Ivanu Bratku, vodji laboratorija, doc. dr. Nadi Lavrač, doc. dr. Marku Bohancu, dr. Bojanu Cestniku in Božu Urhu, dipl. ing. Ministrstvu za znanost in tehnologijo Republike Slovenije se zahvaljujemo za sredstva, ki so v okviru akcije "2000 novih raziskovalcev" omogočila to raziskovalno delo.

## LITERATURA

- BADDELEY, A. D. (1992). Working Memory. *Science*, 255, 556-559.
- BADDELEY, A. D. (1994). *Your Memory*. London: Penguin Books, 1994.
- BARON, J. (1988). *Thinking and deciding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERGADANO, F., MATWIN, S., MICHALSKI, R.S. & ZHANG, J. (1988). Measuring quality of concept descriptions. *Proceedings of the Third European Working Session on Learning (EWSL)*, 1-14. Glasgow.
- BOHANEČ, M. (1990). *Metode za vrednotenje variant in razlago znanja v večparametrskem odločanju*. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za elektrotehniko.
- BOHANEČ, M., GYERGYEK, L., RAJKOVIČ, V. (1988). Večparametrsko odločanje, podprto z lupino eksperimentalnega sistema. *Elektrotehniški vestnik*, 55, 3-4, 189-198.
- BOHANEČ, M. & RAJKOVIČ, V. (1990). DEX: An expert system shell for decision support. *Sistémica*, 1, 145-158.
- BOHANEČ, M., URH, B. & RAJKOVIČ, V. (1992). Evaluating options by combined qualitative and quantitative methods. *Acta Psychologica*, 80, 67-89.

- BOHANEC, M. & BRATKO, I. (1994). Trading accuracy for simplicity in decision trees. *Machine Learning*, 15, 223-250.
- BOHANEC, M., RAJKOVIĆ, V., SEMOLIČ, B. & POGAČNIK, A. (1995). Knowledge-based portfolio analysis for project evaluation. *Information & Management*, 28, 293-302.
- BRATKO, I. & KODRATOFF, Y. (1989). An analytical report of EWSL-88. *AI Communications*, 2, 24-29.
- BRATKO, I. (1990). *Prolog programming for artificial intelligence*. Wokingham: Addison-Wesley.
- DANFMAN, M., CARPENTER, P. A. (1980). Individual differences in working memory and reading. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour*, 19, 450-466.
- DE VEGA, M., DIAZ, J. M. (1991). Building referents of indeterminate sentences in the context of short narratives. V: R. H. Logie, M. Denis (Ur.), *Mental Images in Human Cognition*. Amsterdam: Elsevier (North-Holland).
- EVANS, J. ST B. T. (1988). The knowledge elicitation problem: a psychological perspective. *Behaviour and Information Technology*, 7, 111-130.
- FARAH, M. J. (1989). Knowledge from text and pictures: A neuropsychological perspective. V: H. Mandl, J. R. Levin (Ur.), *Knowledge Acquisition from Text and Pictures*. Amsterdam: Elsevier (North-Holland).
- FLETCHER, C. R. & BLOOM, C. P. (1988). Causal reasoning in the comprehension of simple narrative texts. *Journal of Memory and Language*, 27, 235-244.
- GAINES, B.R. (1989). Social and cognitive processes in knowledge acquisition. *Knowledge Acquisition*, 1, 39-58.
- GIARRATANO, J. & RILEY, G. (1994). *Expert systems: Principles and programming*. Boston: PWS.
- HAWKINS, D. (1983). An analysis of expert thinking. *International Journal of Man-Machine Studies*, 18, 1-47.
- HIRST, W. (1988). Improving memory. V: M. S. Gazzaniga (Ur.), *Perspectives in Memory Research*. Cambridge MA: MIT Press.
- HUBER, O. (1980). The influence of some task variables on cognitive operations in an information-processing decision model. *Acta Psychologica*, 45, 187-196.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. (1983). *Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Inference, and Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. (1988). *The Computer and the Mind: An Introduction to Cognitive Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- KINTSCH, W. (1988). The role of knowledge in discourse comprehension: a construction-integration model. *Psychological Review*, 95, 163-182.
- KINTSCH, W. & VAN DIJK, T. A. (1978). Toward a model of text comprehension and production. *Psychological Review*, 85, 363-394.
- KODRATOFF, Y. (1987). Is AI a sub-field of computer science - or is AI the science of explanations? V: I. Bratko, N. Lavrač (Ur.), *Progress in Machine Learning*. Wilmslow: Sigma Press.
- LALOMIA, M. J., COXWERT, M. D. & SALAS, E. (1992). Problem-solving performance as a function of problem type, number progression, and memory load. *Behaviour and Information Technology*, 11, 268-280.
- LARKIN, H. J. & SIMON, H. A. (1987). Why a diagram is (sometimes) worth ten thousand words. *Cognitive Science*, 11, 65-99.
- MICHIE, D. & BRATKO, I. (1986). *Expert systems: Automatic knowledge acquisition*. Wokingham: Addison-Wesley.
- MONTAZEMI, A. R. (1991). The impact of experience on the design of user interface. *International Journal of Man-Machine Studies*, 34, 731-749.
- MUSEK, J. (1990). *Simboli, kultura, ljudje*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- MUSEK, J. (1993). *Znanstvena podoba osebnosti*. Ljubljana: Educey.
- NEALE, I. M. (1988). First generation expert systems: a review of knowledge acquisition methodologies. *The Knowledge Engineering Review*, 3, 105-145.
- NEWELL, A. & SIMON, H. A. (1972). *Human problem solving*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- NOSEK, J. T., ROTH, I. (1990). A comparison of formal knowledge representation schemes as communication tools: predicate logic vs semantic network. *International Journal of Man-Machine Studies*, 33, 227-239.
- ORMEROD, T. C., MANKTLOW, K. I., ROBSON, E. H., STEWARD, A. P. (1986). Content and representation effects with reasoning tasks in Prolog form. *Behaviour and Information Technology*, 5, 157-168.
- PAIVIO, A. (1971). *Imagery and Verbal Processes*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- PUPPE, F. (1993). *Systematic introduction to expert systems: Knowledge representation and problem solving methods*. Heidelberg: Springer-Verlag.
- RAJKOVIĆ, V. (1987). *Večparametrski odločitveni postopek, ki temelji na metodah kibernetike in umetne inteligence*. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Fakultetaza elektrotehniko.

- RAJKOVIČ, V. & BOHANEČ, M. (1991). Decision support by knowledge explanation. V: H.G. SOL & J. VECSENYI (Ur.), *Environments for supporting decision processes*, 47-57. Amsterdam: North-Holland.
- RAJKOVIČ, V., KRISPER, M., SAGAJIN, T., BUKVIČ, V. (1991). *Razvoj ekspertnega sistema za podporo strateškemu vodenju na podjetniški ravni*. Celje: Razvojni center, Inštitut za raziskave in razvojni inženiring.
- SUBRAMANIAN, G. H., NOSEK, J., RAGHUNATHAN, S. P. & KANITKAR, S. S. (1992). A comparison of the decision table and tree. *Communications of the ACM*, 35, 89-94.
- TRSTENJAK, A. (1980). Vertikalnost in lateralnost mišljenja v dilemah ustvarjalnosti. *Anthropos*, 1-2, 157-194.
- TRSTENJAK, A. (1981). *Psihologija ustvarjalnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- TURNER, M. L., ENGLE, R. W. (1989). Is working memory task dependent? *Journal of Memory and Language*, 28, 127-154.
- VAN DEN BROEK, P. (1990). Causal inferences and the comprehension of narrative texts. V: A. C. GRAESSER & G. BOWER (Ur.) *Inferences and text comprehension. The psychology of learning and motivation*, zv. 25, 175-196. New York: Academic Press.
- VAN DIJK, T. A. & KINTSCH, W. (1983). *Strategies of discourse comprehension*. New York: Academic Press.
- WAERN, Y. (1989). *Cognitive aspects of computer supported tasks*. New York: Wiley.
- VESSEY, I., WEBER, R. (1986). Structured tools and conditional logic: An empirical investigation. *Communications of the ACM*, 29, 48-57.
- WINN, W. (1989). The design and use of instructional graphics. V: H. Mandl, J. R. Levin (Ur.), *Knowledge Acquisition from Text and Pictures*. Amsterdam: Elsevier (North-Holland).
- VIZJAK PAVŠIČ, M. (1994). *Razumljivost baz znanja kot dejavnik učinkovitosti ekspertnih sistemov za podporo odločanju*. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.

## Stališča mladostnikov do denarja in denarnih vprašanj

VLASTA ZABUKOVEC  
MARKO POLIČ

### POVZETEK

Avtorja sta raziskovala stališča slovenskih mladostnikov do denarja in denarnih vprašanj ter jih primerjala z ustreznimi ugotovitvami tujih avtorjev. V raziskavo je bilo vključenih 164 dijakov, 84 iz poklicne šole in 80 iz gimnazije. Dijaki so bili stari od 15 do 18 let, oba spola sta bila enakovredno zastopana, izobrazbena raven staršev gimnazijcev pa je bila statistično pomembno višja od izobrazbene ravni staršev dijakov poklicne šole. Izobrazbeno raven smo v tem primeru imeli tudi za kazalnik ekonomskega statusa dijakove družine. Čeprav v marsičem podobna, pa so se stališča in mnenja dijakov občasno razlikovala glede na njihovo socialno pripadnost oz. starost. Glede na sorazmerno majhen starostni razpon, se starost ni pojavljala kot ključni dejavnik razlik. Odgovori naših dijakov so bili sicer v marsičem podobni odgovorom angleških dijakov, pojavljale pa so se tudi razlike, izvirajoče iz konkretnih gospodarskih razmer v Sloveniji. Odgovori naših dijakov so bili marsikdaj kompleksnejši od odgovorov angleških, so pa tudi odražali še ne dovolj stabilne razmere prehodnega obdobja.

### ABSTRACT

#### THE ATTITUDE OF ADOLESCENTS TOWARDS MONEY AND MONEY RELATED ISSUES

The authors studied the attitude of Slovene adolescents towards money and money related issues, and compared their results with those obtained by foreign researchers. The research comprised 164 students, 84 of whom were from a vocational school and 80 from a grammar school. They were aged between 15 and 18 and both sexes were equally represented. Statistically, the education level of the parents of the grammar school students was significantly higher than that of the parents of the vocational school students. In this case, the education level served as an indicator of the economic status of the student's family. The positions and views of the students, though similar in many aspects, occasionally differed, in accordance with their social status and age. The latter was not a key differentiation factor, due to the relatively small age range. The Slovene and the English students responded similarly in many ways, however, there were differences reflecting the current economic situation in Slovenia. Although the answers given by our students were influenced by the unstable economic situation characteristic of the transitional period, they were often more complex than those of their English peers.

Razvoj ekonomske socializacije je kompleksen proces, tesno povezan z intelektualnim razvojem otrok na eni strani in z aktualno politično in ekonomsko situacijo na drugi strani. Ekonomska socializacija vključuje ekonomsko znanje, spretnosti, vedenje in stališča o ekonomskem svetu.

Raziskave, ki so preučevale vprašanja vrednosti, izmenjave, lastnine, prihodkov in dela, so našle kvalitativno različne tipe odgovorov otrok, pomembno povezane s starostjo. Rezultati kažejo, da mlajši otroci razlagajo te pojave v naravnih in fizičnih kategorijah, kažejo izrazit realizem in ne razumejo konvencionalnosti in normativnosti, povezanih s temi pojavi.

Leiser (1983) ugotavlja, da otroci, stari od osem do devet let, razlagajo ekonomske transakcije kot samostojne in neodvisne ter nepovezane z ekonomskim sistemom. Starejši otroci integrirajo svoje ekonomsko znanje, se zavedajo različnih konfliktov in so jih pripravljeni reševati. Otroci potrebujejo različne vire informacij, ki lahko vplivajo na logično strukturo procesa mišljenja.

Nekateri raziskovalci so preučevali problem razumevanja denarja in ugotovili, da je ta razvoj stopnjski. Različni avtorji govorijo o različnem številu stopenj (od treh do devetih), vendar ne obravnavajo vsi istega starostnega razpona (Lewis in sod., 1995). Strauss (1952) je tako odkril devet stopenj razumevanja denarja pri otrocih, Danzinger (1958) pa naslednje štiri stopnje:

1. **predkategorialno** stopnjo, kjer otroci še nimajo gospodarskih kategorij mišljenja;
2. **kategorialno** stopnjo, kjer pojmi predstavljajo stvarnost kot izolirana dejanja, pojasnjena z moralnim in volutarističnim imperativom;
3. na tretji stopnji je otrok zmožen oblikovanja pojmov o odnosih s pomočjo obstoja recipročnosti med prej izoliranimi dejanji, vendar so ti odnosi še **nesistematično** povezani;
4. na četrti stopnji se različni izolirani odnosi povežejo v **sistem** odnosov ter v širše razumevanje delovanja gospodarskega sistema kot celote.

Danzinger meni, da razvoj stopenj gospodarskega sistema ni zgolj posledica notranjega dozorevanja, temveč je odvisen tudi od izkušenj z denarjem in gospodarske izmenjave. Lewis in sodelavci (1995) navajajo, da so različne raziskave razumevanja denarja in gospodarstva v osnovi odkrile tri glavne razvojne stopnje. Med prvo otroci še ne razumejo vloge denarja v vsakdanjih izmenjavah, čeprav se zavedajo, da je denar potreben. Na drugi stopnji otroci lahko razumejo naravo takojšnje izmenjave, ne pa omrežja izmenjav v denarnem in gospodarskem sistemu, deljivosti denarja in njegovega porekla. Tretjo stopnjo odlikuje razumevanje večine, čeprav ne vseh (npr. dobička, investiranja) vrst izmenjave.

Roland-Levy (1990) navaja, da imajo otroci bolj ali manj enako znanje o gospodarskih odnosih v enaki starosti. V kulturah, kjer je denar "primitiven", otroci v razvoju ne gredo skozi različne stopnje, ker je kolektivna reprezentacija na tem področju neizdelana.

Stacey (1982) je v svoji raziskavi ugotovil, da otroci v starosti od štirih do šestih let povezujejo razumevanje denarja s kupovanjem in šele pri desetem letu razumejo numerično vrednost in denarne transakcije. V približno istem času otroci razvijejo tudi pojme bogastvo, denarna moč, prihodek, lastnina in razredne razlike. V zgodnji adolescenci že najdemo prve zametke razumevanja ekonomskih pojmov, ki so zelo blizu razumevanju odraslih.

V tej zvezi je zanimiva raziskava Marshalla in Magruderja (1960), ki sta preučevala povezanost med znanjem staršev o porabi denarja in znanjem njihovih otrok.

Ugotovila sta, da je to znanje pri otrocih širše, če jim starši tedensko dajejo žepnino in če denar varčujejo. Ugotovila sta tudi povezanost med znanjem o porabi denarja in različnimi izkušnjami z denarjem: žepnina, poraba, zaslužek in varčevanje.

Furnham in Thomas (1984) sta ugotovila, da dobivajo starejši otroci več žepnine in jo tudi bolj pogosto zapravijo v trgovinah kot mlajši. Otroci srednjega razreda so poročali, v primerjavi z otroci delavskega razreda, da si morajo svojo žepnino zaslužiti (domača dela). Ti otroci so tudi dovolili, da jim starši delno nadzorujejo porabo žepnine.

Ista avtorja (Furnham in Thomas, 1984) sta preučevala stališča staršev do žepnine. Ugotovila sta, da matere otrokom bolj zaupajo kot očetje, jim dajejo žepnino in s tem spodbujajo njihovo ekonomsko samostojnost. Starši srednjega razreda dajejo otrokom več žepnine kot starši delavskega razreda. Poleg tega sta tudi potrdila tezo, da starši delavskega razreda smatrajo, da fantje lahko dobijo večjo žepnino kot dekleta. Pokazalo se je, da igra žepnina zelo pomembno vlogo v procesu ekonomske socializacije, saj tako otroku nudi prvo resnično in pravo izkušnjo v razumevanju ekonomskega sveta.

Leiser (1983) in Furnham (1988) sta ugotovila, da se šele v srednji adolescenci pojavi popolno razumevanje ekonomskih načel. Ekonomska pojmovanja postajajo širša, bolj kompleksna in bolj abstraktna. Predšolski otroci so bolj usmerjeni v zaznavne značilnosti, s pomočjo katerih pridejo do enostavnih zaključkov. Starejši otroci upoštevajo pri svojih zaključkih več dejavnikov, kar pomeni, da je njihovo razmišljanje vedno bolj abstraktno. Starost je tako le okvir, ki pa je v precejšnji meri odvisen od socialnega razvoja otrok. V visoko razvitih deželah, kjer so ekonomski odnosi zelo pomembni, imajo otroci več informacij o tem in je zato njihovo ekonomsko razumevanje širše in kompleksnejše.

Do podobnih rezultatov smo prišli tudi v slovenski študiji (Zabukovec in Polič, 1994):

- Pri otrocih najdemo različne stopnje ekonomskega razumevanja, od konkretnega do bolj abstraktnega nivoja. Starejši otroci odgovarjajo bolj kompleksno. Pogostost odgovora "ne vem" upada s starostjo otrok.
- Stopnja ekonomskega znanja je sorazmerno nizka, razen pri starejših otrocih, ki lahko vidijo problem z različnih zornih kotov in bolj kompleksno. Znanje je odvisno od njihovih izkušenj in socialnoekonomskih razmer.
- Če primerjamo te rezultate z rezultati prejšnje raziskave (Zabukovec in Polič, 1990), vidimo da je zaznavanje in razumevanje ekonomskih dogajanj boljše (poraba denarja v trgovini, viri plač, razlogi za odpiranje tovarne). To lahko pripišemo socialnoekonomskim spremembam v tem času, ki so bile izredno hitre in intenzivne.
- Nekateri vidiki ekonomskih problemov so v odgovorih otrok prevladovali, druge so popolnoma spregledali. To pomeni, da otroci ne vidijo ekonomske situacije kot kompleksnega dogajanja. Vendar znanje z leti narašča, postaja bolj diskriminativno, kar lahko vidimo skozi različnost odgovorov. Ker je to obdobje intenzivnih in hitrih sprememb, otroci težko najdejo stabilno referenčno točko pri razlagi ekonomskih pojavov, zato so sorazmerno pogosti odgovori "ne vem".

Walkerjeva (1994) se je usmerila predvsem v stališča mladostnikov in ugotovila, da njihova stališča do kredita in dolga postanejo z leti bolj strpna. Vzroke dolga, ki jih navajajo mladostniki, je razvrstila v dve skupini, v **osebni** in v **svetovni** (socialni) **sistem**. V prvega uvršča predvsem razloge, ki se nanašajo na posameznikovo vedenje: pretirano zapravljanje denarja, premalo skrbna poraba denarja ipd. Znotraj tega sistema loči še **kreditni podsistem**, ki vključuje visoke limite na kreditnih karticah in predvsem udobnost plačevanja s kreditnimi karticami. Svetovni sistem vključuje globalne vzroke



dolgov, kot so nezaposlenost, recesija in inflacija, nenaden manjši dotok denarja ipd. Ugotovila je, da mladostniki višjega socialnoekonomskega statusa bolj poudarjajo globalne vzroke za dolgove kot pa osebne. Prav tako je ugotovila, da nastopajo razlike med različnimi starostmi glede navajanja vzrokov za dolgove. Mladostniki, stari od 14 do 15 let, poudarjajo predvsem pretirano porabo in slabo ravnanje z denarjem kot rezultat neznanja in nerazumevanja financ, globalne vzroke navajajo kot oddaljene. Starejši, 16 do 17-letniki, poudarjajo predvsem svetovno recesijo in inflacijo, ki povzročita nezaposlenost, ta pa nenaden zmanjšan dotok dohodka, ki pripelje do dolgov. Osebni vzroki so po njihovem mnenju rezultat teh prvih.

Pričujoča raziskava predstavlja poskus ugotavljanja stališč slovenskih mladostnikov do denarja in denarnih vprašanj ter njihovo primerjavo z ugotovitvami tujih avtorjev. Njeni izsledki naj bi nudili koristna spoznanja tako tistim, ki se ukvarjajo z gospodarskim izobraževanjem v naših šolah, kot tudi staršem. Končno je precej verjetno, da se gospodarske navade odraslih utrdijo v obdobju otroštva in mladostništva. Zato ni vseeno, kakšna je v teh obdobjih tovrstna socializacija otrok. Ob tem ne smemo pozabiti, da imajo mladostniki tudi razmeroma veliko kupno moč. Torej je kar nekaj razlogov, ki podpirajo tovrstne raziskave.

## METODA

**Subjekti:** V raziskavi je sodelovalo 164 mladostnikov iz dveh ljubljanskih srednjih šol: 84 iz poklicne šole in 80 iz gimnazije. V vzorcu sta bila enako zastopana oba spola, dijaki pa so bili stari od 15 do 18 let. Izobrazbena raven staršev dijakov, ki so obiskovali gimnazijo, je bila v povprečju bistveno višja od ravni staršev dijakov iz poklicne šole ( $\chi^2=50.54$ ;  $p=0.000$  za matere in  $\chi^2=40.26$ ;  $p=0.000$  za očete). Pri dijakih iz poklicne šole je bila najvišja izobrazba staršev dokončana srednja šola, prevladovala pa je poklicna šola, pri starših gimnazijcev pa je prevladovala srednja šola, vendar jih je bilo precej tudi z višjo in visoko izobrazbo.

**Gradivo:** Uporabila sva dva vprašalnika: sestavljeni vprašalnik "Denar" (Walker, 1994), ki se ukvarja s stališči do denarja, kredita in dolgov, ter vprašalnik Richinsove in Dawsona "Materialistične vrednote" (po Beardenu in sod., 1993), ki vključuje različne materialistične usmerjenosti oz. pomembnost materialnih stvari kot znaka uspeha, njihovo osrednjost v življenju in pomen za srečo.

Vprašalnik Denar je sestavljalo 29 vprašanj in trije vprašalniki. Vprašanja so se nanašala na demografske podatke in različne podatke o dijakovih izkušnjah z denarjem, vprašalniki pa so se nanašali na:

- (1) dolg in njegove vzroke, ki so jih dijaki presojali s pomočjo sedemstopenjske lestvice "zelo pomembno - sploh ni pomembno";
- (2) ugotavljanje zaznane vzročne strukture dolgov, kjer so morali dijaki ugotavljati vzročne odnose med desetimi z dolgovi povezanimi dejavniki (predstavljenimi v kvadratni matriki), tako da so v matriko vnesli "1", če je vzrok v vrstici povzročal tistega v stolpcu, in "0" drugače ter
- (3) mnenja o denarju, kreditu in dolgu, ki so jih dijaki presojali s pomočjo sedemstopenjske lestvice Likertovega tipa "močno se ne strinjam - močno se strinjam".

Vprašalnik Materialistične vrednote je sestavljalo 18 vprašanj; prvih šest je merilo pomembnost materialnih dobrin kot znaka uspeha, naslednjih sedem se je nanašalo na njihovo osrednjost v posameznikovem življenju in zadnjih pet na njihov

pomen za posameznikovo zadovoljstvo in srečo. V obdelavi smo upoštevali samo vsote točk za posamezne usmeritve in skupno vsoto točk.

Avtorji poročajo o ustreznih zanesljivosti vseh vključenih vprašalnikov: Walkerjeva navaja za vprašalnik o kreditu in denarju  $\alpha = 0.81$ , Richins in Dawson pa za svojega  $\alpha = 0.80$  do  $0.88$  za celotno lestvico. Gre torej za visoko zanesljive merske instrumente. Midva sva dobila za vprašalnike o odnosu do dolga, o denarju in kreditu ter o materialističnih vrednotah naslednje vrednosti Cronbachove  $\alpha$ :  $0.8177$ ;  $0.3924$  in  $0.2661$ . To kaže, da je le vprašalnik o dolgovih in njihovih vzrokih dovolj zanesljiv.

**Postopek:** Anketiranje je bilo izvedeno skupinsko. Dijaki so odgovarjali v svojih razredih. Anketiranje je potekalo v aprilu in maju 1995. V tem obdobju ni bilo nikakršnega pomembnega dogodka s področja obravnavane snovi, ki bi lahko vplival na odgovore dijakov.

## REZULTATI IN RAZPRAVA

Spoznanja znanih raziskav (Walker, 1994; Lewis in sod., 1995) kažejo, da so stališča do problematike denarja, kredita in dolgov pri mladostnikih, čeprav deloma odvisna od starosti in socialne pripadnosti, vendarle precej podobna. Vpliv teh dveh spremenljivk sva ugotavljala tudi v najini raziskavi. Ugotovila sva, da se večina odgovorov glede na starost in socialno pripadnost ni statistično pomembno razlikovala. Ugotovljene statistično pomembne razlike in nekatere težnje bova prikazala, predvsem pa se bova ukvarjala s stališči v raziskavo zajetih mladostnikov v celoti in jih primerjala z ugotovitvami tujih avtorjev.

### Uporaba in odnos do denarja

Ispraševanci menijo, da njihovi starši ne odobravajo preveč dolgov ( $\bar{X} = 2.59$ ;  $SD = 1.68$  na sedemstopenjski lestvici "ne odobrava - zelo odobrava") in da so jih razmeroma veliko naučili o varčevanju ( $\bar{X} = 2.82$ ;  $SD = 1.68$ , na sedemstopenjski lestvici "veliko - nič"). Pri zadnjem odgovoru se pomembno razlikujeta mnenji dijakov iz poklicne šole in dijakov iz gimnazije ( $F = 4.35$ ;  $p = 0.0387$ ). Dijaki iz poklicne šole menijo, da so jih starši več naučili o varčevanju denarja, kot menijo gimnazijci. Glede na socialne razlike med obema skupinama, ko so družine prvih finančno šibkejše, je njihova večja usmerjenost v varčevanje razumljiva. Za dijake so glavni vir denarja starši (78.0%), precej manj pa štipendije (13.4%), honorarno delo (6.1%) in drugo. Pomembno več dijakov iz poklicne šole v primerjavi z gimnazijci ima za glavni vir denarja štipendijo.

Mesečno dobijo večinoma do 10.000 SIT (50%), nekateri pa tudi do 15.000 (20.1%) ali nad 15.000 SIT (15.2%). Dijaki iz poklicne šole v povprečju dobivajo višje zneske, kar pa gre najbrž na račun štipendij.

Starši dijakom v povprečju skoraj nikoli ne plačujejo za drobna dela, pa tudi žepnina v povprečju ni redna, ampak nekje med "pogosto" in "izjemno". Pogosteje kot dijaki poklicnih šol jo dobivajo gimnazijci, kar gre najbrž spet na račun različnega socialnoekonomskega položaja enih in drugih. Večina (41.5%) jo je začela dobivati med 10. in 15. letom, 18.3% že pred desetim, 1.2% pa po petnajstem. Večino denarja večina zapravi za "luksuz" (82.9%), nekateri (13.4%) pa za eksistenčne potrebe, varčevanje (3%) ali kako drugače. Z njihovimi prijatelji naj bi bilo podobno. V povprečju

se skoraj nikoli ne počutijo izločene, ker nimajo takih stvari kot njihovi prijatelji. Večjih razlik v odgovorih dijakov iz različnega družbenogospodarskega okolja najbrž ni tudi zato, ker so, sicer vse večje, slojne razlike pri nas še razmeroma nove (predvsem v glavih ljudi). Lewis in sodelavci (1995) navajajo ugotovitve, ki kažejo, da je otrokovo znanje o denarju odvisno od njegovih izkušenj z njim, da pa za večino staršev žepnina ni denar za varčevanje. Glede na odgovore dijakov, je tako tudi pri nas. Zdi se, da starši premalo uporabljajo žepnino tudi kot sredstvo ekonomske socializacije.

Če bi na loteriji zadel nek znesek (našteti so bili naslednji trije zneski: 2000 SIT, 20.000 SIT in 200.000 SIT), bi ga večina (53.7 do 59.1%) - ne glede na višino zneska - zapravila za luksuz, nekateri bi varčevali (8.5% do 32.9%), drugi pa zadovoljili svoje eksistenčne potrebe (3.0% do 11.0%). Delež varčevalcev narašča z višino zneska, medtem ko delež tistih, ki bi zadovoljili eksistenčne potrebe, pada. Pomembno več dijakov poklicne šole kot gimnazijcev bi za tako dobljen denar zadovoljevalo svoje eksistenčne potrebe oz. varčevalo, ne glede na višino dobljenega zneska ( $\chi^2=8.07$ ;  $p=0.04/\chi^2=18.49$ ;  $p=0.00/\chi^2=24.33$ ;  $p=0.00$ ). Rezultata najbrž ni treba komentirati.

Če ne bi imeli dovolj denarja za določen nakup, bi večina (51.2%) počakala, da zbere dovolj denarja, nekateri (34.8%) bi si ga sposodili od staršev, brata ali sestre (11.6%), prijatelja (5.5%), ostali pa bi ga skušali hitro zaslužiti (8.5%) ali pa dobiti kredit (1.8%). Večina (76.2%) si je včasih že sposodila denar od prijatelja, pogosto si ga je sposodilo 7.9%, zelo pogosto 1.2%, nikoli pa 14.6%. Večkrat so si sposojali gimnazijci. Ta denar je bil namenjen predvsem zadovoljevanju eksistenčnih potreb (40.9%), pa tudi luksuznih (36.6%). Ostali, predvsem dijaki poklicne šole, si ne sposojajo (13.7%), razen nekaterih, ki so denar porabili drugače (9.1%). Spet lahko opazimo bolj ležeren odnos do denarja pri gimnazijcih.

Večina včasih (56.1%) ali redno (36.6%) prihrani del svojega denarja. Za božič so nekateri dobili oblačila ali obutev (28.7%), drugi denar (17.7%), športno opremo (6.7%), kaj drugega (15.2%) ali pa nič (6.7%). Večinoma si želijo za darilo "kaj drugega" (39%), v manjši meri pa oblačila oz. obutev (7.9%), športno opremo (18.9%) ali denar (11%). Večina daril, ki jih bodo dobili za božič ali novo leto, ne bo v povprečju ne izrazito potrebnih ne izrazito luksuznih ( $\bar{X} = 4.01$ ;  $SD = 1.51$  na sedemstopenski lestvici "zelo potrebna - luksuzna").

## Dolg in njegovi vzroki

PREGLEDNICA 1: Dolg in njegovi vzroki

VZROKI DOLGOV	Starost				Šola		Skupni rezultati
	15	16	17	18	P	G	
01. Zmanjšanje prihodka	2.47	2.77	2.72	3.52	2.92	2.69	<p>Aritmetična sredina</p> <p>1= zelo pomembno; 7=sploh ni</p>
02. Povečanje želja	4.80	4.77	4.97	5.04	4.82	4.95	
03. Zapravljanje	4.33	4.60	5.02	4.70	4.74	4.69	
04. Čustvena kriza	4.27	5.17	5.19	5.26	4.88	5.17	
05. Vpliv reklame	5.47	5.41	5.22	5.96	5.37	5.50	
06. Ni prihrankov	2.97	3.66	3.62	3.65	3.49	3.55	
07. Nepremišljen proračun	2.83	3.75	3.45	3.78	3.51	3.45	
08. Pohlep	4.53	4.92	4.64	4.91	4.58	4.92	
09. Udobnost rabe kartic	3.53	4.19	4.38	4.43	4.11	4.24	
10. Kupovanje, ker imajo drugi	4.60	5.13	5.55	5.52	<b>4.95</b>	<b>5.54</b>	
11. Zahteve otrok	3.90	3.87	4.19	4.83	4.15	4.09	
12. Novi izdelki	<b>4.70</b>	<b>4.96</b>	<b>5.09</b>	<b>6.09</b>	5.08	5.15	
13. Visok življenjski standard	4.50	4.68	4.78	5.30	4.51	5.04	
14. Lenoba	5.17	4.91	5.33	5.61	5.20	5.20	
15. Kriza svetovnega gospodarstva	4.10	3.74	4.41	4.78	4.27	4.10	
16. Pomanjkanje morale	4.30	4.66	4.83	5.09	4.73	4.70	
17. Nizke plače v nekaterih podjetjih	2.57	2.72	3.09	3.52	3.06	2.80	
18. Pomanjkljivo znanje o denarnih zadevah	3.67	3.58	3.97	3.70	3.69	3.81	
19. Revščina	2.00	1.85	1.93	2.26	2.07	1.85	
20. Bolezen in invalidnost	3.10	2.87	2.41	3.00	2.74	2.80	
21. Božič in počitnice	<b>3.63</b>	<b>4.66</b>	<b>3.83</b>	<b>4.35</b>	4.12	4.15	
22. Zasvojenost	3.17	3.38	3.79	3.91	3.33	3.80	
23. Previsoke obresti	3.50	3.74	3.90	4.39	4.06	3.61	
24. Nesposobnost prilaganja	4.27	4.11	4.16	4.74	<b>4.57</b>	<b>3.90</b>	
25. Politika in strategija vlade	4.80	4.17	4.36	4.78	4.68	4.19	
26. Stopnja brezposelnosti	2.37	2.64	2.90	3.39	2.86	2.71	
27. Pritisk prijateljev pri nakupovanju	5.37	5.21	5.19	5.70	5.29	5.31	

## Legenda:

P = dijaki iz poklicne šole

G = dijaki iz gimnazije

okrepljene številke pomenijo, da je razlika statistično pomembna vsaj na nivoju 0.05

1 = zelo pomembno; 7 = sploh ni pomembno

Preglednica 1 nam kaže mnenja dijakov o vzrokih dolgov. Zelo pomembni ali precej pomembni vzroki so revščina, stopnja brezposelnosti, bolezen in invalidnost, nizke plače in zmanjšanje prihodka. Ostali vzroki so srednje pomembni ali pa že bolj nepomembni kot ne (npr. pritisk prijateljev, lenoba, novi izdelki, kupovanje stvari, ker jih imajo drugi, vpliv reklame in čustvena kriza). Očitno vidijo vzrok dolgov bolj v objektivnih družbenih razmerah, kot pa v osebnostnih dejavnikih. Glede na starost ali šolo ni bistvenih razlik, razen da se s starostjo zdijo vse pomembnejši vzrok dolgov novi izdelki (končno so se skoraj "čez noč" na domačem tržišču srečali s kopico izdelkov, ki jih je bilo prej možno kupiti le v tujini). Gimnazijci v večji meri menijo, da

do dolgov pride zato, ker ljudje "kupujejo stvari zato, ker jih imajo drugi", dijaki iz poklicne šole pa, da do dolgov prihaja zaradi "nesposobnosti prilagajanja spremenjajočim se ekonomskim pogojem". Starost in socialnoekonomski položaj očitno še vedno nista odločilna razlikovalna dejavnika gospodarske socializacije. Prvi najbrž ne pride do izraza zaradi premajhnega starostnega razpona in podobnega položaja dijakov glede na starost, drugi zaradi še vedno razmeroma majhnih razlik v zaznani gospodarski moči njihovih družin. Končno Stacey (po Lewisu in sodelavcih, 1995) ugotavlja, da šele v drugem desetletju življenja postanejo socialne razlike pomembnejši dejavnik gospodarske socializacije. Prejšnji odgovori so pokazali, da do neke mere to že postajajo, vendar še ne zelo izrazito. Končno ne moremo gospodarskega položaja posameznika v celoti povezovati zgolj z izobrazbo.

#### Zaznana vzročna struktura dolgov

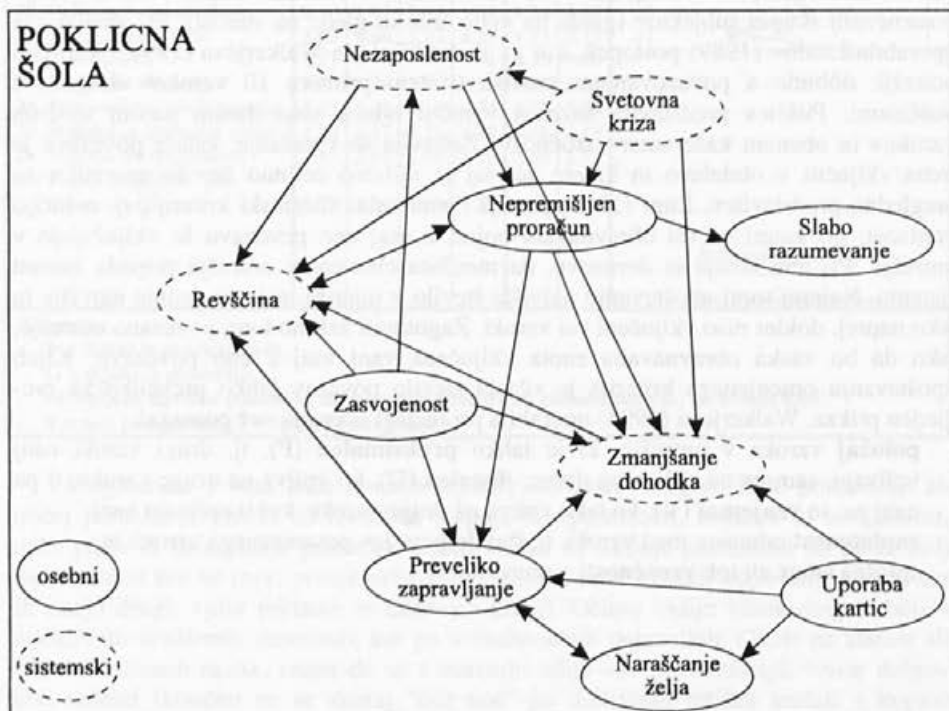
V tem delu raziskave sva se ukvarjala samo z desetimi vzroki dolgov, istimi, ki jih je tudi Walkerjeva uporabila v svojih raziskavah. Preden si ogledamo zaznano vzročno strukturo dolgov, moramo spregovoriti nekaj besed o samem postopku analize podatkov. Odgovori vsakega preiskovanca so bili podani v obliki 10 X 10 kvadratne matrike enic in ničel za vse možne pare vzrokov dolgov. Dobljena skupinska matrika je kvadratna asimetrična matrika binarnih odnosov. Vsaka celica vsebuje vsoto enic, tj. predstavlja pogostost, s katero so preiskovanca zaznali dva možna vzroka kot vzročno povezana v nakazani smeri. Več preiskovancev je vzročno povezovalo posamezen par vzrokov, višje so bile vrednosti v celici, večja je bila torej zaznana moč vzročne povezave za to skupino. Analizirala sva tako rezultate celotne skupine, kot rezultate posameznih skupin subjektov (glede na vrsto šole in glede na starost). Pri analizi sva uporabila Luntov (1989) postopek, kot ga je modificirala Walkerjeva (1994). Vzročno omrežje dobimo s povezovanjem vozlišč (v tem primeru 10 vzrokov dolgov) s puščicami. Puščica predstavlja zaznani vzročni odnos med danim parom možnih vzrokov in obenem kaže smer vzročnosti. Zastavlja se vprašanje, katere povezave je treba vključiti v obdelavo in katere ne, saj je njihovo celotno število preveliko za pregledno predstavitev. Lunt (1989) ponuja "minimalni sistemski kriterij", tj. najnižjo vrednost, pri kateri se vsi obravnavani pojmi z vsaj eno povezavo še vključujejo v omrežje. Pri tem izhaja iz domneve, da množica elementov omrežja pripada istemu sistemu. Najprej torej upoštevamo najvišje število v matriki, nato naslednje najvišje in tako naprej, dokler niso vključeni vsi vzroki. Zagotoviti želimo torej povezano omrežje, tako da bo vsaka obravnavana enota vključena vanj vsaj z eno povezavo. Kljub upoštevanju omenjenega kriterija je večsah število povezav lahko preveliko za pregleden prikaz. Walkerjeva (1994) uporablja pri razlagi omrežja več pomagal:

- **položaj** vzroka v omrežju, ki je lahko **proksimalen** (P), tj. drugi vzroki nanj vplivajo, sam pa ne vpliva na druge, **distalen** (D), ko vpliva na druge vzroke, ti pa nanj ne, in **vzajemni** (V), ko tako vpliva na druge vzroke, kot ti vplivajo nanj;
- **zapletenost** odnosov med vzroki, tj. število povezav posameznega vzroka in
- splošna **smer** ali tok **vzročnosti** v omrežju.

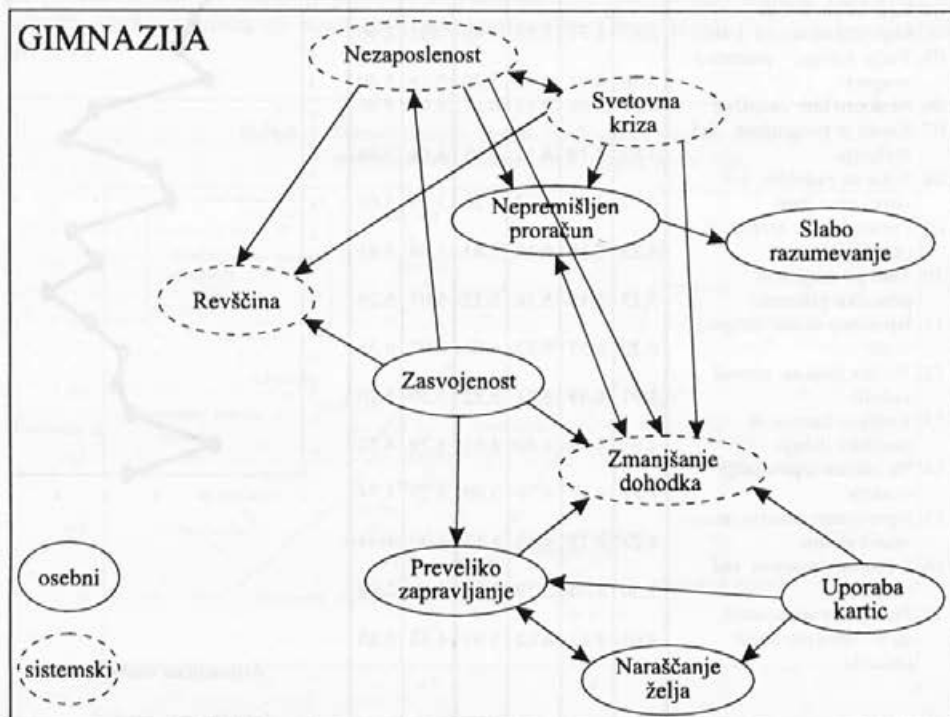
PREGLEDNICA 2: Položaji vzrokov v omrežju: proksimalni (P), distalni (D) in vzajemni (V)

VZROKI	VSI				POKLICNA ŠOLA				GIMNAZIJA			
	P	D	V	Σ	P	D	V	Σ	P	D	V	Σ
1. Nenadno zmanjšanje dohodka	5	1	1	8	5	2	0	7	5	0	1	7
2. Preveliko zapravljanje	2	2	1	6	3	2	1	7	2	1	1	5
3. Nepremišljen proračun	3	1	1	6	3	2	1	7	2	1	1	5
4. Pretirana uporaba kreditnih kartic	0	3	0	3	0	3	0	3	0	3	0	3
5. Slabo razumevanje finančnih odnosov	1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1
6. Kriza svetovnega gospodarstva	0	3	1	5	0	4	0	4	0	3	1	5
7. Ljudje postanejo revni	5	1	0	6	5	0	1	7	3	0	0	3
8. Zasvojenost	0	4	0	4	0	4	0	4	0	4	0	4
9. Nezaposlenost	1	3	1	6	2	3	0	5	1	3	1	6
10. Nepričakovano naraščanje želja	1	0	1	3	1	0	1	3	1	0	1	3
Σ	18	18	6	48	20	20	4	48	15	15	6	42

Tudi upošteva minimalni sistemski kriterij, je število medsebojnih povezav razmeroma veliko, kar kaže na zelo kompleksno sliko, ki jo imajo dijaki o obravnavanem področju. Zastopani so tudi vsi položaji vzrokov. Pri obeh skupinah prevladujejo proksimalni in distalni vzroki, vendar je pri gimnazijah razmeroma več vzajemnih vzrokov in manj ostalih. To sicer priča o bolj sistemskem pogledu na zadevo pri njih, a morda o manj celovitem. V celoti imajo manj povezav in to predvsem tistih, ki se nanašajo na vzroke, ki vplivajo na revščino. Očitno se teh vzrokov - gre za osebne vzroke - pripadniki socialno šibkejših slojev bolj zavedajo.



Podobno kot Walkerjeva, lahko razlikujemo vsaj dva sistema vzrokov, osebne in sistemskega (socialnega), ki pa sta med seboj povezana. Osrednji položaj imata dejavnika "nenadno zmanjšanje dohodka" in "revščina", čeprav slednja ne pri gimnazijcih. Medtem ko prvi dejavnik pri preiskušancih Walkerjeve ni tako izrazito vpet v omrežje, pa drugi je. "Nepremišljen proračun", "pretirana uporaba kreditnih kartic", "zasvojenost" in "naraščanje želja" prispevajo k "prevelikemu zapravljanju". Le-to, skupaj s "svetovno krizo" in "nezaposlenostjo", vpliva na "zmanjšanje dohodka". Očitna je prepletenost osebnih in sistemskih dejavnikov.



Revščina je za gimnazijce bolj posledica sistemskih dejavnikov, za dijake poklicne šole pa v enaki meri tudi osebnih. Predvsem pri "nenadnem zmanjšanju dohodka" se eni in drugi vzroki srečujejo. Na vsak način sta oba sistema vzrokov pri naših izpraševancih veliko bolj prepletena kot pri angleških, kar bi lahko pričalo bodisi o tem, da njune vloge dovolj ne razlikujejo, bodisi o drugačnem, bolj kompleksnem pogledu na obravnavano vsebino.

#### Mnenje o denarju, kreditu in dolgu

Podrobnejši vpogled v stanje ekonomske socializacije dijakov ponujajo odgovori na vprašalnik o denarju, kreditu in dolgu. Tu se pokažejo tudi stališča dijakov do obravnavanih vsebin.

PREGLEDNICA 3: Mnenje o denarju, kreditu in dolgu

MNENJE	Starost				Šola		Skupni rezultati
	15	16	17	18	P	G	
01. Posojilo je dobro, omogoča uživanje	2.60	3.74	3.90	4.39	<b>2.51</b>	<b>3.02</b>	<p>Aritmetična sredina</p> <p>1=močno se ne strinjam; 7=močno se strinjam</p>
02. Dobro je imeti sedaj in plačati kasneje	3.27	4.11	4.16	4.74	3.08	3.34	
03. Vzeti kredit je v osnovi napačno	3.93	3.70	3.10	3.65	3.57	3.47	
04. Raje lačen, kot da kupujem hrano na kredit	2.87	2.77	2.83	3.48	2.92	2.90	
05. Večje nakupe planiram vnaprej	5.30	4.91	5.48	5.30	5.18	5.30	
06. Ni dobro biti zadolžen	5.57	5.64	5.88	6.17	5.62	5.96	
07. Kredit je pomemben del življenja	3.83	4.19	4.12	3.39	4.04	3.94	
08. Bolje se zadolžiti, kot otroci brez daril	3.73	3.47	4.03	3.26	3.76	3.61	
09. Pomembno je živeti v okviru možnosti	<b>5.73</b>	<b>5.17</b>	<b>6.10</b>	<b>5.83</b>	5.58	5.81	
10. Tudi pri majhnem prihodu prihranki	5.23	5.15	5.16	5.22	5.07	5.29	
11. Izposojen denar čimprej vrniti	6.20	6.23	6.22	6.04	6.05	6.35	
12. Večina ljudi se preveč zadolži	<b>5.97</b>	<b>5.09</b>	<b>5.21</b>	<b>5.52</b>	5.50	5.20	
13. Kreditne kartice se prelahko dobijo	4.93	4.79	4.40	4.65	4.79	4.52	
14. Ne maram izposojanja denarja	4.87	4.57	4.79	5.00	4.79	4.74	
15. Izposojanje denarja je včasih dobro	4.27	4.77	4.53	4.17	4.30	4.74	
16. S svojim denarjem rad tvegam	2.50	2.74	2.79	3.30	2.69	2.90	
17. Prav je, če si sposodiš, da bi otrokom kupil oblačila	4.63	4.83	4.62	3.91	4.63	4.55	

## Legenda:

P = dijaki iz poklicne šole

G = dijaki iz gimnazije

okrepljene številke pomenijo, da je razlika statistično pomembna vsaj na nivoju 0.05

1 = močno se ne strinjam; 7 = močno se strinjam

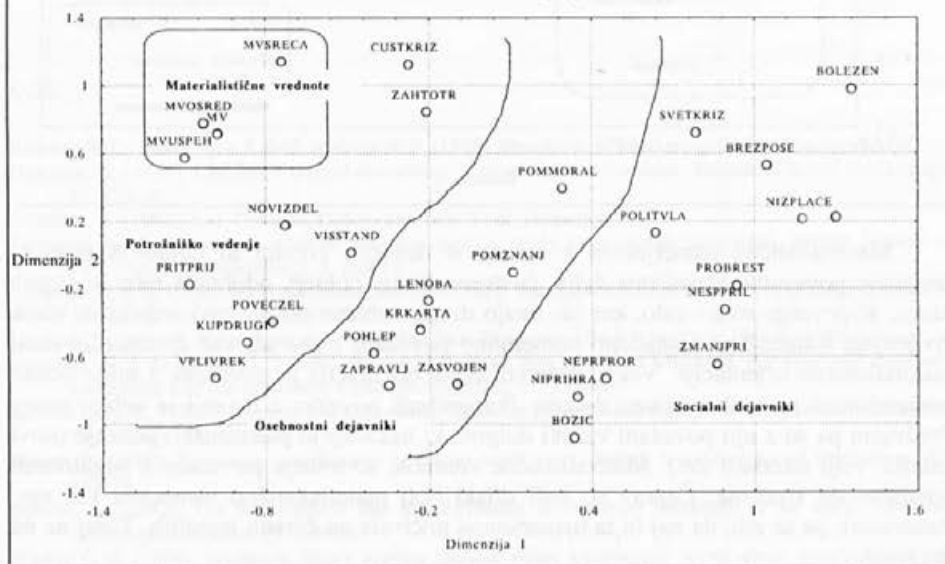
Mnenja o denarju, kreditu in dolgu se bistveno ne razlikujejo ne glede na šolo in ne glede na starost. Dijaki nimajo zelo izrazitega odnosa do kredita. Niso mu preveč naklonjeni (gimnazijci nekoliko bolj kot dijaki poklicne šole) in zadolženost nasploh med njimi ni priljubljena. To se sklada s podatki iz prvega dela raziskave. Po svoje je presenetljivo, saj so bili pri nas krediti dolgo časa zelo popularni, čeprav verjetno ne cenjeni.



## Materialistična usmerjenost

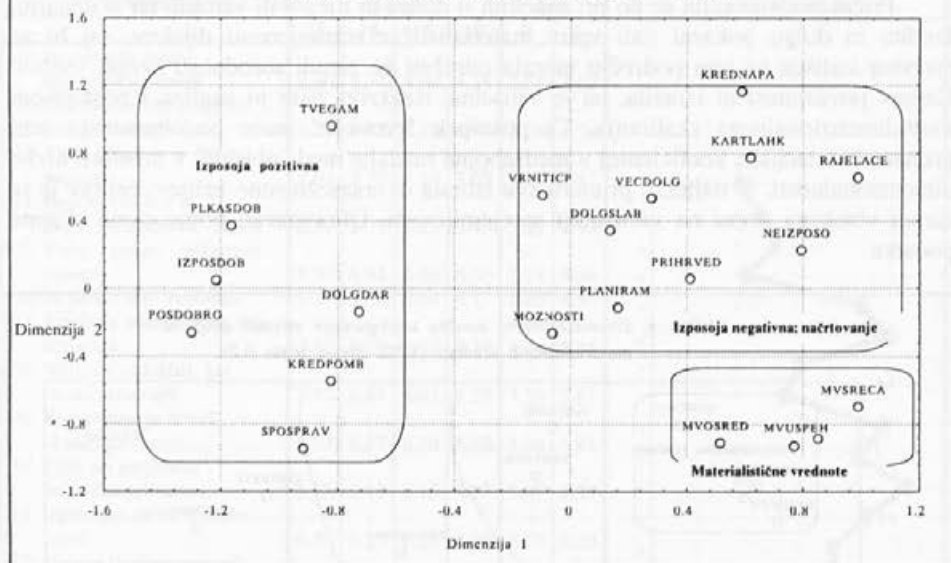
Pričakovala sva, da se bo pri mnenjih o dolgu in njegovih vzrokih ter o denarju, kreditu in dolgu pokazal tudi vpliv materialistične usmerjenosti dijakov, saj bi se tovrstna stališča na tem področju morala odražati že zaradi sorodnosti svojih vsebin. Čeprav povezanost ni izrazita, pa je smiselna. Razkriva nam jo analiza s postopkom multidimenzionalnega skaliranja. Ta postopek "prevede" mere podobnosti (v tem primeru korelacijske koeficiente) v medsebojne razdalje med "objekti" v prostoru nizke dimenzionalnosti. V najinem primeru sva izbrala dvorazsežnostno rešitev, čeprav je ta zaradi visokega stresa na sami meji sprejemljivosti. Obravnavali bomo samo skupne podatke.

SLIKA 4: Dvorazsežnostna končna konfiguracija vzrokov dolga in materialističnih vrednot (MV). Stress znaša 0.23.



Materialistične vrednote	Potrčiniko vedenje	Osebnostni dejavniki	Socialni dejavniki
MVSRECA	PRITPRIJ	NOVIZDEL	POMMORAL
MVSRED	POVECZEL	VISSTAND	POMZNANJ
MV	KUPDRUG	POHLEP	NEPRPROR
MVUSPEH	VFLIVREK	ZAPRAVLJ	NIPRIHRA
		ZASVOJEN	ZMANJRI
		BOZIC	SVETKRIZ
			BREZPOSE
			NIZPLACE
			PROBREST
			NESPPRL
			BOLEZEN

SLIKA 5: Dvorazsežnostna končna konfiguracija mnenj o denarju in materialističnih vrednot (Stress = 0.205).



Materialistična usmerjenost z mnenji o denarju, kreditu in dolgovi torej ni izraziteje povezana. Povečanje želja, čustvena kriza, pohlep, udobnost rabe kreditnih kartic, kupovanje stvari zato, ker jih imajo drugi, zahteve otrok, novi izdelki in visok življenjski standard so statistično pomembno povezani z eno ali več spremenljivkami materialistične orientacije. Večja materialistična orientacija je povezana z nižjo oceno pomembnosti naštetih vzrokov dolgov. Pomembnih povezav z mnenji je veliko manj. Predvsem pa so z njo povezani vzroki dolgov, ki nakazujejo potrošniško vedenje (novi izdelki, višji standard itn.). Materialistične vrednote so tesneje povezane z negativnim odnosom do izposoje. Čeprav so naši dijaki bolj materialistično usmerjeni kot npr. Američani, pa se zdi, da naj bi ta usmerjenost počivala na čvrstih temeljih. Torej ne na dolgovih.

*PREGLEDNICA 4: Povprečno število točk na testih materialistične usmerjenosti za naše dijake in ameriške študente*

Lestvica	Slovenci	Američani
Uspeh	18.18 (SD=4.26)	13.8 (SD=4.1) - 14.7 (SD=3.9)
Osrednjost	21.48(SD=4.45)	19.3 (SD=4.0) - 19.8 (SD=4.2)
Sreča	14.61(SD=4.37)	12.8 (SD=4.1) - 13.3 (SD=4.2)
Celotna lestvica	54.27(SD=10.28)	45.9 (SD=9.8) - 47.9 (SD=10.2)

Glede na to, da se vzorca razlikujeta po starosti (dijaki, študenti), gre lahko del razlike na račun tega dejavnika. Po drugi strani pa se materialistične usmeritve naših dijakov niso bistveno razlikovale glede na njihovo starost, kvečjemu se je pojavljala rahla težnja po njenem naraščanju s starostjo. Razlike med dijaki iz obeh šol so nekaj pomembnejše. V celoti so gimnazijci nekoliko bolj (razlike statistično niso pomembne)

materialistično usmerjeni kot dijaki iz poklicne šole ( $F=0.87$ ;  $p=0.35$ ), predvsem na račun pomena materialnih dobrin kot znaka uspeha ( $F=3.61$ ;  $p=0.059$ ) in sreče ( $F=3.13$ ;  $p=0.08$ ), za dijake iz poklicnih šol pa so te bolj osrednje v življenju kot za gimnazijce ( $F=1.89$ ;  $p=0.17$ ). A vedeti moramo, da smo se v tej raziskavi ukvarjali bolj s površinsko strukturo vrednot, kakšna je globinska, osnovnejša, pa lahko le slutimo.

Rezultati kažejo še razmeroma neizdelane odnose do obravnavanih vsebin. Če je gospodarska socializacija plod izkušenj, si jih naši dijaki nabirajo v nekih še ne povsem določenih in dokončno jasno vzpostavljenih okoliščinah. Končno smo vendarle družba na "prehodu". Vendar pa, ali lahko za standard neke - katerekoli - socializacije vzamemo zgolj izkušnje ene vrste, enega družbenega reda. Ljudje se pač vedno socializirajo glede na konkretne družbeno-gospodarske razmere. Te določajo vsebino socializacije. Ta vsebina se pri nas spreminja, stara izginja, nova pa se šele poraja. In to je priložnost za nove vpoglede v mehanizme njenega nastanka, razvoja in sprememb. Dosedaj opravljene raziskave so se teh vprašanj šele zelo površno dotaknile.

## VIRI

- Bearden W.O., Netemeyer R.G. & Mobley M.F. (1993), *Handbook of Marketing Scales*, London: SAGE.
- Danziger, K. (1958), Children's earliest conception of economic relationships, *Journal of Social Psychology*, 47, 231-40.
- Furnham, A. (1988), *Lay Theories*, Oxford and New York: Pergamon.
- Furnham, A. & Thomas, P. (1984), Pocket-money: a study of economic education, *British Journal of Developmental Psychology*, 2, 205-12.
- Leiser D. (1983), Children's conceptions and economics: the constitution of a cognitive domain, *Journal of Economic Psychology*, 4, 297-317.
- Lewis A., Webley P. & Furnham A. (1995), *The New Economic Mind*, New York: Harvester Wheatsheaf.
- Marshall, H & Magruder, L. (1960), Relations between parent money education practices and children's knowledge and use of money, *Child Development*, 31, 253-84.
- Roland-Lecy, C. (1990), Economic Socialization: Basis for International Comparisons, *Journal of Economic Psychology*, 11, 3, 469-482.
- Stacey, B. (1982), Economic socialization in the pre-adult years, *British Journal of Social Psychology*, 21, 159-73.
- Strauss, A. (1952), The development and transformation of monetary meanings in the child, *American Sociological Review*, 17, 275-86.
- Walker C.M. (1994), Economic Man's missing teenage years: adolescents' views about money, credit and debt, In: Antonides G. & van Raaij W.F. (Eds.) *Proceedings of IAREP/SABE conference, Part II*. Rotterdam: Erasmus University, 581-596.
- Zabukovec, V & Polič, M. (1990), Yugoslavian children in a situation of rapid economic changes, *Journal of Economic Psychology*, 11, 529-43.
- Zabukovec, V. & Polič, M. (1994), Children's Economic Socialization After Four Years. *Proceedings of the IAREP/SABE Conference, Part III.*, Rotterdam: Erasmus University, 1176-1193.

## Poskus empiričnega vrednotenja zasebnega in osebne prostora\*

IDA HOJNIK-ZUPANC

### POVZETEK

*Z raziskavo smo želeli empirično ugotoviti dimenzije zasebnega in osebne prostora v teorijah Leeja in Lawtona ter povezanost teh dimenzij z zdravstvenim stanjem, starostjo, spolom, izobrazbo in socialnim poreklom. Uporabili smo tri statistične metode: faktorsko analizo, regresijsko analizo in diskriminacijsko analizo.*

### ABSTRACT

#### AN ATTEMPT TO EMPIRICALLY EVALUATE PRIVACY AND PERSONAL SPACE

*Our research tended to examine empirically the dimensions of privacy and personal space according to the theory of Lee and Lawton, and their connections with health state, age, sex, education and social background. The empirical data processing for our research was based on factor, regression and discrimination analysis.*

### Zasebnost in osebni prostor v strokovni literaturi

#### Zasebnost

Zasebnost je psihološka kategorija, ki jo srečamo pri različnih avtorjih. Terence Lee (1976) meni, da je najbolj uporabno, če zasebnost opredelimo kot optimalni doseg posameznika ali skupine po drugih. Ta opredelitev se ujema z njegovim pojmom socialno - prostorske sheme - to je notranja predstava o okolju, ki si jo na osnovi informacij iz okolja v svoji zavesti oblikuje normalno mobilna oseba. Socialno - prostorska shema je lahko ugodna, prijetna, zadovoljiva ali pa nasprotno.

Altman (1970) meni, da je zasebnost osnovna potreba v človekovem življenju za oblikovanje avtonomije, samopodobe in identitete. Bolj ko posameznik izgublja kontrolo nad fizičnim prostorom in življenjskimi pogoji, večja je potreba po občutku pripadnosti določenemu prostoru.

Mlinar (1983) zasebnost implicitno vključuje v dva zakona dostopnosti, ki sta v protislovju: prvi zakon predpostavlja čim lažji dostop do posameznika, skupin in in-

\* Prispevek je bil predstavljen na III. evropskem gerontološkem kongresu v Amsterdamu, 30. 8.-2. 9. 1995.

stitucij, zato posameznik teži, da si uredi življenje v maksimalno infastruktarno opremljenem naselju; po drugem zakonu pa človek teži k maksimalni kontroli bivalnega okolja, ki predpostavlja maksimalno razpršenost. V prvem primeru je posameznikova zasebnost bolj ranljiva oz. dostopna drugim, v drugem primeru pa je možnost prostorske kontrole večja, vendar je tudi dostopnost do javnega življenja težja.

Pastalan (1970) navaja Westinovo definicijo zasebnosti: "Zasebnost je pravica posameznika, da se odloči, katere informacije o sebi bo razkril drugim in pod kakšnimi pogoji." To je instrument za doseganje lastnih ciljev in samorealizacije (ibidem). Po empiričnih ugotovitvah Westina (ibidem) obstajajo štiri stanja zasebnosti:

- 1) osamljenost - prostorska in socialna izolacija
- 2) intimnost - posameznik je del majhne skupine z neposrednimi medosebnimi odnosi
- 3) anonimnost - bolj simbolične kot teritorialne narave; posameznik želi biti neopažen v skupini
- 4) zadržanost - psihološka bariera proti neželenemu vsiljevanju

V starosti obstajajo vsi štirje vedenjski vzorci zasebnosti, pogosta pa sta predvsem prvi in zadnji. Do osamljenosti prihaja največkrat zaradi socialne deprivacije in prostorske izoliranosti, ki je posledica slabše fizične gibljivosti predvsem v pozni starosti. Posameznik pa se lahko počuti osamljenega tudi takrat, kadar prostorsko ni izoliran (Townsend, 1957). Osamljenost se pogosteje povezuje z otožnostjo, žalostjo kot pa z izoliranostjo (ibidem). Če je posameznik socialno izoliran, ni nujno, da se počuti tudi osamljenega.

Zasebnost starega človeka je okrnjena predvsem v institucijah, kjer se kaže tudi večja potreba po prostorski izolaciji (Hooyman, Kiyak, 1988). Nasprotno pa se zasebnost lahko razširi do socialne izolacije v starejših individualnih gospodinjstvih. Socialna izolacija običajno predstavlja indikacijo strokovnim službam za ukrepanje, ker je lahko posledica fizične oslabelosti ali mentalne bolezni, kar predstavlja za prizadetega posameznika stresno situacijo (Wenger, v tisku).

## Osebn prostor

Tudi osebni prostor predstavlja psihološko kategorijo, ki pa je v strokovni literaturi manj obravnavana kot zasebnost. Lee (1976) je pojem osebnega prostora prevzel po E. Hallu in z njim označuje komunikacijsko interakcijo med dvema ali več osebami. Lawton (1970) je v svoj model ekosistema uvedel pojem osebno okolje (personal environment), ki ga je opredelil bolj določeno kot Lee. Osebno okolje po Lawtonu sestavljajo pomembni drugi: družinski člani, prijatelji, pomembne avtoritete in male skupine. Enota osebnega prostora je posameznik, sporočila pa potekajo predvsem diadično. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da osebni prostor oblikuje neformalna socialna mreža, ki staremu človeku predstavlja primarni resurs instrumentalne in psihološke pomoči. Interakcija poteka dvosmerno in je stabilna. Osebni prostor lahko presega fizični življenjski prostor, lahko pa z njim delno ali v celoti sovpada. V osebnem prostoru je pomembna še ena dimenzija - to je "prostornost ljubezni" (Trstenjak, 1984). Ta pojem je uvedel Binswanger in po njegovem mnenju predstavlja temeljno obliko človeškega obstoja poleg prostornosti fizičnega prostora. "Ljubezen razširja prostor in svobodo okoli sebe" (ibidem). To je izredno pomembna dimenzija, ki jo potrebujejo starejši ljudje v bivalnem okolju.

## Načrt empirične analize

Izhajajoč iz teorije T. Leeja in deloma tudi Lawtona, smo poskušali empirično ugotoviti najpomembnejše dimenzije zasebnega in osebnega prostora ter jih povezati z demografskimi in socialnimi variablami ter zdravstvenim stanjem. Uporabljeni so bili že zbrani podatki iz raziskave M. Jezernika "Potrebe in delovni potenciali ostarelih" na reprezentančnem vzorcu slovenske populacije starostnih upokojencev (old age pensioners). Vzorec je obsegal 800 Slovencev v starosti od 55 do 75 let. Vprašalnik je zajemal 177 vprašanj, ki so vključevala kvaliteto stanovanjskega okolja in socialno interakcijo v bivalnem okolju, odnos do dela in pripravljenost za ponovno zaposlitev, prostočasovne dejavnosti, aktivnost v prostovoljnih organizacijah, zdravstveno stanje, psihično počutje, družinsko interakcijo, mnenje o socialnih in zdravstvenih servisih, demografske značilnosti ter socialno-ekonomske značilnosti.

## Hipoteza

Z obstoječimi podatki bo možno določiti le nekatere dimenzije zasebnega in osebnega prostora, nikakor pa ne celotne razsežnosti. Tak empirični poskus pa lahko predstavlja dobro izhodišče za nadaljne empirično vrednotenje zasebnega in osebnega prostora.

## Metode

Dimenzije osebnega in zasebnega prostora smo opredelili s faktorško analizo.

Povezanost prostorskih dimenzij s starostjo, zdravstvenim stanjem in izobrazbo smo ugotavljali z regresijsko analizo, s spolom in socialnim poreklom pa z diskriminacijsko analizo.

## Rezultati

### Opredelitev dimenzij zasebnega in osebnega prostora

Na osnovi Leejeve teorije so bile v faktorško analizo vključene naslednje spremenljivke:

<b>zasebni prostor</b>	<b>osebni prostor</b>
mobilitnost	sosedski odnosi
bolezni	družinska interakcija
splošno počutje	prostočasovne aktivnosti
odnos do smrti	izobraževanje
odnos do prihodnosti	honorarno delo
smisel življenja	
osamljenost	
izobraževanje	
honorarno delo	
prostočasovne aktivnosti	

V prvem koraku je bilo ekstrahiranih veliko število faktorjev: 13 faktorjev za zasebni prostor, 12 faktorjev za osebni prostor. V naslednjem koraku smo za vsak prostor izbrali le tiste spremenljivke, ki so bile močno zastopane v prvem faktorju iz dveh razlogov:

1. Prvi faktor pojasni največji delež skupnih značilnosti prostora.
2. Prvi faktor je bil najbolj homogen (vsi ostali faktorji so bili zelo razpršeni, po pomembnosti so izstopale le ena ali dve spremenljivki).

V drugem koraku je bil vsak prostor opredeljen z enim homogenim faktorjem.

Faktorske uteži za zasebni prostor na prvem faktorju:

spremenljivke	faktorske uteži
mobilnost	0.462
smisel življenja	0.746
odnos do prihodnosti	0.723
odnos do smrti	0.610
osamljenost	0.595

Prvi faktor pojasnjuje 40% skupne variance.

Faktorske uteži za osebni faktor na prvem faktorju:

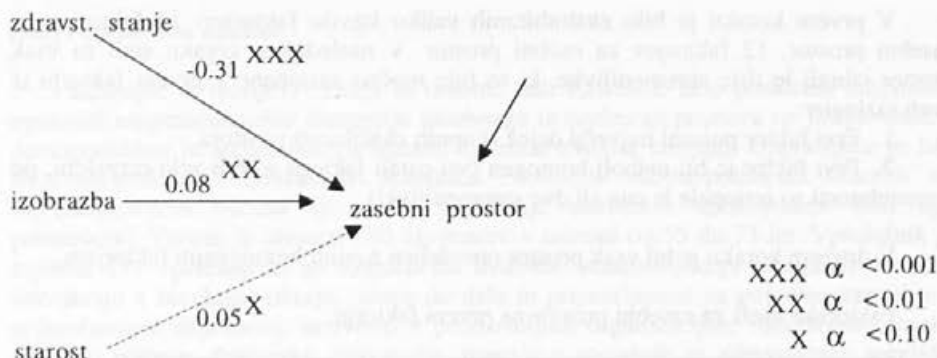
spremenljivke	faktorske uteži
s kom živi v skupnem gospodinjstvu	0.650
otroci	0.750
pogostost srečanj z otroki	0.571
otroci, ki živijo v istem kraju	0.700
odnos z otroki	0.769
izkazovanje pozornosti otrok	0.774
odnos s partnerjem	0.605
pogovori s partnerjem kot	0.468
prostočasovna aktivnost	
pomoč bližnjih sorodnikov	0.442
v primeru bolezni	

Faktor pojasnjuje 42,0% skupne variance.

### **Povezanost prostorskih dimenzij s starostjo, izobrazbo in zdravstvenim stanjem**

Uporabljena je bila metoda regresijske analize. V tem modelu predstavljajo prostorske dimenzije odvisne spremenljivke, demografske spremenljivke in zdravstveno stanje pa neodvisne spremenljivke.

Regresijski model povezanosti med dimenzijo zasebnega prostora in neodvisnimi spremenljivkami



Za dimenzijo osebnega prostora ni bilo mogoče oblikovati regresijskega modela, ker so bili koeficienti povezanosti manjši od 0.05.

### Povezanost prostorskih dimenzij s spolom in socialnim poreklom

Za iskanje teh povezav smo uporabili model diskriminacijske analize, ki temelji na tem, da išče zvezo med posamezno neodvisno spremenljivko in vsemi odvisnimi spremenljivkami. V našem primeru so dimenzije zasebnega in osebnega prostora odvisne spremenljivke, spol in socialno poreklo pa neodvisne spremenljivke.

#### Spol

Povprečne vrednosti skupin po spolu v prostorskih dimenzijah:

	faktor zasebnega p.	faktor osebnega p.
ženske	-0.237	-0.471
moški	0.178	0.355

Standardizirani odkloni skupin po spolu v prostorskih dimenzijah:

	faktor zasebnega p.	faktor osebnega p.
ženske	1.119	1.063
moški	0.858	0.780

uteži diskriminacijske funkcije

f. zasebnega p.	0.396
f. osebnega p.	0.903

kanonični korelac. koef.=0.44      sign.0.000



**Grupni centroidi**

ženske	-0.561
moški	0.424

Socialno poreklo

Povprečne vrednosti faktorskih uteži skupin po socialnem poreklu v prostorskih dimenzijah:

	faktor zasebnega p.	faktor osebnega p.
delavsko	-0.023	0.061
kmečko	-0.038	0.023
obrt, trgovina	-0.178	-0.003
uradniško	0.041	-0.426
samostojni pokl.	0.080	-0.257

**Standardizirani odkloni skupin po socialnem poreklu**

	faktor zasebnega p.	faktor osebnega p.
delavsko	1.026	0.963
kmečko	0.949	0.999
obrt, trgovina	1.316	1.069
uradniško	0.851	1.073
samostojni pokl.	1.072	1.022

**Standardne uteži diskriminacijske funkcije**

uteži diskriminacijske funkcije

f. zasebnega p.	-0.262
f. osebnega p.	0.997

kanonični korelac. koef.=0.13

sign.=0.0373

**Grupni centroidi**

delavsko	0.068
kmečko	0.013
obrt, trgovina	0.043
uradniško	-0.438
samostojni pokl.	-0.278

## Interpretacija in diskusija

## Zasebni prostor

Zasebni prostor pojasnjujeta dve dimenziji, ki smo ju poimenovali **mobilnost, občutek varnosti**. V tem kontekstu interpretiramo občutek varnosti v psihološkem smislu. Po teoriji Maslowa je potreba po varnosti uvrščena na drugo mesto v hierarhiji potreb, takoj za fiziološkimi potrebami. V vprašalnik, ki meri dimenzijo varnost-negotovost, je Maslow uvrstil tudi vprašanja kot npr.: Ali se vam pogosto zdi, da ni vredno živeti? Ali ste često potrti? Ali se bojite prihodnosti? Ta vprašanja so podobna spremenljivkam, ki tvorijo dimenzijo zasebnega prostora, ki smo jo opredelili kot občutek varnosti. Kot kažejo rezultati, je z občutkom varnosti povezana fizična mobilnost. V enem faktorju sta združeni dve karakteristiki zasebnega prostora, zato te dimenzije ni bilo mogoče enotno poimenovati.

Razpoložljive spremenljivke, ki smo jih lahko uporabili v našem modelu, merijo predvsem psihično dekompenzacijo in mobilnost, oz. z drugimi besedami povedano: socialno izolacijo kot objektivno stanje in osamljenost kot psihično kategorijo. S tem smo se najbolj približali Westinovi opredelitvi zasebnosti, ki jo opredeli s štirimi stanji, med katerimi je na prvem mestu osamljenost.

Vsebinska dimenzij zasebnega prostora implicira tudi statistično pomembno povezanost z zdravstvenim stanjem. Zveza je negativna zato, ker je lestvica, ki meri zdravstveno stanje, obrnjena (1 - zelo dobro zdravstveno stanje, 5 - zelo slabo zdravstveno stanje). Dobro počutje oz. mentalno zdravje je najbolj povezano z zdravstvenim stanjem (Harel, 1984), treba pa je poudariti, da je v naši raziskavi šlo za subjektivno oceno in ne za objektivno oceno zdravstvenega stanja. Ker je bila v raziskavo vključena le mlajša skupina starostnikov, lahko subjektivno oceno zdravstvenega stanja povežemo s slabšim počutjem ob prehodu v upokojevit, ki za večino upokojeencev predstavlja stresno situacijo.

Izobrazba tudi statistično pomembno pojasnjuje zasebni prostor, vendar slabše kot zdravstveno stanje. Nižja izobrazba je povezana z večjim občutkom ogroženosti. Še posebej to velja za ženske. Ženske se počutijo bolj ogrožene in manj mobilne. Verjetno gre pri tem za psihične korelate. Tudi Accetto s sodelavci (1987) in Jezernik (1980) so ugotovili, da se ženske počutijo bolj bolne kot moški.

Starost pa ni direktno statistično pomembno povezana. Iz korelacijske matrike, ki kaže povezanost med vsemi spremenljivkami (v tekst ni vključena), pa je razvidna povezanost med izobrazbo in starostjo, kar pomeni, da obstaja v našem modelu med zasebnim prostorom in starostjo posredna zveza prek izobrazbe. Do take povezave prihaja zaradi narave vzorca, ki vključuje mlade upokojeence (55-75 let), zato starost sama na sebi direktno ne vpliva na pokretnost in občutek varnosti.

## Osebn prostor

Dimenzijo osebnega prostora smo poimenovali **družinska interakcija**. Faktor tvorijo spremenljivke, ki so povezane s partnerjem, otroki in bližnjimi sorodniki. Te spremenljivke merijo prostorsko oddaljenost med starši in otroki, komuniciranje med partnerjema ter med starši in otroki in emocionalni odnos med partnerjema in med generacijami. S to opredelitvijo smo se približali tako Leejevi (1976) kakor tudi Lawtonovi (1970) teoretični eksplikaciji osebnega prostora oz. okolja, ki vključuje komunikacijsko interakcijo in odnos med družinskimi člani. V našem modelu se je

pokazala družina kot najmočnejša postavka v življenju starega človeka. Pomen družine za starega človeka ugotavljajo tudi številni drugi avtorji (Townsend, 1957, Stephens, Christianson, 1986, Accetto et al, 1987, Hooyma, Kiyak, 1988, Means, Smith, 1994).

V raziskavi se je pokazala pomembna povezanost družinske interakcije s spolom. Ženske so v družinskem okolju bolj povezane kot moški, pri katerih lahko opazimo večjo distanco. Ta odnos je zanimivo interpretirati tudi z vidika zasebnega prostora, pri katerem so ženske izražale večjo osamljenost in nemobilnost. Gre za dve možni razlagi: 1) ženske se zaradi občutka nemoči bolj opirajo na družino, 2) na ta način izražajo latentno nezadovoljstvo zaradi prevelike aktivnosti v družini. V prvem primeru gre za beg iz zasebnega v osebni prostor, v drugem primeru pa ravno nasprotno.

Socialno poreklo najbolj diskriminira osebni prostor. Vzorci družinske interakcije se razlikujejo glede na poklicno strukturo v družini. Anketirance bi lahko razdelili v dve skupini: družinsko interakcijo podobno ocenjujejo anketiranci iz delavskih in kmečkih družin, drugače pa tisti iz uradniških, obrtnih in družin samostojnih poklicev. Največje razlike v percepciji družinske interakcije so med anketiranci delavskega in uradniškega porekla. Tisti, ki izhajajo iz uradniških in obrtniških družin, bolje ocenjujejo družinsko interakcijo, medtem ko tisti, ki izhajajo iz delavskih in kmečkih družin, izražajo slabšo povezanost z družino. Podobno povezanost je ugotovil tudi Rosenmayr (v: Cowgill, 1972).

Pri zasebnem prostoru pa se kaže manjši občutek varnosti in slabša mobilnost pri anketirancih z nižjim socialnim poreklom, medtem ko je večji občutek varnosti pri anketirancih iz uradniških družin in družin s samostojnimi poklici. Predpostavljamo, da je to povezano tudi z družinsko interakcijo, ki jo slednji ocenjujejo bolj pozitivno.

## Sklepne misli

Predstavljena empirična analiza je zgolj poskus empiričnega vrednotenja zasebnega in osebnega prostora, pri katerem so se pokazale tudi omejitve. Uporabili smo spremenljivke, ki so bile na razpolago, zato smo z njimi lahko pojasnili relativno majhen delež razsežnosti obeh prostorov. Kljub temu smo se vsaj delno približali teoretični eksplikaciji Leeja, Westina in Lawtona. Nadaljnje raziskovanje zasebnega in osebnega modela bi bilo treba zastaviti na naslednjih predpostavkah:

- 1) raziskovanje bi dalo boljše rezultate, če bi potekalo eksperimentalno v korakih z variranjem kombinacij različnih spremenljivk in iskanjem optimalnega pojasnjevalnega modela;
- 2) spremenljivke, ki bi po dosedanjih izkušnjah in glede na teoretično opredelitev lahko bile še vključene v pojasnjevalni model zasebnega in osebnega prostora, so naslednje:

**zasebni prostor:** intimne relacije, dostop drugih do posameznika, uporaba telekomunikacijskih sredstev, individualna avtonomija, samopodoba, osebna identiteta, dimenzije občutka varnosti, mobilnost, prostočasovne aktivnosti, teritorialna opredelitev zasebnega prostora;

**osebni prostor:** družinska interakcija, medsosedski odnosi, integracija v vrstniške skupine, odnos do "pomembnih drugih", kontakti z osebami organizirane hišne pomoči (home-based services).

- 3) merske lestvice morajo biti vsaj ordinalne narave.

Še bolj celovito pa bi empirični pristop dopolnili s kvalitativnimi raziskovalnimi metodami.

## Uporabljena literatura

- Accetto, B. et al (1987), Zdravstveno stanje starejših prebivalcev Ljubljane, Ljubljana: Inštitut za gerontologijo.
- Altman, I. (1970), Territorial Behavior in Humans: An Analysis of the Concept. V: Pastalan L.A., Carson D.H. (eds.), Spatial Behavior of Older People. Ann Arbor: The University of Michigan.
- Harel, Z. et al (1984), Social Integration and Mental Health of the Aged, Research on Aging 6, št. 4.
- Hooymann, N.R., Kiyak, H.A. (1988), Social Gerontology, Boston: Allyn and Bacon, Inc.
- Jezernik, M. (1980), Potrebe in delovni potenciali ostarelih, Raziskovalno poročilo, Ljubljana: ISU.
- Lawton, M.P. (1970), Ecology and Aging. V: Pastalan L.A., Carson D.H.(eds.), Spatial Behavior of Older People. Ann Arbor: The University of Michigan.
- Lee, T. (1976), Psychology and the Environment, London: Methuen Co Ltd.
- Means, R., Smith, R. (1994), Community Care: Policy and Practice, Houndmills: Macmillan.
- Mlinar, Z. (1983), Humanizacija mesta, Maribor: Obzorja.
- Pastalan, L.A. (1970), Privacy as an Expression of Human Territoriality. V: Pastalan, L.A., Carson, D.H. (eds.), Spatial Behavior of Older People. Ann Arbor: The University of Michigan.
- Rosenmayr, L. (1972), The Elderly in Austrian Society. V: Cowgill D.O., Holmes L.D., Aging and Modernization. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Stephens, S.A., Christianson J, B. (1986), Informal Care of the Elderly, Lexington: Lexington Books.
- Townsend, P. (1957), The Family Life of Old People, London: Routledge/Kegan Paul.
- Trstenjak, A. (1984), Ekološka psihologija, Ljubljana: ČGP Delo.
- Wenger, C. G. et al. (v tisku), Social Isolation and Loneliness in Old Age: Review and Model Refinement, Ageing and Society.

## Zahvala

Zahvaljujem se dr. Anuški Ferligoj za pomoč pri pripravi načrta empirične analize.

## Mednarodno društvo T. G. Masaryk

VOJAN RUS

Slovenski filozofi in družboslovci so storili dva pomembna in perspektivna koraka: aktivno so sodelovali pri oblikovanju novega MEDNARODNEGA DRUŠTVA T. G. MASARYK (ki ima sedež v Pragi) in slovenskega DRUŠTVA T. G. MASARYK ZA FILOZOFSKO ANTROPOLOGIJO, ZA ETIKO TER ZA HUMANISTIČNE IN DRUŽBENE VEDE.

To sta le dva člena v dolgem procesu sodobnega in prihodnjega povezovanja slovenske nacionalne identitete in naprednih perspektiv človeštva; sinteza nacionalnega in občečloveškega.

Kot predlagatelj ustanovitve Mednarodnega društva T. G. Masaryk sem imel pred očmi nujnost obnove in posodobitve najtesnejših vezi med naprednimi Čehi in Slovenci, ki so tkale od Prešerna, Čelakovskega ter Macha do skupnega boja proti stalinizmu.

Te vezi - ki so segale daleč prek češke in slovenske meje v evropski in svetovni prostor - je presekala stalinistična akcija Varšavskega pakta proti ČSR leta 1968.

Sedaj te vezi obnavljamo in posodabljam.

Med vsemi slovanskimi deželami sta bili prav Češka in Slovenija edini polni tisočletni udeleženci kulturnega razvoja Zahodne Evrope. Vendar sta bili Češka in Slovenija v Zahodni Evropi več stoletij v posebnem položaju: dva mala naroda na neprestanem in vsestranskem udaru kvantitativno velikih, močnih sosedov.

Masarykova teorija in politično delovanje sta bila izredno privlačna zlasti za vse male narode Srednje Evrope in Balkana, ker ste združevala najnaprednejše (nacionalne, evropske in svetovne)  vrednote z realistično, vrhunsko uspešno politiko nacionalne osvoboditve ter izvirnega modernega, naprednega in kulturnega nacionalnega razvoja.

Prav nič servilnega niti dogmatičnega ni bilo v tistih naprednih Slovencih ob prehodu iz 19. v 20. stoletje, ki so videli v Masaryku svoj racionalni duhovni in družbeni vzor. Češka je bila zlasti od 15. stoletja in vse do leta 1941 prav v vsakršnem pogledu (gospodarsko, politično, znanstveno, versko, izobrazbeno) daleč pred Slovenijo. Masarykova misel in delovanje sta bila najvišji izraz in sinteza celotne češke naprednosti, ki je bila že s Husom v vrhu evropske in svetovne kulturne in družbene naprednosti. Zato so številni duhovno in značajsko močni Slovenci, ki so aktivno sodelovali v graditvi slovenske samostojnosti (Lončar, Dermota, Josip Rus in mnogi drugi), povsem pristovoljno in iz višjih interesov izbrali Češko in Masaryka za svoj racionalni zgodovinski vzor (brez kakršnihkoli nižjih interesov in brez slepega, dogmatičnega podrejanja: Masaryk je bil tedaj daleč od predsedniške oblasti).

Z Osvobodilno fronto slovenskega naroda pa je v letu 1941 Slovenija uresničila svojo polno nacionalno osamosvojitve in stopila na pot hitrega in uspešnega gospodarskega in družbenega razvoja. Zato lahko danes Čehi in Slovenci enakopravno sodelujejo na vseh področjih kot pripadniki vsebinsko (zgodovinsko, mednarodno, kulturno) najbolj podobnih in vsebinsko enakopravnih narodov: takšno je tudi naše sodelovanje v MEDNARODNEM DRUŠTVU T. G. MASARYK.

V ilustracijo zelo podobnih aktualnih in dolgoročnih skupnih mednarodnih interesov Slovenije in Češke naj omenim, da bi precedenčna diskriminacija, ki jo v Evropski uniji hočejo prav Sloveniji in najprej Sloveniji vsiliti italijanski oblastniki, kot splošna "praksa" zrušila temelje polstoletnega uspešnega demokratičnega razvoja Evropske unije: eden od dveh njegovih temeljev je bil v drugi polovici 20. stoletja tudi enakopraven, demokratičen odnos manjših in večjih narodov v novi Zahodni Evropi. Se pravi: Čehi in Slovenci smo skupaj dolgoročno zainteresirani za dosledno obrambo in graditev demokratične Zahodne, Srednje in Vzhodne Evrope v Masarykovi smeri, ki vključuje poudarjeno enakopravnost malih narodov v demokratičnem svetovnem sistemu.

Josip Rus, prvi predsednik Osvobodilne fronte slovenskega naroda, je vse od dijaških let poznal in visoko cenil Masaryka. Upošteval je izkušnje češke revolucije (na čelu katere je bil v letih 1914-1918 prav Masaryk) tudi pri oblikovanju OF: samoodločba in enakopravnost prav vseh narodov; združitev kulture, etike, politike in znanosti v slovenskem antifašističnem gibanju; bistvena vloga človeške osebnosti v graditvi napredne družbe. Poleg čeških pa je seveda duhovno zrelo vodstvo OF upoštevalo tudi druga napredna evropska in svetovna izkustva (moderri socializem, moderno krščanstvo).

Vendar je bila OF izrazita polariteta občečloveškega in izvorno slovenskega. Pri tem pa sta za njen nacionalni uspeh in za njen prispevek človeštvu bili najpomembnejši nacionalna izvirnost in ustvarjalnost. OF je bila predvsem plod izvorne slovenske ustvarjalnosti in samoustvarjalnosti, saj je bolj kot katerokoli drugo gibanje v slovenski zgodovini (vse do danes!) združila vse slovenske samostojno nastale duhovne vrednote in posebne slovenske socialne in mednarodne temelje (ter pogoje).

S tem je OF v vsej doseganji slovenski zgodovini (vse do danes!) najbolj izrazila in razvila slovensko samostojnost, napredno nacionalno bit in lastno slovensko identiteto. OF je s svojo bojno in politično uspešnostjo dela svetovnemu antifašizmu ne samo resen in od vseh zaveznikov (npr. od Združenih držav Amerike, od Velike Britanije) priznani prispevek, ampak je po svoji izvornosti, duhovni globini in politični kvaliteti sodila v sam vrh zahodnoevropskih antifašističnih gibanj (o tem podrobneje v knjigi Na kriznih križpotjih, Ljubljana, 1988).

Sestavni del izvirnega duha OF in uspešnega spopada jugoslovanskih antifašistov s stalinizmom je bila težnja jugoslovanskih in slovenskih antifašistov po duhovni in teoretični izvornosti in samostojnosti. Že na začetku ostrega in usodnega spopada antifašistične Jugoslavije s stalinizmom sem bil prepričan, da moram kot prispevek naši samostojni poti izdelati tudi samostojno etiko in izvirni filozofski sistem (ker so bili za našo samostojno pot vsi vladajoči svetovni nemarksistični in "marksistični" filozofski abstrakcionizmi nezadostni), kot tudi izvorna dela iz politologije, ekonomije, sociologije in mednarodnih odnosov.

Bistvena sestavina samostojnega duhovnega razvoja Slovenije in izhodišče OF je bila tudi odločna pluralistična usmeritev slovenske filozofije po letu 1960. V uvodnem referatu (objavljen v Praxis, 1967, št. 1/2, str. 144) ob ustanovitvi Slovenskega filozofskega društva leta 1966 je bil soglasno sprejet kot cilj razvoj pluralistične generične filozofije. Ta sklep je bil sprejet samo v Sloveniji in v nobeni drugi jugoslovanski republiki ter v nobeni drugi "socialistični" deželi, saj so vseprek in povsod imeli "vodilno vlogo" (ali ontološkega ali antropološkega) marksizma dogmatično povsem za nesporno! Že zdavnaj je bila pri nas drugačna in skupna pluralistična usmeritev slovenske filozofije. Poudarjeno je bilo, da ta izvorna "generična usmeritev" ni podrejena nobeni filozofski smeri (izrecno: tudi marksizmu ne), ampak da je njen smoter objektivna, znanstveno-kritična sinteza vseh glavnih pozitivnih sestavin vseh dose-

danjih filozofskih smeri. To pa je veljalo in velja - enako kot za vse druge filozofske smeri - tudi za pomembni Masarykov teoretični prispevek.

Sedanja slovenska iniciativa za ustanovitev Mednarodnega društva T. G. Masaryk ni torej nobeno odstopanje od petdesetletne izvirne slovenske družbene in filozofske poti, ampak je dosledno nadaljevanje te poti v sodobnih pogojih. Obenem s to iniciativo dajemo svoj prispevek tudi k družbenemu napredku v Srednji, Vzhodni in Jugovzhodni Evropi (Balkanu). V pogojih sedanje duhovne in družbene zmede bivših "socialističnih" dežel Srednje, Vzhodne in Jugovzhodne Evrope sta Masarykova misel in praksa izredno aktualno izkustvo (in nikakor obvezujoča dogma ali obrazec!) za povsem samostojno, izvirno in ustvarjalno pot vsake od teh dežel. Masarykova misel in praksa sta lahko zelo aktualno izkustvo za izvirno, ustvarjalno delovanje vsake dežele pri iskanju najustrežnejših lastnih odnosov:

- med deklariranimi in uresničeni človeškimi pravicami;
- med večjimi in manjšimi narodi in manjšinami;
- med izvirnim in sodobnim krščanstvom;
- med etiko, moralo, religijo in politiko;
- med filozofijo, znanostjo in politiko;
- med delom in kapitalom;
- med osebo in družbo;
- med svobodo in družbeno napredno disciplino;
- med nacionalno identiteto in naprednimi vsečloveškimi tokovi.

Današnja najtesnejša povezanost med naprednimi Čehi in Slovenci je bila udeležena v našem skupnem boju proti stalinizmu, ki smo ga zavestno bili kot nujno nadaljevanje vse naše predhodne napredne zgodovine in kulture. Ta skupni ostri štiridesetletni boj ter v njem temeljito preizkušena načela in vrednote najbolj družijo glavne češke in slovenske pobudnike (dr. Josef Zumr, dr. Jaroslav Opat, psiholog dr. Velko S. Rus in podpisani) ustanovitve MEDNARODNEGA DRUŠTVA T. G. MASARYK. Češki in slovenski soborci proti stalinizmu so poudarjeno izpostavili svojo vrednostno in družbeno usmeritev tudi na skupnem simpoziju v Opatiji leta 1969. Njihovi referati so bili objavljeni v prvi številki časopisa Anthropol in s tem je bila jasno opredeljena svetovnozgodovinska vrednostna in družbena usmeritev tega časopisa.

Naj mi bo dovoljeno, da navedem tisto moje stališče v Opatiji pred skoraj 30 leti, ki me je vodilo tudi pri oblikovanju moje nedavne pobude, da se ustanovi Mednarodno društvo T. G. Masaryk:

*"Mislim predvsem, da je češko izkustvo po intervenciji petih dežel 21. avgusta 1968 zelo pomembno v pozitivnem smislu. Čehoslovaški odpor stalinizmu je tako pomembno izkustvo, da mu ni para v svetovnem socializmu in v nobeni visoko razviti deželi. V Čehoslovaški je kultura s svojimi vrednotami že premagala stalinizem, ker je bil tam neoborožen odpor veliko močnejši od vojne sile. Češka kultura (pod tem razumevamo kulturo dela na vseh področjih in tudi kulturo politične organizacije, taktike in discipline) je manifestirala tako nadmoč nad politiko moči, da to ne bo nikoli pozabljeno v zgodovini, četudi bo češko socialistično gibanje doživelo nove udarce in če bo prisiljeno k novim umikom. Na Češkem se je pokazalo, da je kultura lahko istočasno tudi politika, kajti kultura se je oblikovala in je nastopila kot politika... V sedanjem odporu proti stalinizmu se je izrazila tudi stara češka kultura, ki se je izoblikovala že v renesansi in v husitizmu in ki ju ni bilo možno nikoli zadušiti."*

Najgloblja zgodovinska zveza med tistimi Čehi in Slovenci, ki so sedaj ustanovili MEDNARODNO DRUŠTVO T. G. MASARYK, je v naslednjem: med vsemi odpori stalinizmu po vsem svetu sta bili pred letom 1989 (tu se ne bom spuščal v oceno gibanj v tem in po tem letu) najgloblji gibanji v Češki in Sloveniji. Med vsemi vzhodno-

evropskimi antistalinizmi sta bila češki in slovenski najbolj kvalitetna. Nista bila samo neizoblikovana izbruha (kot v nekaterih deželah), niti samo abstraktni deklaraciji (kot marsikje po svetu), ampak sta edina odločno zoperstavila stalinizmu realno višjo kvaliteto: odločne in obenem realne, mirne politične in gospodarske reforme, ki bi na ploden način pripeljale do bistvene spremembe sistema. Uresničenje smeri čeških in slovenskih reform bi zagotovo vso Vzhodno Evropo že zdavnaj pred letom 1990 pripeljalo v plodno in racionalno "mešano družbo": socialno tržno gospodarstvo; sinteza socialne države, tržišča, neposredne demokracije in političnega pluralizma. Ta družba bi bila visoko nad sedanjo osiromašeno, vsestransko degradirano, demoralizirano in zmešano družbo Vzhodne Evrope in Balkana (ki je skupni otrok dolgotrajne vladavine povsem trhlega neostalinizma in popolne odsotnosti jasne reformatorsko-revolucionarne smeri neposredno pred padcem stalinizma).

Češko gibanje je leta 1968 zadušila stalinistična intervencija Varšavskega pakta. Slovensko demokratično gibanje pa je še nekaj let kvalitetno nadaljevalo (od leta 1948) uspešni jugoslovanski odpor proti stalinizmu, saj je Slovenija v tem času dosegla pri demokraciji, gospodarskem razvoju, tržnosti, socialni državi in glede mednarodne odprtosti veliko več kot vse "socialistične" dežele.

Po vsem tem se lahko samo skrajna nevednost (ali skrajna brezvestnost) v Sloveniji sprašuje, "zakaj" smo se "šele" danes spomnili Masaryka. Navedeni dobesedni citat iz mojega referata v Opatiji leta 1969 vsakemu odprtemu, nefanatičnemu človeku nesporno govori: tista najvišja slovanska kulturna dediščina, ki je utelešena v kulturni plasti češkega husitizma (pri tem seveda kot negativna odpišemo nepotrebna husitska nasilja) in ki jo je v sodobnosti najsijajneje nadaljeval prav Masaryk, številnim zavednim slovenskim antifašistom ni bila v zadnjih 50 letih navzoča samo v mislih. Ta dediščina je bila za številne napredne Slovence ena od duhovnih sestavin našega najbolj tvegane in požrtvovalnega boja v letih 1941, 1948, 1968 in 1975. V vseh teh letih pa so se tisti, ki se na videz "čudijo", zakaj "šele danes Masaryk", v najboljšem primeru skrivali v toplih in varnih prostorih, daleč od vseh dantejevskih aren srditega boja za humanizem 20. stoletja in so bili povsem "nevznemirjeni" zaradi ponosnega duha Prešerna, Levstika, Cankarja in Masaryka.

Njihov "šele" je torej njihova stvar, ne naša.

Sodobno bratstvo čeških in slovenskih antifašistov in antistalinistov, ki so sedaj skupaj ustanovili MEDNARODNO DRUŠTVO T. G. MASARYK, je torej utemeljeno v čistem medsebojnem zaupanju vseh, ki so bili ob pravem času (ali pred 30, 40 ali celo pred 50 leti) na čelu svetovnega boja proti stalinizmu in ki se medsebojno spoštujejo, ker v njem vztrajali vse do danes, čeprav so zato osebno imeli velike težave (češki demokrati bolj cenijo načelno zvestobo sobojevnikov kot slovenski "demokrati").

MEDNARODNO DRUŠTVO T. G. MASARYK je zato utemeljeno na močnih in trajnih temeljih sodobne dejavne etike in morale, na polni enakopravnosti in medsebojnem zaupanju vseh udeležencev, na znanstveno temeljito izdelanih in že uspešno zgodovinsko preizkušenih filozofskih in družboslovnih konceptih ter na večstoletnih naprednih tradicijah Češke in Slovenije.

V nadaljevanju objavljamo nekaj značilnih tekstov, ki bodo kar najjasneje pokazali vsebino MEDNARODNEGA DRUŠTVA T. G. MASARYK: pismo, poslano po nalogu prezidenta Češke Republike Václava Havela, proglas o ustanovitvi društva, referat predsednika Mednarodnega društva T. G. Masaryk Evzena Vaclava Faucherja na letošnjem simpoziju v Brnu, referat predsednika Kuratorija vseh masarikovskih institucij dr. Josefa Zumra na simpoziju v Ljubljani leta 1993, referat direktorja Masarykovega inštituta v Pragi dr. Jaroslava Ometa na lanskem simpoziju v gradu Liblice pri Pragi in prispevek dr. Irene Gantar Godina letos v Brnu.



Pismo, ki ga je poslal kabinet predsednika Češke Republike po naročilu predsednika Václava Havela (prevod)

*KABINET PREDSEDNIKA REPUBLIKE. Odbor za mednarodno politiko*

*Spoštovani gospod  
dr. Vojan Rus  
LJUBLJANA  
Porentova 1*

*Praga, 27.10. 1995  
KPR 7152/95*

*Spoštovani gospod doktor,*

*dovolite mi, da se Vam v imenu predsednika Václava Havela zahvalim za Vaše obvestilo o ustanovitvi Društva T. G. Masaryk v Ljubljani, pa tudi za poslani tekst Vašega predavanja na Masarykovem simpoziju v Brnu.*

*Gospoda predsednika iskreno veseli, da se je Vaša iniciativa uspešno uresničila in želi novoustanovljenemu društvu veliko uspehov v njegovem delu. Dobrodošle bodo Vaše nadaljnje informacije o predvidenih akcijah in ciljih Društva.*

*S pozdravom*

*phdr. Pavel Seifert,  
predsednik odbora  
za mednarodno politiko*

11908 Praga-Grad, Češka Republika

**Razglas**  
**udeležencev mednarodne znanstvene konference**  
**"Prva svetovna vojna, moderna demokracija in T. G.**  
**Masaryk"**  
**ki jo je organiziral Inštitut T. G. Masaryka v dneh 22.**  
**- 24. septembra 1994**  
**na graščini v Liblicích pri Mělníku**

Udeleženci konference, Čehi in strokovnjaki iz Bolgarije, Francije, Hrvaške, Italije, Japonske, Kanade, Madžarske, Nizozemske, Poljske, Rusije, Slovaške, Slovenije, ZRN, Ukrajine, ZDA in Velike Britanije, so pozdravili organiziranje te konference in visoko ocenili sprejem, ki ga je priredil zanje predsednik Češke republike Václav Havel na Praškem gradu in udeležbo predsednika Poslanske skupščine Parlamenta ČR Milana Uhdeja na začetku konference.

Konferenca je omogočila zelo spodbudno izmenjavo nazorov med drugim tudi o idejni in nravni dediščini T. G. Masaryka. Ocenila je dosedanje delo Inštituta T. G. Masaryka in se odločila za iskanje možnosti razširitve njegovega delovanja tudi zunaj meja Češke republike. V ta namen je bil izbran pripravljalni odbor, sestavljen iz predstavnikov vseh udeleženih držav. Njegov predsednik bo prof. E. V. Faucher iz Francije. Hkrati je bil ustanovljen češki odbor na čelu s prof. dr. Ljubomirom Novým z Masarykove univerze v Brnu, katerega naloga je pripraviti nujne pravne pogoje za organizacijo Mednarodnega društva T. G. Masaryka s sedežem v Pragi.

Udeleženci konference so pozdravili informacijo direktorja Inštituta o odločitvi, da bo Inštitut T. G. Masaryka od 1. 1. 1995 postal član Akademije znanosti Češke republike. Hkrati so udeleženci iz drugih držav opozorili na neugodne pogoje, v katerih je doslej Inštitut deloval. Nadaljnji razvoj aktivnosti tega Inštituta močno omejuje dejstvo, da domači in tuji raziskovalci doslej niso mogli uporabljati izredno dragocene knjižnice TGM. Arhiv ponuja svoje usluge raziskovalcem v izredno slabih pogojih.

Konferenca se obrača na najvišje predstavnike Češke republike, da bi v duhu dediščine T. G. Masaryka pomagali ustvariti Inštitutu pogoje, v katerih bi lahko bolje izpolnjeval poslanstvo, ki mu ga je naložil njegov ustanovitelj.

Podpisani:

*Antonie van den Beld (Nizozemska), Evžen Václav Faucher (Francija), Evgenij Firsov (Rusija), Tereza Ganza-Aras (Hrvaška), Teodorizhka Gotovska (Bolgarija), Harry Hanak (Velika Britanija), Tadayuki Hayashi (Japonska), Vilmos Heiszler (Madžarska), Roland J. Hoffmann (Nemčija), Tatsuo Ishikawa (Japonska), Jozef Jablonický (Slovaška), Jaroslav Kiliás (Poljska), Dušan Kováč (Slovaška), Jiří Kovtun (ZDA), Yvon Lacaze (Francija), Francesco Leoncini (Italija), Lubomír Nový (Češka), Jaroslav Opat (Češka), Alexander Ort (Češka), Miroslav Pekník (Slovaška), Ivan Pop (Ukrajina), Mojmír Povolný (ZDA), Vojan Rus (Slovenija), Gordon Skilling (Kanada), Alain Soubigou (Francija), Władysław Stróżewski (Poljska), László Szarka (Madžarska), dr. Stěpan Vidňanskýj (Ukrajina), dr. Ivan Vovkanyč (Ukrajina), Hans-Dieter Zimmermann (Nemčija), Josef Zumr (Češka).*

## Thomaž G. Masaryk - Filozof humanosti in demokracije (nujnost njegove misli za srednjo Evropo)

JOSEF ZUMR, ČEŠKA

Z veseljem ugotavljam, da ne bom oral ledine, ko bom danes v Ljubljani govoril o Thomažu Garriguu Masaryku. Slovenska javnost je imela možnost, da je Masarykovi teoretični in praktični dejavnosti sledila že od začetka devetdesetih let 19. stoletja. Pričevanje o tem ponujajo številna poročila in razprave v slovenskih časopisih in strokovnih revijah.<sup>1</sup> Nekaj Masarykovih del je bilo prevedenih tudi v slovenščino.<sup>2</sup> Številni slovenski avtorji so se ukvarjali z Masarykovimi pogledi in objavili svoje strokovne rezultate v veliko študijah in monografijah.<sup>3</sup> Slovenski filozof in sociolog Ivan Žmavc, ki je veliko let deloval v Pragi, je bil Masarykov neposredni učenec. Leta 1931 je Masaryk postal častni doktor tukajšnje univerze. Po njegovi smrti leta 1937 je Slovenska filozofska družba priredila slavnostno sejo, o Masarykovi filozofiji pa je govorila izjemna slovenska filozofinja Alma Sodnik.<sup>4</sup> Že takrat so se vrednote duhovne kulture naših narodov na pomemben način približale druga drugi.

Ampak od takrat je preteklo že več kot pol stoletja. Gre le še za neoživljivo preteklost, ali pa je ta še vredna, da se vračamo k njej? Menim, da obstaja pomemben razlog za to, da se spleča takšne vrednote, ki jih Masarykova dela predstavljajo, na novo preveriti. Evropske postkomunistične države so zašle v nekakšen ideološki vakuum. Prejšnje doktrine ne veljajo več, nove pa se še iščejo. Masaryk je živel v tem prostoru, natančno poznal njegove probleme, o njih teoretično razmišljal in jih v praksi reševal. Med svojim dolgim življenjem si je nabral kopico izkušenj in se soočal s problemi, ki še danes trajajo. Prav zato bi bilo primerno, če bi te njegove izkušnje izkoristili. Masaryk seveda ni edini, ki nam lahko pomaga doumeti sedanjost in najti orientirne točke za prihodnost. Vendar pa to lahko stori bolje kot marsikdo drug.

V svojem prispevku bi se rad osredotočil na dva problema. Na Masarykovo *pojmovanje demokracije* in na njegovo dojetje *vprašanja narodnosti*. Med obema problemoma obstaja tesna povezava.

Masaryk je podobno kot nekateri njegovi sodobniki - sociologi in filozofi, npr. Emile Durkheim, Max Weber, Vilfredo Pareto, Jacob Burchardt in drugi - svoj čas jemal kot krizno obdobje, ki je nastalo s propadom starega sveta in njegovih trdnih odnosov in vrednot. Masaryk meni, da je to predvsem moralna kriza.

Krizno stanje sodobnega človeka, ki ga je povzročilo pogrezanje v oboleli sub-

<sup>1</sup> Glej: dr. Jaromír Doležal, T.G.Masaryk. Supis tisků v cizích jazycích. Orbis, Praga 1983. Bibliografija. Slovinsky-Slovenački, str. 233-247. Glej tudi: T.G. Masaryk. Zbornik. Priredila Jugoslovenska-Čehoslovačka liga u Beogradu, red. dr. Dragutin Prohaska. Beograd-Praga 1927, str. 274-275.

<sup>2</sup> T.G. Masaryk. Svetovna revolucija. Prevedel Ferdo Kozak. Naša založba. Ljubljana 1936, 520 strani. Za krajša dela glej: Doležal, str. 235-237.

<sup>3</sup> Irena Gantar Godina, Masaryk in masarikovstvo pri Slovencih. Slovenska Matica, Ljubljana 1987.

<sup>4</sup> A. Sodnik, Osnove Masarykove filozofije. J. Blasnika nasl. Univerzitetna tiskarna in litografija, Ljubljana 1937.

ektivizem, iz katerega sta na eni strani nastala notranja razdrobljenost ter intelektualna in moralna anarhija, na drugi strani pa megalomanija in titanizem, se uteleša v obliki družbenega zla, agresivnosti in vojnih konfliktov. Spremní pojav tega procesa je tudi naraščajoče število samomorov. Masaryk je temu problemu leta 1881 namenil svoje habilitacijsko delo "Samomor kot masovni družbeni pojav sodobne civilizacije".<sup>5</sup> V tej knjigi so formulirane temeljne poteze Masarykovega kasnejšega svetovnega nazora.

To krizno stanje se lahko premosti le s pomočjo koncentriranega truda za ponovno obujenje individualnih moralnih življenjskih načel in hkrati s tem tudi družbenega življenja. Ta moralna načela je utemeljila reformacija in iz nje izhajajoča novodobna demokratična tradicija. Humanost v smislu splošnega človeškega spoštovanja in ljubezni ter demokracije so v Masarykovem pozitivnem programu glavni pojmi. Masaryk analizira najpomembnejše novodobne evropske in ameriške miselne tokove in ugotavlja, da imata humanost in demokracija še posebej na Češkem zelo močno tradicijo. Češka reformacija v 15. in 16. stoletju, ki je predhodnica evropske reformacije, je povzdignila ideal svobodnega človeštva in dejavne ljubezni do sočloveka kot nujno potreben pogoj za gradnjo božjega kraljestva na zemlji. Oporoka Jana Husa, Čeških bratov, Comeniusa in pomembnih osebnosti narodnega preporeka z začetka 19. stoletja, kot so Palacky in Havliček, po Masarykovem pojmovanju ustvarjajo smisel češke zgodovine. Češka zgodovina torej teži k isti točki kot svetovna zgodovina, ki jo označuje gibanje k demokraciji in k idealom človekove svobode, enakosti in bratstva, torej k idealom francoske revolucije.<sup>6</sup> To gibanje je doseglo svoj vrhunec v prvi svetovni vojni, ki jo Masaryk razume kot svetovno revolucijo in kot dejstvo, da je demokracija premagala teokratski absolutizem. Z obnovitvijo neodvisne češkoslovaške države, ki naj bi bila zgrajena na temeljih demokracije in humanosti, se izpolni tudi smisel češke zgodovine.<sup>7</sup> Graditev te države ostaja tudi ena izmed Masarykovih trajnejših zaslug. Češki filozof Jan Patočka ocenjuje ta dosežek z naslednjimi besedami: "Takrat se je komaj kdo zavedal, in to velja tudi za danes, da je bilo naše razmišljanje po vojni v znamenju edinstvenega dejstva, ki je brez primerjave v celotni zgodovini in tudi v zgodovini filozofije. Še nikoli poprej, ne v antiki ne v srednjem veku in ne v novem veku, se ni zgodilo, da bi mislec ustanovil državo."<sup>8</sup>

Če se sprašujemo po filozofskem temelju Masarykovega pojmovanja zgodovine, ugotovimo, da se v njegovem mišljenju stekata dva navidez nasprotna si tokova. Na eni strani je kot sociolog zahteval znanstveni pristop k analizi družbenih pojavov, se pri tem skliceval na Comteja, izboljša njegovo klasifikacijo znanosti, uporablja metode statistike, znanstvene psihologije itd., po drugi strani pa se s tem ne zadovolji in išče globlje metafizične utemeljitve človekovega obstoja in svetovnega dogajanja. Na tem področju postane Platon njegova avtoriteta. Platon je bil celo življenje Masarykov najljubši filozof, o njem je napisal doktorsko disertacijo, v eni od prvih študij, s katero se je predstavil češki javnosti, je pisal na temo Platona kot patriota, Platonove citate pa najdemo tudi v njegovih kasnejših delih.<sup>9</sup> To dejstvo ima določeno notranjo logiko. Pri Masaryku doseže platonska in novoplatonska tradicija češkega razmišljanja svoj vrhunec. Ta

5 Thomas G. Masaryk, Samomor kot masovni družbeni pojav sodobne civilizacije. Carl Konegen, Dunaj 1881, ponatis 1. izdaje: Philosophia, München 1982.

6 Tomáš G. Masaryk, Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození. Čas, Praha 1895. Recenz. glej: M(ati)ja M(turko), Ljubljanski Zvon, 15, 1895, str. 327-328.

7 T. G. Masaryk, Světová revoluce, Za války a ve válce 1914-1918, Čin-Orbis, Praha 1925. - Die Weltrevolution. Erinnerungen und Betrachtungen. 1914-1918 (Svetovna revolucija. Spomini in razmišljanja - op. prev.). Erich Reiss, Berlin 1925; 2. izdaja 1927.

8 Jan Patočka, Masaryk. Soubor článků, přednášek a poznámek. Samisdat, Praha 1979, str. 249.

9 Josef Zmr, Masaryk a Plátón. In: Rozum a vira. Filozofický ústav ČSAV, Praha 1991, str. 82-85.

tradicija se je začela že v srednjem veku pri Janu Husu, se nadaljevala s delom Johanesa Amosa Comeniusa, velike reformatorske osebnosti, in se konec 19. stoletja obnovila pri Masarykovem predhodniku, zgodovinarju, politiku in mislecu Františku Palackyju. Pri vseh teh osebnostih je pod vplivom platonizma nastala napetost med nezaheljeno resničnostjo in idejto kot zaželenim vzorom, in to je tudi teoretični temelj njihovih reformatorskih prizadevanj.

Iz navedenega sledi, da Masaryk demokracije ni dojemal le kot državne ureditve. Demokracijo je hkrati dojemal kot humanistični svetovni nazor, iz katerega izhajajo vsa družbena prizadevanja. Človeškemu ravnanju ponuja dolgoročno perspektivo in orientacijsko točko. Prav zato je zahteval, da se "sub specie aeternitatis" presodijo družbeni, politični in moralni problemi.<sup>10</sup> Masaryk je zavrnil pojmovanje politike kot nekakšne spretne manipulacije z močjo. Vendar pa ni bil zanesenjak. Bil je praktičen politik in bil je sposoben boriti se za svoje ideale. Načeloma je odklanjal nazor Leva Tolstoja, ki pravi, da se zlu ne moremo zoperstaviti. Prednost je dajal reformnim spremembam in ne revoluciji, vendar, ko je spoznal, da družbo ogroža agresivno zlo, ni okleval in se je proti njem boril z revolucionarno močjo. To se je zgodilo med prvo svetovno vojno.

Postmoderno obdobje podvomi v objektivno zakonitost družbenega razvoja, v vero v napredek, v obvezujoče moralne kodekse. To obdobje se ustraši vzvišenih idealov. Družbene težave skuša rešiti na pragmatičen način. S tega vidika se lahko zdi, da so Masarykovi pogledi brezupno zastareli. Sam menim, da ne more nobena družba dolgo živeti brez idealov, brez prizadevanj po življenjski resnici in brez razjasnjevanja vprašanja, kaj pomeni družbeno dobro. Vsaki taki družbi grozi, da bo živela le z danes na jutri, da se bo spremenila v potrošniško družbo v slabem pomenu besede. Tržno gospodarstvo samo po sebi ne more odrešiti sveta. Današnji Evropi in zahodnemu svetu manjka velik mislec. Če ta manjka v sedanosti, ga ne bi mogli poiskati vsaj v ne še tako oddaljeni preteklosti?

\*\*\*

Nekateri avstrijski zgodovinarji krivijo Masaryka, da je uničil Avstro-Ogrsko, in menijo, da bi se Evropa, še posebej srednja Evropa, razvijala drugače, če bi to veliko cesarstvo obstajalo še naprej.<sup>11</sup> Nekateri češki zgodovinarji pa celo domnevajo, da je Češkoslovaška leta 1918 nastala zaradi napake in da je bil njen propad najprej v letih 1938-1939 in nato še leta 1992 le posledica te napake.<sup>12</sup> V prvem primeru je šlo za nesporazum, v drugem primeru pa za zlonamerno interpretacijo zgodovine.

Masaryk se od vsega začetka svoje politične dejavnosti, od leta 1891, ko je bil prvič izvoljen za poslanca v skupščini na Dunaju, pa do leta 1914, ko se je odločil, da bo šel v eksil, obnaša kot lojalen državljan in si prizadeva za notranjo demokratično preobrazbo Avstro-Ogrske po načelu dosledne svobode vseh narodov. S strahom je opazoval vojaško politiko Avstrije in njenih zaveznic in že v prvi polovici devetdesetih let prejšnjega stoletja svaril pred možnostjo vojne, ki naj bi bila v dotedanji zgodovini človeštva najhujša. Avstriji je svetoval, naj se distancira od imperialistične Nemčije in naj se posveti reševanju svojih notranjih problemov. Miren razvoj gospodarstva in

<sup>10</sup> Karel Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*. Fr. Borový-Čin, Praha 1946, str. 300-306. - *Gespräche mit T. G. Masaryk* (Pogovori s T. G. Masarykom - op. prev.). Rogner&Bernhart, München 1959.

<sup>11</sup> Te poglede je analiziral Thomas Kletecka v delu *Sprejem Thomasa Garrigua Masaryka v avstrijskem zgodovinskoopisju*. V: *Masarykova idea češkoslovenske statnosti ve svetle kritiky dejin*. Ustav T. G. Masaryka, Praha 1993, str. 108-116.

<sup>12</sup> Krog avtorjev, zbranih okoli praške revije "Střední Evropa" (Srednja Evropa).

kulture vseh avstrijskih narodov bi lahko utrdil notranji in zunanji položaj monarhije in Avstrija bi potem lahko igrala pozitivno vlogo v evropski politiki. Še leta 1912 je skušal Masaryk s pogajanjem v Beogradu zgladiti napetost med Avstrijo in Srbijo in dosegel, da je bila Srbija pripravljena na dialog z Dunajem. S strani Avstrije pa je bila Masarykova mirovna misija zavrnjena.<sup>13</sup> Ko je nato izbruhnila vojna, je Masaryk temeljito analiziral položaj in prišel do spoznanja, da Avstrija in njene zaveznice vodijo nepravilno vojno, ki bo vsem evropskim državam prizadela neznansko trpljenje in ki uteleša prav metafizično zlo. Prišel je do prepričanja, da monarhija ni zmožna izpeljati potrebnih reform, da mora biti v tej vojni premagana, in odločil se je, da se bo boril proti njej. Poraz Avstrije bo sprožil osvoboditev vseh narodov, ki so živeli v njej, zato si je treba prizadevati za neodvisno češkoslovaško državo. Razpad Avstrije je povzročila njena militaristična politika in nezmožnost, da bi narodnostna vprašanja rešila na demokratični osnovi. Ne Masaryk, temveč dunajski vojaški in birokratski vladajoči razred, ki ga je podpirala cerkev, je bil resnični krivec za razpad Avstrije.

Narodnostno vprašanje je bilo za Masaryka ena najpomembnejših težav sodobne zgodovine in tudi praktične politike. Masaryk je bil prepričan, da so si vsi narodi enakovredni. Zanj so bile nesprejemljive vse teorije, ki bi en narod ali eno skupino narodov postavljale nad druge, pa naj bo to na rasni osnovi, zaradi številčne premoči ali pa zaradi drugih razlogov. Bil je tudi nasprotnik vsakega mesianizma, teorije izbranega naroda, ki naj bi mu božja previdnost namenila posebno poklicanost. Leta 1890 je objavil hipotezo, da v družbi poteka naraven razvoj, ki teži k enotnosti vsega človeštva. Ta enotnost naj ne bi bila nerazlična celota, temveč organska enovitost samostojnih narodnih organizmov. "Razvoj človeštva pelje k federaciji ustrezno razvitih družbenih individualnosti."<sup>14</sup> V tej enotnosti sveta zavzemajo tudi manjši narodi dostojanstvene položaje. Masaryk je imel pred očmi težek položaj manjših narodov, ki so morali svojo identiteto braniti pred velikimi državami, ki so mejile nanje ali pa jih celo obkrožale. V tekmovalnosti z velikimi državami lahko preživijo le, če bi skladno delovali z zgodovinskimi tendencami: "Na svetu ne obstaja nobena moč, ki bi lahko uničila tudi najmanjši narod, če le-ta deluje za ideale človeštva."<sup>15</sup> Narodnostno vprašanje lahko torej rešimo le na podlagi demokracije in humanosti.

Posebno pozornost je Masaryk posvetil manjšinskim narodom. Ta problem je bil po nastanku Češkoslovaške republike zelo aktualen. Na Češkoslovaškem je živelo več narodnostnih manjšin. Poleg zelo številne nemške manjšine, so bile tu še poljska, madžarska, ukrajinska, rutenska in romunska manjšina. V takšnih odnosih je odgovornost večinskega naroda močno porasla. Slednji mora po Masarykovem prepričanju najprej rešiti težave manjšinskih narodov, se izogniti konfliktom in v duhu tolerance najti ustrezno ravnotežje med vsemi deli prebivalstva. "Naloga večinskega naroda v neki državi, v kateri živijo narodnostne manjšine, je, da odnos manjšine do sebe in do države razumno uravnava. Ne sme čakati na to, kaj bo manjšina hotela, po čem bo vzklikala in klicala; ne sme delati koncesij glede na to, s čimer bi manjšina poskusila za sebe uveljaviti prednosti, temveč mora s pravilno analizo razmer samostojno sestaviti program, kako naj se uravnava položaj manjšine v državi. Ta program mora potem uresničevati prostovoljno oziroma z obveznostjo do sebe in do države in ne le do manjšine, ki jo ta program zadeva."<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Glej: Jaroslav Opat, Masarykovo evropanství jako pojem a politický program. V: Masarykův sborník, VIII, Ústav T. G. Masaryka, Praha 1993, str. 38-39.

<sup>14</sup> T. G. Masaryk, Člověk a příroda. Revija "Květy", Praha 1890.

<sup>15</sup> Prav tam.

<sup>16</sup> President T. G. Masaryk k otázce národnostních menšin. V: Narodnostní obzor, I Červen 1930, Št. 1, Str. 1.

Češkoslovaška republika se je trudila, da bi spoštovala ta načela do nemške manjšine, ki je takoj po ustanovitvi republike postala sovražna do nove države. Kljub temu pa ji je vlada podelila polno kulturno in politično avtonomijo. Nemci so imeli svoje šole, univerzo, gledališče, revije in časopise, različna društva in organizacije, nemške stranke so bile zastopane v parlamentu in dva nemška ministra sta bila člana vlade. Češkoslovaška pa je bila med fašističnimi in totalitarnimi državami v Evropi edini otok demokracije. Čeprav ji je v drugi polovici dvajsetih let tega stoletja uspelo, da je z nemško manjšino našla nekakšen modus vivendi, so nekatere napetosti ostale in po letu 1933, ko je Hitler prišel na oblast, je ta manjšina v velikem delu podlegla njegovi demagogiji in zahtevala priključitev k nemškemu rajhu. Češkoslovaška demokracija se ni mogla braniti s svojimi močmi in ko so jo njene zahodne demokratične zaveznice, ki so se umikale pred Hitlerjevo agresivnostjo, izdale, je prišlo do njenega razpada in zatona. Posledice so znane: strašna in kruta druga svetovna vojna. Masarykov nauk je bil pozabljen.

Danes si veliko držav in manjših narodov v srednji in jugovzhodni Evropi prizadeva za demokracijo, preostala Evropa pa svoja demokratična načela le še bolj utrjuje, zato je Masarykova ideja, ki je bila leta 1920 izražena v knjigi "Nova Evropa", spet izjemno aktualna. Gre namreč za prvi pogoj za mirno in demokratično prihodnost v Evropi, ki naj bi bil sinteza "vseh kulturnih elementov, ki so končni rezultat dela vseh narodov".<sup>17</sup> In kar zadeva vlogo majhnih narodov v tem zgodovinskem procesu, lahko brez komentarja prislusnemo naslednjim Masarykovim besedam:

"Problem malih narodov in držav je enak problemu tako imenovanih malih ljudi: gre za to, da se spoštuje vrednost človeka, njegova individualnost - ne glede na materialne razlike ... Moderna humanistična ideja priznava pravico šibkejših; v tem tudi tiči smisel vseh prizadevanj po napredku in priznavanju vrednosti človeka; močnejši si bo vedno pomagal sam - zaščita šibkejših in šibkih, zaščita majhnih, posameznikov, korporacij, razredov, narodov in držav je naloga novega časa. Vsepovsod se povezujejo šibki, zatirani in izkoriščani. Združevanje je veliki program našega časa ... Resnična federacija narodov pa bo obstajala šele takrat, ko se bodo narodi sami svobodno in na svojo željo povezovali drug z drugim. Razvoj Evrope se giblje v to smer."

## T. G. Masaryk: Bibliografija

- Jakovenko, Boris: La bibliographie de T. G. Masaryk. V: Bibliothèque Internationale de Philosophie, Vol. I, Prague 1935.
- Jakovenko, Boris: Di Bibliographie über Th. G. Masaryk (Bibliografija o Th. G. Masaryku - op. prev.). V: Festschrift T. G. Masaryk zum 80. Geburtstag. II. Masaryk als Denker (Jubilejni zbornik T. G. Masaryka za 80. rojstni dan. Masaryk kot mislec. - op. prev.).
- Pokorný, František: Bibliografie literárních prací (knižních i článků) I. presidenta ČSR profesora dr. T. G. Masaryka a monografie o něm. V: Naša kniha XI, č. 6-8, Praha, A. Neubert 1930.
- Berkopec, Oton: T. G. Masaryk a Jihoslované. Bibliografie do konce roku 1937. Knihy a časopisy. Praha, slovanský ústav 1938.
- Bizjak, Z.: Masarykiana v slovinščini. Čsl. - Jugoslovenská revue 1938.
- Doležal, Jaromír: T. G. Masaryk. Soupis tisků v cizích jazycích. Praha, Orbis 1938.
- Kovtun, George J.: Tomáš G. Masaryk. 1850-1937. A Selective List of Reading Materials in English. Washington, Library of Congress 1981.
- Pojar, Miloš: Masarykovská bibliografie. V: Masarykův sborník, VII. Praha 1992.
- Vochoč, Otto, Pechalová, Z.: T. G. Masaryk. Bibliografie k životu a dílu, I., Praha, Filozofický ústav ČSAV 1992.

<sup>17</sup> T. G. Masaryk, Nova Evropa. C. A. Schwetschke, Berlin 1922, str. 87.

## T. G. Masaryk, analitik krize demokracije nove dobe.

JAROSLAV OPAT, ČEŠKA

S kriznimi pojavi svoje dobe se je Masaryk ukvarjal vse življenje. Dokumenti o tem vsebujejo že mladostni spisi iz njegovih podiplomskih let, srečujemo se z njimi v vrsti poznejših del in na navsezadnje v Svetovni revoluciji, v Pogovorih s K. Čapkom, E. Ludwigom ter v drugih izvorih iz poznih let Masarykovega življenja.

Za programski spis v tej smeri je mogoče imeti besedilo o problemu samomora z leta 1881. V predgovoru pravi Masaryk, da se je odločil raziskati in doumeti bolezensko, patološko stanje družbe tedanje družbe. Že tedaj, na prelomu sedemdesetih in osemdesetih let, je imenoval to stanje *bolezen stoletja* (devetnajstega). Raziskati pa se ga je odločil kot filozof humanosti in demokracije, da bi z analizo vzrokov samomorilnosti prispeval k ozdravitvi duhovnega družbenega življenja ter s tem tudi k zmanjšanju pogostnosti samomorov. To je storil zelo pogumno in samozavestno, pa tudi s posebno avtokritičnostjo. Nikakor ni mislil, da je v knjigi nalogo, ki si jo je zadal, tudi do kraja razrešil. Narobe, "kar najbolj vroče" si je želel, da bi bilo napisano mnogo nadaljnjih monografij, ki bi v zadostni meri analizirale vzroke samomorilnosti.<sup>1</sup>

V knjigi je raziskoval predvsem vpliv raznih verstev na življenje ljudstev. Zavedal se je, da bi lahko njegove kritične sodbe razumeli napačno, zato je v predgovoru opozoril, da ga pri njegovi kritičnosti ni vodilo pomanjkanje pietete do tega ali onega verskega čuta. Njegova kritika je bila motivirana etiško, "ob brezobzirnem naporu" spoznati resnico; *resnico o temeljnih vzrokih duhovne krize sodobnega sveta*.

Kmalu po izidu knjige in prvih odmevih nanjo je napisal bližnjemu prijatelju pismo (6. 4. 1881). V skladu s celotno vsebino knjige se je vračal k razlogom, zakaj jo je pisal. "Brezobzirno" prizadevanje spoznati resnico je pri njem izviralo iz ljubezni do življenja, iz truda, da bi s pomočjo znanstvenega spoznanja prispeval k izboljšanju človeških razmer, k harmoničnemu življenju ljudi. V tej zvezi opozarja v pismu, da je potrebna za tako življenjsko orientacijo "krščanska ljubezen, ljubezen do človeštva, ne pa do tega ali onega nauka". To Masarykovo poudarjanje ljubezni do človeštva, "do človečanstva", bolj kot pa ljubezen do tega ali onega nauka, imam za bistveno pri razumevanju njegovega humanističnega duha. Pri Masaryku ni šlo samo za besede... Kako je sam kot znanstvenik pojmoval krščanstvo in svoj odnos do njega, govori nadaljnji stavek v pismu: "Imam svoje stališče, kakor sta ga imela tudi Hus ali Calvin in mi je popolnoma vseeno, če ta ali oni preklinja moj nazor in moje delo". Tu se kaže Masaryk kot programsko, etično opredeljen, pri tem pa socialno usmerjen individualist. - Pismo dokazuje njegovo trdno prepričanje, da je za razvoj družbe optimalna pot pot stalnih reform, zlasti če so uvedene pravočasno: "reformacija ni končana, ampak traja kar naprej", beremo malo dalje. Reformno humanistično bistvo duha enaintridesetletnega Masaryka izpoveduje po moji sodbi s tem v zvezi tale stavek v pismu:

*Kdor je spoznal ta svet in njegovo gorje, ne išče boja ampak mir in pokoj.*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> MASARYK, T. G. Sebevražda, hromadným jevem společenským moderní osvítý. Praha 1926, str. VIII.

<sup>2</sup> Masarykovo pismo je bilo objavljeno leta 1940 v časopisu Český bratr, str. 50-52. J. B. Čapek ga je ponatisnil v reviji Naša doba, let. 11940/47, str. 321-322 z lastnim spremnim besedilom in z naslovom



Tridesetletni Masaryk je dejansko poznal svet kot le malokateri človek ljudi njegove generacije. O svoji poti za spoznanjem je plastično govoril v razpravi *Moj odnos do literature*.<sup>3</sup> Opiralo mu jo je znanje vseh svetovnih jezikov njegovega časa hkrati z nenavadno, skoraj trmasto delavnostjo in sposobnostjo občutljivo, a kritično dojemati življenje okoli sebe in tok sveta sploh. Razen češčine in slovaščine je od gimnazijskih let bral francosko, nemško, poljsko in nekoliko tudi rusko. Na dunajski univerzi se je izpopolnil v ruščini in angleščini. Poznavanje latinščine in grščine sta mu omogočala študij tudi v teh dveh jezikih. Na srečo je imel tudi nekaj sijajnih profesorjev. Na Dunaju sta bila to predvsem Franz Brentano in Alois Šembera. Že tedaj ga je med izrednimi duhovi zgodovine privlačil Goethe, "držal se ga je ko klop", kot se je pozneje izrazil, velik del življenja.<sup>4</sup> Za zgled mu je postal predvsem s svojim nadnacionalnim pristopom k ocenjevanju svetovnih problemov. Poleg Goetheja je postal učitelj v umetnosti in za življenje "Shakespeare".<sup>5</sup> Med svojim enoletnim študijskem bivanjem v Leipzigu je mnogo pridobil od profesorjev. Tam je tudi spoznal svojo izobraženo ženo, Američanko. Z njo je dobil, kot je napisal pozneje, "intimno pod lastno streho" celo bogastvo ameriške in angleške literature!<sup>6</sup> Znanje večine svetovnih jezikov mu je omogočilo tudi seznanjanje s prevodi del, ki so bila napisana v nesvetovnih jezikih. Kratko in malo, bil je pripravljen izobraževati se "v vseh literaturah".<sup>7</sup>

Z močjo tako kultiviranega intelekta se je že mladi Masaryk napotil za spoznavanjem skrivnosti sveta, za resnico o njem. Bil je sposoben dojemati velike in manjše probleme in nevarnosti, ki jih je skrivala "bolezen stoletja", razlikovati resnico od neresnice, laži in zla sploh v dobi, ko ju mnogi njegovi sodobniki sploh niso zaznavali, ali pa so jo podcenjevali ali zavestno spregledovali in ostajali brezbrizni. Masarykov etični duh ni bil ravnodušen do nevarnosti in raznih sil zla, kot znanstvenik jim je trajno posvečal svojo pozornost. Če se spomnimo mimogrede vsaj nasloven Masarykovih glavnih literarnih znanstvenih del iz časa pred prvo svetovno vojno hkrati z njihovo vsebino, bomo ugotovili, da njegovemu kritičnemu interesu ni ušel niti eden izmed velikih problemov, s katerimi se je tedaj soočalo človeštvo in ki so prizadeli narode vsega sveta s polno uničujočo močjo v našem, dvajsetem stoletju.

Praktično se je trajno ukvarjal z duhovno krizo človeka svoje dobe. Njegovo zanimanje za Tolstojca in Dostojevskega, ki se mu je prebudilo že v študijskih letih na Dunaju in ga je sistematično gojil tudi po prihodu v Prago, se je izrazil na predvečer svetovne vojne z izdajo dela o duhovnih tokovih v Rusiji v dveh zvezkih. Njegova kritika titalizma v zbirki esejev iz let 1896-1898, znana pod naslovom *Moderni človek in religija*, je bila po moji sodbi cum grano salis pomembna filozofska anticipacija tistega zla, na katerem so temeljili totalitarni sistemi dvajsetega stoletja. Nadalje: kolikšno pozornost je posvetil socialnemu vprašanju in z njim v zvezi ne samo kritiki marksizma; sicer zlasti temu, vendar pa tudi liberalnemu kapitalizmu.. Ker je bil svetovljansko razgledan, je prav tako praktično stalno zasledoval tudi razvoj narodnostnih problemov; zlasti na ozemlju Evrope. Podoben pristop je imel tudi k "češkemu vprašanju". Ko je leta 1895 izdal o tej temi knjigo, je v predgovoru napisal, da mu pomeni češki problem vprašanje o usodi človeštva. Zanj mu je šlo, ko se je že pred vojno, predvsem pa po vojni, spet ukvarjal s položajem malih narodov v evropski krizi. - Nazadnje je tudi po krivici pozabljena pozornost, ki jo je posvetil odnosu narava -

Nově objevené kredo Masarykovo. (Novo odkrito Masaryko kredo).

3 MASARYK, T. G. *Můj poměr k literatuře. Šaldův český román*. Praha: 1994.

4 Prav tam, str. 39.

5 Prav tam, str. 38.

6 Prav tam, str. 43.

7 Prav tam, str. 39.

človek. Niz njegovih člankov na to témo, ki ga je leta 1890 natisnil časopis Kvity, tudi po sto letih ne nagovarja samo ekologov.

Celotno tu samo mimogrede omenjeno Masarykovo literarno znanstveno delo vsebuje po mojem pomembne filozofske temelje *realističnega humanizma*, humanizma, ki je po svojih glavnih idejah in načelih tudi danes inspirativen.

\* \* \*

Masaryk seveda ni bil katedrski učenjak, ampak znanstvenik v najboljšem smislu besede. František Fajfr, eden izmed najboljših poznavalcev Masarykove filozofije v obdobju med obema vojnama, je napisal o njej, da je bila ljudem dana kot delo, ki si prizadeva za spremembo človekove nravi, za spremembo stvarnosti tedanjega socialnega življenja v duhu humanističnih idealov.<sup>8</sup> S to Fajfrovo pripombo se strinjam. Dodajam samo to, kar je sicer že splošno znano, da namreč Masaryk sam ni deloval v smeri spremembe dane socialne stvarnosti samo kot mislec, ampak tudi kot mož pomembnih dejanj v realnem življenju. K tej plati njegove dediščine lahko navedemo mnogo primerov. Tu samo nekaj beležk s tega posebej aktualnega področja.

Bil je eden izmed najboljših poznavalcev narodnostnih problemov svoje dobe. Napor narodov, da bi živeli svobodno, mu je pomenil realnost, ki je dana z naravnim razvojem človeštva, bil je vedno pripravljen podpirati jo v duhu svoje demokratične vizije sveta. Kategorično pa je zavračal idejo izvoljenih narodov. Povzdigovanje enega, čeprav "prosvetljenega" naroda nad drugimi narodi je bil zanj način mišljenja tiranov!<sup>9</sup> Podobno je vedno zavračal rasizem. Eksplicitno je to storil že na začetku osemdesetih let preteklega stoletja, zlasti (in ne samo) pri kritiki spisa J. A. Gobineau: *Essai sur l'inégalité des races*. Masarykova značilnost je bila ves čas njegovega življenja vsečloveška humana razsežnost presojanja konkretnih narodnostnih problemov. Zato je bilo popolnoma naravno, da se je že precej pred vojno ostro spopadal tako s češkimi ultraradikalnimi nacionalisti kot tudi z glasniki ideje velikonemštva in pangermanizma. V okviru svoje svetovno nazorske usmeritve si je pri tem prizadeval za demokratične reforme avstro-ogrske monarhije, da bi jih ohranil kot velesilo. Zato ga del čeških nacionalnih radikalov ni obtoževal samo za nenarodno "avstrijkarstvo", ampak so ga kar izključevali iz naroda. Masarykov sijajni nastop v boju proti branilcem čeških rokopisnih falsifikatov in proti ritualnemu praznoverju, ki je na svojih krilih nosilo val antisemitizma za tako imenovane hilsneriade, je bil splošno znan.

\* \* \*

Velika preizkušnja plodnosti Masarykovega realističnega humanizma je bila svetovna vojna. Po njenem izbruhu se je Masaryk odločil za boj, za poraz Nemcev in Avstro-Ogrske na strani velesil Antante in za zmago, ki bo prinesla samostojnost češkoslovaški državi. To odločitev, z njenimi realnimi posledicami vred, so nekateri kritiki doma in v tujini Masaryku očitali ter jo označili kot največjo, celo tragično zmoto njegovega življenja. Taki nazori pa za ugotavljanje objektivne resnice niso kompetentni. Ljudje, ki so prihajali s takimi nazori, so se praviloma popolnoma izogibali najbolj temeljnemu zgodovinskemu dejstvu in vprašanju, ki so v zvezi z njimi: kdo in zakaj je vojno začel, kakšne cilje je pri tem imel in kaj je pomenila v svojih posledicah sama sprostitve zatvornic vojn za Evropo in svet ne samo za štiri vojna leta, ampak s

<sup>8</sup> FAJFR, František, *Osudy Masarykovy filozofie*, V: *Vůdce generací I*, Praha 1930-1931, str. 91.

<sup>9</sup> MASARYK, T. G., *Juvenilie. Studie a stati 1876-1881*, Praga 1993, str. 65.

čim in kako je vojna obremenila narode sveta tudi v nadaljnjem razvoju dvajsetega stoletja! Tem za narode sveta v tej dobi eksistencialnim vprašanjem pa se Masarykovi kritiki izogibajo. Zakaj? Ni mogoče spregledati, da je bila vojna strašno zlo, da so se z njenim izbruhom v celi Evropi in zunaj nje sprostile velikanske destruktivne sile, ki niso opravljale svojega uničujočega dela samo v vojnih letih, ampak, pretvorjene v podobo različnih totalitarnih in poltotalitarnih gibanj in režimov niso nadaljevale samo zla tudi v pogojih začasnega miru, ampak so po dvajsetih letih pahnile svet v novo, še hujšo vojno katastrofo, kot je bila vojna 1914 - 1918. Ali bi bilo mogoče za misleca in politika tipa T. G. Masaryka, da bi ostal soočen z velikanskim zlom, kakršna je vojna bila, ravnodušen? Ali bi se moral postaviti na stran tistih, ki so vojno začeli?

Res je, da Masaryk ni mogel predvideti prihodnosti v njenih konkretnih razvojnih oblikah in peripetijah. Kot izobražen demokrat in analitičen duh je zasledoval težnje v razvoju sveta že precej pred vojno, zlasti na področjih, ki so bila nevarna za mir. Poznal je položaj, posebno v srednji Evropi, na Balkanu in v Rusiji kot le malokdo. Velja se zamisliti na tem, da se je prav leta 1913 predstavil svetu z delom *Rusija in Evropa* v dveh knjigah, ki ju je izdal v Nemčiji v Leipzigu. Februarja leta 1914 je predaval v Münchnu na Visoki trgovski šoli o položaju na Balkanu. Del predavanj je objavil v avgustovski, že "vojni" številki revije *Naša doba* z naslovom *Avstrija in Balkan*. Posebno pomemben dokaz Masarykovega interesa v zvezi z razvojem svetovnega položaja, njegove sposobnosti, ki ga je kvalificirala za analizo tega položaja, je članek *Válka* (Vojna), ki je bil objavljen v isti številki tega časopisa. Analiza razmerja bojujočih se strani, ki so vojno šele začenjale (časopis je izšel 20. avgusta 1914), je Masaryku napovedovala, da lahko v končnem izidu vojne upajo na zmago prej sile Antante kot pa Centralne velesile. Računal je tudi že s tem, da bo vojna spremenila zemljevid Evrope, čeprav je domneval, da ta sprememba "nemara" ne bo prevelika. Z večjo gotovostjo je predvideval "prodorne spremembe v celotnem družbenem sistemu".<sup>10</sup>

Masaryk v zvezi z vojno nikakor ni bil zaslepljen protinemški ali protiavstrijski šovinist. Njegova odločitev upreti se glavnim rezultatom vojne, ki je bila obupno in to tedaj še nesluteno zlo, je bila racionalna odločitev kar najbolj etično odgovornega demokrata. Takšno je bilo njegovo vedenje tudi v celotnem poteku vojne. Zgled za mnoge druge je lahko njegov memorandum, ki ga je napisal pred koncem leta 1915 v Londonu za potrebe vodilnih britanskih političnih in vojaških krogov. V njem se je izčrpno ukvarjal s položajem armad posameznih bojujočih se držav. Predlagal je ukrepe, katerih realizacija naj bi pripeljala države Antante h končni zmagi. Vsebine sorazmerno obsežnega memoranduma tukaj ne bom obravnaval. Navedel bom samo del zaključnega odstavka:

"Program Zaveznikov ne more biti čisti načrt streti Nemčijo, saj petinšestdeset milijonskega naroda (z nemško Avstrijo petinšestdeset milijonskega) ni mogoče streti. To mora biti načrt obrambe (!), načrt za spodbujanje moralnega in političnega napredka Evrope in človeštva. To je načrt, kako prisiliti Nemčijo, da bi postala človeška, ter sprejela in si osvojila humani program najboljših nemških mislecev."<sup>11</sup>

Očitno je, da je tudi tukaj, sredi velike vojne, v boju na življenje in smrt, govoril politik, ki je mislil kot Evropejec in državljani sveta daleč vnaprej.

<sup>10</sup> *Naše doba*, let. XXI, št. 11/1914, str. 65.

<sup>11</sup> Memorandum je prvič objavil R. W. SETON-WATSON v drugi svetovni vojni v knjigi *Masaryk in England*, Cambridge 1943, str. 153-262. Inštitut T. G. Masaryka pripravlja njegovo objavo v *Masarykovem zborniku IX.* v češkem prevodu.

Preizkus zrelosti Masarykovega duha sta postali tudi obe ruski revoluciji leta 1917. prvo, februarško, ki je zrušila carizem, je pozdravil in sicer v telegramu zunanjemu ministru začasne vlade Miljukovu. Označil jo je za "imenitno", pomenila mu je obljubo reda in zmage za Rusijo samo in up na skorajšnji konec vojne in po njem tudi up za demokratični razvoj vsega preostalega sveta.<sup>12</sup> Novembrsko, boljševistično revolucijo je takoj nedvoumno odklonil. V odprtem pismu G. V. Plehanovu, ki je bil objavljen še 17. novembra (po ruskem koledarju) v časopisu Jedinstvo, je Masaryk zanikal predvsem upravičenost vstaje. "Kakor hitro je bila Rusija rešena absolutizma, ko je bila proglašena republika, ustanovljen parlament in ustavne svoboščine", je zapisal, "ni bilo več (za revolucijo) nobenih političnih niti npravnih razlogov ...". Protivojno agitacijo boljševikov, ki je razkrajala rusko protinemško fronto, je komentiral: "Boljševiki pridigajo proti vojni, branijo Nemce, vendar ne varčujejo s krvjo svojih bratov", pri čemer "nemška armada napreduje proti Petrogradu in zaseda rusko ozemlje." Humanizem Masarykovega duha je izžareval tudi iz nadaljnjih stavkov v pismu: "neposredni cilj politike je varovati človeška življenja in smotrno razpolagati z narodovimi močmi. Stopnjo barbarstva in resnične kulture merimo po tem, kako znajo osebnosti in narodi varovati človeška življenja in to ne samo v obdobju vojne, ampak tudi v miru ... Vsako revolucionarno gibanje je mogoče presojati po njegovih plodovih."<sup>13</sup>

#### Evropejec na čelu države

V strokovni literaturi imajo medvojno Češkoslovaško po eni strani praviloma za državo, ki je bila za svojo dobo izjemno demokratična in napredna. Bistvena zasluga za to gre Masaryku. Po drugi strani pa je sama ustanovitev države v nekaterih publicističnih delih kvalificirana kot Masarykova zmeta, podobno kot njegov vstop v vojno na strani velesil Antante. Za dokaze temu podobnih sodb se praviloma ne trudijo; kolikor pa se, pa kažejo najbolj pogosto na München 1938 in njegove posledice, na komunistični prevrat februarja 1948, na izjalovljene upe šestinosemdesetega leta in na razpad Češkoslovaške v letih 1992 - 1993. Nekateri izmed kritikov imajo ta prelomna leta češkoslovaške zgodovine celo za dokaz trditve, da je sam obstoj Češkoslovaške bil v zgodovini nenaravni fenomen. To je ahistorično razmišljanje in ne vodi k spoznanju zgodovinske resnice in k razumevanju njenega smisla.

Masaryk je bil kot filozof in kot politik realist. To je bil tudi pri opravljanju funkcije poglavarja češkoslovaške države prav do pomladi leta 1934, ko ga je premagala bolezen. Pri svojem zaupanju v demokracijo in njeno prihodnost je bil izjemno trden, a brez večjih iluzij! Iz realističnega videnja in presoje sveta je izvirala tudi njegova sodba, da bi potrebovala češkoslovaška demokracija petdeset let nemotenega razvoja, da bi postala taka, kot si jo je sam želel. Iz istega realizma je izhajalo tudi njegovo prepričanje in svarilo, kot ga je izrazil v Pogovorih s K. Čapkem v obliki vprašanja: koliko Napoleonov in Napoleončkov se bo še moralo spametovati, da bi Evropa in v njej Češkoslovaška lahko živeli v miru! V pogovoru z dopisnikom Reuterjeve tiskovne agencije marca 1933 je ocenil češkoslovaško demokracijo kot "premlado in nezrelo"<sup>14</sup>

<sup>12</sup> BENEŠ, Edvard, Světová válka a naše revoluce. Dokumenty. Praha 1935, str. 615.

<sup>13</sup> Masarykovy projevi a řeči za války II, Praha 1920, str. 34.

<sup>14</sup> Češkoslovaško dnevno časopisje dne 19. marca 1933, npr. Národní osvobození in Právo lidu.

Kakor koli je že bilo pomembno za življenje države, kar je Masaryk - mislec rekel ali napisal, je bilo pomembnejše, kar je na položaju poglavarja države in pri svoji moralni avtoriteti počel. Ustrezna strokovna literatura je v tem pogledu ostala svojemu profesionalnemu poslanstvu kar precej dolžna. Na podlagi lastnega proučevanja ustreznih virov lahko ugotovim, da se je Masaryk izkazal predvsem kot zanesljiv čuvaj demokracije pred silami, ki so jo ogrožale z leve in desne.

Iz literature je znano njegovo ponavljano svarilo, naslovljeno na boljše vizirano socialno demokracijo leve, pred poskusi, da bi v nastajajoči državi prevzeli metode ruskih boljševikov. Ko pa so sile te leve pred koncem leta 1920 kljub temu poskušale realizirati to namero (s proglasitvijo splošne stavke), se je Masaryk s svojim trdnim in odločnim stališčem glede na nastalo situacijo potrudil za hitro reakcijo in poraz nevarnega poskusa. Od tega trenutka je mogoče beležiti bistveni padec vpliva boljševističnega radikalizma na Češkoslovaškem. Kljub temu je Masaryk še naprej posvečal pozornost temu pojavu. Na začetku leta 1924 je objavil v Peroutkovi Pšitomnosti pod psevdonimom O. Skala takoj tri polemične razprave: Masaryk a Marx, Proti dogmatizmu in Knoflíček (Masaryk in Marks, Proti dogmatizmu in Gumbek)<sup>15</sup>. KPČ, ki je imela ob svojem nastanku leta 1921 od 340000 do 380000 članov in je bila glede na svojo številčnost med državljani republike najbolj množična sekcija Komunistične internacionale, je po komajda osmih letih, ko je še vedno delovala legalno, a je zaradi frakcijskih bojov razpadala, štela le še 20000 članov. Pri življenju jo je ohranjala samo množična podpora moskovske centrale.

Podobno odločno je ukrepal Masaryk tudi pri različnih, za mlado demokracijo nevarnih pritiskih desničarjev. V prvih mesecih obstoja države so mednje sodili poskusi predsednika vlade Karla Kramářa, ki je hotel vplesti Češkoslovaško v pustolovsko intervencijsko vojno proti nastajajoči komunistični sovjetski državi. Virov, ki govorijo o tem sporu je cela vrsta. Mednje sodi predvsem dopisovanje med Masarykom in Kramářem, kakor tudi dopisovanje med Masarykom in Benešem iz obdobja pariške konference leta 1919. Lapidarno kratko je oblikoval Masaryk svoje stališče do Kramář ove zahteve po intervenciji proti Sovjetom v pismu Benešu z dne 13. junija 1919, ko je med drugim napisal: "Dr. Kramář se izolira tudi med svojimi najbližjimi pripadniki svoje stranke. Ima stare politične vizije ... mrtvega slovanstva, ki izhaja iz nepoznavanja Slovanov; ne razume dobe - misli, da se dá boljševizem iztrebiti s streljanjem ..." <sup>16</sup> Lastno predstavo o programsko zasnovani politiki glede oblasti sovjotov (češkoslovaške in širše mednarodne politike) je oblikoval Masaryk v dveh znanih dokumentih: v memorandumu, ki ga je poslal 10. aprila 1918 iz Tokia predsedniku Wilsonu<sup>17</sup> in v novem memorandumu z začetka leta 1922 z naslovom: Pomoč Evrope in Amerike Rusiji, naslovljena zavezniškim državam.<sup>18</sup>

In Masaryk kot čuvaj mlade češkoslovaške demokracije pred nevarnostmi fašizma? Od druge polovice dvajsetih let je znan njegov razantni nastop proti legionarskemu generalu Radolu Gajdi in njegovim protektorjem na desnici češkega političnega življenja. V knjigi Cesta demokracie III (Pota demokracije III), ki jo je objavil junija tega leta Inštitut T. G. Masaryka, so bila objavljena nekatera javnosti doslej neznana predsednikova stališča, povezana s tem problemom. Kot poglavar države in vrhovni poveljnik armade je Masaryk javno nastopil proti Gajdi leta 1926. V

<sup>15</sup> MASARYK, T. G., Cesta demokracie III, Praha 1925, str. 14-23.

<sup>16</sup> ŠOLLE, Zdeněk, Masaryk a Beneš ve svých dopisech z doby pařížských mírových jednání v roce 1919, II, Praha 1994, str. 303.

<sup>17</sup> MASARYK, T. G., Světova revoluce, Praha 1925, str. 239-242

<sup>18</sup> MASARYK, T. G., Cesta demokracie II, Praha 1934, str. 239-242.

nadaljnjih dveh letih se je vračal v aferi "Gajda" v dnevnem tisku v glosah, označenih s skrivnimi šiframi ali celo brez podpisa.<sup>19</sup>

Če je bila ena izmed značilnosti sorazmerne stabilnosti medvojne češkoslovaške demokracije dejstvo, da se v njej za razliko od nekaterih drugih držav Evrope niso uveljavile fašistično usmerjene skupine, je bila tudi to bistvena Masarykova zasluga.

Področje, kjer je bil njegov kritični ustvarjalni duh v praksi izgradnje države najbolj izrazit, pa je bila narodnostna politika. Včasih je slišati trditev, da je bila Češko-slovaška glede na pisano narodnostno sestavo svojega prebivalstva Avstro-Ogrska v malem. Via facti pa moramo upoštevati, da je ob nastajanju države Nemci in Madžari, ki so živeli v njenih mejah, niso imeli za svojo. Madžari v prvi polovici devetnajstega stoletja celo ob množičnem posredovanju svoje armade. V tem položaju je bilo povsem naravno, da je nova država po volji svojih glavnih ustanoviteljev, političnih predstavnikov Čehov in Slovakov, privzela ime Češkoslovaška. V mišljenju in državnopolitični Masarykovi praksi to dejstvo ni imelo nič skupnega z njegovim domnevno neobčutljivim ali celo nacionalistično zaničljivim odnosom do Nečehov v republiki, kakor poskušajo to trditi nekateri Masarykovi kritiki. Resnica je prav nekaj nasprotnega! Masaryk se je zelo dobro zavedal in to bolj od kateregakoli tedanjega politika, da je Češkoslovaška multinacionalna in multikulturalna država in da bo njena prihodnost odvisna od tega, koliko jo bodo v veliki večini sprejele za svojo vse njene narodnosti, koliko jim bo ta država jamčila izpolnjevanje njihovih temeljnih človeških pravic.

Zavedal se je, da bo perspektivno za sam obstoj države najpomembnejše reševanje odnosov med Čehi in Nemci, in to tako zaradi svoje številčnosti (približno 22% vse prebivalcev republike) kot tudi zaradi sosedstva z Nemčijo in Avstrijo. Zato je temu problemu posvečal stalno pozornost. Že 22. decembra leta 1918, dan po vrnitvi iz vojnega eksila domov, se je začel izčrpno ukvarjati s tem problemom. Tudi pri kritičnih pripombah, ki jih je naslovil na Nemce zaradi njihovega tedanjega zavračanja ČSR kot njihove domovine, je izrazil povsem nedvoumno željo, da se z njimi "odkrito" in "čim prej" sporazume za sodelovanje pri izgradnji države. Prepričal je Nemce, pa tudi vse manjšine v republiki, da bodo imeli v njej vse narodnostne in državljanske pravice.<sup>20</sup> Nemci se za svoj narodnostni obstoj ne bi smeli bati in morali bi biti skupaj s preostalimi manjšinami polnopravni državljani države ter delovati za njeno izgradnjo in skupno upravo. Naloga nikakor ni bila lahka. Že zato ne, ker je to pomenilo za Nemce na Češkem in Moravskem pomiriti se z izgubo privilegijev, ki so jih v monarhiji kot pripadniki hegemonistično vladajočega naroda vedno imeli.

Politični predstavniki Nemcev na obmejnih področjih češkega ozemlja so se še pred koncem vojne 21. oktobra 1918 sporazumeli z avstrijskimi Nemci na Dunaju za ustanovitev Deutschösterreich, Nemške Avstrije. Pri tem so se sklicevali na pravico do samoodločbe narodov. Del projektirane nove države naj bi postala tudi obmejna področja zgodovinske Češke in Moravske. V ta namen so na teh področjih še pred koncem oktobra proglasili nastanek štirih nemških samoupravnih tvorb, ki naj bi postale del Nemške Avstrije: Deutschböhmen v Severni Češki, Sudetenland na ozemlju Šlezije in severne Moravske, Deutschsüdmähren na jugu Moravske in Böhmerwaldgau na jugozahodu Češke. Sprejeti ta prizadevanja bi pomenilo onemogočiti nastanek Češkoslovaške ter odreči pravico do samoodločbe Čehom in Slovakom in de facto ponuditi na zgodovinsko češkem ozemlju prostor napadalni in v vojni poraženi ideji pangermanizma.

Masaryk je poznal izhod iz nevarnega kriznega položaja. Že zdavnaj pred vojno se

<sup>19</sup> MASARYK, T. G. Cesta demokracie III, Praha 1994, str. 229-231, 235-236, 240-243

<sup>20</sup> MASARYK, T. G., Cesta demokracie I, Praha 1933, str. 20.

je popolnoma zavedal pozitivnih vrednot načela samoodločbe in je kot politik tudi že takrat izhajal iz njih. Seveda pa je tudi dobro vedel, da lahko radikalni skrajneži pravico do samoodločbe tudi zlorabijo; v primeru velikih narodov kot uveljavljanje protidemokratskih, hegemonističnih ciljev; v primeru malih narodov ali manjših narodov, ki so živeli v multinacionalnih državah, pa kot uveljavljanje tudi ultraradikalnih separatističnih ciljev. Perspektivno demokratično izhodišče iz krizne situacije, ki jo je povzročala konfrontacija različnih nacionalizmov, je lahko ponudilo zainteresiranim stranem samo politiko, ki je bila načelno antihegemonistična in hkrati tudi antiseparatistična, politiko kompromisov in voljo po dogovarjanju in plodnem mirnem sodelovanju. In tej politiki se je odločil kot demokrat slediti od prvih trenutkov vrnitve z vojne domov in jo trdno uveljavljati.

Od vseh mogočih dokazov te Masarykove usmeritve naj tu navedem le nekaj stavkov iz njegovega novoletnega govora 1. januarja 1922 delegaciji predsedništva Narodne skupščine. "Želim, da bi imela vlada v vseh vprašanjih in še posebej o narodnostnih vprašanjih jasen in določen program ter da bi v skladu z njim tudi pozitivno ukrepala ... Naša država, naša republika, njeno ohranjanje in izpopolnitev zahtevajo politični program, ki mora biti uravnotežen z državljansko vednostjo o lastni in evropski zgodovini, z natančno presojo o vseh odnosih, ki sta jih dala zgodovina in narava, ... naše notranje politike ne morejo in tudi ne smejo narekovati začasni in podrejeni oziri na osebe, stranke in mesta. Vprašanje naše republike je svetovno vprašanje. Evropa in človeštvo sta se zavoljo vojne in mirovne ureditve znašla na stopnji, na kateri je nacionalni šovinizem premagan. Šovinizem je povsod neumnost, ne samo pri malih ampak tudi pri velikih narodih. Šovinizem je zaradi svoje slepote in malenkostne oholosti povsod postal grob svobode in samostojnosti."<sup>21</sup>

Z duhom navedenega govora je bila prepojena tudi Masarykova dnevna politična praksa pri reševanju zapletenih narodnostnih problemov v državi. Za svoj program je hitro dobil podporo tudi pri nekaterih političnih strankah, tako čeških kot nemških. Pomembno je bilo, da ga je izmed čeških politikov načelno podpiral in z njim plodno sodeloval Antonín Švehla, ki je bil do leta 1929 predsednik vlade in vodja agrarne stranke, najmočnejše politične stranke v medvojni Češkoslovaški. Med Nemci sta bila njegova glavna partnerja Franz Křepek in Franz Spina za člane agrarne stranke, Mayer-Harting za krščanske socialiste in Ludwig Czech za socialne demokrate. Ob plodnem sodelovanju se je posrečilo v sedmih letih obstoja Češkoslovaške izrazito spremeniti skrajno neugodno neposredno poveljno stanje odnosov med Čehi in Slovaki na eni in Nemci na drugi strani. V parlamentarnih volitvah novembra 1925 je oddalo približno 70% nemških volivcev svoje glasove trem nemškim političnim strankam (agrarni stranki, socialnim demokratom in krščanskim socialistom), ki so bile pripravljene podpirati demokratično usmerjeno politiko češkoslovaške države (od tod "aktivistične" stranke). Nemški volivci so v volitvah oddali v celoti 24% vseh glasov, ki so bili oddani na ozemlju republike. V tristočlanskem parlamentu so imeli 71 mest; od tega so imeli predstavniki aktivističnih strank 54 mest. Podobno, z nebistvenimi odmiki, so se končale tudi volitve štiri leta pozneje, leta 1929.

V menjajočih se češkoslovaških vladah so imeli Nemci od leta 1926 stalno dva ministra. Ob tem je Masaryk že leta 1925 v razgovoru z nemškim zgodovinarjem Helmholtom, ki ga je objavil nemški in češkoslovaški tisk, izjavil, da bi Nemci lahko imeli v sedemčlanski vladi tri ali štiri ministre, kolikor bodo njihovi poslanci v parlamentu priznali obstoječo državo in bodo s tem postali državotvorna vladna stranka. Ko ga je po tem del češkega nacionalnega tiska za ta govor kritiziral in pozival, naj ga

<sup>21</sup> MASARYK, T. G., *Cesta demokracie II*, str. 218.

javno demantira, je Masaryk kritiko zavrnil in vztrajal na svojem stališču. V dnevnem tisku je ponovil, da to, kar je priznal Nemcem, ni nič drugega kot to, na kar ima v demokratični državi glede na rezultate volitev pravico vsaka politična stranka, ki je pripravljena izpolnjevati vladni program. Poskuse, odrekati to pravico Nemcem, je označil kot šovinizem, neloyalnost in politični analfabetizem.<sup>22</sup>

Kakorkoli je že pomembna sprememba, do katere je prišlo v stališču Nemcev do češkoslovaške države v letih 1918 -1925, in kakorkoli je je že bil Masaryk vesel (to je bila zanj "čudovita in lepa stvar!" je napisal v pismu Švehli 13. oktobra 1926),<sup>23</sup> pa je kot realist ni precenjeval. V govoru predstavnikom parlamenta in vlade jo je označil le kot "prvi korak" in "dober pogoj" za šele zaželeno zблиževanje narodov in narodnosti v republiki.<sup>24</sup>

V Svetovni revoluciji je Masaryk napisal, da v demokraciji, ki je vlada vseh nad vsemi, ne gre za oblast, ampak za upravo in samoupravo, za harmonizacijo vseh državotvornih moči v državi.<sup>25</sup> V bistvu si je zamislil tako demokracijo že pred vojno, ko se je zaman prizadeval za politične reforme v okviru habsburške monarhije. To, v čemer tedaj ni uspel, se mu je posrečilo v dvajsetih letih kot poglavarju nove češkoslovaške države. Predvsem zaradi njegovega truda se je začel na Češkoslovaškem oblikovati eden izmed pomembnih modelov političnega vedênja, ki je bil sposoben polagoma demokratično obvladati ne samo najrazličnejše socialne probleme tedanje dobe, ampak tudi žgoče probleme v odnosih med narodi. Mislim, da sodi to dejstvo, ki ga je preverila zgodovina, med najbolj dragocene v celoti Masarykove dediščine.

Usoda poti, na katero je stopila Češkoslovaška takoj po končani svetovni vojni, je bila seveda bistveno odvisna od razvoja odnosov med narodi in državami v evropskem in svetovnem merilu. Masaryk se je tega dobro zavedal. To je dostikrat dokazal v obeh knjigah *Nova Evropa* in *Svetovna revolucija*. Danes je npr. zanimivo brati, kakšen pomen je pripisoval prav francosko nemškimi odnosom. Ocenil jih je kot "bolne".<sup>26</sup> S skrbjo se je izrekel za njihovo ozdravljenje, in da se torej morajo Francozi in Nemci partnersko v miru dogovorili. V sporazumevanju med obema stranema je videl velik up za Evropo in seveda tudi za Češkoslovaško. Sam je bil pripravljen k sporazumu "rade volje prispevati po meri svojih moči"<sup>27</sup> In ni ostalo samo pri besedah. Češkoslovaška zunanja politika je delovala v duhu Masarykovih namer. Zunanji minister Beneš je bil v tej smeri Masarykov zanesljiv in deloven partner.

Če je bila obetavna češkoslovaška demokracija kot država na predvečer druge svetovne vojne razbita, je gotovo na mestu vprašanje o vzrokih njenega poloma. Ti so bili notranji in zunanji. Tudi Češkoslovaška je imela vedno svoje nacionalno šovinistične, hegemonistične in separatistične ali sicer destruktivno usmerjene sile. Te pa v času Masarykovega življenja niso imele možnosti, da bi se uveljavile; dokler je namreč trajal up, da se bodo v razvoju Evrope, predvsem pri njenih velesilah, po svetovni vojni uveljavile sile demokracije. To pa se ni zgodilo. Najprej je klonila pred napadalnim fašizmom v Nemčiji, v državi, ki je izgubila vojno, demokracija Weimarske republike. Seveda pa tudi vojni zmagovalki, demokratična Francija in Velika Britanija nista prenesli svoje zmage. Nista se znali, dokler je še bil čas, učinkovito postaviti po robu nevarnosti, ki jo je za Evropo pomenila Nemčija, ko je jo obvladal Hitler. Predsednika vlad obeh demokracij sta se celo povezala s Hitlerjem in Mussolinijem, da bi kot

<sup>22</sup> MASARYK, T. G., *Cesta demokracie III*, str. 118.

<sup>23</sup> Prav tam, str. 168.

<sup>24</sup> Prav tam, str. 166.

<sup>25</sup> MASARYK, T. G., *Světová revoluce*, str. 533.

<sup>26</sup> Prav tam, str. 514.

<sup>27</sup> Prav tam.



predstavniki štirih evropskih velesil prisilili mlado, še krhko a obetavno demokracijo sredi Evrope, da se je podredila volji fašističnega napadalca.

Masaryku je bilo češko vprašanje vedno svetovno vprašanje. V predgovoru k svoji knjigi, v kateri se je leta 1895 ukvarjal z vprašanji češkega političnega programa za sedanost in prihodnost, je napisal, da je češko vprašanje vprašanje usode človečanstva. Zvest svoji filozofsko zasnovani usmeritvi demokrata humanista je postal po koncu vojne glavni porok izgradnje moderne, odprte, svetovno usmerjene demokracije. Da je tako delal in tudi mogel uspešno delati le na ozemlju po obsegu in številu prebivalstva male Češkoslovaške, da je namreč bilo tudi merilo pozitivnega vpliva njegovega pojmovanja demokracije na preostali svet omejeno, so usodno omogočile močnejše sile zgodovine. Te so navsezadnje tudi vnaprej določile usodo, ki je čakala gradnjo demokracije po dvajsetih letih. Tisti, ki trdijo, da je prvotni vzrok češkoslovaške tragedije po usodnem Münchnu leta 1938 mogoče najti pri Masaryku, se motijo.

Masaryk seveda ni bil odrešenik. Ni odreševal grehov svojih sodobnikov, kaj šele generacij, ki je prihajala za njim. Ni delal in tudi ni hotel delati čudežnih receptov za bolezní sveta svoje dobe. To mu je bilo bistveno tuje. To, za kar si je predvsem in trajno prizadeval, je bilo človekovo življenje v pogojih miru, v svobodi in v ustvarjalnem delu. Pri tem mu je šlo za izobraženega človeka, ki je pri svojem ravnanju glede na zunanji svet odgovoren, in ki ljubi svoje bližnje kot samega sebe. Proti mesianizmu in nad-človeku vseh vrst, nacionalno, rasno, razredno ali drugače motiviranemu, se je vedno obračal z vso silo svojega znanstveno utemeljenega in od mladih let globoko etično zasnovanega duha. Vedel je, da so omenjeni in temu podobni miselni tokovi, usmerjeni proti človekovi svobodi. Bil je z vsem svojim duhom demokrat. Če je moralo človeštvo v dvajsetem stoletju preživeti pekel dveh svetovnih vojn in v mnogih državah sveta živeti v pogojih različnih diktatur, ki so jim vladali ljudje majhnega duha, obsedeni z mesianističnim totalitarizmom, pa to vse bistvo Masarykovega kritičnega zaznavanja sveta in njegovega dejavnega humanizma nikakor ne znižuje, prej nasprotno.

Bistvo Masarykove dediščine, dediščine filozofa, politika in državnika, je sposobno nagovoriti pozitivno inspirativno tudi pomembne krize sveta naših dni.

*Prevedel F. J.*

## Zakaj se v Franciji po letu 1948 ni govorilo o Masaryku?\*

EVZEN VACLAV FAUCHER, FRANCIJA\*\*

Najprej naj razjasnim nekaj glede svojih namenov. Še zdaleč mi ne pride na misel, da bi pljuval v svoj krožnik; ne gre mi toliko za francoske razmere kot take, temveč predvsem za slabost duha na splošno ter za podkupljivost intelektualcev na splošno, v bistvu pa za polarnost kot prvi pogoj za varnost na eni strani ter za neskladnost masarikizma z zahodnim pojmovanjem demokracije na drugi strani. In zdaj k dejstvom.

Strogo gledano je bil izbor leta 1948 napačna odločitev za prelomnico, kajti (citiram iz aktov z zasedanja *TGM kot Evropejec in humanist*<sup>1</sup>): "Marca 1950 je bila zadnja velika priložnost, da smo se na Masaryka spomnili kot simbola demokracije, ki se je preobrazila v ljudsko demokracijo. (...) **Potem je bilo okoli njega vse tiho**, vsaj za francosko javnost, vse dokler ni bilo od leta 1968 dalje tudi v Češkoslovaški ime in delo prvega predsednika Češkoslovaške republike znova dovoljeno." Pokaže pa se naslednje: v obeh okoliščinah, tako leta 1950 kot 1968, je bil Masaryk uporabljen kot instrument določenega interesa, ki pa ni veljal njemu, temveč problemom svetovne politike.

Tišina okoli Masaryka si zasluži, da jo podrobneje opišemo. Obvezo o molčečnosti so si naložili slavisti in zgodovinarji, torej tisti, katerih poklicna etika bi pravzaprav zahtevala, da razpravljajo o TGM. To se je zgodilo na precej grob način, ko je 30. oktobra 1949 statutarni generalni skupščini združenja France-Tchécoslovaquie, v katero so se infiltrirali komunisti, uspelo izbrati takšno predsedstvo, ki je bilo poklicano zato, da slepo in vdano podpira takratno vladov v Pragi. Upoštevajte, prosim, datum: 30. oktober 1949. 28. januarja istega leta, torej devet mesecev prej, je bil predsedujoči Alliance Française<sup>2</sup> v Češkoslovaški republiki, general Heliodor Pika, obsojen na smrt. Tri tedne kasneje je glede tega protestiral general Faucher, nekdanji šef francoske vojaške misije v Pragi<sup>3</sup>, takrat pa predsednik združenja France-Tchécoslovaquie, in sicer s pismom Klementu Gottwaldu, v katerem je napisal, da je eden izmed aktov, ki so bremenili Piko, tj. poročilo, ki naj bi ga general Faucher poslal francoskemu obrambnemu ministru, popolnoma izmišljen in to naj bi bile okoliščine, ki naj bi popolnoma spodkopale verodostojnost celotne obtožnice.<sup>4</sup> General Pika je bil usmrčen junija istega leta. Če imamo pred očmi te okoliščine, se lahko čudimo, da do razcepa znotraj zdru-

\* Université de Nancy 2..

\*\* © Pri avtorju in za nemško verzijo pri Masarykovem inštitutu v Pragi, za slovensko verzijo pri reviji *Anthropos* (Ljubljana).

1 Thomas Garrigue Masaryk Européen et humaniste. Sous la direction de Vladimir Peska et Antione Marès = Etudes et Documentation Internationales, 29 rue Descartes 75005 Paris - Institute d'Etudes Slaves, 9 rue Michelet 75006 Paris, 1991; str. 260.

2 Neprofitno društvo za pospeševanje francoske kulture v tujini.

3 Churchill ga je v svojih spominih zelo hvalil zaradi njegovega protesta proti Münchenskemu sporazumu, protest, ki mu je prinesel grajo francoskega generalnega štaba.

4 Karel Kaplan, Procès politiques à Prague = 1952 La mémoire du siècle 1980, Bruxelles, Editions Complexe, str. 77.

ženja France-Tchécoslovaquie ni prišlo že prej. Kakorkoli že, komunisti, ki so v združenju postali večinski, so generala Faucherja tolerirali kot predsednika in bi ga še naprej, če bi se sam poenotil z drugimi, česar pa ni storil. Manjšina je izstopila iz združenja in ustanovila Društvo za francosko-češkoslovaško prijateljstvo, ki mu zdaj predsedujem sam in ki se je že od samega začetka imelo za nekakšno ustanovo, ki skrbi za Masarykovo dediščino. Zelo poučno je, če si pogledamo seznam tistih, ki tega koraka niso storili, čeprav bi jih moralo k temu prisiliti njihovo temeljno pričanje. Naj omenim Pekarjevega učenca profesorja doktorja Victorja Tapiéja, skrajnega konservativca, pa slavista Andréja Mazona, ki kljub vsemu ni bil ne komunist ne uporaben idiot. Poklicna bohemistika je ostala novo ustanovljenemu društvu nekaj tujega. V skladu s tem pa se je boječe branilo pred tem, da bi o Masaryku javno zavzeli stališče. Edino mesto, na katerem se je v teh svinčenih letih objavljalo o Masaryku, je bil vestnik Društva za francosko-češkoslovaško prijateljstvo. Šele leta 1968, ko je Masaryk v Pragi spet postal dovoljena tema za pogovor, je imel ob 50. obletnici Češkoslovaške republike profesor doktor Victor Tapié predavanje na Inštitutu za slovanske študije (Institut d'études slaves) v Parizu, kjer je do TGM pokazal pozitivno naravnost. Ta prispevek je bil 23 let zakopan v arhivu tega inštituta in je bil natisnjen šele kot dodatek na začetku omenjenega zasedanja. V tem istem predavanju se Tapié sklicuje na to, da je na Ecole Normale Supérieure, elitni šoli v Parizu, o Masaryku predaval leta 1948 in 1951. Že mogoče, a tega ne more nihče dokazati, kajti ta predavanja niso bila nikoli objavljena, okoliščine, ki pridobijo na sporočilnosti, če pomislimo, kako vneto si visokošolski profesor prizadeva, da bi seznam svojih objavljenih del povečal za en naslov. Edini slavist, ki se je kasneje priključil k društvu, ki je bilo zvesto Masaryku, me je skušal prepričati, da ga razrešim, z argumentom, da je pravzaprav on sam samo še truplo, ki le navidezno živi. Pri tem pa ni bil prikrit komunist, temveč veliko bolj žrtev čistk, ki jih je Pelikan zaukazal na univerzi Karls-Universität. Domnevati moram, da je ravnal po ukazu francoske uprave. Dvajset let kasneje se je taisti uspešno zoperstavil nekemu predlogu za razpustitev, ki je temeljil na žametni revoluciji v Pragi.

Spodbuda k preobratu je prišla iz tujine. Leta 1980 je pariški oddelek za slavistiko predramila Ukrajinska svobodna univerza v izgnanstvu v Münchnu. Slednja se je odkrito opredelila za svobodni svet in ni videla razloga, zakaj ne bi smela jasno pokazati, da po tem, ko je bila ustanovljena leta 1921, brez Masarykove dejavne pomoči nikoli ne bi mogla preživeti. Že leta 1972 ji je uspelo, da je za sodelovanje pri podobnem načrtu pridobila univerzo v Stuttgartu. Tako je nastala zamisel o mednarodnem kolokviju o Masaryku, ki sta ga skupaj organizirala pariški Inštitut za slovanske študije in Ukrajinska svobodna univerza v izgnanstvu. Zasedanje se je dejansko zgodilo leta 1980 v Parizu. Antiones Marès, soizdajatelj dokumenta z obžalovanjem poudarja, da ni imelo takšnega odmeva, kakršnega si je zaslužilo. Dejansko se pariški rektor<sup>5</sup> (v francoskem upravnem sistemu predstavnik ministrstva za kulturo v določeni regiji) ni udeležil slavnostne otvoritve na Sorboni in se zadovoljil z manj kompromitirajočo vlogo zaščitnika. Celo vodja Inštituta za slovanske študije, torej eden izmed obeh organizatorjev prireditve, je moral le-to postaviti v nasprotje z njeno predhodnico leta 1936. Takrat so bili navzoči šef države, ministrski predsednik in predsednik druge ljudske zbornice. Čast je pripadla tistemu, ki je "najzvesteje služil demokratični svobodi". Še dodatno pa je pomenljivo dejstvo, da so dokumenti izšli šele 11 let po zasedanju, torej leta 1991. Gotovo se ne motimo pri domnevi, da ti sploh ne bi izšli, če

<sup>5</sup> Prof. dr. Pierre Tabatoni, ekonomist; pred šestimi meseci je bil izvoljen v akademijo za moralne in politične vede (Académie des Sciences morales et politiques). V tem sta si z Václavom Havlom kolega. Častni meč mu je bil podeljen 18. januarja 1996.

se socialistični tabor ne bi zrušil in če se Václav Havel, takrat v prednostnem položaju, ne bi skliceval na Masarykovo dediščino. Poleg tega je bilo tudi razpečevanje knjige ovirano. Več avtorjev, tako v Franciji kot v tujini, nikoli niso dobili avtorskega izvoda; nekateri so za objavo svojih prispevkov zvedeli šele od mene.<sup>6</sup>

Toliko o dejstvih. In zdaj k njihovem pojasnjevanju. Možne vzroke bom navajal po sistematičnem načelu "od splošnega do Masarykovo specifičnega".

Prav gotovo ste opazili, da so molčanje organizirali tisti, ki so bili zaradi svojih poklicev odgovorni za češkoslovaško zgodovino in kulturo. Je pa izkustveno dejstvo, da vsak, čigar poklicni pouk, raziskovanje ali publicistika veljajo avtoritarno vodeni državi, podleže predpisani uporabi izrazov, ki jo od njega pričakuje tisti režim. Kajti, če postane pri oblastnikih v gostujoči državi nepriljubljen, ne dobi več vstopnega vizuma in zminira svojo lastno poklicno bazo. "Če islamisti kritizirajo islam, tvegajo, da ne bodo več smeli potovati v islamske države, kajti tam se vsaka kritika islama jemlje kot bogokletna, to pa bi pomenilo izgubiti stik s predmetom raziskovanja in se kratko malo odpovedati sebi kot znanstveniku."<sup>7</sup> Zaradi teh razlogov ne gre na besedo zaupati nobenemu poklicnemu islamistu. Odkar so se glede Vietnama razvezali jeziki, nekateri novinarji, ki so poročali o komunističnem Vietnamu in o Kambodži Rdečih Kmerov, priznavajo, pravi Jean Lacoutre, da so popolnoma zavestno lagali, deloma iz ideoloških načel deloma pa tudi iz sklicevanja na reklo "čigar kruh jem, tega pesem pojem". Od tistega trenutka, ko je ime Masaryk na Češkoslovaškem postalo prepovedana tema, se o Masaryku v francoski poklicni bohemistiki ni smelo več govoriti.

Organizaciji je treba šteti v dobro, da so se zahodni režimi zaskrbljeno zavzemali za stabilizacijo zahodno-vzhodnih razmerij moči in za to, da se ne stori noben korak, ki bi moskovske upravitelje v vzhodni in srednji Evropi spravil v zadrego. V okviru svoje vzhodne politike je skušal Willy Brandt utišati Radio Svobodna Evropa<sup>8</sup>; šele na nujno prošnjo Richarda Nixona se je odrekel teh namenov. Naprave za zaščito meje na nemško-nemški meji so bile izboljšane z javnim denarjem ZRN brez vedenja parlamenta, kar pomeni, da so zahodnonemški davkoplačevalci prispevali k temu, da je železna zavesa postala neprepustna.<sup>9</sup> Socialdemokratska stranka Nemčije (SPD) je ignorirala demokratična svobodnjaška gibanja v socialističnih državah in vlade dežel v ZRN, ki so bile v rokah SPD, so Uradu za registracijo kršitev človekovih pravic v Salzburgu ukinitve podporo.<sup>10</sup> Ta dejstva pa niso značilna le za SPD, kajti tudi Helmut Kohl je Ericha Honeckerja sprejel kot čisto normalnega državnika, razvedelo pa se je tudi o privilegiranih odnosih Franza-Josefa Strauša in šefa tajne policije Schalck-Golodkowskega, ki se mora zdaj zagovarjati pred nemškim sodiščem.<sup>11</sup> Roman Herzog je tako lahko v okviru predvolilne kampanje leta 1994, v času ko še ni bil nemški

<sup>6</sup> Ko je leta 1986 pri založbi Librairie Académique Perrin izšla knjiga Bernarda Michela *La mémoire de Prague. Liberté et conscience nationale dans l'histoire tchèque et slovaque* (322 strani), nismo mogli verjeti lastnim očem. Ime T.G. Masaryka se v njej pojavlja na 29 straneh. Da je lahko francoski bohemist tako tankočutno, spoštljivo in strokovno podkovano obravnaval Masaryka, je že mejilo na čudež ali pa dopuščalo sum, da je na delu samoučičevalni nagon (dejansko je temu prvencu sledila knjiga o Sacherju Masochu). Časi so dozoreli.

<sup>7</sup> Jean-Claude Barreau, *De l'islam en generale et du monde moderne en particulier* = zbirka Pamphlet, 1991, Paris, Le Pré aux Clercs, str. 16.

<sup>8</sup> *Le monde*, 8. september 1995, str. 12. 4. stolpec.

<sup>9</sup> *Der Spiegel* 17/1993, str. 62: "Devize za mejo z NDR. Kako se je socialno-liberalna koalicija naskrivaj pogovarjala s SED." (SED = Sozialistische Einheitspartei Deutschlands - Enotna socialistična stranka Nemčije, op. prev.).

<sup>10</sup> Martin Kriele: "Zdaj je treba držati narazen, kar ne spada skupaj." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13. januar 1990, str. 6, 6. stolpec.

<sup>11</sup> Ta odnos je WDR spodbudil k temu, da je posnel film *Dicke Freunde* (Debela prijatelja), ki mu grozi začasna odredba Maxa Strauša. O tem *Der Spiegel*, 45/1995, str. 266.

predsednik, domneval takole: "V arhivu vzhodnonemške tajne policije lahko vsaka nemška stranka najde dovolj gradiva, da lahko z njim uniči tekmeča."<sup>12</sup> Ne čudi nas torej, da so se poborniki državljanskih pravic v nekdanji NDR počutili dvakrat ogoljufane: najprej pred preobratom, ko je Bonn takratnim oblastem v NDR ščitil hrbet, in pa zdaj, ko vlada v Bonnu ščiti neuradne sodelavce vzhodnonemške tajne službe, še posebej Manfreda Stolpeja, ministrskega predsednika dežele Brandenburg. Oba dogodka sta povezana. Navajam besede Bärbela Bohleyja iz odprtega pisma nemškemu predsedniku Richardu von Weizsäckerju na začetku leta 1993: "Priča smo namernemu, celo zavzetemu molčanju zahodnonemških politikov o odnosih od odgovornih nekdanje NDR. (...) S tem ko zagovarjate Manfreda Stolpeja, opravičujete tudi lastno takratno politiko. (...) Notranjepolitični pritisk bi pred desetimi leti morda s sabo prinesel preobrat v vzhodnoevropskih državah, ali pa najmanj občutek ljudi o lastni vrednosti ter s tem povečal moč njihovega uveljavljanja. Vendar skupni politični cilj vzhoda in zahoda je bil v tem, da se odnosi stabilizirajo, v kolikor so se lahko določene težave pometle pod preprogo. Če ne bi že zdavnaj postalo jasno, kako uničeni so ljudje, okolje gospodarstvo in kultura."<sup>13</sup>

Pri francoski politiki se pomagaštvo ne pojavlja na tako jasnem način, kar je geopatsko pogojeno dejstvo. Francoski predsednik države se je še ob koncu leta 1989 vneto trudil prepričati Gorbačova, naj se ne odpove NDR. Navesti pa želim še en malo manj znan dogodek, ki neposredno zadeva francosko-češkoslovaške odnose. Leta 1978 je želelo Društvo za francosko-češkoslovaško prijateljstvo v prtiličju Kulturnega centra Georges Pompidou v Parizu pripraviti razstavo o pop pevki Marti Kubisovi, ki je bila takrat pripadnica Charte 77. Prostori so zelo ugodno razporejeni, dan za dnem pa si razstave ogleda približno 5000 obiskovalcev. Ko pa je direktor kulturnega centra izvedel, da med razstavljenimi oziroma poslušanju namenjenimi predmeti niso le slike in pesmi, temveč tudi manifest Charte 77, me je postavil pred izbiro: ali se odpovemo manifestu ali pa razstavi nasploh. Njegova utemeljitev je bila: manifest naj bi bil politična izjava in kulturni center mora ostati apolitičen. Moj nasprotni ugovor, da naj bi bila razstava, ki naj bi bila zaradi prireditve Kubiseve odpovedana, pravzaprav komunistično naravnana delavnica CGT, ga je sicer spravila v zadrego, vendar njegove odločitve ni spremenila. Neuspešno sem se pritožil pri Jacquesu Chiracu, ki je bil takrat pariški župan in za katerega sem upal, da me bo poslušal, ker je nekaj čeških izgnancev iz našega društva delalo pri njem kot volilni pomočniki. Nazadnje sem se obrnil na tisk. Dnevnik *Libération* je aferi posvetil polovico druge strani. Dan zatem mi je vodja Centra Pompidou dal vedeti, da smem manifest razstaviti. Kot sem izvedel leto kasneje, je bila ta odločitev sprejeta na ministrski ravni. Datum je zelo pomemben. Predsednik države je bil takrat Giscard d'Estaing, Francija pa ni imela nobene vlade ljudske fronte. S strani francoske bohemistike to torej ni bila osamljena akcija, če je glede Masaryka ravnala v skladu s praškimi prepovedmi: z vladnim tokom je hodila z roko v roki, prav tako kot pariški rektor, ki se je dve leti kasneje prav gotovo v dogovoru s francoskim zunanjim mini-strstvom *de-facto* distanciral od kongresa o Masaryku.

Združene države so navidez kazale, da gredo po trši poti. Pa vendar: gradnjo zidu v Berlinu avgusta 1961 so ne le dopustile, temveč tudi priklicale. Navajam besede senatorja Fulbrigha, ki je na ameriški televiziji govoril 30. julija 1961, torej tri tedne pred

<sup>12</sup> po Alainu Debovu, *Le Monde*, 15. 2. 1994, str. 4, 3. stolpec.

<sup>13</sup> *Der Spiegel*, 12/1993, 22. 3. 1993, str. 26-27. Goethejev inštitut je v kapitalističnih državah organiziral zasedanja o vsakdanu v NDR. Glavni ton teh zasedanj je bil: to so ljudje, kot mi; spijo, kot mi, dihajo, kot mi, zajtrkujejo, kot mi itd. Skratka: vzhodno-zahodne razlike so bile le pol tako slabe. Smisel stvari ni bil zabrisati polarnost, temveč zmanjšati agresivnost, kolikor bolj se je socialistični blok vse bolj zapletal v težave.

gradnjo zidu: "Resnica je, in iz tega izhajam, da lahko Rusi tako ali tako kadar koli zaprejo mejo. Menim, da se tukaj ne odpovedujemo veliki stvari, (...) kajti če bi želeli mejo zapreti, lahko to storijo že naslednji teden, in sicer ne da bi to predstavljalo kršitev pogodbe. Ne razumem, zakaj vzhodni Nemci niso že zdavnaj zaprli svoje meje, saj menim, da imajo do tega vso pravico."<sup>14</sup> Ta navedek bi Honeckerjevi odvetniki prav gotovo privlekli na plano, če bi sodna obravnava proti njemu tekla še naprej. Verjetno so Honeckerja poslali v Čile prav zato, da bi se izognili takim neprijetnostim.

Moja razlaga: organizirano molčanje o Masaryku<sup>15</sup> je deloma majhen sestavni del znotraj obširne strategije za ohranjanje polarnosti med vzhodom in zahodom.<sup>16</sup> Takšna strategija je sprejemljiva le na podlagi antropološkega<sup>17</sup> izreka, po katerem se človek lahko orientira le znotraj polarno strukturiranega sveta. S katoliškim monizmom je konec. Verodostojna polarnost je prvi pogoj za občutek varnosti.<sup>18</sup>

Med drugim so za molk okoli Masaryka značilni vzroki, ki so specifični zanj. Da Masaryk ni kaj dosti maral francoskega načina življenja, je splošno znano. Nasprotno pa v očeh francoskih diplomatov in francoskega zunanjega ministrstva ključna oseba v Pragi ni bil Masaryk, temveč Beneš, in to že leta 1918 in brez prekinitve do konca republike.<sup>19</sup> Francoska mnenja o Masaryku v tem času konjunkturnega viška so pri vsej pozitivnosti opazna predvsem zaradi svoje plitkosti. Edini Francoz, ki se je resno ukvarjal z Masarykovim svetovnim nazorom in njegovimi senčnimi stranmi, je bil filozof profesor Daniel Essertier, ki pa ni našel nobenega odmeva. Francoska razsvetljenska javnost je okoli Masaryka hodila kot mačka okoli vrele kaše. Opredelitev za Masaryka je bila vedno le deklarativne narave, morda celo življenjska laž, ki bi ji Masaryk sam morda dajal podporo. V *Svetovni revoluciji* začara Masaryk domnevno tako za zahod kot tudi zase obvezujoč pojem demokracije, čigar časovno pogojena smotnost nas ne more preslepiti glede njegove nedoločenosti. Zakaj ni bilo na primer *Češko vprašanje* prevedeno niti v francoščino niti v nemščino (v angleščino le deloma šele leta 1974<sup>20</sup>)? Zahod ni smel vedeti ničesar o Masarykovi kritiki liberalizma<sup>21</sup>. Vendar pa je ta opazna za vsakega, ki je pozorno prebral nemško disertacijo o samomoru, *Svetovno revolucijo*, Čapkove *Pogovore z Masarykom*<sup>22</sup>. V zadnjem delu Masaryk zase celo zahteva oznako teokrata, kar je nekakšen preobrat v terminologiji, če pomislimo na negativno konotacijo besede teokracija v Svetovni revoluciji, ki pa je le-ta v

<sup>14</sup> Der Spiegel, 52/1993, str. 54 (26. 12. 1993).

<sup>15</sup> Delovanje in uspešnost Collegiuma Carolinuma v Münchnu pod vodstvom profesorja Ferdinanda Seibta se lahko pojasni s sprejetjem ljudskoi zobraževalnega naročila, naravnane na sudetske Nemce, ki so se naselili na Bavarskem in ki naj bi jih stabiliziralo. Drugače sicer ne gre razumeti izdatne podpore države, ki pripada tej raziskovalni instituciji. Pomembna je tudi korektnost odnosov Collegiuma Carolinuma do uradnih ustanov v Pragi pred žametno revolucijo.

<sup>16</sup> Nekaj islamskih fanatikov v Afganistanu je te načrte prekrizalo. Vendar je dolgo trajalo, da so se Američani (morda v dogovoru s KGB ali GRU?) opremili s tako imenovanimi *stingersi*, raketami zemlja-zrak, ki jih za uničenje helikopterjev uporablja preprosti človek. Kolikokrat smo lahko brali: "Upor v Afganistanu se približuje koncu."

<sup>17</sup> Da bi bila ta antropologija sprejemljiva, bi bilo potrebno še eno predavanje.

<sup>18</sup> Za to, da je bil leta 1936 Masaryk razpihovan kot simbol demokracije v srednji Evropi, ki ji grozi nacizem, najdemo vzrok v tem, da so zahodni režimi dojeli tisto, kar je bilo na Hitlerjevi Nemčiji nestabilno, dinamično. S tem duhom nemira, stalne revolucije ni mogla zgoditi polarnost, ki bi prinesla občutka varnosti. Vojna je bila neizogibna. Kako pomirjujoči so v primerjavi s tem starci v Kremlju!

<sup>19</sup> Antoine Marès, 'Masaryk vu par les Français'. *Thomas Masaryk. Européen et humaniste* op.cit. str. 242.

<sup>20</sup> v: *The Meaning of Czech history*, za založbo René Wellek, založba The University and North Carolina Press.

<sup>21</sup> s katero nastopa kot prednik komunitarizma

<sup>22</sup> Omenil sem le tista dela, do katerih so imeli zahodni bralci dostop, ne da bi jim bilo treba premostiti jezikovne pregrade.

osnovnem pomenu nima. O tem drugem pomenu francoska elita iz več razlogov ni razpravljala.

Zahodna in predvsem francoska demokracija je vrednostno nevtralna, saj se ima za metodiko iskanja kompromisnih rešitev med različnimi interesi, ki se prav zaradi tega smejo in morajo svobodno artikulirati. Če si dovoli etično izjavo, potem je slednja zlagana. Za našo temo je še posebej zanimiv nazoren primer spreminjanje zahodnega dialoga o češkoslovaški državi med letoma 1918 in 1938. Na začetku je šlo za to, da bi človeškim pravicam in pravicam narodov v srednji Evropi pomagali k uveljavitvi. ČSSR naj bi v nazadnjaškem vzhodu predstavljala zadnji dosežek idealnih predstav, ki so nastale leta 1789. Dvajset let kasneje je bila brez pomisleka vržena v žrelo nacistom.<sup>23</sup> To je bila dejansko kompromisna rešitev, pa čeprav zelo začasna. Masarykova demokracija pa je bila v nasprotju s tem etična naloga, ki ji je naložen nekakšen Mojzesov lik. Tukaj ni pomembno svobodno oblikovanje interesov, temveč vpliv Mojzesovega lika in njegove všečnosti bogu. Prava politika svojo celotno dinamiko uravnava iz višje odgovornosti<sup>24</sup>, kar pomeni iz odgovornosti pred transcendenco.<sup>25</sup>

Francoska republika pa se je popolnoma nasprotno postavila proti božji milosti in vse do druge svetovne vojne menila, da so verni ljudje ne glede na svoje prepričanje njeni srčni sovražniki. Duhovnik Cadier pripoveduje, da je samo zaradi tega v dvajsetih letih pristopil k socialistični stranki in celo kandidiral za ljudski parlament, ker je hotel republikance prepričati o tem, da veren človek ni nujno tudi monarhist in da bi republika dobro ravnala, če njegovih ovčic, namreč evangeličanov, ne bi več diskriminirala.<sup>26</sup> Iz enakega razloga se danes francoski škofje verbalno izdajajo za dosti bližje levici kot to dejansko so.

Masarykova kritika individualističnega hedonizma ga je vsekakor naredila uporabnega kot prednika idealne ljudske demokracije. Dekan teološke fakultete Josef Hromádka, zvesti sopotnik češkoslovaške komunistične stranke, ki je celo pozitivno ocenil intervencijo Rdeče armade na Madžarskem leta 1956, je bil Masarykov učenec in bilo bi mu lažje, če bi svojo angažiranost v korist komunistične stranke izpeljal iz Masarykovega *Češkega vprašanja*. Tega pa ni storil, ker je takrat smel veljati le tovariš Popov. Velikoruska ošabnost ne bi dovolila, da bi se dala potuha nacionalizmu, ki so ga diskriminirali kot malomeščanskega (beri: neruskega).

Nepozabna je bila zasluga Eve Schmidt Hartmann, da je Masarykove politične misli in kot idealno razumljeno ljudsko demokracijo povezala že leta 1982<sup>27</sup>. Zelo je verjetno, da so francoski bohemisti sprevideli to povezavo in v tem našli še četrti razlog za molk okoli Masaryka. Kajti pri vsej volji, da bi prišli naproti francoski pomirjevalni politiki in ustrezali oblastem, se je naš individualistični hedonizem upiral misli na

<sup>23</sup> Še en primer: premisleki, ki so upravičili prepričljivo akcijo Puščavski vihar v Iraku, so v Bosni izgubili vsakršno dokazno moč. Značilno za Francijo: hladnokrvnost, s katero tolerira ogromno število nezaposlenih. Nobenih težav za zahodno demokracijo; svojega interesa za zaposlitev ne artikulira. Stranke nezaposlenih namreč ni.

<sup>24</sup> Namenoma uporabljam terminologijo V. Havla, da bi navedel naslednjo anekdoto, ki pikantno dokumentira konflikt med Masarykom in liberalizmom. Eno leto pred preobratom je grofica Marion Dönhoff kot urednica hamburškega liberalnega tednika *Die Zeit* zavrnila besedilo, ki ga je poslal Václav Havel, in sicer z utemeljitvijo, da besedilo manjka substance. Nekaj mesecev po preobratu je *Die Zeit* prosil Václava Havla za prispevek, vendar neuspešno.

<sup>25</sup> Na kritiko Václava Havla o informiranosti glede njegovega sprejema na pariški Akademiji za moralne in politične vede (*Académie des Sciences morales et politiques*) je francoska javnost odgovorila z vztrajnim molčanjem.

<sup>26</sup> O tej tematiki govori André Tardieu v delu *La révolution à refaire* (I: 1936; II: 1937).

<sup>27</sup> "T. G. Masaryk in ljudska demokracija", *Bohemia Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder* (Češki časopis za zgodovino in kulturo čeških dežel) München Oldenbourg 1982 (23. zvezek)/2, str. 370-387.

vzpostavitev ljudske demokracije v Franciji. Zatorej ni prišlo v poštev, da bi Masaryka predstavili kot prvega borca za nekakšno idealno ČSSR, kar bi bilo sicer čisto možno, kot nam je pokazala Eva Schmidt Hartmann.<sup>28</sup>

Nedemokratična v zahodnem smislu in zato tudi za francoskega raziskovalca nesprejemljiva je končno tudi Masarykova zahteva po znanstveni podkrepitevi političnega programa. Le strokovnjaki (čeprav ne prav vsi) lahko ustvarjajo politiko. Tudi tukaj se TGM sreča z marksizmom in njegovo znanstveno verodostojnostjo, v enaki meri pa zabrede tudi v konflikt z zahodnim afektom proti tehnokraciji. Po zahodnem razumevanju demokracije ima namreč načeloma vsak pravico voditi državo.

Mogoče bi bilo za silo možno prekiniti molk in nasprotja tako ostro osvetliti, kot sem to storil zdaj. Na žalost se je zahodna bohemistika za trideset let, od leta 1918 do 1948, opredelila z geslom "Masaryk je naš", kar je bila pobožna samoprevara, pogojena z izolacijsko strategijo. Preklic bi bil preveč sramoten. Šele menjava generacij lahko sprosti jezike. Članek Eve Schmidt Hartmann leta 1982 je lahko nastal le v nemškem kulturnem prostoru.

## Razprava

Zelo sem hvaležen Mauriceu Godéju za njegove prispevke k razpravi, v katere se rade volje spuščam.

1. Kako se lahko prepreči, da se v svobodnjaškem sistemu soglasno potlači resnica?

Kdor tukaj ponuja recept za patent, je slepar. Vedno prihaja v poštev *en* preventivni ukrep: skrb za laike. Vsaka veda bi si morala izbrati nekaj laikov za dvorne norčke. Laik ne postavlja na kocko ne svojega ugleda ne svoje poklicne baze, če prelomi pravila politične korektnosti. Zato bi se morali profesionalci varovati pred tem, da bi se laiku posmehovali kot šušmarju ali napol izobraženemu človeku ali geniju za tuhtanje. On lahko svobodno pove, kaj mu leži na sreč, kar je neskončna prednost, saj strokovnjaki tega ne morejo. Jasno je, da laik dela na kupe napak, razkriva svoje šibke točke, toda kdo drug pa lahko postavlja dvoumna "zelo neumna" vprašanja, ki srednjeročno določeni stroki zagotovijo varnost?

2. O nosilnosti načela polarnosti.

Da je Maurice Godé tukaj izrazil svoje dvome, je popolnoma v redu. O tej na prvi pogled zmotni misli razpravljam v dvanajst ur dolgem predavanju v Evropskem centru moje domače univerze. Ideja postane namreč verodostojna, če se njena sposobnost integracije izpelje na raznolikosti podatkov. Prav zato mora biti tudi ta moj prispevek k razpravi za mojega nasprotnika in poslušalce frustrirajoče narave, in tako bo tudi ostalo, dokler ne bom zbral moči in zapisal obširno razpravo. Za zdaj le toliko: potreba bitja **po varnosti** se navadno podcenjuje kot bistven dejavnik (je odlika transakcijske analize, pri vsej njeni terapevtski pomanjkljivosti, da lahko naše duševne motnje pri-pelje nazaj na konflikt med potrebo po varnosti in legitimno voljo po uveljavljanju; nasprotno pa svojim sovornikom očita ameriški žid, odvetnik Alan M. Dershowitz, da se le-ti v korist varnosti prepogosto odpovedujejo *chutzpahu*, tj. neustrašnemu uveljavljanju določene zahteve, in se tako preveč enostavno sprijaznijo s svojo vlogo drugorazrednih državljanov<sup>29</sup>. In poznamo osrednji pomen, ki ga daje strah za golo preživetje v Heglovi dialektiki med gospodarjem in hlapcem). Ker je ta potreba po varnosti zasidrana v

<sup>28</sup> Pri vsepovsod odmevajočem klicanju po smislu bi se verjetno distancirala od svoje ključne poante, ki je preoblečena v retorično vprašanje, namreč, ali je TGM "izraz zamude v srednji Evropi"?

<sup>29</sup> *Neue Zürcher Zeitung*, feljton z dne 4. 1. 1993.



najbolj primitivnih filogenetskih plasteh našega bitja, nas ne sme čuditi, da lahko priključimo raznovrstne kontraproduktivne in celo neracionalne oblike obnašanja.

Za zagotavljanje varnosti obstajata dve obliki obnašanja

Ali se tako zelo razširimo, da postanemo skladni s svetom. To je rimljanski recept. *Immensa majestas pacis romanae* pomeni nekaj takega kot mir se zagotavlja s tem, da obstaja le Rim, saj *immensus* pomeni *brezmejen, neizmerjen*. Plinij st. je ta izrek sicer razvil v svoje namene, toda tudi v njegovem pomenu ostane naravnani na varnost, kajti enačba, ki pravi 'Rim je svet in obratno', je bila zanj jamstvo za to, da bo tudi bolan in trpeči vedno našel ustrezno zdravilno rastlino, ki jo potrebuje za svojo ozdravitev, pa naj bo ta še tako eksotična. - Čeprav je ustanovitev *limesa*, mejnega nasipa pred barbari, na očeh vseh pokazala neizvedljivost tega načrta in svetovno kraljestvo razkrinkala kot utopijo, je krščanstvo skušalo z enako politiko varnosti, tj. z mislijo o svetovnem kraljestvu. Postkonstantinsko krščanstvo je svetovna religija v toliko, kolikor celotni svet, po katerem - priznam, mrgoli mrčesa, oskrbuje z zakramenti<sup>30</sup>. Od zdaj naprej je tako, da je svet pokrit z betonsko ploščo, po kateri lahko krščanski človek, če se je zaupal cerkvi, brezskrbno hodi. Rezultat je bil naslednji: Rim je bil poln škofovskih priležnic (ki pa so zagnali rimsko gospodarstvo) in tudi napol budni so morali sprevideti, da je bila obljubljen varnost čisti videz. Od tu izvira Lutherjeva misel: mrčesa ni mogoče premagati, lahko ga kvečjemu izločimo, če imamo srečo (če bi bili za to izbrani, pravi Calvin, opirajoč se na Avguščina). Pojem *zveličani svet* se opusti (tu je verjetno tudi točka razhajanja med Janom Husom in Luthrom, kajti prvi čisti cerkvi ni oporekal moči odrešitve).

Nastopil je čas mišljenja po taborih. 'Varno zavetje', s katerim je ubran tako imenovani Luthrov koral ('Varno zavetje je naš Gospod'), imamo vedno bolj za naš cilj, in sicer kolikor bolj katoliška cerkev izgublja vpliv ali pa kolikor bolj prevzema reformatorske ideje.

Ta strateška alternativa preživetja (svetovni imperij proti konceptiji taborov) ima svojo ustreznico v procesu spoznavanja. Obstajata le dva postopka, s pomočjo katerih se lahko najdemo v zmedeni raznovrstnosti empiričnega: ali (rimljansko) hierarhično mišljenje (objekt se spozna oziroma prepozna tako, če mu lahko odredimo predstojnika in včasih *rectuma*; 'x obstaja' pomeni torej 'x dobi mesto v svetovni hierarhiji') ali pa (luthersko) načelo omejitve: kontingentno obstoječi se rekurzivno razcepi. 'x obstaja' pomeni torej 'če x ne bi obstajal, nam množice *M* ne bi bilo treba razcepiti v dve podmnožici'. Obstoje *x*-a je torej rezultat razdelitve, ki jo je bilo treba ugotoviti, da bi se rešili pred naraščajočo raznovrstnostjo. V lingvistiki ta alternativa pomeni: dependenčna gramatika proti konstitutivni gramatiki; v psihologiji: paranoidno *proti* shizoidnemu; v zgodovini: Trockyjeva svetovna revolucija *proti* Stalinovemu nauku socializma v *eni* državi. V matematiki to načelo prednjači, ker utemeljuje pojem množice; šele potem lahko pojem odnosnosti vzpostavi določen red.

Filogenetsko starejša pot, varna za omejene, ki je vodila v varnost in v svetovno naravnano, gre prek razmejevanja. Njegova primitivnost pojasni nič hudega sluteče občutke, s katerimi sodelujemo z nepomirljivim sovražnikom, v utvari, da ga bomo pomirili. Tudi nojevška politika spada pod pojem *razmejitve*.

<sup>30</sup> Čisto drugače pravi Pavel: "Bdite in molite; vaš sovražnik hudič se plazi okoli vas, quaerens quem devoret." Tu ne pomaga nobena posvečena voda.

## T. G. Masaryk kot mislec in Slovenci

IRENA GANTAR GODINA

### POVZETEK

Prvi del članka je oris Masarykovih političnih in filozofskih razmišljanj o nacionalnem, socialnem in političnih vprašanjih tedanje Češke v okviru Habsburške monarhije, ki jih je zapisal v svojih 'zgodnejših' delih, to je, od 1882 do 1905. V drugem delu pa so orisana nekatera mnenja slovenskih izobražencev in kulturnikov o Masarykovem delu 'Češko vprašanje', ki je izšlo leta 1895 in je močno vplivalo na politične, filozofske in socialne poglede ne le slovenskih izobražencev, marveč tudi politikov. Vsi ti so v Masarykovih mislih skušali najti ideje za izboljšanje slovenskih nacionalnih in socialnih razmer v času pred 1. svetovno vojno.

### ABSTRACT

#### T. G. MASARYK AS A THINKER AND THE SLOVENES

In the first part of the article the author presents a short survey of Masaryk's political and philosophical ideas regarding the national, social and political issues of the then Bohemia within the Habsburg Monarchy. Most of these were written in his 'earlier' works, from 1882 to 1905. In the second part some reviews and critical views on Masaryk's 'Česka otazka' (the Bohemian question), published in 1895, are presented. This work influenced not only the Slovene intelligentista but also some Slovene politicians who tried to find in it the path and ideas for the improvement of the national and social conditions in the Slovenia.

### Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937) in njegova misel

Neformalno politično delovanje Masaryka kot realista se je začelo že pred 1890, ko je skupaj z Josephom Kaizlom, Karlom Kramářem in Gollom objavil realistični program dela<sup>1</sup>, v katerem so imeli v načrtu predvsem izvajanje nove politike, ki naj bi temeljila na večji demokratizaciji, na večji povezanosti z ljudmi, ter bila predvsem neodvisna od vseh obstoječih strank. Toda že 1890 so tako Masaryk kot Kaizl in Kramář vstopili v Mladočeško stranko, ki ga je 1891 izvolila za poslanca v državni zbor. Kot poslanec je v državnem zboru predložil svojo vizijo češkega in slovanskega programa. Že leta 1893 so realisti prišli v spor s politiko mladočeške stranke, toda le Masaryk je iz stranke izstopil, medtem ko sta Kaizl in Kramář nadaljevala svoje politično delo v stranki. Masaryk je iz stranke izstopil zato, ker se mu je zdela politika

<sup>1</sup> Čas, 1890, št. 44 (Navih program lidového).

mladočeške stranke dvolična: "Bila je v Pragi druga in na Dunaju druga: doma so se poslanci razburjali, na Dunaju pa jih je vlada pridobivala z malenkostmi."<sup>2</sup>

Po vrnitvi v Prago se je odločil opustiti politično delo, oziroma začeti znova, z delovanjem med ljudmi, z drobnim delom.<sup>3</sup> Predvsem pa se je v tem času posvetil znanstvenemu delu in začel namesto "Athenaeuma" izdajati list "Naše doba". V tem obdobju je izdal tudi svoja najpomembnejša dela s področja filozofije malega naroda: 1895 Češko vprašanje, Naša sedanja kriza, Jan Hus; 1896 Karel Havliček in 1898 Socialno vprašanje. V delih je Masaryk prikazal svoja pojmovanja češkega narodnega vprašanja, razpravljal o poslanstvu naroda, o sredstvih in načinu, kako naj narod gradi in izpopolnjuje svojo kulturo, znanost, gospodarstvo in, ne nazadnje, politično delo.

Toda že leta 1900 je začel ponovno sodelovati v političnem življenju. Ustanovil je Češko ljudsko stranko, ki so se ji kmalu pridružili tudi nekateri naprednjaki, zato se je leta 1905 preimenovala v Češko napredno stranko. Kljub temu, da številčno ni bila posebej močna, pa je imela po Masarykovi zaslugi precejšen vpliv. Leta 1907 je bil Masaryk ponovno izbran za poslanca v državnem zboru, kjer se je zavzemal za široko narodnostno politiko, nastopal proti klerikalizmu in branil avtonomijo univerz.

Njegov ugled se je še povečal, ko je v zagrebškem procesu leta 1909 in Friedjungovem procesu leta 1910 razkrinkal avstrijsko protisrbsko politiko. O zagrebškem veleizdajniškem procesu je leta 1909 napisal brošuro "Tako imenovani vele-izdajniški proces v Zagrebu".<sup>4</sup>

Leta 1911 je bil ponovno izvoljen za poslanca in aktivno sodeloval pri razjasnjevanju Švihove afere.

Po začetku vojne je leta 1914 zapustil Prago in v Švici ustanovil Zagrabični revolucijski komitet. Sam je skrbel za politično - diplomatske povezave z vladami zaveznih držav. Leta 1915 so Zagrabični komitet preimenovali v Narodni svet, ki je imel svoj sedež v Parizu, vodil pa ga je dr. Edvard Beneš. Masaryk se je ta čas preselil v London, kjer je začel s Setonom-Watsonom izdajati tednik "The New Europe", ki je kmalu postal zelo vpliven. Leta 1916 je ustanovil Češkoslovaški narodni svet, ki je pred koncem vojne postal Začasna češkoslovaška vlada v Parizu. Predsednik te vlade je postal Masaryk, ki je 18. oktobra 1918 v imenu Začasne vlade proglasil češkoslovaško republiko, že 21. decembra istega leta pa je bil izvoljen za prvega predsednika češkoslovaške republike.

Kot predsednik republike je leta 1920 in 1925 izdal še dve obsežni deli Nova Evropa in Svetovna revolucija.

Umrli je 14. 9. 1937 v Pragi.

Masarykova filozofska razmišljanja niso toliko značilna po svoji izvornosti ali iskanju nečesa novega, kolikor so značilna po svoji skrajni skeptičnosti in kritičnosti do skoroda vseh filozofskih struj in smeri<sup>5</sup>, ki so bile v takratni dobi aktualne. Zavračal je tako idealizem kot materializem, tako skrajni subjektivizem kot skrajni objektivizem. Bil je eden prvih, ki je na čeških tleh oziroma na češki univerzi predstavil francoski in angleški pozitivizem<sup>6</sup> s Comtom in Spencerjem, ki predstavlja tudi temelj njegovih

<sup>2</sup> Karel Čapek, Pogovori s T. G. Masarykom, Ljubljana 1938, str. 108.

<sup>3</sup> Die Zeit je 19. januarja 1895, št. 16, str. 46, objavil program drobnega dela na Češkem, ki ga je v časopisu Rozhledy prikazal B. Hořínek.

<sup>4</sup> Tak znan veleizdajniški proces v Záhrěbě, Praha 1909.

<sup>5</sup> Kritično o sodobnih filozofskih smereh je pisal v delu Humanitní ideály (Idéaly humanitní, Praha 1901); uporabljen prevod L'idéal de l'humanité, Paris 1930. V delu je kritično ovrednotil socializem, individualizem, utilitarizem, pesimizem, evolucionizem ter delno pozitivizem. V posebnem poglavju se je dotaknil tudi Nietzschejeve filozofije ter temeljnih načel utilitarizma in utilitaristične morale.

<sup>6</sup> V Čapkovi Pogovorih z Masarykom pravi: "Ko sem predaval o Humu in Pascalu ter opozarjal na

lastnih znanstvenih preučevanj. Je temelj in ne le goli posnetek francoskega ali angleškega pozitivizma, kajti za Masaryka so bila enako pomembna čustva in intuicija - prav to pa je pri francoskih in angleških pozitivistih pogrešal. Masarykova filozofija tako ostaja na vmesni noti med skrajnim scientizmom, kjer v razmerju subjekt - objekt prevladuje objekt, ter idealizmom (Kant), kjer objekt ni nič, je le subjekt. Masaryk se je zavzemal za enakovredno sodelovanje obeh, subjekta in objekta, kar je imenoval sinergizem.<sup>7</sup> Na teh temeljih je gradil svojo filozofijo religije, filozofijo etike, filozofijo zgodovine. Njegova najpomembnejša dela s tega področja so "Humova skepsa in verjetnostni računa" (1883), "Blaise Pascal, njegovo življenje in filozofija" (1883) ter "Temelji konkretne logike" (1884).<sup>8</sup> V slednjem je skušal dokazati nezadostnost empirizma ter pozitivno - znanstvene slike sveta, saj je skušal najti tudi metafizično in religiozno dopolnilo znanosti. Kot resnično empirično znanost je proglasil le logiko, medtem ko je bil prepričan, da vsaka druga znanost temelji v psihologiji. Iz tega prepričanja je izhajalo tudi Masarykovo iskanje dopolnitve funkcije filozofije pri spoznavanju človekovih čustvovanj, kar je našel v religiji. Religijo je opredelil kot "glavno in vodilno duševno silo življenja". Zavzemal se je za religijo, ki bi bila zgrajena na znanstveno dostopni resnici; tako bi lahko postala predmet umskega oziroma racionalnega, to je notranjega presojanja in opazovanja. Masaryk si je prizadeval predvsem za vzpostavitev enakovrednega razmerja med subjektom in objektom, pri čemer mu je bilo najpomembnejše razmerje posameznik - bog. Do tega bi lahko prišli le z religijo, razrešeno spon uradne katoliške cerkve, to je, institucionalne religije, ki bi svoje mesto prepustila nepolitični, necerkveni, neinstitucionalizirani religiji. Trdil je: "Naše verovanje mora biti prepričanje, ne vera," torej "prepričanje, utemeljena in ne slepa vera".<sup>9</sup> Tu je videl možnost nove etike, ki naj bi bila v najtesnejši povezavi z novo religijo: "Hočemo višjo nravnost! Naše verstvo se mora razodevati v višjih in plemenitejših nravnih nazorih, nravnost mora biti nad bogoslužbo!"<sup>10</sup> Višja nravnost je Masaryku pomenila tudi "upor proti materializmu", zato "... verstvo ne sme biti materialistično... Gmota ni izvir nravnega zla, ampak duh; zato premagujemo materializem z višjim nravnim in verskim življenjem, z duševnim življenjem."<sup>11</sup> Masaryk je postavil religijo v središče nacionalnih, političnih in socialnih zahtev svojega naroda, zato se je zavzemal predvsem za "narodno religijo". Kot zgled je navajal reformacijsko gibanje Jana Husa in Češke brate, pri katerih je doseglo "versko reformacijsko stremljenje vzorno popolnost. S tem je bila dana smer novemu verskemu stremljenju: nravna, praktična".<sup>12</sup> Masaryk je bil prepričan, da je na Češkem prišlo do verske krize zato, ker "smo kot narod začeli versko in cerkveno revolucijo, toda svoje narodne verske naloge nismo dovršili, marveč jo naravnost opustili".<sup>13</sup> Z novo religijo je postavil tudi zahteve po socialnih in političnih reformah: "... potrebujemo višjo nravnost, nego se je doslej razvila, potrebujemo višjo vero, vero, ki bi ustrezala teoretični znanosti in praktično višjemu nravnemu prizadevanju naše dobe, prizadevanju po resnično demokratičnih in

Comita, sem skušal vedoma obrniti pozornost na francosko in angleško filozofijo." (Str. 89.)

7 O Masarykovem sinergizmu je obširnejši pregled napisal Inocenc Arnošt Blaha v delu "T. G. Masaryk, sa vie, sa politique, sa philosophie", Paris-Praha 1923, Edition Orbis, predvsem v poglavju "T. G. Masaryk, Philosophie du synergisme", str. 101-164.

8 T. G. Masaryk, Zakladové konkretne logiky, Trident a soustava ved, Praha 1885.

9 T. G. Masaryk, V boji o náboženství, Praga 1904, v prevodu "V boju za vero", Naši zapiski, let. III, 1904-1905, str. 4-7, 19-21, 35-38, 51-54, 67-71, 102-104, 135-138 (prevedel Dragotin Lončar).

10 Naši zapiski, 1904-05, str. 67.

11 Prav tam, str. 51.

12 Prav tam, str. 67.

13 Prav tam, str. 138.

političnih reformah."<sup>14</sup> Te zahteve so vseskozi ostale v ospredju njegovega znanstvenega in političnega delovanja tudi vnaprej.

Vsa ta razmišljanja - tako filozofska kot religiozna - so bila tudi del razmišljanj o humanitetnem idealu,<sup>15</sup> ki se je izkazal kot osrednja ideja celotne Masarykove filozofije.

Humanitetni ideal je Masaryk proglasil za "temelj vseh novodobnih teženj in zlasti tudi narodnih, kakor že vemo iz Kollárjevega izreka: 'Zakličesh li Slovan, naj se ti vedno odzove Človek'. Od renesanse in reformacije počenši se ustaljuje ta novi etični in socialni ideal poleg krščanskega; ta -ideal postaja kmalu protikrščanski in nadkrščanski: človek - ideja humanitetna, humanizem." Bistvo novega humanitetnega ideala je videl Masaryk v dejstvu, da je pravzaprav ta ideal nekaj naravnega. "Iščejo se temelji prirodne vere in bogoslovja, prirodnega prava in npravosti, prirodnega (prvotnega) stanja družbe, države, in končno se filozofija opira na prirodni 'zdravi', 'splošni' razum in umetnost stalno bolj živo išče prirodu. Humanitetni ideal je, z eno besedo, nov ideal proti zgodovinsko danemu, staremu."<sup>16</sup>

Humanitetni ideal se je povezoval z vsemi takratnimi perečimi problemi, to je, z nacionalnim vprašanjem, s socialno politiko, s konkretnimi političnimi problemi pa tudi z raznimi idejnimi gibanji tedanje dobe. V največji meri pa je humanitetni ideal povezoval z usodo naroda oziroma z narodnostno idejo. V Uvodu v delo "Humanitetni ideali" je zapisal: "Humanitetna ideja se v naši dobi pojavlja kot narodnostna ideja. Razumljivo postaja dejstvo, da namreč ni nujno, da si ti ideji nasprotujeta in da bi ravno narodnost, prav kakor človek - posameznik, ne mogla biti humana, humanitetna." Masaryk je večkrat poudaril, da nacionalno vprašanje pojmuje podobno kot Palacky, ki je v prvi vrsti videl človeka in šele potem ugotavljal njegovo nacionalnost. Znana je misel Palackeega, ki jo je uporabljal tudi Masaryk: "Raje imam dobrega Nemca kot slabega Čeha."

V sklopu razmišljanj o humanitetnem idealu je Masaryk obravnaval tudi idejo mednarodnosti in kozmopolitizma. Mednarodnost je povezoval s humanitetno idejo, da je "vsak narod enako upravičen truditi se za človeštvo; iz tega vznika misel svetovne organizacije vsega človeštva". Svetovno organizacijo pa si je predstavljal kot svobodno mednarodno organizacijo, "v katero bi vstopili vsi civilizirani narodi z zahtevo po svoji avtonomiji". S tem je zavrnil idejo liberalističnega kozmopolitizma in poudaril, da je to čas, ko je "narodnostna ideja potisnila v ozadje idejo države", kar je bilo v neposredni zvezi z mislijo, da je "hkrati z narodnostno idejo oznanjal 'slovanski kozmopolitizem', kakor ga je Havliček pravilno imenoval... Zgodovina pa uči, da ni samo v manjšem, ampak da je tudi v večjem enostranski centralizem škodljiv, da mora biti oživiljen z avtonomijo naravnih, gospodarskih, kulturnih in tudi narodnostnih celkov. Danes se starejši kozmopolitizem, kakor ga je oznanjal liberalizem, umika pravilnejšemu stremljenju po mednarodni organizaciji svojepravnih kulturnih narodov. S tem stopa država v ozadje pred narodno idejo."<sup>17</sup>

Svojo narodnostno filozofijo je Masaryk najobširneje, v povezavi z etiko; religijo, socialnim vprašanjem in s filozofijo zgodovine, prikazal v delu "Češko vprašanje", pa tudi v drugih, nič manj pomembnih delih.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> T. G. Masaryk, *Vera in človeška družba*, Izbor iz predavanj na češki univerzi, v Masarykova čitanka, uredil J. Orožen, Ljubljana 1930, str. 49.

<sup>15</sup> T. G. Masaryk, *Idéaly, humanitní*, Praha 1946, str. 8.

<sup>16</sup> Prav tam, str. 9.

<sup>17</sup> Prav tam, str. 10.

<sup>18</sup> Filozofijo zgodovine češkega naroda in filozofijo malega naroda je obravnaval predvsem v delih: 1894 Jan Kolár; 1895 Jan Hus; istega leta je izdal *Naše nynejší krise in Pád strany staročeské a počátkové*

Filozofijo zgodovine češkega naroda je podrobno obdelal in razložil v delu "Češko vprašanje", v katerem, kot je sam poudaril v Predgovoru, narodnega vprašanja "ne obravnava v političnem smislu ali v smislu politične prakse, marveč predvsem kot sociološko analizo teh vprašanj..."<sup>19</sup> Pomembno pa je predvsem zaključno poglavje z naslovom "Pomen našega narodnega in zgodovinskega preporoda. "Humanost, ki kot celota predstavlja predvsem poziv češkemu narodu, naj ostane humanitetni ideal, za kakršnega so se zavzemali že Dobrowsky, Kollár in Palacky, "celoten smisel našega narodnega življenja".

V povezavi z nacionalnim vprašanjem se je Masaryk dotaknil tudi problema reševanja socialnega vprašanja, ki ga je enačil, kar je vseskozi poudarjal, s češkim oziroma nacionalnim vprašanjem. Socialnega vprašanja ni obravnaval le kot reševanje zgolj konkretnih vprašanj in problemov delavstva, marveč predvsem kot emancipacijo družbe, v kateri (katerikoli) narod živi in dela. Zavzemal se je za celovito emancipacijo, to je, za emancipacijo od cerkve, od lastnega nacionalizma kakor tudi za emancipacijo v smislu nacionalne avtonomije. Vse to naj bi bilo izvedljivo z izvajanjem narodno - socialne politike, ki je v tesni povezavi z narodno filozofijo. Program narodne in s tem socialne politike je Masaryk podal v programu realistične stranke leta 1900, ko je s somišljeniki ustanovil Češko ljudsko stranko, in jo leta 1905 preimenoval v Češko napredno stranko.

Realizem je opredelil kot novo kritično in znanstveno smer in metodo, ki naj bo prisotna na vseh področjih družbenega dogajanja, od kulture do politike. Glavna politična načela realizma je pojasnil v Češkem vprašanju: "Humaniteta kot zahteva po socialnih reformah...", saj je "socialno vprašanje v bistvu češko vprašanje - narod, ki si je izbojeval svojo narodno cerkev, narod, ki se je dvignil za ideale svojih prednikov, bi lahko z rešenim socialnim vprašanjem izpolnil veliko in najbolj narodno dolžnost".<sup>20</sup> Ena programskih točk je bila tudi ta, da si je, realistična stranka prizadevala, v skladu z idejami Palackega, "v sporazumu z Nemci doseči državno - pravno samostojnost čeških dežel": Politični program realistov je predvidel tudi socializacijo češke politike, češke kulture, kar naj bi bilo, po Masaryku, "dosledno nadaljevanje idej narodnega preporoda: humanitete danes ne moremo pojmovati abstraktno in ekstenzivno, humaniteta danes pomeni delati tudi za tiste, ki smo jih doslej pri kulturnem delu izločevali..."<sup>21</sup> Kajti, ko so opredelili realizem, je bila temeljna opredelitev realizma naslednja: "Realizem je protest proti monopolu izobrazbe, realizem hoče znanstveno in filozofsko izobrazbo socializirati. Odtod tudi politični realistični program - predvsem izdatne socialne reforme, kulturno delo, notranja politika." Zato realizma nismo opredelili kot stranko, marveč predvsem kot smer in metodo, ki naj bo protiutež "pretiranemu historizmu... Stvari, ne zgodovina, stvari, ne razvoj, so realizem, kakor ga razumem..."<sup>22</sup>

Ena bistvenih točk programa realistične stranke je bil boj proti liberalizmu in s tem, po Masaryku, tudi boj proti njegovim posledici, klerikalizmu.

Z delom "Samomor kot množični družbeni pojav moderne civilizacije" je že 1881 češki javnosti predstavil moderno sociološko delo, v katerem je podal kritiko liberalistično - indiferentističnih nazorov, ki so človeka potisnili iz sveta duhovnih vrednot v svet materialnosti in ga duhovno ter čustveno povsem zbegali. (Masarykova teza je, da je prav s spoznanjem tega dejstva zaslutila svojo možnost cerkev, ki je v takem položaju uspela pridobiti tako politični kot kulturni vpliv nad množicami ter skušala obvladati

smeru novych; 1896 Karel Havlíček, Snahy i tužby politického obrození a naše reformace; Česká otázka, delno pa tudi v delu Otázka sociální.

19 T. G. Masaryk, Česká otázka, Praha 1895, ponatis Praha 1969, str. 7.

20 Prav tam, str. 220.

21 Prav tam, str. 172-173.

22 Čapek, str. 130.

tudi šolstvo, znanost, kulturo.) Zaradi obojestranske nevarnosti, ki sta jo predstavljala liberalizem in klerikalizem se je Masaryk zavzel za novo, humanizirano etiko, za novo, neinstitucionalizirano religijo, ki bi bila človeku v oporo pri nenehnem izpopolnjevanju samega sebe ter pri humanizaciji celotnega človeštva.

Med pomembne točke programa stranke je Masaryk prišteval tudi konkretno rešitev socialnega vprašanja, ki ga je povezoval z etiko in humanitarnimi načeli, kakor tudi z nacionalnim vprašanjem. Dobro je poznal in se zavedal temeljnih problemov in nerešenih vprašanj češkega pa tudi evropskega delavskega razreda, toda v rešitvi socialnega vprašanja je iskal predvsem višje vrednote oziroma je ta problem zvedel/zožil na etično vprašanje. V "Češkem vprašanju" je zapisal: "Socialno vprašanje ni le delavsko vprašanje. Socialno vprašanje ni le vprašanje enega razreda ali enega sloja; to je vprašanje vseh. S tem, da delavcu daš, sicer pod pritiskom, splošno volilno pravico, problem rešiš le delno in negativno; problem moramo reševati celovito, kar pomeni dati duhu premoč nad materijo, kar spet pomeni pregnati egoizem. Problem socialnega vprašanja je morala - nemorala, to je vprašanje nasilja in dejavne humanosti."<sup>23</sup> Svoje stališče do socialnih problemov je navezoval tudi na odnos do socialistične misli oziroma marksizma nasploh. Že 1895 je o socialni demokraciji zapisal: "Organiziranje socialne demokracije nas neposredno vzpodbuja vse in ne le politične stranke, da bi vzeli človeškost zares... Nekateri vodje so sicer menili, da zahtevajo dovolj, če podpirajo nastanek posebne nacionalne delavske stranke. Delavstvu namreč očitajo mednarodnost in breznacionalnost. Vendar pa delavstvo, ki je vstopilo v mednarodno organizacijo socialne demokracije, ni ubralo druge poti, kot so jo de facto šli in jo še gredo književniki ipd., to je pot, po kateri se je razvijala naša literatura. Ni treba posebej omeniti, da je tudi kapital organiziran mednarodno.

Naši delavci so prav tako odvisni od nemških socialno demokratičnih idej, kot so bili naši voditelji odvisni od nemške prosvetljske filozofije... To, kar je bil našim literatom Herder, je našim delavskim voditeljem Marx."<sup>24</sup>

Tudi očitkov o breznarodnosti socialne demokracije Masaryk ni mogel sprejeti, saj je menil, da "naša buržoazija ni nič bolj narodna kot delavstvo, če ni celo manj narodna. Zato so vsi očitki o breznarodnosti prazni. Dokler naša literatura in žurnalistika ne bosta skrbeli za duhovno hrano delavstva, toliko časa ne bo vzrokov za takšno obtožbo." Masaryku je bil torej praktični, minimalni program socialne demokracije blizu in sprejemljiv, medtem ko filozofskih in socioloških temeljev socialno demokratičnega programa ni mogel sprejeti. Izhajal je iz stališča, da se je filozofija socializma razvila iz klasične filozofije, in iz te filozofije 18. in 19. stoletja so potem socialni demokrati črpali materialistične nazore, kajti "t. i. historični materializem so imeli teoretski temelj socialistične politike in filozofije sploh. Pri vprašanjih celovitega svetovnega nazora, pri vprašanjih o poslednjih človekovih stvareh, seveda ne more biti kompromisa... zato samo preprosto ponavljam, da sem odločen nasprotnik materialističnega svetovnega nazora... Zato razlikujem zahteve in posamezne točke socialno demokratičnega programa ter socialnodemokratična načela; delam razliko med pravičnimi zahtevami tlačnega delavstva in med njemu tujo filozofijo, ki mu jo vsiljuje družbena nepravilnost in naša lenoba."<sup>25</sup>

Kritične pripombe k Marxovim in Engelsovim nazorom je Masaryk podal v obsežnem delu "Socialno vprašanje"<sup>26</sup> ter v delu "Humanitetni ideali", v katerem je

<sup>23</sup> Česká otázka, Praha 1967, str. 231.

<sup>24</sup> Prav tam, str. 232.

<sup>25</sup> Prav tam, str. 234.

<sup>26</sup> T. G. Masaryk, Otázka socialni, Praha 1898; nemška izdaja z naslovom Die philosophischen und

socializem in historični materializem obravnaval z različnih vidikov. Svojo kritiko je tu usmeril predvsem na marksistično pojmovanje posameznika in na njegovo vlogo v okviru celotnega človeštva in zgodovine, kar vse je utemeljeval predvsem s citati Feuerbacha in Hegla. Najpomembnejša misel tega "pregleda" se zdi ta, da sta Marx in Engels dvignila "proletarsko množico nad posameznika, to je, da posameznik, 'jaz' nima, glede na množico, nobenega pomena".<sup>27</sup> Zato se mu historični materializem zdi absolutno antiindividualističen, kajti prav zato zavest in individualna zavest nimata za socialiste nobenega pomena. Kar je pomembno, je kolektivna zavest, zavest proletarskih množic. Kot je razvidno, je bil Masarykov poglavitni očitek Marxu in Engelsu ta, da sta ukinita posameznika, vsako posameznikovo iniciativo, delovanje, mišljenje, zavest ter uvedla neko imaginarno množico. "Ukinitev" posameznika je bil očitek, ki ga je naslovil tudi na katoliško vero s tem, da so kristjani iskali ideal v bogu, Marx in Engels pa sta iz človeka napravila proletarca. "Tako je proletariat postal za humaniteto to, kar je bog za vernike."<sup>28</sup>

Antiteza socialističnemu kolektivizmu je bil za Masaryka skrajni individualizem, ki ga je prav tako odločno odklanjal.

Predvsem pa je treba poudariti, da je v praksi pokazal dovolj razumevanja tako za delavsko vprašanje samo kakor za češko socialno demokratsko stranko. Že leta 1900 je ob stavki rudarjev v Kladnu aktivno podpiral njihove zahteve po boljših delovnih razmerah in 8-urnem delavniku. Leta 1905 je sodeloval na zboru češke socialne demokracije v Pragi, kjer je podprl njihove zahteve po splošni volilni pravici, že naslednje leto 1906, pa sodeloval v cestnih demonstracijah skupaj s socialnimi demokrati, medtem, ko so socialni demokrati podprli njegovo izvolitev v državni zbor leta 1907.

Masarykov odnos do delavstva, do socialne demokracije pa tudi do marksizma je najboljše orisal sam z besedami: "Vedno sem za delavce in delovne ljudi sploh, često sem za socializem in redko za marksizem."<sup>29</sup>

V okvirih svoje praktične, politične filozofije je skušal najti tudi argumente za proavstrijsko naravnano politiko, kar bi lahko deloma pripisali tudi vplivu Palackega in Havlička. Problem malega naroda - kar je najbolj natančno obdelal v "Češkem vprašanju" - je povezoval z Avstrijo, kajti vseskozi je bil prisoten strah, da bi v primeru propada Avstrije Češko anektirala Nemčija. Obenem tudi ni imel nikakršnega zaupanja v Rusijo in je bil zato dolgo časa prepričan, da je usoda češkega naroda vezana predvsem na usodo monarhije. Od Dunaja je zato zahteval pravično narodnostno in gospodarsko politiko, se zavzemal za močno, demokratično in civilizirano državo ter bil velik nasprotnik centralizma. Toda že zgodaj je uvidel temeljno nasprotje med Češko in Avstrijo, kar je bilo v nasprotju z idejami Palackega, kajti menil je, da je Avstrija ne le politično, marveč tudi moralno vprašanje. Prepričan je bil namreč, da si češki narod ne more pridobiti neodvisnosti, če se v celotni Evropi ne začne demokratizacija in se ne okrepijo in razrešijo socialni boji. Masaryk se je vseskozi zavzemal tudi za "deavstrizacijo" Češke ne le na področju ustave, marveč na področju celotne administracije. Z aneksijsko krizo leta 1908 pa se je Masarykovo prepričanje v nujnost obstoja monarhije precej omajalo, zlasti zaradi vedno večjega germanizacijskega pritiska. Nezaupanje pa se je po veleizdajniškem in Friedjungovem procesu leta, 1909 še poglobilo, tako da je bilo njegovo politično delo posvečeno le še ozkim češkim interesom.

<sup>27</sup> sociologischen Grundlagen des Marxismus. Studien zur socialen Frage, je izšla 1899 na Dunaju.

<sup>28</sup> Idéaly humanitní, Praha 1946, str. 14.

<sup>28</sup> Prav tam, str. 18.

<sup>29</sup> Čapek, Pogovori..., str. 113.



## Kritični pogledi slovenske politike na Masarykovo delo Češko vprašanje

Masaryk je bil za mnoge Slovence osebnost, katere nazorom in delu so posvečali veliko razprav, predvsem negativnih s strani katoliške inteligence. Tako je že sam izid dela **Samomor kot množični pojav**<sup>30</sup>, na Slovenskem vzbudil veliko razprav, predvsem negativnih s strani katoliške inteligence. Med prvimi, ki je polemiziral z Masarykovim razumevanjem liberalizma, klerikalizma in odnosa do religije, je bil Anton Mahnič v Rimskem katoliku leta 1893 (**Kdo je dr. Masaryk?**). O istem delu je kritično pisal tudi Frančišek Ušeničnik v Katoliškem obzorniku leta 1903 (**Katoliška cerkev in kultura. Masaryk o samomoru**), leta 1908 pa tudi o Masarykovem razumevanju religije (**Ateizem in religija. Masaryk o naboženstvu**).

Izid Masarykovega dela Češko vprašanje leta 1895 je na Slovenskem sovpadel ne le z odgovorom slovenskih dijakov na germanizacijo, s tem da so se raje odločali za praško, to je, slovansko univerzo,<sup>31</sup> marveč tudi s problemom poskusa Slovencev uvesti slovenski jezik na celjsko gimnazijo, kar je še poglobilo spore med Nemci in Slovenci na Slovenskem.<sup>32</sup>

V takih razmerah je bilo Masarykovo delo na Slovenskem sprejeto s simpatijami in tudi mnogimi pričakovanji. Ta so temeljila predvsem na Masarykovih pojmovanjih malega naroda, socialnega vprašanja in predvsem naravnega prava. Prav v teh nazorih so mnogi slovenski izobraženci in politiki iskali, in nekateri tudi našli, odgovore na vprašanja, ki so se na Slovenskem zastavljala že leta in leta.

Sprva so se na Slovenskem sprva pojavile samo pozitivne ocene Češkega vprašanja, medtem ko so se bolj kritični zapisi pojavili kasneje, po letu 1906, predvsem pa po letu 1912, ko se je iz Prage začela vračati druga generacija praških študentov.

Med prvimi je o Češkem vprašanju takoj po izidu poročal sicer zelo na kratko Matija Murko.<sup>33</sup> V delu ni videl le praktičnega političnega razmišljanja o češkem vprašanju, marveč predvsem filozofske temelje nacionalne zavesti. Delo je označil kot ključ razumevanja novejše češke zgodovine, kulturnega gibanja in t.i. literarne revolucije ter ga slovenskim bralcem toplo priporočil.

Dve leti po izidu je v Ljubljanskem Zvonu objavil svoja razmišljanja dr. Ivan Žmavec, filozof in sociolog, ki je bil eden prvih slovenskih Masarykovih študentov. V članku "Masaryk - slovanski filozof"<sup>34</sup> je povzel temeljne točke Češkega vprašanja in dodal tudi svoja razmišljanja o Slovencih kot o malem narodu. Tudi v Novi Dobi, glasilu slovenskih, hrvaških in srbskih študentov v Pragi, je Žmavec razpravljal o slovenskem vprašanju kot vprašanju malega naroda. Tako kot Masaryk je nacionalno vprašanje izenačil s socialnim, kajti "če socialno vprašanje obsega vse probleme tičočee se človeka kot človeka, razume se, da obseza i narodno vprašanje... Tako je po naši terminologiji narodno vprašanje integralni, bistveni del obče človeškega, socialnega vprašanja." Zato je postavil enačaj: "Ako smo torej socialni političarji, smo to zaradi

<sup>30</sup> Selbstmord als Massenerscheinung der Modernen Civilisation, Wien 1881

<sup>31</sup> Gl. Irena Gantar Godina, Slovenski doktorji v Pragi od 1882-1916, Zgodovinski časopis, let. 44, 1990, št. 3, str. 451-456.

<sup>32</sup> Kratko notico o tem problemu je napisal tudi Masaryk: Schvaleni rozpočtu s položkou pro školu v Celji - Sbliženi Jihoslovanu a konservativcu, Naše Doba, vol. II, 1895, str. 1018-1019.

<sup>33</sup> Matija Murko, Masaryka T.G. Česka otazka, Ljubljanski Zvon 1895, str. 327-328.

<sup>34</sup> Ivan Ž. (mavec), Masaryk - slovanski filozof, Ljubljanski Zvon 1897, str. 606-610.

tega, ker smo narodnjaki, Slovenci."<sup>35</sup>

Kasneje je Žmavc sicer polemiziral z Masarykom, toda ne v zvezi z nacionalnim in socialnim vprašanjem oz. vprašanjem malega naroda, marveč v zvezi z vprašanjem sodelovanja s socialdemokracijo, v kateri je videl "avantgardo kapitalistnega židovstva".<sup>36</sup>

Prva generacija praških študentov, Dermota, Lončar in Ferfolja, pa je na temeljih Masarykovega dela oz. Masarykovih naziranj zgradila in utemeljila svoja idejna in programska izhodišča, ki so jih objavili leta 1901 v Poslanici slovenski mladini.<sup>37</sup> Poslanica ni bila le poziv slovenski mladini, kako delati in delovati, marveč je neke vrste slovenska inačica Masarykovega programa realistične stranke. Je dokument, ki dokazuje, da so nameravali slovenski realisti uveljaviti Masarykove nazore tudi na Slovenskem. Osrednji del Poslanice je Lončarjev prispevek **Naše filozofično stališče nasproti liberalizmu, klerikalizmu in socialni demokraciji**, ki ni le pregled kulturnega, političnega, socialnega in gospodarskega položaja na Slovenskem, marveč je tudi njegovo najboljše, jasno in povsem dodelano stališče do vseh pomembnejših problemov in vprašanj na Slovenskem, ter deloma tudi vizija delovanja te neformalne skupine.

V prispevku se je Lončar opredelil do socialnega in nacionalnega vprašanja, do slovanske vzajemnosti, do socializma in socialne demokracije, do vere, klerikalizma in liberalizma. Predvsem v delu Češko vprašanje je našel za Slovence dovolj sprejemljivo razumevanje socialnega in nacionalnega vprašanja, oziroma razumevanje problemov malega naroda. Tako kot Masaryk v Češkem vprašanju, je tudi Lončar zatrdil, da nam "narodnost ni nikak malik, imamo še druge, obsežnejše ideje, in da jih dosežemo, treba mednarodne vzajemnosti. Zato postaja mednarodnost bolj in bolj naravni faktor kakor narodnost, ne kot negacija narodnosti, marveč kot solidarnost in narodnostna strpnost, kot sredstvo v doseg skupnih kulturnih interesov."<sup>38</sup>

Lončar je opredelil svoje stališče tudi do slovanske vzajemnosti, ki se ni razlikovalo od Masarykovega: "Kritičneje gledamo na slovanstvo in slovansko vzajemnost...", in tako kot Masaryk poudaril, da je treba na slovansko vzajemnost gledati trezno, in predvsem zelo skeptično na panslavizem in na vlogo Rusije kot vodilne slovanske države.

Pravzaprav so sprejeli vse, kar je Masaryk zapisal o nacionalnem, socialnem vprašanju, o slovanski vzajemnosti, o kulturni in socialni preobrazbi malega, tj. slovenskega naroda ipd. Prav ta nekritičen povzetek Masarykovih tez so kasneje nekateri slovenski izobraženci in politiki kritizirali in poudarili, da je nekritično prevzemanje idej oz. rešitev, ki so izhajale iz čeških razmer, za slovenski narod lahko zelo škodljivo. Eden prvih, ki se je oglasil, je bil Henrik Tuma, od 1908 social demokrat, ki je v Našem listu objavil vrsto kritičnih misli ne le o slovenskih realistih, marveč tudi o Masaryku. Tuma je proti Masaryku nastopal predvsem kot socialist, kot član socialno - demokratske stranke, tako da so bile njegove kritike naravnane predvsem na Masarykovo delo Socialno vprašanje in njegov odnos do socializma.

Sicer pa je najostrejši "napad" doživelo Masarykovo delo leta 1913 v Omladini, izpod peresa Albina Ogrisa,<sup>39</sup> enega najradikalnejših članov Narodno - radikalnega

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Pismo Ivana Žmavca Dragotinu Lončarju ob smrti Antona Dermote, Praga, 30.5.1914. Pismo hrani g. Marko Prepeluh, sin Albina Prepeluha, tesnega sodelavca slovenskih realistov.

<sup>37</sup> Kaj hočemo - Poslanica slovenski mladini, Ljubljana 1901. Tudi Masaryk je izdal brošuro s podobnim naslovom *Jak pracovat? Prednášky z roku 1898, Praga 1898-1899.* Nav.d., str. 13

<sup>39</sup> Ni vse zlato kar se sveti, Omladina 1913, str.9-16

gibanja, v Omladini.

Albin Ogris je pripadal drugi generaciji slovenskih študentov na praški univerzi, kjer je študiral pravo in obiskoval predavanja iz sociologije. Šele po letu 1918 se je vrnil iz Prage v Ljubljano, kjer je na novoustanovljeni univerzi predaval politično ekonomijo.

V Omladini so bili Masarykovi nazori največkrat objavljeni kot pozitivna predloga narodno-radikalnega delovanja, zato so bila Ogrisova razmišljanja pravzaprav nekaj posebnega. Z vso silovitostjo se je lotil celotnega Masarykovega opusa, od socioloških, filozofskih vse do narodno - kulturnih razmišljanj in del. Prve Ogrisove kritične misli so veljale Masarykovemu delu Samomor kot množični pojav, ki ga je označil kot "zastarelo monografijo", saj ima "že katoliška znanost o tem problemu boljša dela".<sup>40</sup>

Kritičen ni bil le do Masarykove filozofije zgodovine češkega naroda in humanitetnega ideala; zelo kritičen je bil tudi do del Konkretna logika in Jan Hus, pa tudi do programa češke realistične stranke.

Največ pozornosti je posvetil delu Češko vprašanje, ki - po Ogrisu - temelji na dveh temeljih, na filozofskem in versko-zgodovinskem; Masaryk je, po njegovem mnenju, realistično filozofijo utemeljil tako, da je "Comteov pozitivizem popravil s St.Millovim psihologizmom, Spencerjev agnosticizem z versko evolucijsko teorijo in iz te zmesi se je porodila realistična filozofija. Le da je zamenjala socialno mehaniko in statiko družabnega dogajanja s statiko morale, etike in religije...".<sup>41</sup>

Obenem je Ogris menil, da Masaryk "operira z etiko in enakimi stvarmi ne kot s socialnim produktom, temveč kot s človeku imanentnim in transcendentnim momentom, kar je, po Ogrisu, vse prej kot realistično. Menil je, da s tem Masaryk "potvarja zgodovino, da najde tam svojo historično paralelo in proglasi potem svoj izum za edino pravo češko narodno filozofijo".<sup>42</sup> Ogris je bil tudi oster nasprotnik Masarykove definicije humanitete, ki naj bi bila filozofski temelj češke reformacije in obenem njen cilj. Trdil je, da je Masaryk zamenjal naravopravno humaniteto s konca 18.stol. s humaniteto češke bratovske enote, ki pa je idejo humanitete prevzela predvsem od Herderja. Skliceval se je na najnovejša dognanja dr.Golla, ki so dokazovala, da je prava češka humaniteta temeljila prav na svetem pismu. Ogris je tudi menil, da je bila njihova ideja humanitete predvsem Herderjeva in zato v bistvu nemška ideja, ideal nemške romantike. Ob tem se je vprašal "Ali to ne diši malo po dogmatizmu, če se predpisuje izmišljeni ideal za ideal "celega človeštva?"<sup>43</sup> Prepričan je bil, da kaže delo Češko vprašanje "češki ideal kot misel ljudskega bratovstva in demokratične enakosti", medtem ko je v Janu Husu problem že verski. Najpomembnejše pri tem se zdi Ogrisu prav dejstvo, da iz vsega povedanega izhaja, da temelji realizem "na verskem stališču, medtem ko je narodnost v tem primeru ('v najugodnejšem slučaju') le še na drugem mestu. V tem je Ogris videl osrednji problem, posebej za narodne radikale, ki so narodnost vseskozi postavljali na prvo mesto v svojem programu. Ob tem je pozval svoje kolege v struji, naj ne verjamejo v realistično frazo "problem malega naroda", kajti "praktično se ozirajo realisti v prvi vrsti na verski moment in ne morejo najti dosti besed, da očrtnijo narodnostni boj, ki je in mora biti po svojem svojstvu agresiven ako naj zmaga".<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Nav.d., str 10

<sup>41</sup> Nav.d., str. 11

<sup>42</sup> Nav. d. str.12

<sup>43</sup> Nav. d. str.13

<sup>44</sup> Nav.d., str.12

Svoja kritična razmišljanja je Ogris zaključil z razmišljanjem o položaju slovenske mladine in izrazil bojazen, da morda tudi tokrat "vlečejo bolj vznesene besede kot stvarno presojanje dejanskega položaja, kakor da se pripravlja novo masarykovanje". Zavzel se je za "streznitev" in "hladnokrvnost": "Glejmo s kritičnim očesom razvojnimi faktorjem v obraz in pustimo pompozno frazo drugim, kajti: *ni vse zlato kar se sveti*."<sup>45</sup>

Ogrisova kritična razmišljanja o Češkem vprašanju pa tudi o drugih Masarykovih delih so bila torej ena redkih, ki so bila objavljena v slovenskem časopisju. Težko je presoditi, zakaj na Ogrisovo uničujočo kritiko Masaryka in realizma ni bilo nikakršnega odmeva. Morda predvsem zaradi časa, v katerem je izšla; delovanje Narodno-radikalne struje je bilo v tem času le še formalno, saj se je velik del članstva, t.j. dijaštva priključil Preporodovcem.

<sup>45</sup> Nav.d., str.16

## Likovna umetnost kot področje semiotične artikulacije\*

JOŽEF MUHOVIČ

### POVZETEK

Običajno si predstavljamo, da je proces artikuliranja umetniških form kot izrazov duhovnih vsebin zgolj "tehnični" problem, ki zadeva predvsem umetnikovo obrtno spretnost. Avtor pričujoče razprave na temelju analize večplastnega razmerja med formalnim in semantičnim v (likovni) umetnosti pokaže in dokaže, da temu ni tako in da je proces umetniške artikulacije kot semiotični proces semantična kategorija *par excellence*, saj ne služi zgolj znakovni materializaciji vsebin, ampak njihovi vsebinski dograditvi in izpopolnitvi. – Sicer se nam pogosto zdi, da so nam stvari "v glavi" popolnoma "jasne" in da jih je treba samo še naslikati, preliti v zvoke ipd. Ko pa skušamo to jasnost izraziti, se v hipu pokaže kopica približnosti, nedorečenosti, nedoslednosti in vrzeli. Tudi pri genijih. Kar pogledjmo si v tem oziru npr. rokopise Beethovnovih partitur. Znakovna oz. jezikovna artikulacija nam te nedorečenosti in strukturalne praznine z vso brezobzirnostjo pokaže, hkrati pa nam jih, ker nam omogoča, da se z njimi ukvarjamo na reflektiran in postopen način, pomaga tudi doreči in zapolniti. Med duhovnimi vsebinami in artikulacijo v umetnosti obstaja funkcionalna soodvisnost, razmerje vzajemne artikulacije, ki ne proizvajata substanc, ampak forme, v katerih se dokončno razvije in razodene narava duhovnih vsebin in ravno tako dokončno uredi označevalna materija v skladu z naravo duhovnih vsebin. - Temeljne ugotovitve razprave je mogoče strniti v naslednjih štirih točkah: 1. da v umetnosti ne gre za preprosto kodiranje oziroma za nekakšno semiotično šifriranje "že izgotovljenih" vsebin, ampak za njihovo razvijanje s pomočjo artikulacijskih postopkov in strategij; 2. da ima v skladu s tem umetniška artikulacija neizpodbitne semantične konsekvence; 3. da nam je v umetnosti razčlenjenost, preciznost in konsistentnost duhovnih vsebin dostopna zgolj skozi razčlenjenost, preciznost in organizatorično konsistentnost umetniške forme kot sistema (specifičnih) znakov; in 4. da je - z ozirom na to, da veččina operiranja z znaki ni prirojena in tudi ne dana z običajno, vsakdanjo zavestjo, ampak predpostavlja poseben tip mišljenja in razumevanja - za ploden kontakt z umetnostjo tako v ustvarjalnem kot v doživljajskem oziru potreben poseben vpogled v strukturiranje in organizacijo umetniških znakovnih sistemov in poseben način mišljenja, ki tak vpogled omogoča, torej nekaj, kar bi se po Catherine Z. Elgin in Nelsonu Goodmanu lahko imenovalo (s)likovna kompetenca.

\* Pričujoča razprava je nastala v okviru posebne raziskovalne štipendije *Fondacije Alexandra von Humboldta*. Die Vorbereitung dieses Textes wurde durch ein Forschungsstipendium der *Alexander von Humboldt-Stiftung* ermöglicht.

## ABSTRACT

## FINE ARTS AS A DOMAIN OF SEMIOTIC ARTICULATION

*The articulation of a work of art as the expression of spiritual contents is usually considered to be merely a "technical problem" and, therefore, a matter of the artist's manual skills. The author of this essay, on the basis of an analysis of the complex relation between the formal and the semantic in (fine) art, demonstrates that this is not the case and that the artistic articulation as a semiotic process is a semantic category par excellence, since it not only serves the materialisation of the contents by means of signs but also their completion and perfection. - Apart from that, it often seems that things are absolutely "clear in the mind" and that all one has to do is paint them, pour them into sounds or the like. However, as soon as one attempts to articulate this "clarity", it becomes apparent how much of it is approximate, incomplete, inconsistent and has gaps. This is also the case with geni, as one can see, for example, in Beethoven's handwriting on his scores. While, on the one hand, the articulation by signs or language reveals the incompleteness and structural vacuum in all their ruthlessness, it enables us, on the other, to bring them to completion and fill them out by dealing with them reflexively and in stages. In art there is a mutual functional dependency between the spiritual contents and articulation. It is a relation of reciprocal articulation that does not produce substances but forms in which the nature of spiritual contents definitely develops and reveals itself. Just as definitely, the indicative matter arranges itself in harmony with the nature of the spiritual contents. - The essay could be summed up in four basic conclusions. Firstly, art is not simply about some kind of coding or semiotic enciphering of "already elaborated" contents, but about their development by means of articulatory processes and strategies. Secondly, in accordance therewith, artistic articulation indisputably bears semantic consequences. Thirdly, the structuring, precision and consistency of spiritual contents in art is accessible to us only through the structuring, precision and organisational consistency of a work of art as a system of (specific) signs. And fourthly, given that the skill of operating with signs and symbols is neither innate to man nor provided by the ordinary consciousness, but presupposes a specific type of thinking and understanding, one, in order to be creative and fully experience art, needs an insight into the organisation of the artistic systems of signs as well as a specific type of thinking which enables such insight. And this could, according to Catherine Z. Elgin and Nelson Goodman, be called pictorial competence.*

"Das Bekannte ist darum, weil es bekannt ist, noch nicht erkannt."  
(G. W. F. Hegel)

## I. Ekspozicija: Formalismusstreit

Izvor in gibalno vse umetniške ustvarjalnosti je individualno profilirano in osmišljeno doživljanje sveta.<sup>1</sup> Toda doživljanje je skrito v umetnikovi psihi in ni neposredno dejavno ter dostopno opazovanju. Da bi to postalo, mora, kot pravi fraza, "vstopiti v življenje". To pomeni, da mora prebiti okvire subjektivnega psihičnega dogajanja in vstopiti v objektivnost materialnega dogajanja. Vsem oblikam zahtevnejših produktivnih praks, med katere spada umetnost, pa objektivnost materialnega dogajanja najprej stopi nasproti v materiji znakovnosti oz. jezika. Lahko torej rečem, da v umetnosti sestop iz sveta doživljajev v realni svet pomeni toliko kot sestop iz doživljanja v svet znakov oz. jezika.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Razmeroma nejasen in nediferenciran izraz "doživljanje" uporabljam na tem mestu zato, da bi v zgoščeni obliki, ki bi ne motila toka razprave, označil kompleksno matrico psihičnih dogajanj, ki so izvor in temelj umetniške ustvarjalnosti. Natančneje bi "doživljanje" lahko opisal z izrazoma "občutenje" in "pojmovanje". - Izraz "občutenje" pri tem pomeni toliko kot angl. izraz "feeling", ki ga prevajamo s "čutenje" in "čustvovanje". Svet občutimo s čuti, hkrati pa ga občutimo tudi s čustvi (cf. npr. Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York: The Free Press, str. 180; David Rapaport, *Emotions and Memory*, New York: Science Editions, 1961). Občutenje je torej dvopomenski izraz in dvonivojski proces *ovrednotenja* impulzov iz zunanega in notranjega sveta, pri čemer ima to ovrednotenje zelo globoke filogenetske (arhetipične) in zelo intimne ontogenetske (individualne) dimenzije (cf. drugi del razprave: b) *Formalni aspekt*). - Druga oblika *ovrednotenja* teh impulzov je "pojmovanje". Ta ima nasproten predznak, namreč zavestnega in racionalnega. - Doživljanje kot sinteza občutenja in pojmovanja je torej kompleksen stopenjski proces predelovanja sporočil iz zunanega in notranjega sveta, v vsem razponu od (arhe)tipičnih nagonskih in emocionalnih reakcij na vsakokratno situacijo do pojmovno artikuliranih kulturnih in individualnih reakcij. V grobem obsega naslednje nivoje: nagonski nivo, emocionalni nivo, miselni nivo, osebnostno-individualni in kulturni nivo, pri čemer so vsi ti nivoji izvori različnih vsebin in različnih vsebinskih poudarkov v dojetju in obravnavi zaznanega. V skladu s tem lahko rečem, da umetniška ustvarjalnost temelji na vzorcih nagonskega reagiranja, vzorcih čustvovanja, vzorcih mišljenja, vzorcih individualnega obnašanja in na kulturnih vzorcih.

<sup>2</sup> Lingvisti in umetnostni zgodovinarji (cf. npr. Cf. M. Mothersill, *Is Art a Language?*, v: *Journal of Philosophy*, št. 62 1965, str. 559-572; A. Zemsz, *Le optique cohérente. La peinture est-elle langage?*, v: *Revue d'Esthétique*, št. 20, 1967, Zv. 1, str. 40-73; Meyer Shapiro, *Recent Abstract Painting* (1957), v: M.S., *Modern Art, 19th & 20th Centuries*, Selected Papers, New York: Georg Braziller, 1987, str. 322-325; Peter Gerlach, *Problemen einer semiotischen Kunstwissenschaft*, v: Roland Posner & Hans-Peter Reinecke, *Zeichenprozesse. Semiotische Forschung in den Einzelwissenschaften*, Wiesbaden: Athenaeon, 1977, str. 262-292) so do uporabe termina "jezik" v zvezi z umetniško ustvarjalnostjo praviloma rezervirani in nezaupljivi. Menijo, da je termin v tej zvezi metafora, ki jo uporabljamo samo zaradi nekaterih podobnosti med izražanjem v umetnosti in izražanjem v *pravem*, verbalnem jeziku. Za to običajno navajajo dva razloga. a) Prvi razlog je v tem, da ni jasno, če so umetniški načini izražanja tudi načini komunikacije med ljudmi, tj. če zares omogočajo medsebojno razumevanje in povratnost informacij, v skladu s katero je v istem komunikacijskem dejanju tudi sprejemnik sporočila lahko oddajnik sporočil. b) Drugi razlog pa je v tem, da ni jasno, če izražanja te vrste vsebujejo dve ravni artikulacije, kar velja za vse do sedaj raziskane jezike, tj. *raven primarne artikulacije*, ki artikulira enote s pomenom (sintaksa), in *raven sekundarne artikulacije*, ki artikulira enote, ki so same zase brez pomena (fonemi), služijo pa identifikaciji primarnih enot s pomenom.

**Ad a)** Če definiramo jezik v zelo širokem smislu, kot je to storil npr. Chritchley (v: R. Deich & P. Hodges, *Language without Speech*, London: Souvenir Press, 1977, str. 23), tj. kot "izražanje in sprejemanje misli in čustev", se pravi neglede na sredstva, s pomočjo katerih so misli in čustva izražena oz. kodirana in dojeta oz. dekodirana, potem je mogoče reči, da verbalni govor ni edina oblika izražanja, ampak da v tem oziru obstajajo tudi druge oblike (neverbalne) komunikacije misli in čustev, kakršne so na primer oblike izražanja v umetnosti. Težko bi zanikali namen in potrebo umetnika, da sporoči občinstvu svoje misli in čustva o določenem področju življenja, ki je po njegovem mnenju pomembno

To, kar umetnika razlikuje od drugih ljudi, torej ni toliko intenziteta, širina in globina notranjega doživljanja, ampak njegova *spodobnost*, da svoja doživetja, spoznanja oziroma ideje z ravni psihičnega dogajanja "prevede" na objektivirano raven jezikovno-znakovnega dogajanja; natančneje: v specifične konfiguracije linij, barv, zvokov ipd., ki učinkujejo kot umetne stimulacije in zmorejo doživljajsko znova sprožati v njih zgoščene in izražene življenjske izkušnje in spoznanja. Proces tega "prevajanja" oz. "pretvarjanja" imenujemo (umetniška) *artikulacija*. Artikulacijo lahko torej definiram kot *operacijo* prehajanja od neposrednih psihičnih procesov k dogajanjem, ki jih posredujejo znaki. Naloga artikulacije je v tem, da posreduje med *vsebinsko* psihičnim dogajanjem in (materialno ter čutno) *obliko*, ki je potrebna, da lahko ta dogajanja vstopijo v naše izkustvo. Še več. Naloga artikulacije je, da *daje* (psihičnim) vsebinam obliko na ta način, da vzpostavlja njihovi naravi odgovarjajoče formalne (!) odnose, torej tako, da jih *in-formira*, če izhajam pri tem iz izvirnega latinskega pomena besede "informare", ki dobesedno pomeni v-obliko-dajati. V procesu artikulacije tako umetnik

zanj in za druge. Če je vsebina umetnine takšna, da jo občinstvo občuti kot svojo, kot nekaj, kar je del njenega življenja, bo to vsebino sprejela. Kadar umetniško delo na tak način prenese svoje vsebine občinstvu, pa tega najbrž ni mogoče imenovati drugače kot *sporočilo*. Umetnosti torej lahko prenašajo (specifična) sporočila. Na prvi pogled bolj sporno pa je, če umetniki od občinstva sprejemajo tudi povratne informacije. Mogoče je dokazati, da lahko. Eden najbolj očitnih dokazov za to je umetnostna kritika. Načini komuniciranja med oddajnikom in sprejemnikom sporočila so v umetnosti sicer manj opazni in veliko bolj posredni kot v verbalnem jeziku, pa še razlikujejo se od ene do druge umetniške panoge, kljub temu pa je treba reči, da ta komunikacija obstaja - in sicer iz zelo preprostega in praktičnega razloga. Če bi je namreč ne bilo, bi tudi umetnosti že zdavnaj ne bilo, ker bi enostavno ne imela smisla. V tem oziru lahko prvi ugovor zoper rabo besede "jezik" v zvezi z umetnostjo odpade.

**Ad b)** Neupravičen pa je tudi drugi ugovor, tj. dvom v eksistenco dvojne artikulacije v umetniških načinih izražanja. Odpravlja ga že obstoj določenih specialnih ved, ki se ukvarjajo s proučevanjem dogajanj v umetniški artikulaciji, na primer likovna in glasbena kompozicija (sintaksa), ikonografija, različne umetnostne hermenevtike (semantika), barvna teorija, ritmika, metrika ipd. ("fonologija"). Ker, kot je opaziti že iz tega nepopolnega naštevanja, med umetnostmi v tem oziru obstajajo razlike, je protiarugumentacijo za drugi ugovor mogoče izvesti samo na konkretnih primerih. Na tem mestu jo bom iz razumljivega razloga izpeljal na primeru likovne umetnosti. - Likovna teorija je v svojem relativno dolgem razvoju neizpodbitno dokazala, da se artikulacija likovnih sporočil dogaja na dveh povezanih ravninah, na ravni *sintakse* (kompozicija), kjer se medsebojno kombinirajo enote s pomenom (oblike, liki, figure), in na ravni *fotologije* (orisnih likovnih prvin, kot so *svetlo-temno*, *barva*, *točka* in *linija*), kjer se kombinirajo enote z minimalnim pomenom, ki služijo eksistenci in identifikaciji enot s pomenom. S tem, da se je bila glede na naravo proučevanega predmeta prisiljena konstituirati kot veda s področji, kot so *fotologija* (gr. φῶς, φωτός = luč, nanašajoč se na svetlobo; veda o temeljnih likovnih prvinah), likovna morfologija, likovna kompozicija in likovna semiotika, pa je tudi nazorno pokazala, da likovnega izražanja strukturno ni le mogoče, ampak ga je nujno opisati z v jedru lingvističnimi kategorijami, torej kot spoj treh medsebojno soodvisnih nivojev dogajanja - nivoja sintakse, semantike in fotologije. To pa so ravno tisti nivoji artikulacije, ki jih zahtevajo lingvisti, da neki sporočilni tehniki priznajo status jezika. - Uporaba besede "jezik" v zvezi z umetniškim izražanjem torej tudi s tega stališča ni sporna; seveda z upoštevanjem vseh specifičnosti, ki izražanje v umetnosti razlikuje od izražanja v verbalnem jeziku, ki običajno velja za prototip jezikovnega izražanja (podr. cf. BRAUN, Gerhard, *Grundlagen der visuellen Kommunikation*, München: Bruckmann, 21993; BUTINA, Milan, *K problematiki definicije likovnega jezika*, Likovne besede, št. 3, 1987, str. 21-29; BUTINA, Milan, *Likovna umetnost in teorija komunikacij*, Likovne besede, 14-15-16, 1990, str. 13-21; COCULA, Bernard & PEYROUËT, Claude, *Sémantique de l'Image. Pour une approche méthodique des messages visuels*, Paris: Librairie Delgrave, 1986; GUMBRICHT, Hans Ulrich & PFEIFFER, Ludwig K. (izd.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988; LAUZZANA, Raymond G. & POCCOCK-WILLIAMS, Lynn, *A Rule System for Analysis in Visual Arts*, Leonardo, Vol. 21, št. 4, 1988; MITCHELL, Thomas (ur.), *The Language of Images*, Chicago: Chicago University Press, 1980; MITCHELL, W. J. T., *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago, IL.: University of Chicago Press, 1995; STINY, G. & GIPS, J., *Shape Grammars and Their User*, Basel: Birkhauser Verlag, 1975; STINY, George, *Pictorial and Formal Aspects of Shape and Shape Grammars*, Basel: Birkhauser Verlag, 1975; STINY, George, *The Grammar of Form*, London: Pion, 1981).



proizvaja oziroma oblikuje materialne in čutne forme, ki so modalitete bivanja duhovnih vsebin na čutno-nazorni in zato doživljajsko dostopni in preverljivi ravni. Vsakomur je pri tem takoj jasno, da bi brez teh materialnih form ne bilo ničesar, kar bi lahko imenovali umetnost. Ali kot v knjigi *Foundations of Modern Art* aforistično pravi slikar *Amedée Ozenfant*: "Kjer ni senzacije, tam ni percepcije; in kjer ni percepcije, ni emocije. Kdor govori o slikarstvu, kiparstvu, o arhitekturi ali plesu, ta govori o senzacijah, ki jih povzročajo različne snovi, ki so razporejene v določenih oblikah..."<sup>3</sup>

Če je torej po eni strani trivialno navajati dejstvo, da se neartikulirana umetnina enostavno ni dogodila,<sup>4</sup> pa po drugi strani sploh ni tako zelo nesporno in jasno, v kakšnem odnosu je artikulacija umetniške forme - se pravi struktura njene formalne organizacije - do njene vsebine. V tem oziru obstajajo tako med laiki kot strokovnjaki, še posebej pa med estetikami različnih dob različna mnenja in s tem različni odnosi do čutne in formalne eksistence umetniških form. V grobem in seveda zelo shematično je mogoče ločiti štiri tipe teh odnosov: (a) odklanjanje, (b) indiferentnost, (c) semantično emancipacijo in (d) zavest o nujnosti semantične integracije.

(a) Za nekatere je čutna konkretnost in (formalna) organizacija umetniških del - tako kot pač vsa čutnost - raztresenost prinašajoč dejavnik in nadležna ovira na poti do osvobodene, čiste duhovnosti, ki je resnična srž umetnosti. Prava metoda v odnosu do umetniške formalnosti je zanje načrtno razčutenje (*Entsinnlichung*) umetnine, na način, kakršnega priporoča metafizična varianta filozofiranja kot "vaje v umiranju" (*Sterben-lernen*).<sup>5</sup> Moder(nistični) ustvarjalni korelat takim naziranjem so različne oblike konceptualizmov, ki izhajajo iz predpostavke, da je umetniška praksa možna mimo čutnega zaznavanja in da je predvsem, če že ne zgolj, pojmovna praksa. Značilen in skrajni primer za to je npr. francoski umetnik *Yves Klein (1928-1962)*.

(b) Spet za druge je artikulacija umetniških form predvsem *tehnični* problem, stvar umetnikove obrtne spretnosti, njihova formalna organizacija pa sicer nujna, a obenem indiferentna ter ohlapna "embalaža" vsebin in pomenov, za katere zares gre. Primer za to so vse motivno, narativno oziroma ikonografsko fundirane estetike in hermenevtike, ki se v prvi vrsti ukvarjajo "z vsebino ali pomenom umetniških del, za razliko od njihove forme".<sup>6</sup> Temeljna značilnost tovrstnih pristopov je precejšnja vera v avtonomijo vsebin oz. pomenov in, kar od tod sledi, neka "chaotic democracy of readings", kot je to v knjigi *Validity in Interpretation* duhovito in kritično poimenoval literarni teoretik E. D. Hirsch.<sup>7</sup>

(c) Diametralno različen odnos do snovne in čutne oziroma formalne eksistence umetniških form pa imajo tisti, ki jih bom na tem mestu pogojno imenoval "formalisti". Ti so prepričani, da ima snovnost in čutnost označevalne materije takorekoč lastno življenje in samozadostno lepoto, ki za umetniški učinek ne potrebuje nikakršne "globlje" vsebine oziroma pretveze. Učinki, ki jih proizvaja operiranje z označevalno materijo, so edina umetniško zares avtentična in tudi povsem zadostna vsebina. Zagovorniki tega avtonomizma snovi in čutnosti prihajajo večinoma iz vrst ustvarjalcev, se

<sup>3</sup> "In the absence of sensation, there is no perception: without perception, no emotion. (...) In short, anybody talking of painting, sculpture, architecture, dancing, is talking of sensations provoked by different substances disposed in different forms..." (*Amedée Ozenfant, Foundations of Modern Art, New York: Dover Publications, 1952, str. 251*).

<sup>4</sup> Cf. J. Charpier & P. Shegers, *L'art de la peinture*, Paris: Editions Shegers, 1957, str. 474.

<sup>5</sup> Cf. z. B. Karl-Heinz Volkman-Schluck, *Einführung in das philosophische Denken*, Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1975, str. 15-22.

<sup>6</sup> Cf. Erwin Panofsky, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of Renaissance*, New York-Evanston-London: Harper & Row Publishers, 1962, str. 3.

<sup>7</sup> Cf. Eric D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven-London: Yale University Press, 1967, str. 4-5.

pravi tistih, ki imajo z označevalno materijo neposreden, stalen in zelo pretanjen kontakt. Kdor sam še nikoli ni premagal upora snovi pri oblikovanju in občutil njene oblikotvorne vzpodbude, bo lastno življenje in samozadostnost označevalne materije le s težavo razumel.

(d) Med temi diametralnimi oscilacijami v odnosu do umetniške formalnosti pa se je - v filozofiji in estetiki šele pred nedavnim<sup>8</sup> - izoblikovalo tudi neko "posredniško" in "spravno" stališče, v skladu s katerim sta formalnost (materialnost in čutnost) in vsebinskost (ideja, vsebina, pomen) umetniških del partnerska in kooperativna momenta, ki oblikujeta zelo zapleteno in zato v veliki meri zagonetno in nikoli povsem ulovljivo matrico dialektičnih odnosov. V skladu s tem stališčem se iskra umetniške kreativnosti, učinka oz. vsebine prižiga v napetostnem polju med materialnostjo in duhovnostjo. To polje pa je tako heterogeno in kompleksno, da se mu je zgolj z razumom in umom ne le nemoogoče približati, ampak se v njegovem okviru celo to "približevanje" samo postavlja pod vprašaj, kakor je menil npr. Theodor Adorno, ko je v svoji *Ästhetische Theorie* zapisal: "Kdor se v umetnosti giblje zgolj z razumom (verständnissvoll), jo napravi za nekaj samo(raz)umljivega (selbstverständlichen), kar je od vsega najmanj. Če se poskušamo mavrici preveč približati, izgine. (...) Z razumevanjem enigmatični značaj umetnosti ni odpravljen. Tudi najbolj posrečeno interpretirano delo se lahko še naprej interpretira, kot bi čakalo na odrešilno besedo, s katero se bo razjasnila njegova konstitutivna zatemnenost (Verdunklung)".<sup>9</sup>

Našteti tipi odnosov do artikulirane formalnosti umetniških form kot tipi seveda ne pokrivajo vseh konkretnih, zlasti ne mešanih oz. kombiniranih oblik teh odnosov, ki jih prinaša življenje z umetnostjo. Kot svojevrstna "pretiravanja" oz. posplošitve karakterističnih razmerij pa so po mojem mnenju vendarle dovolj reprezentativna podlaga za dve preliminarni konstataciji. - Prvič, da je umetnostna formalnost kamen spotike in razlog nazorske diferenciacije med ljudmi. Za ene je nujno zlo, veriga in grožnja duhovnemu življenju, saj nas zapeljuje, ovira in odvrča od bistvenega. Za druge je, nasprotno, čar, užitek, vzpodbuda, tisto konkretno, poživljajoče in izvorno, ki nas aktivira in doživlajsko povezuje. Za tretje pa je enostavno sfiga, ki v istem hipu nekaj kaže in skriva, ki je obenem evidentna in skrivnostna, blizu in daleč, tako da človek ne ve, kako bi se je lotil. - In drugič, da nam ti raznoliki odnosi s svojimi radikalnimi oscilacijami in zapleteno dialektiko vsemu videzu navkljub dopovedujejo pravzaprav eno samo silno preprosto stvar, namreč, da je vsebina umetniške forme glede na energetske in čutne potenciale označevalne materije hkrati odvisna in neodvisna.

To, kar me v tej razpravi zanima, je prav ta enigmatična hkratna odvisnost in neodvisnost v razmerju med formalnostjo in semantičnostjo v likovni umetnosti in umetnosti nasploh. Pri študiju te (ne)odvisnosti se bom najprej naslonil na spoznanja lingvistov, ki so jih pridobili z raziskovanjem sorodnega razmerja med artikulacijo znakov in mišljenjem v verbalnem jeziku. Ta spoznanja namreč omogočajo posplošitve, zaradi katerih lahko kljub sicer znatnim razlikam, ki artikulacijo v (verbalnem) jeziku

<sup>8</sup> Cf. Albrecht Wellmer, *Über Musik und Sprache*, rokopis, Berlin 1994: "Die Materialität der Sprechzeichen generell ist erst in der jüngsten Philosophie ins Zentrum des philosophischen Interesses gerückt. Das Interesse an dieser Materialität der Sprechzeichen ist aufs engste verknüpft mit der Kritik an Letztbegründungsfiguren und an teleologischen Denkfiguren einer möglichen letzten Vollendung des Sinns."

<sup>9</sup> Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, str. 185: "Wer bloß verständnissvoll in der Kunst sich bewegt, macht sie zu einem Selbstverständlichen, und das ist sie am letzten. Suchet einer dem Regenbogen ganz nahe zu kommen, so verschwindet dieser. (...) Durchs Verstehen jedoch ist der Rätselcharakter nicht ausgelöscht. Doch das glücklich interpretierte Werk möchte weiterhin verstanden werden, als wartete es auf das lösende Wort, vor dem seine konstitutive Verdunklung zerginge".

ločijo od artikulacije v (poetičnih dimenzijah) umetnosti, služijo za izhodišče nadaljnjim razmišljanjem.

## II. Izpeljava (I): Semiotična narava umetniške artikulacije in njene (hermenevtične) posledice

Temeljno spoznanje lingvistov v tej zvezi je, da, prvič, med jezikom in mišljenjem obstaja intimnejša povezava in kompleksnejše razmerje, kot običajno mislimo, in drugič, da ima to razmerje dva vidika. Prvi obsega odnos med *materialnostjo* jezikovnih znakov in *duhovnostjo* izraženih vsebin, drugi pa relacijo med *artikulacijo* jezikovnih znakov in *vsebinsko* mišljenja. Prvi vidik ima pri tem *eksistencialna*, drugi pa *funkcionalna* obeležja.

### I. Eksistencialni vidik

Ta je poznan kot neločljivost označenca (signifikata) in označevalca (signifikanta)<sup>10</sup> v jezikovnem znaku. Za moje pojme ga je zelo učinkovito in nazorno tematiziral *Ferdinand de Saussure*, ko je v *Cours de linguistique générale* zapisal: "... vsak lingvistični termin je majhen člen, *articulus*, kjer se misel ustavi v zvoku in kjer zvok postane znak ideje. Jezik je mogoče primerjati tudi z listom papirja: misel je njegova prednja stran - *recto*, zvok pa hrbtna - *verso*; ni mogoče odrezati *recto*, ne da bi istočasno odrezali *verso*. Tudi v jeziku ni mogoče ločiti zvoka od misli niti misli od zvoka; to bi bilo mogoče storiti samo s pomočjo abstrakcij, katerih rezultat bi bilo ukvarjanje ali s čisto psihologijo ali s čisto fonologijo."<sup>11</sup>

Struktura opisanih razmerij se ne spremeni, če v citatu besedo "jezik" nadomestim s sintagmo "znakovno izražanje vsebin", ki ne specifikira sredstev, s katerimi so vsebine izražene, besedo "misel" s sintagmo "duhovna vsebina" in besedo "zvok" s širšim izrazom "označevalna materija". S tem dobim posplošitev, ki velja za vse oblike znakovnega izražanja vsebin, neglede na medij izražanja in vrsto znakov. Torej tudi za umetnost. De Saussureovo misel lahko sedaj zapišem takole: vsaka formalna enota umetniškega dela - npr. barvna ploskev, ton ipd. - je majhen člen, *articulus*, v katerem se duhovna vsebina (misel, emocija) ustavi v označevalni materiji in s katerim označevalna materija postane znak (!) ideje; v umetnosti ni mogoče ločiti materije od duha niti duha od materije, oziroma je to mogoče samo s pomočjo abstrakcij.

Ta neločljivost duhovne in materialne plati pa ima v umetnosti dvojni značaj - *substancialnega* in *formalnega*. Naj razložim, na kaj s tem mislim.

#### a) Substancialni aspekt

Po eni strani je jasno, da lahko neka umetniška vsebina eksistira le, če se "ustavi" oz. "realizira" v čutni materiji, če torej postane *funkcija* snovi. "Duh," piše Marx, "ima

<sup>10</sup> Terminološko pojasnilo oz. komparacija:

a) **Označenec**: lat. *signans*; fr. *signifié* /po F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot, 1967, p. 99/; angl. *signified*; nem. *das Bezeichnete* (redkeje), *Signifikat* (običajno);

b) **Označevalec**: lat. *signatum*; fr. *signifiant* /po F. de Saussure, *ibid.*/; angl. *signifiant*; nem. *der Bezeichnende* (redkeje), *Signifikant* (običajno).

<sup>11</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot, 1967, str. 157 (odslej cit. F. de Saussure, *Cours*).

že od začetka na sebi prekletstvo, da je 'obremenjen' z materijo."<sup>12</sup> Zato je "produkcija idej, predstav, zavesti ... najprej neposredno vpletena v materialno dejavnost in materialno občevanje ljudi..."<sup>13</sup> Ali kot v romanu *Doktor Faustus* bolj poetično pove Thomas Mann: "Reče se sicer, da se glasba 'obrača na uho'; vendar dela to samo pogojno, samo v toliko namreč, kolikor je sluh, podobno kot drugi čuti, zastopniško sredstvo in sprejemni organ za duhovno. Morda ... je najgloblja želja glasbe, da bi je sploh ne bilo slišati niti videti niti občutiti, ampak, če bi bilo to mogoče, dojemati v nekem onstranstvu čutov in celo srca, v Duhovno-Čistem. Ker pa je navezana na čutni svet, si mora pač prizadevati za najmočnejšo, da, omamno ponazoritvijo (Versinnlichung) (in zato materializacijo, JM)".<sup>14</sup> - V umetnosti lahko duh eksistira samo tako, da ga nosi materija. V tej surovi, "materialistični" formuli je skrit ekspresivni princip, ki kaže na tiranijo materije, a tudi na njene duhovne potence - s katere strani pač pogledamo. Najbolj žlahtna spekulacija in najbolj goreče čustvo se lahko prebijeta do umetniškega izraza samo tako, da se oprimeta neke *materialne substance*. Včasih je za to potreben kos marmorja, drugič filmski trak ali računalniški hardware, včasih udarec na struno, ki pretrese ušesa, drugič barvni pigment, ki vzdraži oko, da nato iz možganov vznikne (kot) val občutij in navdiha...

V umetnosti lahko duh eksistira samo tako, da ga nosi materija, je bilo rečeno zgoraj. A v eni tubi barve - kakšen spekter najrazličnejših izraznih možnosti, oblik in vsebin. Tako kot se iz črk abecede lahko izcimi nesmisel, ali pa se rodi najbolj čudovita pesem, tako je ena in ista barvna snov sicer potreben, a povsem brezbrizen dejavnik kompozicijske zgradbe, ki ji je material oz. "hrana".<sup>15</sup>

#### b) Formalni aspekt

V umetnosti brez materije ne gre. Vsaj tako, če ne še bolj jasno pa je tudi, da materija še ni umetniško delo. Marmorni blok še ni Michelangelov *David* in najboljše oljnate barve so nič v primeri z najneznatnejšim Rembrandtovim portretom. V umetnosti materija ni pomembna sama zase, zgolj kot *substanca*. Pomembna je samo toliko, kolikor so se v njej hkrati realizirale umetnikove namere, predstave, pojmovanja, skratka ideje, kolikor so ji te ideje "vdahnile dušo", jo "animirale". V procesu umetniške artikulacije se materija členi, giblje, povezuje in učinkuje kot *izraz* umetnikove volje, kot *izraz* njegovega odnosa do nje same, do sveta in do življenja. Členi, giblje in povezuje se torej po nekem, umetnikovi (za)misli ustreznem diktatu, ki v materiji vzpostavlja členitve, odnose in oblike, ki jih ta materija sama na sebi nima. V umetniški artikulaciji se materija iz prvotne, dane oblike spreminja v novo, zamišljeno in s tem "semantizirano" obliko. Skratka: v umetnosti postane materija *in-formirana* (v-novo-obliko-spravljen) materija. To pa pomeni, da ni več zgolj *substanca* z energijo fizikalnega dražljaja, ampak *informacija*, nastala z duhovno kibernetizirano organizacijo takih dražljajev. Njen delež oziroma vsebina ni več zgolj dražljaj (signal), ampak

<sup>12</sup> Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*, v: Marx/Engels-Gesamtausgabe, Bd. 5, Berlin: Marx-Engels-Verlag, 1932, str. 19-20.

<sup>13</sup> *Ib.*, str. 15.

<sup>14</sup> "Man sage wohl, die Musik 'wende sich an das Ohr'; aber das tue sie nur bedingtermaßen, nur insofern nämlich, als das Gehör, wie die übrigen Sinne, stellvertretendes Mittel und Aufnahmeorgan für das Geistige sei. Vielleicht (...) sei es der tiefste Wunsch der Musik, überhaupt nicht gehört, noch selbst gesehen, noch auch gefühlt, sondern, wenn das möglich wäre, in einem Jenseits der Sinne und sogar des Gemütes, im Geistig-Reinen vernommen und angeschaut zu werden. Allein an die Sinneswelt gebunden, müsse sie doch auch wieder nach stärkster, ja berückender Versinnlichung (und deswegen Materialisierung, Anm. JM) streben..." (Thomas Mann, *Doktor Faustus*, Berlin-Frankfurt am Main: Suhrkamp & Fischer, 1948, str. 100).

<sup>15</sup> Prirejeno po: Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris: Editions du Seuil, 1965, str. 60.

posebna oblika in poseben tip odnosov med dražljaji. Ti odnosi so sicer realizirani v čutni materiji, niso pa več zgolj čutne kvalitete, ampak duhovne, ker jih je proizvedla oz. informirala (za)misel. Energija fizikalnega dražljaja, piše nevropsiholog J. J. Gibson,<sup>16</sup> variira vzdolž preprostih dimenzij, informacija, nastala z organizacijo teh dražljajev, pa vzdolž mnogih kompleksnih dimenzij, ki niso vse fizikalno merljive. Organizacija, zaznava in izkoriščanje teh dimenzij je odvisno od sposobnosti individua, da vzpostavlja in odkriva *invariante* v ureditvi fizikalnih energetskih vzorcev, na katere v običajnem življenju ni pozoren.

V umetnosti torej materija ne eksistira zgolj kot substanca, se pravi *substancialno* (čeprav je treba dodati, da vedno eksistira *tudi* kot substanca z določenimi fizikalno-kemičnimi in čutnimi lastnostmi), ampak kot informacija. To pa samo zato, ker je na poseben način duhovno kibernetizirana oziroma organizirana materija. Materija je v umetnosti "poduhovljena", "semantizirana", svoje običajne lastnosti transcendirajoča materija, ker je *forma* in eksistira *formalno*. Umetnost proizvaja forme, ne substanc.<sup>17</sup>

Na to dejstvo so nas umetniki vedno, včasih prav drastično in provokativno opozarjali. Zelo izzivalno na primer Igor Strawinsky, ko je v *Chroniques de ma vie* zapisal: "Fenomen glasbe nam je dan samo zato, da prinese zakonitost in red v stvari... Da bi bil ta red ustvarjen, pa je potrebna in nujna določena formalna konstrukcija. Ko je ta vzpostavljena in je red dosežen, je vse rečeno. Zaman bi bilo iskati in pričakovati še kaj drugega. Prav ta konstrukcija in ta doseženi red pa sta tudi tista, ki vzbujata v nas čisto posebna občutja, ki nimajo nič skupnega z občutki in reakcijami vsakdanjega življenja."<sup>18</sup> Stawinskemu bi sicer pri tem lahko kdo očital, da je izraz "konstrukcija" za opis kompleksne narave umetniških form nekoliko preveč tehnicističen, nikakor pa ni mogoče zanikati, da je skladatelj z njim zelo eksaktno "lociral" poslednji smisel umetniškega prizadevanja in realno bazo najbolj avtohtono umetnostnih doživetij. Ta smisel in baza je formalna konstrukcija ali - kot bi danes rekli - *formalna organizacija označevalne materije*. S to organizacijo se umetnikov duh naseli v čutni materiji in prav z njo čutna materija postane znakovno-simbolični izraz (umetnikove) ideje. Podobno - in podobno provokativno - misel je leta 1911 zapisal tudi francoski slikar Maurice Denis (1870-1843): "Naj spomnim, da je slika, preden postane bojni konj, gola ženska ali kakršna koli anekdota, površina, pokrita z barvami, razporejenimi v določenem redu".<sup>19</sup> S to mislijo nas Denis po eni strani opozarja na to, da pred figuralnimi kompozicijami velikokrat zares kar nekako samoumevno pozabljamo, da pred seboj nimamo realnih, ampak le na tak ali drugačen način upodobljene (naslikane) objekte. Istočasno pa izpostavlja še drugo plat te samoumevnosti, namreč dejstvo, da oblike tudi takrat, ko v naši glavi postanejo bojni konj, golo žensko telo ipd., ne prenehajo biti "površine, pokrite z barvami, razporejenimi v določenem redu", in da zato njihovega pomena ne določa samo predmetna referenca, ampak tudi *način*, na katerega so v njih barve razporejene v določen red. V ikonografskem oziru predstavljajo Ingresov, Cézannov, Modiglianijev, Matissov, Picassov, de Kooningov... akt isto stvar - namreč golo

<sup>16</sup> Cf. James J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Boston: Houghton Mifflin Co., 1966, str. 2-3.

<sup>17</sup> Cf. F. de Saussure, *Cours*, str. 157.

<sup>18</sup> "Le phénomène de la musique nous est donné à la seule fin d' instituer un ordre dans les choses... (...) Pour être réalisé, il exige donc nécessairement et uniquement une construction. L' construction faite, l' ordre atteint, tout est dit. Il serait vain d' y chercher et d' en atteindre autre chose. C' est précisément cette construction, cet ordre atteint qui produit en nous une émotion d' un caractère tout à fait spécial, qui n' a rien de commun avec nos sensations courantes et nos réactions dues à des impressions de la vie quotidienne" (I. Strawinsky, *Chroniques de ma vie*, Paris: Denoël et Steele, 1935, str. 117-118).

<sup>19</sup> Cf. R. Goldwater and R. Treves (ed.), *Artists on Art, from the XIV to teh XX century*, New-York: Pantheon Books, 1943, str. 380.

človeško (npr. žensko) telo. To, kar je na njih zares originalno, pa je način, na katerega je predstava iste vizualne strukture (ob)likovno realizirana. Če sledimo temu načinu, pomeni prehod od enega k drugemu delu toliko, kot bi pri tem zamenjali svet.

Pri tem postane povsem jasno, da "konstrukcija" Strawinskega in Denisov "določeni red" barvnih ploskev nista niti sama sebi namen niti stvar umetnikove obrtniške zasebnosti. Njuna vrednost je v tem in samo v tem, da je *organizacija odnosov* med dražljaji, ki jih vsebujeta, *ekvivalentna informaciji* v umetnikovi zamisli, ali še natančneje, (in)formaciji umetnikovega duha. Obe sta nič več in nič manj *semantični kategoriji*. Gre torej za to, da je organizacija dražljajev v umetniški formi zaradi "invariantnih zakonov narave", kot se izraža J. J. Gibson,<sup>20</sup> sposobna nositi umetnikovi duhovni vsebini ekvivalentno informacijo. Ni torej ekvivalence misli in materije, duha in čutnosti, ampak ekvivalenca informacij. Ker je struktura umetniške forme posledica in rezultat strukture umetnikove (za)misli, je v obeh urejenih strukturah vsebovana ista informacija, le da se v obeh kaže na specifičen način. Ker je ta informacijska ekvivalenca možna, je v umetnosti možna komunikacija. Ko pravim "možna", seveda nočem reči, da je tudi enostavna, saj v umetnosti nikoli ne gre za olajšano in rutinsko komunikacijo, kot na primer v vsakdanjem (!) verbalnem jeziku, ampak za tip namerno *otežene* komunikacije, za katero je, pravi Meyer Schapiro,<sup>21</sup> značilna visoka stopnja nekomunikativnosti, ki nas prisiljuje, da se z njo dalj časa reflektirano ukvarjamo in se s tem dvigamo nad rutino in samoumevnosti navadnega komuniciranja.

Iz povedanega lahko sedaj izpeljem neko splošno načelo: *Duhovna vsebina umetnosti in strukturalna organizacija označevalne materije sta samo dve podobi oziroma dva korelativno povezana dela enega in istega pojava - umetniške forme.*<sup>22</sup> Ali drugače: Na vsako umetniško delo je s tega stališča pojavnne logike mogoče gledati kot na konstrukcijo elipse, ki jo hkrati izrisujeta dve žarišči - žarišče duhovne (psihične) koncentracije in žarišče materialne (formalne) organizacije, ki se enosmiselno gibljeta v medsebojni povezavi.<sup>23</sup>

To splošno načelo pa ima seveda nekaj prav tako splošnih konsekvenc.

Prva je ta, da, ko ga sprejmemo, v umetnosti vsebine in forme ne moremo več obravnavati kot dva ločena in neodvisna faktorja.

Druga je, da se s stališča te splošne (hipo)teze v umetnosti sleherna duhovna vsebina, kot *funkcija* označevalne materije, izraža in spreminja s pomočjo njene poseb-

<sup>20</sup> J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, str. 55.

<sup>21</sup> Cf. Meyer Shapiro, *Recent Abstract Painting* (1957), v: M. S., *Modern Art, 19th & 20th Centuries*, Selected Papers, New York: Georg Braziller, 1987, str. 322-325.

<sup>22</sup> Ker pomen besede *forma* nikakor ni enoznačen, je seveda nujno pojasniti, na kaj v tem kontekstu z uporabo te besede mislim. "V manj eksaktni, vsakodnevni rabi se z besedo forma," piše v Filozofskem slovarju Bibliografskega inštituta iz Leipziga (Philosophisches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1975, str. 409), "najpogosteje označuje zunanja oblika, površinska vidna pojavnost stvari, procesov itn. v objektivni realnosti. - V filozofski rabi je beseda 'forma' pogosto sinonim za strukturo in pomeni celoto odnosov, ki obstajajo med elementi nekega sistema. - Še zlasti pa beseda forma označuje strukturo, tj. relacijski sestav, ki odraža strukturo neke druge (materialne ali idealne) stvarnosti." Podobne elemente za definicijo pojma "forma", bi lahko našli tudi v drugih slovarjih in enciklopedijah. Pomen besede "forma" obsega torej več vidikov. Po eni strani se izraz nanaša na zunanji videz oziroma na *čutno pojavnost* predmetov oz. fenomenov v zunanjem svetu, po drugi je sinonim za *strukturo*, tj. za način (notranje) organizacije odnosov med elementi nekega sistema, po tretji strani pa oznaka za artikulirani in eksplicirani izraz neke (materialne ali duhovne) strukture. Vsi ti pomeni so po mojem mnenju - in to hkrati - bistveni tudi za opis narave umetniških form. Umetniška forma je po eni strani čutna pojavnost, po drugi sistem organiziranih articululov (znakov), po tretji artikulirani izraz neke duhovne ali/fin materialne stvarnosti. Je torej istočasno *čutnosti*, *sistem* in *izraz*. Čutnost po svojih senzacijah, sistem po svoji organizaciji in izraz po tipu informacije, ki jo vsebuje.

<sup>23</sup> Prirejeno po: P. T. de Chardin, *Le phénomène humain*, str. 57.

ne strukturalne ureditve, zaradi česar je povsem možno, da se poljubno *velika* (kvantiteta!) vrednost pri prvi veže na poljubno majhno vrednost pri drugi, in narobe; neka izjemno inovativna in dognana ureditev je lahko realizirana v zelo profanem materialu (cf. npr. informel, arte povera) in z neznatnim čutnim apelom (cf. npr. kubizem, minimalizem).<sup>24</sup>

Tretja, ki je pravzaprav samo izpeljava druge, je spoznanje, da je v umetnosti duhovna vsebina toliko bolj polna in popolna, kolikor kompleksnejši in boljše organiziran je formalni ustroj, ki jo nosi in spremlja.<sup>25</sup>

Četrta pa je refleksija, da v umetnosti obstaja nek zelo določni "skupni imenovalec" in neko nadvse konkretno "integracijsko polje", na katerem se duhovna in materialna plat dejavnosti medsebojno podpirata in navdušujeta; ta "locus" je umetniška *forma* kot sistem znakov,<sup>26</sup> ki je sposoben nositi informacijo in izraz.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Prirejeno po ib., str. 63.

<sup>25</sup> Prirejeno po ib., str. 57.

<sup>26</sup> Čutnost je prva, najbolj opazna in, kot sem pokazal, nepogrešljiva lastnost umetniških form. Manj opazna njihova poteza je *sistemskost*. Toda če pozorneje pogledamo katero koli umetniško delo (sliko, instalacijo, glasbeno kompozicijo ipd.), hitro uvidimo, da imamo pred seboj pravzaprav samo *formalni skelet* dejanskega procesa avtorjeve ustvarjalnosti, se pravi samo tiste dele oz. "mesta" tega procesa, kjer je ta zapustil *oblikovno sled* v prostoru in času. V tej "oblikovni sledi" se zamisel ustavi v obliki in oblika postane znak ideje, kot pravi de Saussure (F. Saussure, Cours, str. 157). Smem torej reči, da so umetniška dela *znakovno artikulirani* vidiki človekove duhovne napetosti do sveta in samega sebe. Celo več. Vsa brez izjeme so *sistemi znakov*, saj so vsa po vrsti zgrajena iz elementarnih oblik (elementov), ki so vsaka zase in kot celota sposobne nositi informacijo in izraz. Ta znakovni in sistemski vidik je umetniškim formam imanenten in je po mojem mnenju bistven za doživljanje in razumevanje umetniške ustvarjalnosti. In sicer zato, ker je samo takšna znakovno konzervirana ustvarjalnost popolnoma jasna kreacija, ki jo je mogoče doživljati, jo proučevati in se do nje vrednostno opredeljevati. Nenazadnje pa tudi zato, ker je samo taka znakovno artikulirana ustvarjalnost tudi *verificirana* ustvarjalnost, ki je svojo vrednost potrdila s konkretnim rezultatom.

<sup>27</sup> *Izraz v zvezi z umetniškimi formami pomeni dvoje*. Po eni strani to, da je umetniška forma kot "sistem organiziranih znakov" (Abraham A. Moles, *Theorie de l'information et perception esthetique*, Paris: Denoël, 1972, str. 90-91) posledica oz. formalni korelat strukture umetnikove (za)misli. In drugič, da umetniške forme ne prenašajo zgolj informacij, ampak da te informacije prenašajo na poseben način, namreč tako, da jih doživljajsko poglobijo in individualizirajo. - Tudi znanost in filozofija sta sistema simbolov in informacij. Obe sta sferi, s katerima človek najbolj izrazito presega svojo animalno naravo in izkazuje svojo duhovnost. Njuna spoznanja in informacije so eksperimentalno preverjene, utemeljene, temeljito argumentirane itn. Vsi pa predobro vemo, da pogosto ne zmorejo niti prepričati, kaj šele navdušiti. Ob njih srce mnogim le redko hitreje udari. Čista razumnost proizvede razumno, ne pa psihofizične akcije. Šele tedaj, ko se ideje in simboli odenejo v učinkovito čutno obliko in začnejo s tem učinkovati tudi na delovanje človekovih endokrinih žlez, po katerih se sprožajo fizične potrebe in reakcije, se v človeku sproži tudi zagretost in pripravljenost za akcijo. Značilnost umetnosti pa je prav to, da svojim vsebinam oz. idejam išče in najde učinkovito čutno podobo. Ker torej umetniške forme v celoto in enoto združujejo tako racionalno-organizatorične kot individualizirane afektivno-emocionalne momente, ne odgovarjajo samo na človekove zavestno zaznane in racionalno spoznane potrebe, ampak hkrati tudi na njegove nezavedne in iracionalne potrebe. Sposobne so tako sporočati kot navduševati, tako osmišljati kot mobilizirati. Menim, da to zahteva precizacijo in utemeljitev. Če se je doslej morda zdelo, da imajo umetniške forme v mojem prikazu predvsem organizatorične, konstruktivne in strukturalne razsežnosti, potem moram na tem mestu dodati, da so v njih te razsežnosti realizirane tako, da ne nagovarjajo zgolj razuma, ki jih je proizvedel, ampak mnogo širše področje - arhetipičnega in intimno individualnega - izkustva. Umetniške forme s svojo neizogibno navezanostjo na čutnost materialov niso le nosilci intelektualnih struktur, ampak s svojim neposrednim čutnim učinkovanjem na človeški organizem omogočajo široko in kompleksno (miselno, emocionalno in celo afektivno) resonanco teh struktur. V njih razum in vsebina postaneta armirani razum in vsebina. Temelj umetnosti so čutni dražljaji, ki jih omogoča označevalna materija, kar je bilo v tej razpravi že večkrat poudarjeno. Te dražljaje sprejemajo čutila in jih prevajajo naprej v paleokorteks, v katerem so živčni centri, ki regulirajo nagonске in emocionalne reakcije, od tod pa gredo impulzi naprej v neokorteks, kjer je sedež mišljenja in zavesti. Pot impulzov skozi paleokorteks je pri tem primarna in nujna, pot do neokorteksa pa sekundarna in možna. Alfred N. Whitehead (*Adventures of Ideas*, New

V zvezi z umetniško formo je torej na kratko mogoče reči naslednje: 1. da je ni mogoče enačiti z materialno platjo umetniškega dela (v nasprotju z vsebinsko), niti z vsebinsko (v nasprotju z materialno in čutno), ker je enostavno *integracijski prostor* obeh; 2. da je funkcionalna povezava systemske organizacije zaznav in mnogoplastnega ter spontanega odzivaja nanje, zaradi česar je istočasno informacija in izraz, in 3. da prav zato ni neka otipljiva stvarnost oz. mesto, ampak prej neko "ne-mesto", "utopija",<sup>28</sup> ki je hkrati evidentna in transcendentna.

Ta del razprave lahko sklenem z ugotovitvijo, da sta v umetnosti materialna in duhovna plat neločljivo eksistencialno povezani, njun skupni imenovallec pa je likovna forma kot sistem znakov.

## 2. Funkcionalni vidik

Ob tem pa se postavlja še neko čisto *poetično* vprašanje, če seveda poetiko razumemo tako kot npr. Igor Strawinsky, ki jo je v svoji *Poétique musicale* takole opredelil: "... za nikogar od vas ni skrivnost, da poetika dobesedno pomeni toliko kot študij produktivnih postopkov. Glagol *poiein* (gr. ποιέω), katerega izpeljanka je beseda poetika, namreč ne pomeni nič drugega kot 'proizvajati'. Zato poetika antičnih filozofov ne vsebuje nikakršnih liričnih izlivov o naravni talentiranosti in bistvu lepega. Ena sama beseda, tehne, je zanje označevala tako lepe umetnosti kot obrti in pomenila poznavanje in študij natančno določenih proizvodnih pravil. Zato ni prav nič čudnega, da se Aristotelova Poetika stalno vrača na pojme, kot so osebno delo, red in

---

York: The Pree Press, 1967, str. 180) pravi, da v paleokorteksu dražljajski vzorci s svojo obliko proizvedejo določen *afektivni ton*, ta pa izzove sebi lasten tip emocionalne reakcije, ki da zaznanemu, še preden se tega zavemo, emocionalno vsebino. Tako afekti kot emocije, ki določajo primarno in implicitno vsebino zaznanega, pa imajo zelo globoke arhetipične korenine. Afekti so, pravi David Rapaport (Cf. D. R., *Emotions and Memory*, New York: Science Editions, 1961), energetska manifestacija nagonov. Nagoni pa so tipična izkustva človeške vrste: na tipične dražljajske situacije odgovarjajo s tipičnimi telesnimi odgovori. Enako lahko za čustva rečemo, da so tipični psihični odgovori na tipične psihične situacije, ki imajo močno psihofiziološko komponento. Psihoanalitično gledano so nagoni in čustva locirani v nezavednem sloju psihe, iz katerega se prebijejo v sloj zavesti v situacijah, katerih osnovna struktura je enaka ali vsaj podobna strukturi tipičnih situacij, iz katerih so se nagnoske in čustvene reakcije razvile (Cf. Milan Butina, *Umetnost kot proizvod stiske*, Likovne besede 26-27-28, 1994, str. 23). To pomeni, da imajo nagnoske in emocionalne reakcije na dražljaje po eni strani globoke arhetipične (in zato obvezujoče) temelje, po drugi strani pa nosijo s seboj celotno bogastvo individualnih izkušenj, ki jih je posameznik pridobil v individualno specifičnih okoliščinah uporabe arhetipičnih nagnoskih in emocionalnih reakcij. V skladu s tem načrtno aktiviranje nagonov in emocij, kakršnega prakticira umetnost, zaniha obsežno mrežo generičnih in subjektivnih vsebin, na katere je doživljajoči individuum zelo intimno navezan. - Afektivna in čustvena ovrednotenja zaznanega so naravna nujna individua, saj so po eni strani genetsko vpisana v možgansko strukturo kot obvezni programi reagiranja, po drugi strani pa so enako močno in obvezujoče vpisana v človekovo ontogenetsko izoblikovano reakcijsko matrico. Ko ta ovrednotenja prebijejo prag zavesti, se mora zavest odločiti, ali jih bo izločila, ali pa uporabila v celovitem ovrednotenju izkustva. Znanstveniki jih pri svojem delu navadno izločijo, umetnikom pa so glavna opora in vodilo v njihovi obravnavi človeka in sveta. Seveda pa je treba dodati, da ta nagnoska in emocionalna ovrednotenja zaznanega niso vedno in nujno skladna s svetovno mišljenja, logike in etike. Med nagoni in simboličnimi projekti lahko pride do konfliktov, ki zahtevajo razrešitev. Če pri tem zmagajo nagoni, so posledice praviloma destruktivne. Lahko pa se nagoni na koristen način vključijo v racionalni in namerni svet simbolov, se jih oprimejo in jim s tem dajo močan doživljajski zalet oziroma "energijo", kot tudi pravimo. Umetniške forme spravjo med nagoni in simboli uresničujejo na human način, tj. tako, da energijo nagonov in emocij konstruktivno vgradijo v realizacijo zelo kompleksnih ustvarjalnih ciljev in vsebin (cf. Milan Butina, *Mesto likovne umetnosti v celoti kulture*, Likovne besede 25, 1993, str. ).

<sup>28</sup> Cf. A. Wellmer, *Über Musik und Sprache*, rokopis, Berlin 1994.



konstrukcija".<sup>29</sup> To vprašanje se glasi: Kakšno naravo in kolikšen *akcijski radij* ima proces artikulacije znakovnih form, tj. proces, ki v umetnosti posreduje med vsebino in obliko?

Običajno si predstavljamo, če na to sploh pomislimo, da je proces artikuliranja znakovnih form enostranski proces, v katerem aktivna misel oblikuje pasivno materijo. *Ferdinand de Saussure* nas je - in to že pred več kot tričetrstoletja - opozoril, da temu ni čisto tako in da stvari nikakor niso tako enostavne oz. enostranske. "Če abstrahiramo njen besedni izraz," piše v *Cours de linguistique générale*, "je s psihološkega stališča naša misel brezoblična, nedoločena masa. Filozofi in lingvisti so se vedno strinjali v priznanju, da bi bili brez pomoči znakov nesposobni na jasen in stalen način razlikovati eno misel od druge. Vzeta sama zase, je misel kot meglica, v kateri ni nič nujno omejeno. Ni vnaprej določenih idej in nič ni razločno pred pojavom jezika. Toda ali (jezikovni, JM) znaki nasproti temu zibajočemu se carstvu sami na sebi ponujajo vnaprej omejene biti? Ne, nič bolj. Zvočna substanca ni nič bolj določena niti bolj čvrsta; ni kalup, katerega oblike bi se morala misel nujno oprijeti, ampak plastična snov, ki se tudi sama deli na posebne dele, da bi lahko nastali znaki, ki so misli potrebni. (...) Značilna vloga jezika v odnosu do misli ni v tem, da ustvari materialno, zvočno sredstvo za izražanje misli, ampak da služi kot posrednik med mislimi in zvoki, in to pod takimi pogoji, da njihovo povezovanje nujno privede do vzajemnega omejevanja enot. Misel, ki je po svoji naravi kaotična, se je prisiljena precizirati tako, da se razdeli v dele. Ni torej niti materializacije misli niti spiritualizacije zvokov, ampak neko skrivnostno dejstvo, da 'misel-zvok' implicira delitev in da jezik gradi svoje enote tako, da se konstituira med dvema masama. Ponuja se neka primerjava: zrak v stiku z vodno gladino; ko se atmosferski tlak spreminja, se vodna površina posledično razdeli v določeno število členitev, valov; to oblikovanje valov lahko služi kot metafora za povezavo mišljenja s snovnostjo zvokov, kot metafora za njuno vzajemno urejanje oz. artikulacijo."<sup>30</sup>

Temeljna de Saussureva ideja je torej, da vloga produkcije jezikovnih znakov v odnosu do duhovnih vsebin nikakor ni zgolj v tem, da priskrbi materialno sredstvo za njihovo izražanje, ampak da služi kot posrednik med duhovnimi vsebinami in označevalno materijo, pri čemer to posredništvo privede do *vzajemne artikulacije* obeh polov. Tak pogled na stvari v jezikovni praksi - vsaj kolikor je meni znano - ni domač niti običajnemu zdravorazumskemu prepričanju niti raziskovalcem verbalnega jezika (semiotiki so tu izjema). Zdravorazumskemu prepričanju zato ne, ker v jezikovni artikulaciji vidi pač le rutinsko "sredstvo" komunikacije, lingvistom pa zato, ker zaradi stroge leksikalne in sintaktične standardizacije, ki bistveno olajšujeta komunikacijo, interna dialektika razmerja med duhovnimi vsebinami in označevalno materijo v verbalnem jeziku manj direktno vpliva na uspeh verbalnega sporočanja in je zato temu primerno tudi manj opazna. Drugače je seveda tam, kjer odnos med duhovnimi vsebinami in označevalno materijo ni - ali vsaj ne v celoti - posredovan in olajšan s kulturnimi konvencijami, ampak je bolj direkten, in kjer sestop iz misli v jezikovno formo ni rutinska, ampak kreativna operacija. Take primere posredništva med duhovnimi vsebinami in označevalno materijo prepoznavam v vseh umetnostih. Zato lahko zapišem, da v de Saussurevem citatu opisana situacija predstavlja temeljno in kritično situacijo umetnika, ko išče svoji zamisli adekvatno čutno formo in izraz. Ker ima ta (opera-

<sup>29</sup> I. Strawinsky, *Poétique musicale*, Paris: J. B. Janin, 1945, str. 8-9 (cf. tudi: I. S., *Schriften und Gespräche I*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 175-176).

<sup>30</sup> F. de Saussure, *Cours*, S. 155-156.

cionalna) situacija - še posebej kar zadeva umetnost - pomembne označevalne in hermenevtične konsekvence, se jo splača podrobneje pogledati.

Začnem lahko z de Saussurevo mislijo, da so psihična dogajanja, če abstrahiramo njihov jezikovno-znakovni izraz, kot "meglice", v katerih ni nič nujno in natančno definirano. To tezo potrjujejo sodobne psihofiziološke raziskave, ki ugotavljajo, da je vse delovanje možgan, to osnovo psihičnosti, mogoče razložiti z valujočo porazdelitvijo živčnih vzdraženj in inhibicij v prostoru in času,<sup>31</sup> pa tudi raziskovalci t.i. "mentalnih stanj", ki psihičnih dogajanj ne morejo opisati drugače, kot da govorijo o "dinamičnih shemah" in o "funkcionalnih stanjih, ki jih je nemogoče lokalizirati in izolirati".<sup>32</sup>

V tem oziru mislim, da ni pretirano reči, da v človeški psihi ni nič povsem stabilnega, trdnega, razločnega in natančno definirane pred pojavom jezika (kar pa seveda ne pomeni, da pred pojavom jezika in mimo njega v njej ni ničesar, NB!). Psihičnim dogajanjem samim na sebi, kljub siceršnjim kvalitetam, kot so določen akcijski potencial in intencionalnost, neposrednost, živost, fleksibilnost ipd., "nekaj" manjka, "nekaj", kar bi jih stabiliziralo, preciziralo in še posebej (kreativno) verificiralo. In ta "nekaj", pritrjujem de Saussureu, je posebna lastnost materije, na kateri temelji označevalna praksa. Označevalna materija (npr. barvna snov, kiparska glina, mavec...) sama na sebi sicer ni čisto nič bolj določna in natančno definirana kot duhovne vsebine, ki so "predmet" umetniške kreacije. Ni nikakršen kalup, katerega *oblike* bi se misel ali emocija lahko kar avtomatično oprijeli, da bi se v njej izrazili. Je pa plastična snov, ki *zahteva oblikovanje*, tj. členitev, organizacijo in reorganizacijo, da bi lahko nastala vsebini misli in emocije ustrezna znakovna forma.

Ker so podzavestni impulzi, emocije in misli kot vsebine umetniške ustvarjalnosti dogajanja z nestabilnim, amorfnim in fluidnim značajem, ki je lasten psihičnim dogajanjem, sama sebe ne morejo ustrezno in do kraja artikulirati. S svojim psihičnim "nabojem" in z iz njega izvirajočo akcijsko regulativnostjo pa lahko artikulirajo označevalno materijo. In sicer tako, da jo v stopenjskem procesu členijo, organizirajo in reorganizirajo do neke, svojemu ustroju oz. naravi adekvatne oblike. Pretveza te materialne (tehnične) členitve in organizacije pa povzroči, da psihična dogajanja oz. vsebine sama sebe ustrezno artikulirajo, se pravi, da se tudi sama logično razčlenijo v smiselno povezane funkcionalne dele, se s tem stabilizirajo, precizirajo, predvsem pa produktivno verificirajo.

Primeri iz likovnega izražanja lahko to dogajanje plastično ponazorijo. Vzemimo kiparja, ki amorfno kepo gline postopoma oblikuje v izraz svoje zamisli, ali slikarja, ki na paleti meša barve in jih nato polaga na platno, kjer nastaja artikulirani zapis njegove misli in emocije. Oba sta, ko iščeta pravi izraz svoji misli ali emociji, prisiljena svoj likovni material členiti, organizirati in reorganizirati, dokler se skozi različne faze procesa dela iz množice možnosti, ki jih omogoča likovna materija, ne pojavi enovita končna forma, v kateri sta se dokončno razodeli misel in emocija v skladu z izraznimi možnostmi medija in ravno tako dokončno uredila označevalna materija v skladu z naravo misli in emocije.<sup>33</sup>

Če je v matematiki in filozofiji do neke mere še mogoče verjeti v "čisto" misel oziroma "čisto" duhovnost, in misliti, ne da bi misel obremenjevali z materijo, potem v umetnosti, ki je veliko bolj "obremenjena" z materijo, kaj takega pač ni mogoče. V umetnosti ni "čiste" duhovnosti. Pa ne samo zato, ker bi je brez posredništva ozna-

<sup>31</sup> Cf. Paul Chauchard, *Le cerveau et la conscience*, Paris: Editions du Seuil, 1962, str. 60-64.

<sup>32</sup> Cf. npr. Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Paris: Editions Fayard, 1983, Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1980.

<sup>33</sup> Prirejeno po: M. Butina, *Slikarsko mišljenje. Od vizualnega k likovnemu*, Ljubljana: Cankarjeva založba 1984, str. 233-234.

čevalne materije ne mogli zaznati in doživeti, ampak preprosto zato, ker duhovne vsebine, kakršne so izražene v umetniških formah, izven in neodvisno od teh form enostavno *ne eksistirajo*. Mnogi umetniki to ne le eksplicitno priznavajo, ampak vidijo v tem celo poseben čar umetniške ustvarjalnosti in njeno posebno izzivalnost. Tako na primer *Strawinsky* piše: "Ko se spravim na delo, največkrat nimam nobenega jasnega cilja. Če bi me v tej fazi vprašali, kaj hočem, bi imel z odgovorom velike težave. Znal pa bi vselej povsem precizno povedati, česa nočem."<sup>34</sup> Umetnik običajno bolj ve, česa noče, kot pa kaj konkretno hoče. Iz česa pa izvira ta "negativna" regulativnost? *Strawinsky* jo takole pojasni: "... glasba ni nič drugega kot spekulativni fenomen. Ta izraz pa naj vas ne prestraši. Njegov namen je zgolj v tem, da na začetku glasbenega ustvarjanja dopusti neko predhodno iskanje, neko hotenje, ki se najprej giblje v abstraktnem, da bi nato dalo obliko čisto konkretni materiji. Elementi, na katere ta spekulativna dejavnost meri, so elementi tona in časa. Glasbe si mimo in neodvisno od teh dveh komponent ne moremo niti misliti."<sup>35</sup> Umetnost pričinja z neko povsem abstraktno, čisto duhovno dejavnostjo, vendar ta še ni umetniška vsebina, ampak samo osnova zanjo. Je bolj seme, iz katerega lahko, ni pa nujno, ta vsebina zraste. Kljub temu pa je v tem "semenu" na nek način že podan in napovedan status celote, ki se lahko iz njega razvije. Tako imamo na začetku umetniške kreacije neko paradokso situacijo: na eni strani neko jasnost (umetnik ve, česa noče), na drugi pa istočasno neko nejasnost (umetnik ne ve, kakšno je tisto, kar hoče, zlasti pa ne ve vnaprej, kako naj želeno doseže). To paradoksalnost je zelo nazorno tematiziral *Pablo Picasso*, ko je v razgovoru z urednikom *Cahiers d'art* Christianom Zervosom leta 1935 dejal, da se slika ne izmisli vnaprej, da nima nekega vnaprejšnjega kalupa, ampak se spreminja, tako kot se med delom spreminjajo slikarjeve misli in emocije, pri čemer pa je nekaj nadvse nenavadno, namreč dejstvo, da ostaja izhodiščna vizija od začetka do konca nespremenjena.<sup>36</sup>

Pred umetniško formo in neodvisno od nje obstaja umetniška vsebina kot slutnja, kot neka nejasna, a močno občutena regulativnost, kot vizija; torej v nerazvitem stanju. Razvije, dokončno konstituira in precizira se šele v procesu umetniške artikulacije, brez katere bi je v tej razviti obliki sploh ne bilo. Če parafraziram *Strawinskega*, bi (si) je izven in neodvisno od umetniške formalnosti ne mogli niti misliti. Do umetniške vsebine imamo neko dolžnost - moramo jo odkriti, takorekoč iz-najti: kot ustvarjalci v procesu artikulacije označevalne materije, kot gledalci oziroma poslušalci pa v organizaciji umetniške formalnosti.

Lahko torej rečem, da sta umetniška artikulacija in formalnost most, ki v umetnosti povezuje potencialnost z aktualnostjo in virtualnost z umetniško realnostjo. Če parafraziram *Teilharda de Chardina*, bi se veljalo celo vprašati: Kje bi v umetnosti končal naš duh, če bi se ne nasičeval s kruhom označevalne materije, če se ne bi opil vina čutne nazornosti in bi ga ne okrepila disciplina formalne organizacije? S kako borno močjo in brezkrvnim srcem bi se nam predstavila duhovna vsebina umetnosti, če bi jo (prezgodaj) iztrgali iz formalnega okolja, v katerem in iz katerega raste?<sup>37</sup>

Iz povedanega je po mojem mnenju ne samo mogoče, ampak nujno potegniti naslednji sklep: v umetnosti proces znakovne artikulacije nima - in to premosorazmerno s tem, kolikor se oddaljuje od čisto rutinskega opravila - samo tehničnih (v običajnem pomenu besede), ampak eksplicitno *semantična obeležja*. Še več. *Je semantična kategorija par excellence*, saj ne služi zgolj znakovni materializaciji vsebin, ampak vsaj toli-

<sup>34</sup> I. *Strawinsky*, *Schriften und Gespräche I*, str. 214.

<sup>35</sup> *Ib.*, str. 190.

<sup>36</sup> Cf. Christian Zervos, *Conversations de l'art*, *Cahiers d' Art*, Nr. 10, 1935.

<sup>37</sup> Prirejeno po: P. T. de Chardin, *Der göttliche Bereich*, v: isti, *Werke*, Bd. 2 Olten-Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1962, str. 117.

ko, če ne še bolj, njihovi vsebinski dograditvi in izpopolnitvi. Sicer se nam pogosto zdi, da so nam stvari "v glavi" popolnoma "jasne" in da jih je treba samo (!) še naslikati, preliti v zvoke ipd. Ko pa skušamo to jasnost izraziti, se - tudi pri genijih (kar pogledjmo si npr. rokopise Beethovnovih partitur) - v hipu pokaže kopica približnosti, nedorečenosti, nedoslednosti in vrzeli. Znakovna oz. jezikovna artikulacija nam te nedorečenosti in strukturalne praznine z vso brezobzirnostjo pokaže, hkrati pa nam jih, ker nam omogoča, da se z njimi ukvarjamo na reflektiran in postopen način, pomaga tudi doreči in zapolniti. Med duhovnimi vsebinami in artikulacijo v umetnosti obstaja *funkcionalna soodvisnost*, razmerje vzajemne artikulacije, ki, kot pravi de Saussure, ne proizvaja substanc, ampak forme,<sup>38</sup> v katerih se dokončno razvije in razodene narava duhovnih vsebin in ravno tako dokončno uredi (informira) označevalna materija v skladu z "intencionalnim nabojem" duhovnih vsebin.

V umetnosti je jasnost, kompleksnost in učinkovitost vsebine odvisna od jasnosti, kompleksnosti in učinkovitosti njene znakovne artikulacije, ali, kar pomeni isto, od jasnosti, kompleksnosti in učinkovitosti znakovne forme, ki je njen zunanji dvojnik. Misel, ki jo je nekoč zapisal Theodor Adorno, in se glasi "Lax gesagt ist schlecht (lax, JM) gedacht,"<sup>39</sup> pa kaže, da tako ni samo v umetnosti, ampak celo v filozofiji in še kje drugje.

Smem torej reči: kvaliteta vsebine se v umetnosti izraža in spreminja s kvaliteto formalne (semiotične) organizacije, ki ni nič drugega kot razvoj vsebine v obliki. Če je temu tako, pa lahko dalje logično sklepam, da v umetnosti ni več dovolj natančno reči, da je ena in ista vsebina lahko izražena na tak ali drugačen način, ampak da je drugače izražena vsebina - v isti meri kot se je diferenciral njen semiotični izraz - kratkomalo *druga* vsebina. Vsebinska je - strogo vzeto - to, kar je, samo v obliki, v kateri se je razvila, ne pa v katerikoli obliki. Vsebinska (signifikat) in njen znakovni izraz (signifikant), sta tako v operacionalnem kot v semantičnem oziru absolutno korelativni in koordinirani "količini". V umetnosti ni prevodov, so samo transformacije in interpretacije.

To radikalno, za mnoge v praktičnem oziru docela pretirano tezo bom za trenutek, toliko, da napravim kratek vmesni resume, pustil učinkovati v njeni skrajni in absolutistični obliki.

Če skušam pod dosedanjo razpravo potegniti nekakšno inventurno črto, lahko ugotovim naslednje:

1. da v umetnosti ne gre za preprosto kodiranje oziroma za nekakšno semiotično šifriranje "že izgotovljenih" vsebin, ampak za njihovo razvijanje s pomočjo artikulacijskih postopkov in strategij;

2. da ima v skladu s tem umetniška artikulacija neizpodbitne semantične konsekvence;

3. da nam je v umetnosti razčlenjenost, preciznost in konsistentnost duhovnih vsebin dostopna zgolj skozi razčlenjenost, preciznost in organizatorično konsistentnost umetniške forme kot sistema (specifičnih) znakov

in

4. da je - z ozirom na to, da večšina operiranja z znaki ni prirojena in tudi ne dana z običajno, vsakdanjo zavestjo, ampak predpostavlja poseben tip mišljenja in razumevanja - za ploden kontakt z umetnostjo tako v ustvarjalnem kot v doživljajskem oziru potreben poseben vpogled v strukturiranje in organizacijo umetniških znakovnih siste-

<sup>38</sup> Cf. F. de Saussure, *Cours*, str. 155-156.

<sup>39</sup> T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6 (Negative Dialektik), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, str. 29.

mov in poseben način mišljenja, ki tak vpogled omogoča, torej nekaj, kar bi se po Catherine Z. Elgin in Nelsonu Goodmanu<sup>40</sup> lahko imenovalo (s)likovna kompetenca.

### III. Izpeljava (II): Razlike med (verbalno) jezikovno in poetično komunikacijo

V umetnosti torej odnos med znakovno formo in v njej izraženo vsebino ni kontingenten. Spreminjanje umetniške forme v nobenem primeru ni semantično indiferentno ali semantično nevtravno dejanje. V umetnosti je vsaka heteromorfnost istočasno in v istem oziru heterosemantičnost. To dejstvo umetniška sporočila bistveno razlikuje od sporočil verbalnega jezika v navadnem - ne pa tudi poetskem, npr. pesniškem - komuniciranju. Razloga za to sta dva: (1) različen tip odnosa med označencem in označevalcem in (2) različnost komunikacijskih intenc.

#### I. Razlike v signifikat–signifikant relaciji

Izhodišče mojih analiz v prejšnjem delu razprave je bila de Saussureva misel o nujnem artikuliranju duhovne vsebine, ko se naseljuje v označevalni materiji, in ravno tako nujnem artikuliranju označevalne materije, ko se s svojo strukturiranostjo prilagaja duhovni vsebini. Končna forma nastane, ko se misel razčleni v skladu z označevalno materijo in materija v skladu z mislijo. Obe nasprotujoči si - po svoji naravi amorfni in kaotični masi - se v tem procesu ne smeta odpovedati svojim zakonitostim, ampak jih morata podrediti skupnim strukturalnim zahtevam. Razumljivo je, da si mora misel poiskati ustrezno izrazno sredstvo, se pravi takšno, ki ji bo dovoljevalo, da bo ohranila svojo notranjo strukturo, ki sicer še ni jasna, je pa že potencialno nastavljena. S tega stališča je seveda poetsko (= umetniško) mišljenje bolj svobodno kot navadni, vsakdanji govor, ali bolje, vzame si več svobode pri izbiri ustreznega materiala in ga tudi svobodneje prilagaja svojim potrebam. Svobodneje z ozirom na norme, ki jih je postavila družba, toda ustrezneje glede na svoje potrebe in natančneje v uporabi zakonitosti označevalne materije. Pri tem nujno nastajajo sintetične rešitve, ki jih potem družbena raba lahko sprejme in normira ali pa zavrne. Verbalno komuniciranje v vsakdanji rabi je v tem oziru mnogo manj svobodno. Zaradi potreb čim lažjega in čim bolj neoviranega komuniciranja je v njem namreč odnos med signifikatom in signifikantom posredovan s konvencijami (leksika) in gramatikalnimi standardi (sintaksa), zaradi česar je dovršen del procesa medsebojnega prilagajanja misli in označevalne materije opravljen na standardiziran način že pred konkretnim govornim dejanjem.

Stik med signifikatom in signifikantom pa je v verbalnem jeziku manj direkten še iz nekega drugega razloga, ki ga bom lahko pokazal, če poprej podrobneje razčlenim globalno strukturo relacij med signifikatom in signifikantom.

Za začetek naj spet posežem po de Saussureovi razlagi: "Kombinacijo pojma in akustične slike imenujemo znak - toda v tekoči uporabi ta termin navadno označuje samo akustično sliko, npr. neko besedo (arbor itd.). Kadar 'arbor' imenujemo znak, pozabljamo, da je to samo zaradi tega, ker nosi pojem 'drevo', tako da ideja čutnega dela implicira idejo celote. Ta večpomenskost bi izginila, ko bi tri tukaj prisotne pojme imenovali z imeni, ki kažejo drugo na drugega, istočasno pa so si zoperstavljena.

<sup>40</sup> Cf. Catherine Z. Elgin, *Representation, Comprehension and Competence*, v: *Social Research*, 51 (1984), str. 905-925; Nelson Goodman & Catherine Z. Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, London: Routledge, 1988, str. 110-117 (nem. prev.: *Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, str. 148-157).

Predlagam, da obdržimo besedo 'znak' (signe) za naziv celote, da pa 'pojem' (concept) in 'akustično sliko' (image acoustique) zamenjamo z 'označenec' (signifié) oziroma 'označevalec' (signifiant)".<sup>41</sup>

Ta odnos lahko podrobneje razčlenim, če ga skušam gledati v celoviti semiotični situaciji:

**A** - izhodišče označevanja so predmeti in pojavi v - zunanji in notranji - stvarnosti, ki jih čutno zaznavamo;

**a** - ti izzivajo spoznavne procese, v katerih oblikujemo

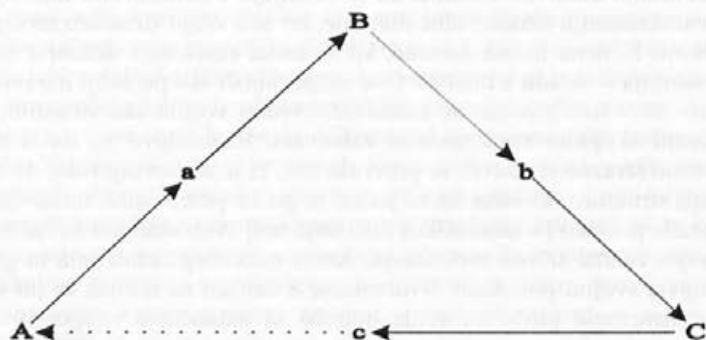
**B** - pojme, ki so abstraktni miselni strukturalni modeli predmetov in pojavov iz A; ti modeli so povezani s svojo

**b** - psihično sliko, ki obstaja kot osnova za znakovno izvedbo in se

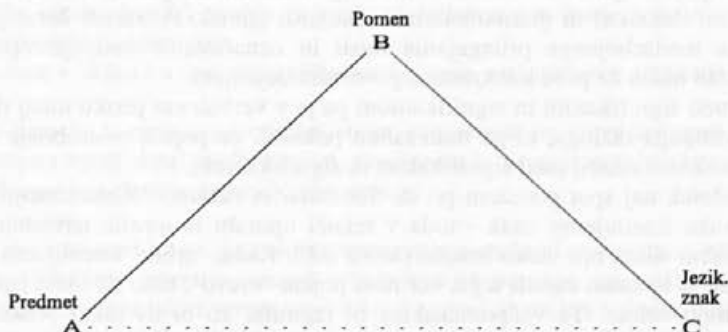
**C** - čutno (akustično, likovno, glasbeno...) povnanji v označevalcu, v jezikovnem simbolu, ki

**c** - kaže na predmet ali pojav, vendar ni ta predmet ali pojav, ampak le simbolični znak zanj, čeprav je čuten in konkreten.<sup>42</sup>

To diskurzivno zaporedje lahko postavim v prostorske odnose in dobim naslednjo shemo:



To shemo lahko primerjam z odnosi v referenčnem lingvističnem trikotniku Ogdena in Richardsa:<sup>43</sup>



<sup>41</sup> F. de Saussure, *Course*, str. 99.

<sup>42</sup> Cf. M. Butina, *Slikarsko mišljenje*, str. 243.

<sup>43</sup> Cf. Ogden, C. K. & Richards, I. A., *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism*, London, 1923, New York, 1923,<sup>5</sup>1938.

Primerjava pokaže, da se signifikat sicer nanaša na predmet oz. pojav, ki ga označujemo z njim, vendar signifikat predmeta pri tem ne označuje neposredno, ampak prek pomena, prek *pojma* (concept). Zato je tisto, kar znak v resnici označuje, pojem o predmetu oz. pojavu, ne pa ta predmet oz. pojav sam. Primerjava iz likovne ustvarjalnosti lahko stvar ilustrira. Če deset slikarjev slika (= označuje) isti predmet/motiv, bi, če bi ti slikarji res označevali predmet/motiv, ki ima za vse enake lastnosti in značilnosti, kot rezultat morali dobiti deset enakih rešitev. Pa ni tako, saj slikarji dejansko slikajo (= označujejo) *svoj odnos do predmeta oz. motiva*, svoje *pojmovanje* tega predmeta oz. motiva. To individualno specifično pojmovanje, ki usmerja njihovo pozornost, pa potem narekuje različen izbor izraznih sredstev in različne oblikotvorne strategije; celo med pripadniki istega sloga, katerih (likovna) pojmovanja so zelo podobna.

V verbalnem jeziku med znakom in predmetom ni nujne zveze: beseda "stol" ni *nujno* vezana na ta predmet. Zato ima lahko vsak jezik svoje akustične slike za isto vrsto predmetov, npr. "chair", "chaise", "Stuhl", "sedia" ... Zveza med predmetom in znakom teče prek pomena (pojma). Znak tedaj ni označeni predmet, ampak označeni pojem, torej simbol za predmet. Navajanje tega dejstva se zdi trivialno, a je potrebno. Še posebej morda v zvezi z likovno umetnostjo, kjer na to dejstvo, kot nas je s svojo sliko "Ceci n'est pas une pipe" opozoril slikar René Magritte (1898-1967), kar nekako samoumevno pozabljam. Razlika med pomenom in predmetom je v tem, da predmet obstaja realno, v stvarnosti, pomen pa samo v naših možganih, kjer zastopa stvarni predmet, torej simbolično. V verbalnem izražanju prenašamo svoj pomen, oz. svojo idejo predmeta (pojma) v medij zvokov. Zato smo pogosto v položaju, da moramo z zvoki označevati stvari, ki same na sebi niso zvočne. V tem primeru so lahko zvočni (pa tudi njim ustrezni pisni) znaki samo arbitrarni. Da bi takšne arbitrarne znake lahko uporabili za sporazumevanje, so potrebni družbeni dogovori o njihovih pomenih, pa tudi o načinu sestavljanja zvokov v besede in besed v stavke. Takšni kodificirani dogovori vnašajo v uporabo znakov sistematična pravila, pravila jezika. Lahko torej rečem, da je odnos med signifikatom in signifikanom v verbalnem jeziku *posredovan*. In sicer na dveh ravneh: na ravni enot s pomenom (leksika) in na ravni pravil, ki določajo kombinacijo teh enot (sintaksa). V verbalnem jeziku, zlasti vsakdanjem, torej govorec nima neposrednega stika z označevalno materijo, ampak je ta stik kulturno posredovan z že izgrajenimi *znakovnimi oblikami pomenov* (besede) in gramatikalnimi formami (matricami) njihove medsebojne kombinacije. Govorec običajno ne ustvarja ne besed ne sintaktičnih pravil, ampak jih le bolj ali manj svobodno in domiselno izbira. Svoboden je samo v teh izbirah. V umetnosti pa je odnos med signifikatom in signifikanom povsem drugačen.

Če je kodifikacija v verbalnem jeziku zelo eksplicitna in v celoti zajema tako primarno kot sekundarno raven artikulacije, pa je kodifikacija v umetniškem izražanju bolj diskretna in zajema samo izrazna sredstva, v nobenem primeru pa izražene oblike.

V slikarstvu npr. so raziskani in kodificirani samo elementi, ki služijo konstituiranju oz. identifikaciji enot s pomenom. To so barvni in svetlostni odtenki. Izraz te kodifikacije so likovne izrazne prvine *barva* (barvna teorija), *svetlo-temno*, *točka* in *linija*. Ti elementi so še brez določenih slikarskih pomenov, čeprav imajo že svoje minimalne pomene; v tem smislu, da npr. rdeč barvni odtenek povzroča povsem drugačno psihofiziološko reakcijo kot zelen, svetel drugačno kot temen ipd. To kodifikacijo naj ponazorim na primeru slikarskih barv, čeprav podobno velja za vsa druga likovna izrazna sredstva in celo za izrazna sredstva vseh umetnosti sploh. V vsakdanjem svetu so barve preprosto lastnosti stvari in so v prostoru razporejene skupaj z njimi. Lahko bi rekel, da imajo poudarjene predmetne pomene. Nasprotno pa so slikarske barve, da bi jih lahko slikar podvrgel svojim namenom in jim dal svoje pomene, na-

merno ločene od teh predmetnih pomenov. Reducirane so na same sebe in so kar se le da nevsebinske. Ali drugače: abstrahirane so iz naravnih okoliščin tako, da predstavljajo čiste barvne vtise in imajo samo minimalne pomene. Ko torej slikar na svojo paletu naloži takšne čiste barvne snovi, začne delo s čistimi barvnimi abstrakcijami, čeprav so barve kot predmet nadvse konkretne in čutne. Kot že rečeno, velja to tudi za druga likovna izrazna sredstva. Prav v tem pa je tudi bistvena kreativna vrednost likovnih izrazil. Samo zato, ker so likovna izrazna sredstva na tako visokem nivoju splošnosti, lahko izrazijo vse posebne in subjektivne vsebine, ki si jih je likovnikov duh sposoben zamisliti. Z drugimi besedami to pomeni, da so likovna izrazna sredstva po svoji naravi univerzalna formalna izhodišča, ki so iz sebe sposobna porajati množstvo najrazličnejših likovnih posledic in jih je z veliko svobode mogoče uporabiti za artikulacijo najrazličnejših oblik in njihovih povezav.<sup>44</sup>

Oblike, ki jih je s temi formalnimi elementi v umetnosti mogoče proizvajati, torej niso kodificirane. Kodificirani, ali bolje konceptualizirani, so samo elementi in pogoji operiranja z njimi. Naj to spet ilustriram na primeru slikarstva. - Ker so slikarski elementi, kot so barva, svetlo-temno, točka in linija obenem elementi čutnega zaznavanja, je predpogoj njihove likovne učinkovitosti, da so njihove povezave in transformacije čutno smiselne, ker jih lahko le tako zaznamo in dojamemo kot nosilce pomenov. Vsak barvni, linearni ipd. izraz mora biti torej čutno smiseln, se pravi, da mora imeti vgrajene zakonitosti čutnega (vizualnega) zaznavanja. Te zakonitosti so v likovni umetnosti predmet raziskovanja, konceptualizacije in učenja (npr. barvna teorija). - Je pa še nekaj. To je odnos likovnega označevalca do vizualno-prostorskih označencev. Ker v slikarstvu, kadar označujemo vidne predmete, ostajamo v istem mediju, se pravi na vidnem področju, moramo v znaku predmeta ohraniti *vidno strukturo* tega predmeta, npr. drevesa, da bi lahko iz nje gledalci razbrali, za kateri predmet gre. Ta struktura je lahko predmetu zelo podobna, lahko pa je tudi zelo abstraktna. To vidno strukturo predmetov, ki je, kot kažejo različne slikarske upodobitve dreves, obrazov, aktov, stolov..., seveda lahko izražena na zelo različne slikarske načine, imenuje Rudolf Arnheim *zaznavna kategorija* (Wahrnehmungskategorie) oz. *nazorni pojem* (Anschauungsbegriff).<sup>45</sup>

Kot vidimo, je torej obča struktura odnosa med signifikatom in signifikantom v verbalnem jeziku in v (likovni) umetnosti enaka, vendar pa to ne velja za specifično strukturo tega odnosa, ki je v verbalnem jeziku kodificiran na ravni oblik s pomenom (besede) in na sintaktični ravni, v umetnosti pa na ravni enot z minimalnim pomenom in na ravni kontroliranih pogojev operiranja z njimi. Smisel vsakdanjega govorenja je prilagajanje duhovnih vsebin standardiziranim konvencionalnim kodom. Naloga umetnika pa je prav v tem, da ustvari nek nov, osebni idiom - individualni kod, ki odstopa od konvencionalnih pravil.<sup>46</sup> Bistvo vsakdanjega govora je v *uporabi* koda, bistvo umetnosti pa v njegovem *izumu*. Ko je kod enkrat izumljen, se ga lahko naučijo s pridom uporabljati tudi drugi, ki niso nujno umetniki, ampak le spretni posnemovalci. Ti lahko proizvedejo dela v mojstrovem idiomu. In to celo bolje od njega samega. Umetnost namreč ni v popolnem obvladovanju koda, ampak v njegovem odkritju. To odkritje pa je spet mogoče samo zato, ker v umetnosti odnos med signifikatom in signifikantom v morfološkem in strukturalnem oziru ni kodificiran in standardiziran, ampak v tem smislu odprt.

<sup>44</sup> M. Butina, *Slikarsko mišljenje*, str. 94-95.

<sup>45</sup> R. Arnheim, *Anschauliches Denken. Zur Einheit von Bild und Begriff*, Köln: Du Mont Schauberg, 1972, str. 37.

<sup>46</sup> Cf. Arthur Koestler, *The Act of Creation*, London: Pan Books, 1970, str. 382.



Če je v verbalnem jeziku odnos med označencem in označevalcem dogovorjen od zunaj, potem je ta odnos v umetnosti nujno vzpostavljen in kibernetiziran od znotraj, tako da se signifikat in signifikant organsko spojita in funkcionalno povežeta do te mere, da deloma zamenjata vlogi. V umetnosti signifikat ni samo signifikat, ampak - kakor se to že čudno sliši - tudi signifikantov signifikat (misel artikulira označevalno materijo), in signifikant ni samo signifikant, ampak istočasno tudi signifikatov signifikat (formalna artikulacija dejansko razvija misel). Čim bolj se odmikamo od vsakdanje, avtomatizirane rabe znakov, npr. od vsakdanje govornice, tem manj standardiziran je odnos med označencem in označevalcem in tem bolj *intimna* postaja njuna zveza. Na koncu prejšnjega dela razprave citirani Adornov stavek, da je "ohlapno rečeno dejansko ohlapno mišljeno", kaže, da je tako tudi v verbalnem jeziku, kadar ta služi posebnemu tipu produktivnega mišljenja. Ker filozofsko mišljenje misli vsebine, ki jih leksika in sintaksa vsakdanjega jezika ne moreta izraziti, mora filozofija izumljati nove izraze (cf. npr. Derridajevo "différance"), in nove jezikovne strategije. Zato je filozofski jezik težak in nikakor ni splošno razumljiv. Obenem pa je tudi veliko bolj kot vsakdanji jezik občutljiv za jezikovne spremembe. Če npr. v Derridajevem tērminu "différance" "a" spremenimo v "e" (différence) ne povzročimo le neznatne fonetske spremembe, ampak pravo semantično revolucijo, ki obrne stvari dobesedno na glavo. Ob tem ni odveč spomniti na zakonitost odnosov med t.im. "zunanostjo" in "notranostjo" v pojavih, na katero na "metodoloških" straneh svojega znamenitega dela *Le phénomène humain* opozarja Teilhard de Chardin,<sup>47</sup> na zakonitost namreč, da je zato, ker se sleherna "notranost" (v našem primeru označevana vsebina) kot funkcija pripadajoče "zunanosti" (znakovnega izraza) spreminja in izraža s pomočjo posebne (v tem primeru fonetske, gramatikalne) ureditve oz. organizacije te "zunanosti", povsem možno, da se poljubno velika vrednost pri prvi veže na poljubno majhno vrednost pri drugi: neka izjemno dognana ureditev je lahko sad izjemno šibkega dela; neznatna "zunanost" ima lahko, kot na primer pri celici, izjemno kompleksno organizacijo; čisto majhne jezikovne modifikacije potegnejo za sabo velike in dolgoročne semantične posledice.

## 2. Razlika med semantično in estetsko informacijo

Vsakdanji verbalni jezik in načini izražanja v umetnosti pa nimajo samo različnega odnosa med signifikatom in signifikantom, ampak prav zaradi različnosti tega odnosa tudi različne označevalne intence.

V vsakdanjem jeziku je vsebina navezana na obliko z dogovorom in učenjem. Nasprotno pa je v umetnosti vpisana v njeno organizacijo in strukturo. Zveza med signifikatom in signifikantom je interna, strukturalna. V tem oziru je znakovne sestave vsakdanjega jezika razmeroma lahko natančno razumevati in prevajati v druge jezike, saj so ti samo drugačni tipi leksikalnih in sintaktičnih konvencij za standardizirane vsebine. Veliko težje je že s prevodi filozofskih tekstov, ker pri njih vsebine in zato tudi izrazi ter načini izražanja niso standardizirani, zaradi česar lahko vsakršen, še posebej napačen, poseg v strukturo jezikovnega izraza za sabo potegne prav neslutene vsebinske posledice. Naravnost delikatno in v vsakem primeru zgolj približno pa je prevajanje poetskih, npr. pesniških tekstov, katerih vsebina je tako intimno povezana z jezikovno formo, v kateri je izražena, da se s spremembo te forme, ki jo nosijo s sabo leksikalno-sintaktične razlike med verbalnimi jeziki, izgubi ne le njihova izvorna oblika, ampak tudi njihova dejanska vsebina. Na področju umetnosti so prevodi vselej transkripcije, transformacije, interpretacije..., skratka, ponaredki.

<sup>47</sup> Cf. T. de Chardin, *Le phénomène humain*, str. 63.

Pa vendar se poezija prevaja in da prevajati. Pesem je mogoče uglasbiti. Slika je mogoče do določene mere opisati z besedami. Podobno je s plesom, filmom... Torej mora vendarle obstajati nekaj, kar se odteguje absolutni zavezanosti znakovni formi, nekaj, kar jo transcendirata, nekaj, kar ji uhaja in lahko biva mimo in neodvisno od nje. Ta "nekaj" je Jacques Derrida imenoval "transcendentalni signifikat", "... ki že po svojem bistvu ni odvisen od signifikanta, ampak se mu izmika, mu uhaja in od določene stopnje naprej sploh ni več funkcija signifikanta".<sup>48</sup> V nadaljevanju pa vlogo tega posebnega (trans)signifikata natančneje opredeli prav v zvezi s problematiko prevajanja: "Tako bi bilo na primer brez njega nemogoče vsako prevajanje. In tema transcendentalnega signifikata se je dejansko razvila prav v navezavi na perspektivo neke absolutno jasne, pregledne in enosmiselne prevedljivosti (Übersetzbarkeit). Znotraj meja svojih možnosti ali vsaj dozdevnih možnosti prakticira prevajanje diferenciacijo (Unterscheidung) zveze med signifikatom in signifikantom. Če pa ta diferenciacija ni nikoli povsem jasna, potem je ravno tako malo jasno tudi prevajanje samo, in bi ga bilo zato pravilneje poimenovati z besedo transformacija... (...) Dejansko nimamo in nismo nikoli imeli opravka s 'prevodom' čistih signifikatov iz jezika v jezik ali znotraj istega jezika, tj. s prevodom, v katerem bi signifikat ostal zaradi posredništva označevalnega sredstva (véhicule) docela nedotaknjen (ungetastet)."<sup>49</sup>

Če skušam ugotoviti, ali v umetnosti obstaja kaj, čemur bi lahko rekli *transcendentalni signifikat* in kaj konkretno ta signifikat je, potem se je dovolj vprašati, kaj je v umetniških sporočilih prevedljivo v druge medije in načine izražanja. Naj si pomagam z dvema konkretnima primeroma. - Če se postavim pred sliko Diega Velasqueza "Predaja Brede" (o. pl., 307 x 367 cm, Prado, Madrid), lahko brez težav takoj povem, da sta na njej predstavljeni dve skupini za današnji čas nenavadno kostumiranih in opremljenih figur v pokrajini, s konjem v prvem planu. Če se potrudim in poiščem historično zakulisje dela, lahko povem, da je bila slika naslikana v čast zmage španskega kralja Filipa IV. nad Holanci leta 1525 in da predstavlja situacijo, v kateri poraženi holandski guverner Justin Nassauski predaja ključne trdnjave Breda zmagovitemu španskemu generalu Ambrožu Spinoli. Z besedami bi nato lahko podajal še deskripcijo (vizualno-prostorskih) faktov, kar pa bi komajda imelo smisel, saj bi bilo v prisotnosti dela nepotrebno, v njegovi odsotnosti pa nerazumljivo. - Če si ogledujem sliko Pieta Mondriana "Kompozicija s črno in modro" (o. pl., 1928, 85 x 85 cm, Philadelphia Museum of Art), sem pri prevajanju v besede že na začetku v težavah, saj na sliki pravzaprav ni ničesar, kar bi bilo mogoče smiselno izraziti z besedami. Ker v sliki ni nobene razvidne ikonografije, mi preostane samo deskripcija formalnih faktov z njeno problematično smiselnostjo vred.

V likovnih (umetniških) delih torej obstaja večja ali manjša količina tega, kar je mogoče prevesti v drug izrazni medij. Ob tej ugotovitvi pa se jasno pokaže še dvoje. Prvič, da celotna vsebina umetniške forme nikdar ni brez ostanka prevedljiva v drug medij (beseda ne more nikoli v celoti nadomestiti slike, slika ne filma, film ne glasbe...). In drugič, da se, na kar je v znameniti razpravi *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* opozoril že Walter Benjamin,<sup>50</sup> pri tovrstnem prevajanju izgubi prav tisto, kar je umetniškemu delu imanentno, samo njemu lastno, njegova "aura".

<sup>48</sup> Jacques Derrida, *Positionen* (Gespräch mit Julia Kristeva), Graz-Wien: Böhlau (Edition Passagen), 1986, str. 56.

<sup>49</sup> *Ib.*, str. 57-58.

<sup>50</sup> Walter Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961, str. 152.

Naj si pomagam še z enim primerom. Vzamem na primer 400 x 250 cm veliko oljno sliko z izrazitimi pastoznimi nanosi in jo "prevedem" v 15 x 10 cm veliko barvno reprodukcijo. Razporeditev oblik sledi originalu, barve zaradi velike pomanjšave že precej manj. Toda slika, ki me je poprej s svojo velikostjo naravnost srkala vase, postane sedaj pohlevna, vizualno lahko obvladljiva razglednica. Pastozni nanosi, ki so me prej nezaustavljivo vabili, da se jih dotaknem, in poživiljali barvne ploskve, so se skoraj izgubili... Na reprodukciji izhodiščno situacijo komajda še prepoznam, zlasti pa je ne morem adekvatno doživeti. Beuys iz monografije je naravnost ne-Beuys.

Lahko rečem, da prevodi umetniških form ne morejo zajeti predvsem tistih njihovih vidikov, ki sprožajo in vzpodbujajo personalizirane doživljajske reakcije in ki vsebujejo nestandardizirane oblike pomenov, ki izvirajo iz nestandardizirane in zato sprva nerazumljive organizacije oz. koordinacije formalnih elementov. Lahko pa zajamejo tisto, kar je v umetniških sporočilih standardizirano, prepoznavno, znano... V slikarstvu je to npr. motivika, ikonografija. Ali drugače: nedostopno jim je ravno tisto, kar je v umetniških delih izvirno (= nestandardizirano) in doživljajsko enkratno; zajamejo laHko motivne, narativne in stilne reference, če so te že ustaljene in zato družbeno standardizirane.

Vse rečeno močno spominja na spoznanja informacijskih teoretikov iz šestdesetih let, ki so vsako sporočilo - še posebej pa umetniška - razumeli kot rezultanto dveh komponent oz. nivojev, semantičnega in estetskega, in v zvezi s tem govorili o *semantični* in *estetski* informaciji. Eden osrednjih predstavnikov te teoretske usmeritve, *Abraham A. Moles*, definira obe informaciji takole: "Semantična informacija je rezultat tistih odnosov med elementi sporočila, ki so udeležencem komunikacijske verige že enoznačno znani. Mogoče jo je v celoti in brez ostanka opisati in prevesti v drug medij: semantična informacija spada v svet jasnosti, v absolutni svet".<sup>51</sup> "Za razliko od semantične informacije pa estetska informacija učinkovito sprošča predvsem notranja doživljajska stanja, tako da jo lahko psiho-estetiki in celo psihofiziologi - vsaj v tipičnih primerih - zaznavajo in proučujejo zgolj skozi spremembe teh stanj. (...) Estetska informacija je odvisna od kanala, po katerem se sporočilo prenaša, in jo sprememba tega kanala močno predrugači. Simfonija ne more 'nadomestiti' risanelega filma, ker je ta po svojem bistvu drugačen. Estetska informacija torej ni *prevedljiva*, mogoče jo je le zelo približno *transponirati*."<sup>52</sup>

Čprav informacijski teoretiki estetsko informacijo preveč navezujejo samo na afektivno-emocionalno plat reakcij, ki jih povzročajo umetniške forme, ne vidijo pa v njej logičnih in strukturalnih momentov, je njihova terminologija zame v grobem uporabna. V skladu z njo lahko rečem, da se s prevajanjem umetniških form v druge medije sporočanja docela izgubi estetsko sporočilo, ki je njihova srž, pretežno ohrani pa semantično sporočilo. Izgubi se, kot rečeno, originalnost in personalnost sporočila, ohrani pa to, kar je v sporočilu referencialno prepoznavno, razumljivo, standardizirano. Na kratko bi lahko rekel, da semantični del sporočila odgovarja na vprašanje "Kaj (je sporočeno, predstavljeno)?", estetski pa na vprašanje "Kako (je to storjeno)?". Za semantično vsebino pričujoče razprave na primer sta tipografija znakov in računalniško oblikovanje relativno nepomembna in dopuščata številne variacije, vse do meje, ko bi bila ogrožena čitljivost. Nikakor pa bi kaj takega ne mogli in ne smeli trditi za semantično sporočilo nekega plakata, saj različne vrste tipografij in načinov obliko-

<sup>51</sup> A. A. Moles, *Determinierte Formen*, str. 19.

<sup>52</sup> A. A. Moles, *Informationstheorie und ästhetische Wahrnehmung*, Köln: Du Mont Schauberg, 1971, str. 171.

vanja v gledalcih povzročajo zelo različne reakcije, zaradi česar dobi sporočilo določen doživljajski in zato vrednostni predznak. Kar pa sploh ni nepomembno.

V sporočilih, v katerih je v ospredju semantična plat, je estetska pogosto v ozadju; v sporočilih, v katerih je v ospredju estetska plat, je v ozadju semantična. Mislím pa, da je v umetnosti najpogostejša in najbolj zaželena prav najtežja varianta nakazanih odnosov, se pravi tista, pri kateri skuša umetnik oba modusa informacij tako nerazdružno povezati, da drug brez drugega enostavno nimata smisla. - Če torej v umetnosti obstaja kaj, kar ustreza Derridajevemu transcendentalnemu signifikatu, potem je s stališča pričujoče razprave treba reči, da je to za šamo (estetsko) bistvo umetnosti nekaj postranskega.

# Kritična ontologija kot obnova naravnega realizma

CVETKA TÓTH

## POVZETEK

*Nicolai Hartmann s svojo kritično ontologijo vztraja na tem, da je ontologija temeljna filozofska disciplina in kot taka gnoseologiji nadrejena. Pri tem tudi samo naravo spoznavanja razume izrazito ontološko. Spoznanje je po njegovem transcendentni akt, ki presega meje zavesti. Kot tako je torej predmetno naravnano, vendar Hartmann pri tem opušča pojem intencionalnosti, saj je ta preveč zaprt v meje zavesti same. Spoznanje bivajočega omogočajo transcendentni akti zavesti, ki so usmerjeni k predmetom, bivajočim po sebi. V tem je pravi smisel predmetne naravnosti mišljenja, da doseže naravno stališče, tj. svet, predmet in stvari, kakor so te po sebi. Spoznanje je zato dojemanje tega, kar je po sebi, in neodvisno od spoznanja, zato se njegov predmet nikakor ne konstituira najprej šele znotraj spoznavnega procesa. Takšno ontološko utemeljeno spoznanje je podlaga za Hartmannovo novo ontologijo, znotraj katere ima zelo pomembno mesto stvar po sebi oziroma posebstvo predmetov, kajti posebstvo je modaliteta bivajočega.*

*Kritična ontologija kot obnova naravnega realizma izhaja iz tega, da je védenje najprej védenje o posebstvu svojega predmeta, zato je Hartmann razumel, da naravni realizem ni teorija, tudi ne kakšna doktrina ali teza, temveč temelj, na katerem obstaja vsa človekova zavest o svetu. Pri izgradnji svoje kritične ontologije Hartmann še posebej izpostavlja zavestno opustitev t.i. esencialnega nauka, ki je povezan s spekulativno-metafizičnimi in teleološkimi tendencami in zavrača tradicionalno sholastično ontologijo in njeno deduktivno logiko.*

*Pot njegove nove ontologije je predvsem kategorialna analiza bivajočega, ki se zelo očitno opira na Kanta. Nova ontologija namreč potrebuje novo kritiko čistega uma, toda kritiko, kakor jo je razumel že Kant, tj. kot kritiko apriornega spoznanja. V kontekst teh Hartmannovih prizadevanj sodi še obrat kopernikanskega obrata, pri katerem gre za ontološki obrat, in sicer od intentio obliqua k intentio recta in s tem za vključevanje uma v obsežnejši sistem biti. Subjekto-centrična slika sveta je zdaj prekinjena, vendar to ne pomeni izgubo ali celo odrekanje subjektu. S svojo kritično ontologijo je Hartmann skušal na novo utemeljiti bit subjekta oziroma izdelati ontologijo subjekta.*

## ZUSAMMENFASSUNG

### KRITISCHE ONTOLOGIE ALS WIEDERHERSTELLUNG DES NATÜRLICHEN REALISMUS

*Nicolai Hartmann beharrt mit seiner kritischen Ontologie darauf, daß die Ontologie die grundlegende philosophische Disziplin darstellt und als solche der Gnoseologie übergeordnet ist. Dabei versteht er die Natur der Erkenntnis selbst*

ausgesprochen ontologisch. Laut Hartmann ist die Erkenntnis ein transzendenter Akt, der die Grenzen des Bewußtseins überschreitet. Als solche ist sie daher gegenstandsbezogen, wobei jedoch zu betonen ist, daß Hartmann dabei den Begriff der Intentionalität ausläßt, da dieser allzusehr durch die Grenzen des Bewußtseins selbst beschränkt ist. Die Erkenntnis des Seienden wird durch transzendente Akte des Bewußtseins möglich, die auf die ansichseienden Gegenstände gerichtet sind. Darin liegt der wahre Sinn der Gegenstandsbezogenheit des Denkens, daß sie also den natürlichen Standpunkt erreicht, d.h. die Welt, den Gegenstand und die Dinge, so wie sie an sich sind. Erkenntnis ist daher ein Erfassen dessen, was an sich ist und unabhängig von der Erkenntnis. Deshalb konstituiert sich nach Hartmann der Gegenstand keinesfalls erst innerhalb des Erkenntnisprozesses. Eine solche ontologisch fundierte Erkenntnis stellt die Grundlage für die Hartmannsche neue Ontologie dar, innerhalb derer das Ding an sich bzw. das Ansichsein der Gegenstände eine sehr wichtige Stelle einnimmt, denn das Ansichsein ist eine Modalität des Seienden.

Die kritische Ontologie als Wiederherstellung des natürlichen Realismus geht davon aus, daß das Wissen zuerst Wissen um das Ansichsein ihres Gegenstandes ist. Deshalb versteht Hartmann, daß der natürliche Realismus keine Theorie ist und auch keine Doktrin oder These, sondern eine Basis, auf der sich das ganze menschliche Weltbewußtsein vorfindet. Bei dem Aufbau seiner kritischen Ontologie verzichtet Hartmann ausdrücklich auf die sog. Essentia-Lehre, die mit spekulativ-metaphysischen und teleologischen Tendenzen verbunden ist, und lehnt die traditionelle, scholastische Ontologie und deren deduktive Logik ab.

Der Weg, den seine neue Ontologie einschlägt, ist vor allem der Weg der kategorialen Analyse des Seienden, die sich unverkennbar an Kant anlehnt. Die neue Ontologie bedarf nämlich einer neuen Kritik der reinen Vernunft, wie sie schon Kant verstanden hat, d.h. einer Kritik der apriorischen Erkenntnis. In den Kontext dieser Hartmannschen Bestrebungen gehört mitunter auch die Umkehrung der Kopernikanischen Wende, wobei es sich um die ontologische Umkehrung von der *intentio obliqua* zur *intentio recta* handelt. Damit gliedert sich die Vernunft in ein größeres Seinssystem ein. Das subjektozentrische Weltbild ist nun nicht mehr möglich, was jedoch nicht mit dem Verlust oder sogar mit dem Verzicht auf das Subjekt gleichzusetzen ist. Hartmann versuchte mit seiner kritischen Ontologie das Sein des Subjekts aufs neue zu begründen, bzw. eine Ontologie des Subjekts aufzubauen.

## 1. NARAVNO STALIŠČE KOT AKTUALIZACIJA STVARI PO SEBI

Kakor ugotavlja Hartmann, dejstvo, da je bila spoznavna teorija v novejši filozofiji prevladujoče filozofsko področje, ni ostalo brez posledic za problem biti. Samó spoznavnoteoretski pristop v opredeljevanju biti v bistvu ontologijo kot ontologijo ukinja. Hartmannov poskus obnove ontologije kot kritične ontologije je dejansko en sam protest proti platonizmu in v tem je njegova kritika zelo podobna Nietzschejevemu

zavračanju platonizma,<sup>1</sup> ne da bi Hartmann pri tem Nietzscheja izrecno omenjal.

Da bi Hartmann ontologijo utemeljil v zadostni meri, izhaja najprej iz pojmovanja spoznavnega problema kot odnosa biti (Seinsverhältnis). Bistvo tega odnosa je v tem, da je bit do spoznanja povsem transcendentna, kar pomeni, da spoznanje glede predmeta nikakor ne more veljati za konstitutivno, kajti spoznanje predmeta ne konstituira. Po Hartmannovi zelo odločni ugotovitvi je treba iti še dlje in preusmeriti celoten način gledanja k temu, kar imenuje naravno stališče. Kajti šele v tej "direktni usmerjenosti (intentio recta) spoznanja navzven - na predmet - je dojemljivo 'bivajoče kot bivajoče'".<sup>2</sup> Ontologija je samo neposredno nadaljevanje tega stališča, ki je izhodišče tudi za znanost, še posebej za naravoslovje. Kot samostojen poskus komentarja k tej Hartmannovi misli je mogoče zapisati, da ta prastari filozofski motiv, parmenidovski 'misлити in biti' pripelje med drugim do uvida: če spoznavna teorija ni utemeljena ontološko, potem ni prava spoznavna teorija, in če ontologija ni utemeljena spoznavno-teoretsko, potem sploh ni ontologija.

Tudi spoznavna teorija - ne samo ontologija - mora po njegovem nazaj k intentio recta, kajti s svojo ujetostjo v intentio obliqua in s tem, da je predmet njenega spoznavanja spoznanje samo oziroma refleksija, ne dojema niti spoznavnega akta več v njegovi biti. Na vprašanje, kako, je Hartmann podal svoje samostojne odgovore. Temeljito je prepričal naravo mišljenja samega, ki je najprej "mišljenje nečesa, kar ni ono samo, ampak je zunaj njega".<sup>3</sup> S to "aporijo mišljenja" je soočal idealizem, v katerem se je izsolal in ga pozneje odločno zavračal, kajti mišljenje misli "kaj nemišljenega, ali pravilneje, nekaj, kar obstaja po sebi, neodvisno od njega".<sup>4</sup> Mišljenje ni kaj tautološkega, tudi takrat ne, kadar gre za mišljenje mišljenja, ampak je predmetno naravnano. Hartmann pri tem apelira na naravni red, ki je samo v tem, da je ontologija gnoseologiji predpostavljena in nadrejena, nikakor pa ne obratno; spoznanje je usmerjeno na bivajoče in kot tako vedno odvisno ob biti.

V soočenju s fenomenologijo, še posebej z njenim pojmom intencionalnosti, Hartmann izrecno poudarja, da je "spoznanje transcendentni akt",<sup>5</sup> kar pomeni, da spoznanje presega meje zavesti. Kakor se da razbrati Hartmannov smisel kritike Husserlovega pojmovanja intencionalnosti, je ta vse preveč zaprt v meje zavesti, v bistvu ostaja zaprt znotraj nje. Spoznanje kot transcendentni akt namreč pomeni, da se vzpostavlja relacija med subjektom in nečim bivajočim, bivajočim pa, ki je dano in ki nikakor ne nastaja šele s spoznavnim aktom. Predmetni svet preprosto je, ničesar ne prekoračuje (transcendere), to so lahko samo spoznavni akti, ki so bodisi transcendentni ali imanentni. S tem gre po Hartmannu za temeljni fenomen spoznanja, da je spoznanje transcendentni akt; ta ugotovitev je odločilnega pomena za ontologijo. Če bi zavest bila ujeta samo v meje svoje imanence, nikdar ne bi mogla vedeti za kaj drugega kot samo za svoje lastne

<sup>1</sup> Vendar vsak, ki mu je kaj do filozofije, ne bo z raziskovanjem njenih ontoloških temeljev odklanjal platonizma v celoti; z gotovostjo je trditi, da tudi Hartmann ne, ki strogo ločuje med Platonom in platonizmom. Platonizma se ne da ukiniti, kajti s poskusom njegovega ukinjanja je filozofija sama izpostavljena nevarnosti svojega izginotja. Za trajni prispevek platonizma je med drugim vsekakor označiti njegovo konstitutivno subjektivnost in pozni srednji vek, skupaj z začetkom novega veka, je subjektivnosti spet vrnil tisto častno mesto, ki ga je subjektivnost vedno imela pri starih Grkih, čeprav ne v podobi transcendentizma. Brez razvite subjektivnosti namreč filozofije ni.

<sup>2</sup> Nicolai Hartmann: *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, Meiner, Hamburg 1982, str. 15. (nadalje ELO)

<sup>3</sup> Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin 1949, str. 232. (nadalje ME)

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> ELO, str. 7. Isto še Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, de Gruyter, Berlin 1965, str. 146. (nadalje ZGdO)

proizvode, tako kot to počne skepticizem oziroma vse teorije, ki enačijo spoznanje z mišljenjem ali s sodbo.

Hartmann poudarja, da "filozofirajoča zavest sestoji v dojetanju sveta, tak, kakršen je".<sup>6</sup> Samo transcendentni akt spoznanja omogoča vedenje o bivajočem, o svetu, v katerem sicer zavest biva in samo transcendentni akti zavesti so usmerjeni k predmetom po sebi bivajočim, tj. k posebnosti predmetov. Zato je po Hartmannu analiza transcendentnih aktov zavesti dejansko prvi spoznavni akt, v katerem tudi filozofija samo sebe izkazuje kot spoznavajočo.

Ne glede na zelo pogosto sklicevanje na fenomenološko metodo je Hartmann v poskusu doseči naravno stališče, predmet in stvari, v bistvu opuščal idejo intencionalnosti, ko je, zavračal idealizem, aktualiziral predmetnost mišljenja. Pri tem je zelo dosledno izhajal iz pojmovanja mišljenja, ki ga je vedno znova ponavljal, namreč, da je mišljenje dojetanje (Erfassen) tega, kar je. Po njegovem globokem prepričanju je Husserlov zakon intencionalnosti zelo daleč od tega, da bi mišljenje razumel kot dojetanje, dejansko mu je dojetanje docela neznan. Na podlagi te njegove ugotovitve tudi razumemo, zakaj smisel dojetanja<sup>7</sup> razlaga najprej s tem, da je odnos subjekta do njegovega po sebi bivajočega predmeta "popolnoma enostranski, receptiven",<sup>8</sup> celo tako: če predmet določa subjekt, pa subjekt nikakor ne določa predmeta. "Bivajoče, ki je narejeno za predmet (je objicirano), ostaja nespremenjeno; na njem se nič ne spremeni."<sup>9</sup> Samo na strani subjekta se kaj spreminja, kajti v njem se ustvarja vedenje o predmetu in v tem sestoji njegova receptivnost. Za bivajoče "ostaja objektivna (Objektion) vnajanja" in bivajoče obstaja povsem ravnodušno do tega, če in kako je bilo narejeno za predmet subjekta. "V tem sestoji njegovo posebnost (Ansichsein). Takšno ravnanje subjekta do česa po sebi bivajočega pa je ravno dojetanje."<sup>10</sup>

Termin "dojetanje" po Hartmannu sicer vključuje spontanost subjekta, vendar po njegovi ugotovitvi ne pomeni kakšne aktivnosti do objekta, "izčrpa se v sintezi slike" o predmetu. Dojet predmet namreč ostaja po sebi nedotaknjen, nikakor ne postane predstava, misel, spoznavna vsebina, skratka, subjekt ve zanj samo kot po sebi bivajočem. Dojetanje tudi ni "imeti-v-zavesti", kajti v zavesti je mogoče "imeti" le "vsebino zavesti", tj. "sliko predmeta", kar pa ni isto kot "imeti spoznavni predmet".<sup>11</sup> Zato "imeti sliko ni nič drugega kot forma zavesti, ki je dojemala"<sup>12</sup> to, kar je in ostaja po sebi.

V *Neue Wege der Ontologie* je še natančnejši in naravo spoznanja, predvsem glede na njegovo funkcijo, tj. dojetanje opisuje z izrazom "Zuordnung".<sup>13</sup> Pri tem gre za to, da je spoznanje "prirejeno" nečemu ontološko danemu, temu, kar je po sebi oziroma prirejenost (Zuordnung) je "funkcija reprezentacije".<sup>14</sup> Misel je do stvari heterogena, kajti kot opozarja Hartmann, misel pripada duhovni zavesti, toda kot taka je v svojem odnosu do stvari tem "prirejena" (zugeordnet). Predstava, pojem, sodba niso prirejene samim sebi, temveč nečemu drugemu. "Transcendenca spoznavnega odnosa" in "prirejenost spoznavnih tvorb" sta med seboj tesno povezana in kot taka omogočata

<sup>6</sup> Ibidem, str. 148.

<sup>7</sup> Znotraj slovenske filozofske misli dobimo glede dojetanja tega, kar je zanimiv izraz "dojem", ki ga uporablja Francè Veber. "Samo ob stvarnosti se lomi tudi vsa nestvarnost, samo naš stvarni dojem svetá in življenja je obenem podlaga tudi samemu videzu in varljivemu zdenju." Glej Francè Veber: Vprašanje stvarnosti, AZU, Ljubljana 1939, str. 5.

<sup>8</sup> ZGdO, str. 148.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem, str. 149.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Nicolai Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1949, str. 109. (nadalje NWdO)

<sup>14</sup> Ibidem.



spoznanje misli in predmeta. Za vsemi temi stališči stoji samo enkratni Hartmannov teoretski napor, utemeljiti spoznavno teorijo ontološko zato, da bi ontologija zares obveljala za nauk o bivajočem kot bivajočem.

Kot je iz vseh teh zelo natančnih analiz in stališč razvidno, Hartmann že v delu *Metafizika spoznanja* sploh ni gradil na intencionalnosti. Namesto nje postavlja samo čisti objekt po sebi oziroma posebnost (Ansichsein) predmeta, tako realnega kot tudi idealnega. To je Hartmannu "odprlo pot do nove ontologije",<sup>15</sup> kot ugotavlja daljša uvodna študija v obsežnejšem delu z naslovom *Nicolai Hartmann 1882-1982*, ob 100. obletnici njegovega rojstva. Tudi Karl Heinz Haag v svoji oceni Hartmanna piše, da ravno v "razlikovanju med 'sliko' in čistim 'po sebi' objektom sestoji bistvo 'kritičnega realizma'".<sup>16</sup>

Hans-Georg Gadamer sicer ugotavlja, da je Hartmann zelo očitno "plaval proti toku" z "zgodovinsko zavestjo prežetega filozofiranja",<sup>17</sup> kar je nedvomno res. Res pa je tudi, da se je tega Hartmann zelo zavedal, celo tako, da mu je ravno ta njegova uporna drža prinesla izjemno priznanje in, kot vidimo danes, sčasoma sama začela učinkovati zgodovinsko, morda mnogo bolj, kot je Hartmann to kdaj koli pričakoval. Gadamer priznava Hartmannu, da je njegova *Metafizika spoznanja* spet vrnila čast "posebnosti predmetov" s tem pa še "metafizično tradicijo, s katero je ostajala Kantova *Kritika*, povezana v pozitivnem smislu".<sup>18</sup> Ta Gadamerjeva ocena je toliko bolj pomembna, ker ne nakazuje smeri raziskovanja Hartmannove misli samo v smislu obnove ontologije, ampak še obnove metafizične tradicije, toda povsem upravičena je ocena, da pri tem ne gre za "vstajenje metafizike".<sup>19</sup>

Kot prvo v tej smeri si je treba zastaviti vprašanje in tudi nanj odgovoriti, v kakšnem smislu je obnova ontologije za Hartmanna reaktualizacija pojma metafizike, četudi ne več na tradicionalnih osnovah. V tem smislu je Hartmann podpiral in nadaljeval Kantovo kritiko tradicionalne metafizike, predvsem glede njene metode. Gre za spekulativno metafiziko, ne za metafiziko po področjih. V svojem krajšem delu z naslovom *Teleologisches Denken* (1951) odklanja tisti "spekulativno-metafizičen motiv" oziroma "metafizično potrebo po jamstvu smisla", ki si na podlagi nepopolno in nesmiselno urejenega sveta prizadeva podati "postulat smisel dajajočega 'absoluta'"<sup>20</sup> in z njegovo pomočjo opazovati svet. Kot kritično ugotavlja, je ta postulat usmerjal večino metafizičnih sistemov, poskus, ki je ustvarjal s smislom izpolnjen onstranski svet, smisel, ki je hkrati utemeljen še teleološko in ki naj bi bil razrešitev vseh skrivnosti sveta. Za Hartmanna seveda metafizika in metafizično mišljenje nikakor ne more biti utemeljeno s takimi izhodišči.

Zanimivo je v svoji *Etiki* (1925) razlagal, da je "etično stvarno" glede na to, kar ga določa "vključeno v obče ontološko".<sup>21</sup> Zdaj je etika z vsemi svojimi problemi kot kakšen "naravni zagovornik človeka" pred metafizičnimi in visoko letečimi spekulacijami

<sup>15</sup> Josef Stallmach: *Kopernikanische Wende in der Philosophie des 20. Jahrhunderts?* Cit. iz Alois Jon. Buch (Hrsg.): *Nicolai Hartmann 1882-1992*, Bouvier, Bonn 1982, str. 12. (nadalje NH 1882-1982)

<sup>16</sup> Karl Heinz Haag: *Zur Lehre vom Sein in der modernen Philosophie*. Cit. iz Karl Heinz Haag (Hrsg.): *Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt 1963, str. 4.

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer: *Wertethik und 'praktische Philosophie'*. Cit. iz: NH 1882-1982, str. 113.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Josef Stallmach: *Ansichsein und Seinverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*, Bouvier, Bonn 1987, str. 2. Na istem mestu Stallmach ugotavlja, da obnova ontologije tudi za Heideggerja ne pomeni "Auferstehung der Metaphysik", izraz, ki ga je vpeljal Peter Wust v svojem delu (1920) z istim naslovom.

<sup>20</sup> Nicolai Hartmann: *Teleologisches Denken*, de Gruyter, Berlin 1951, str. 57.

<sup>21</sup> Nicolai Hartmann: *Ethik*, de Gruyter, Berlin 1949, str. 207.

in varuje človekove pravice tako v odnosu do Boga kot do sveta. Metafizika je tista, ki mora postati do etike pravična, zato se po Hartmannu nima etika pred metafiziko kaj opravičevati. Je pri tem Hartmann rešil problem, ki je mučil že Nietzscheja, to je vprašanje, ki je ta trenutek še vedno zelo aktualno, namreč, kako opredeliti bistvo etike na nemetafizičnih osnovah? V to smer vsaj nakazujejo njegova razmišljanja, da etika človeka "rehabilitira kozmično in metafizično. Zato ne potrebuje kakšnih spekulativnih sredstev. Enostavno se lahko oprijemlje svojih fenomenov. Etika stoji dejstvom bliže kot pa obča metafizika."<sup>22</sup> Zaradi tega je položaj etike močnejši v primerjavi z metafiziko, še posebej v primerjavi s spekulativno metafiziko.

Kot vidimo, je Hartmannova miselna pot zelo samosvoja, samostojna, celo oporečniška, toda privlačna plat te njegove drže, ki je vidna v vseh njegovih delih, je neverjetna eleganca duha, saj mu nikdar ne dovoljuje, da bi svojo kritiko spreminjal v kaj represivnega ali žaljivega. Njegova kritika deluje zelo dialoško, nič polemično, skratka, je kritika, ki ostaja transparentna, še v pomenu lastne nadgradnje stališč, s katerimi se je v svojem času soočal. Kot tako jo je mogoče ponuditi za zgled tem, ki so se učili filozofsko razmišljati s pomočjo marksizma in smisel filozofske kritike, žal vse preveč, spreminjali v sistem represije.

V smislu pojmovanja kritike kot lastne nadgradnje se je treba tudi vprašati, zakaj ni Hartmann intenzivneje razvijal idejo intencionalnosti, saj je ta v filozofskih krogih, s katerimi se je srečeval, podobno kot historizem, ki mu je očital, da je relativizem, postajala vedno bolj aktualna. Razen že omenjenega načelnega vztrajanja pri tem, da je spoznanje transcendentni akt, ki kot tak šele omogoča utemeljiti predmetno naravnost mišljenja, ki je Husserlov pojem intencionalnosti ne premore zadosti, med drugim ni odveč ugotovitev, da Hartmann ni želel opuščati pojma in pojmovne analize. Ne-pojmovno se da dojeti samo z naporom pojma in tu je Hartmann imel primeren zgled pri Kantu in pri novokantovcih, pri katerih se je temeljito izšolal, v vsej njihovi strogosti pojmovnega mišljenja, ki je v marsičem še danes zgledna, četudi pri tem odklanjamo njihov deklarirani idealizem. Tega je zelo dobro poznal, saj se je že s svojim habilitacijskim delom *Platos Logik des Seins* podrobneje ukvarjal s problemom, kako ontološko utemeljiti spoznanje in odločno odklanjal nadrejenost gnoseologije ontologiji; pri tem je Hartmann strogo razlikoval med Platonovim naukom in platonizmom.

Med najbolj zanimive plati Hartmannovega dela o Platonu sodi njegov resen poskus pokazati na izdelano Platonovo teorijo biti, logiko biti, ki je po izrecnem opozorilu v uvodu k temu delu nikakor ne gre razumeti kot metafiziko biti.<sup>23</sup> Hartmann namreč odklanja Platona razumljenega samo kot metafizika in nam ga odkriva kot logika. Platonovo nagnjenje do orfične in pitagorejske teologije, njegova osebna vera v nesmrtnost in onstransko življenje, njegovi estetsko-teleološki pogledi na dobro in lepo, gledano s celote sveta, so po Hartmannovi ugotovitvi nedvomno izjemen in nesporen kulturnozgodovinski vidik njegovega ustvarjanja in hkrati trajnega učinkovanja. Vendar to dejstvo ne more veljati za odločilno v strogo filozofskem smislu. Posredno iz teh njegovih ugotovitev o Platonu izhaja očitek precejšnjemu delu zgodovine filozofije, ker je očitno nekritično zamenjavala kulturnozgodovinski pomen s filozofskim.

Rekonstrukcija in s tem ponovno branje Platonovih del nam s Hartmannovo zelo natančno analizo odkriva novega, drugačnega Platona, ne samo pesnika in religioznega človeka, ampak resnega znanstvenika in dialektika, ki si prizadeva utemeljiti logiko biti in nikakor ne samo njeno metafiziko. Dosleden dialektik in pesnik ne bivata vedno v soglasju. Po Hartmannovih zelo podrobnih analizah iz številnih Platonovih del je Platon

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Nicolai Hartmann: *Platos Logik des Seins*, de Gruyter, Berlin 1965, str. III-VII.

logiko biti najbolj temeljito oziroma zares ontološko utemeljeval vsakokrat takrat, kadar je razpravljal o problemu nebiti in biti. Tako je celotno delo *Platos Logik des Seins* zelo podrobna analiza problema nebit in bit in z njim sega na različna pojmovna področja, kot npr. dóksa, anámnesis, méthexsis, itd. S pomočjo pojmovne dvojice nebit in bit govori še celo o materiji, bivanju in dialektiki.

Trajni motiv v njegovem razmišljanju je načelno odklanjanje platonizma, kajti ta predpostavlja, da kaj gnoseološkega prehaja v ontološko. Ker je po njegovem fenomenologija sama v marsičem restavracija platonizma in idealizma kot takega, jo je moral zavrniti in šel po svoji izrazito samosvoji poti. Hartmanna zato bolj upravičeno označujemo za "kritičnega realista kot pa za fenomenologa v Husserlovem smislu".<sup>24</sup>

Nominalizem pojma pri Kantu, znotraj katerega je že Hegel spoznal navzočnost realizma, je tudi teoretsko privlačna tema pri Theodorju W. Adornu, ki je z deiktichnostjo pojma ravno tako ohranjal odnos subjekt-objekt kot celo najbolj osrednji problem filozofije. Deiktichnost pojma pomeni, da pojem v svoj pomen vključuje tudi kaj nepojmovnega in kaže, kot opozarja že iz starogrščine izhajajoč izraz, na to, kar ni pojem sam. Skratka, kot vidimo danes, možen je povsem gotov sklep, da filozofija, ki se ne odreka pojmovni analizi, nikakor ne more opustiti aktualnosti odnosa subjekt-objekt.

Danilo Pejović, priznani profesor filozofije na univerzi v Zagrebu, ki je zelo soliden poznavalec Hartmannove filozofske misli, označuje Hartmanna za "utemeljitelja gnoseološkega realizma, iz katerega se je v toku časa razvila realistična ontologija".<sup>25</sup> Iz dejstva, da se v njegovi filozofiji prepletajo vplivi novokantovstva in fenomenologije, mu priznava, da je "prevladal idealizem, ni pa opustil temeljne spoznavnoteoretske usmerjenosti filozofije".<sup>26</sup> Njegovo ontologijo označuje za "ontologizirano gnoseologijo".<sup>27</sup> predvsem zaradi odnosa subjekt-objekt, ugotovitev, ki je umestna najprej že zaradi tega, ker si je Hartmann zelo očitno prizadeval za ontološko utemeljitev spoznanja, ki je novejši filozofiji zelo primanjkovala.

Vprašanje, ki se ob Pejovičevi oceni postavlja, je v tem, mar res ni mogoče ontologije zadosti utemeljiti z odnosom subjekt-objekt? Odgovor s Hartmannove strani je samo pozitiven, kljub njegovi očitni zavzetosti za fenomenologijo. Je fenomenologija preveč opuščala pojem in pojmovno analizo in s tem nedvomno pozitivno Platonovo izročilo, ki v marsičem sploh omogoča nastanek in razvoj filozofije, namreč dejstvo, da je sredstvo za dojetje biti pojem? Kakorkoli že, najprej velja prisluhniti Hartmannu, še posebej, ko gre za najbolj temeljne motive njegovega mišljenja. Hartmann se je med drugim zavedal razcepljenosti med subjektom in objektom, Descartesovega neprevladanega dualizma med *res extensa* in *res cogitans*, vendar je zato toliko bolj vztrajal, da je ta dualizem mogoče odpraviti znotraj področja, ki ga izvorno sicer poraja. Vsekakor ostaja prepričljiv s svojim poskusom izgradnje ontologije, ki je po njegovem trdnem prepričanju ni mimo subjekta in objekta, in ne mimo *intentio recta* in *intentio obliqua*.

Iz ontološko zastavljenega pojma spoznanja, tj. že omenjeno spoznanje kot odnos biti (*Seinsverhältnis*) Hartmann razrešuje odnos med subjektom in objektom. V tem odnosu ostaja objekt nasproti subjektu nespremenjen. Do spremembe prihaja samo na strani subjekta, tako da imamo zdaj opraviti z naslednjim: "subjekt - spoznavna tvorba - predmet."<sup>28</sup> Kot poudarja, "pripada bit izključno predmetu, ne spoznavni tvorbi",<sup>29</sup> zato

<sup>24</sup> Herbert Albrecht: *Deutsche Philosophie heute*, Schünemann, Bremen 1969, str. 86.

<sup>25</sup> Danilo Pejović: *Suvremena filozofija zapada*, Matica Hrvatska, Zagreb 1967, str. 81.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> ELO, str. 9.

<sup>29</sup> *Ibidem*, str. 12.

je, gledano s stališča predmeta, čisto vseeno, kako je, ali pa sploh ni dojet. S takim pojmovanjem spoznavnega procesa in razrešitvijo subjekt-objekt odnosa velja Hartmann za zagovornika t.i. "Gegenstands-Phänomenologie" in ne za "Akt-Phänomenologie". Ravno to dejstvo omogoča interpretom njegove misli razumevanje tega, zakaj je nepri- merno bolj upošteval Heglovo *Logiko* in manj *Fenomenologijo*.

Ontološko utemeljena spoznavna teorija, ki ohranja predmet v njegovi prvobitni danosti, je nujni predpogoj za kritično ontologijo, ki razrešuje nasprotje med naravnim in reflektiranim stališčem, med *intentio recta* in *intentio obliqua*, med drugim še tudi s svojim naukom o slojevitosti biti. Seveda ne moremo tega docela odmisliiti od Platonovega ravnanja, ko v VII. knjigi svoje *Države* raziskuje, kako različni spoznavno-teoretski načini ustrezajo različnim načinom biti. Pri Hartmannu bi si prej smeli zastaviti vprašanje, kako različni načini biti vplivajo na različne spoznavnoteoretske načine. Kajti podlaga teorije je najprej realizem oziroma "naravna teza o realnosti je resnični crucis teorije",<sup>30</sup> na katerem se šele porajajo, in tudi začnejo razhajati različna stališča.

Svoje pojmovanje naravne teze o realnosti Hartmann utemeljuje še s Kantovo pomočjo. Ta namreč v predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* (B XXXIX) ni brez razloga govoril o "spodbijanju idealizma",<sup>31</sup> kajti temu je očital, da je kriv za "škandal filozofije". Bistvo tega škandala je po Kantu v naslednjem: "Četudi se idealizem ni imel za nevarnega v bistvenih vprašanjih metafizike (kar on sploh ni), pa za vselej ostaja škandal za filozofijo in za obči človeški um, da obstoj stvari zunaj nas (od katerih mi vendar imamo celoten material za spoznavanje, celo za naš notranji čut) mora sprejemati samo na verovanju, in, če komu pride na misel, da o tem podvomi, ne more podati proti nobenega zadovoljivega dokaza."<sup>32</sup> Kljub temu da si Kant prizadeva utemeljiti idealizem, mora ohranjati za svoj sistem še "empirični realizem", po Hartmannovem opozorilu kot "korelat transcendentnega idealizma",<sup>33</sup> kar je seveda takoj dokazljivo iz poslednjega, tj. četrtega paralogizma čistega uma v Kantovi *Kritiki* (A 370 in A 375), ki ga Hartmann sicer podrobneje ne analizira.

Kar Hartmanna od Kanta odbija, je to, da bi z realizmom reševal idealizem, zato oporeka že izrazu "empirični realizem". Realizem po Hartmannu ni kaj posredovanega, tako "naravni realizem ni abstrahiran iz izkustva", kot tak tudi ni "nikakršna aposteriorna teza", ampak "eminentno apriorna, na kateri stoji vse izkustvo objekta".<sup>34</sup> Ker je realizem po Hartmannu to, kar "je zunaj nas in od nas neOdvisno", samó dejstvo in nič izpeljanega, lahko naravni realizem velja kot "obča apriorna forma konkretne predmetne zavesti nasploh".<sup>35</sup>

Bistvo naravnega realizma je po Hartmannu samo v tem, da je vsako védenje, še takó naivno, "védenje o posebstvu svojega predmeta in ga razume že vnaprej kot kaj od spoznanja neodvisno bivajočega".<sup>36</sup> Ravno to neposredno védenje o tem, kar je po sebi, je osnova naravnega realizma. Zato po Hartmannu "naravni realizem ni teorija, doktrina, ne teza, ampak temelj, na katerem že od začetka obstaja vsa človekova zavest o

<sup>30</sup> ME, str. 135.

<sup>31</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Leipzig 1930, str. 33. Spodbijanje oziroma ovržba idealizma "Widerlegung des Idealismus" nastopa v *Kritiki čistega uma* še v smislu Kantovega pobijanja materialnega idealizma pri Descartesu in dogmatičnega idealizma pri Berkeleyu. Glej Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, str. 272-273.

<sup>32</sup> *Ibidem*, str. 33.

<sup>33</sup> ME, str. 135.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> ZGdO, str. 150.

svetu".<sup>37</sup> In ker naravni realizem ni teorija, je smiselno govoriti o njem le kot o fenomenu. Kako ga razlagamo, je že stvar različno usmerjenih teorij, filozofskih in znanstvenih, prav nobena pa tega najbolj osnovnega fenomena ne more ukiniti.

Zaradi izrazito deduktivne logike v sholastični sintetični ontologiji v njej docela sovpadata spoznavni razlog (*ratio cognoscendi*) in bivalni razlog (*ratio essendi*). Odkritje stvari po sebi (*Ding an sich*) s takšno deducirajočo logiko prekinja, in v tem je po Hartmannu njen izjemen pomen. Kant je zato aktualiziral obratno pot, analitiko, toda z njo je v bistvu reševal idealizem, kljub vsem svojim poskusom spodbijanja in ovržbe (*Widerlegung*) idealizma. S svojo analitiko se Kant vse preveč omejuje samo na pogoje spoznanja, kajti njegova analitika je do pogojev biti in predmeta indiferentna, mu očita Hartmann. Toda s stvarjo po sebi je podan konstruktiven nastavek za analitično usmerjeno ontologijo, tj. kritično-analitično, za katero si je Hartmann zelo prizadeval. Stvar po sebi je v kritični filozofiji najbolj kritičen motiv. Šele to, da so ga pokantovci in novokantovci opustili, pomeni opuščanje kritične pozicije. Samo s tem da ga teorija ponovno vrne, je dana možnost, da Kantova sicer "negativna ontologija" preide v "pozitivno ontologijo".<sup>38</sup>

V smislu znanstvenega napredovanja, tj. fenomen, aporija, teorija, po Hartmannu fenomen dojemanja in spoznanja pripelje do česa ontološkega, "ontološko globinskega sloja", do "stvari po sebi",<sup>39</sup> ki po njegovi ugotovitvi ni samo stvar fenomenologije, ampak še teorije. Omenjeno ugotovitev Hartmann razume z odnosom subjekt-objekt in pri tem najprej izhaja iz vprašanja, kakšna je sploh relacija med njima. Oba sta medsebojno ločena, drug drugemu transcendentna, toda oba obstajata tudi brez relacije. Vprašanje pa je, ali relacija njuno transcendentno ukinja oziroma, če je sploh pomembna. Subjekt in objekt se v svoji celotni biti ne izčrpata kot spoznavajoče in spoznano, tako "aporija spoznanja" zaključuje z "aporijo biti", ki je samo v tem, da se "bistvo predmeta ne izčrpa v svoji biti-predmet za kakšen subjekt".<sup>40</sup>

## 2. APORIJE STVARI PO SEBI

Odkritju "stvari po sebi" pripisuje Hartmann izjemen pomen. Na tem "problem-skem pojmu" (*Problembegriff*) so se lomile filozofske usmeritve v 19. stoletju. Realistične teorije so ga ocenjevale pozitivno, idealistične so ga skušale preseči, prav vse pa so se po njegovem zapletale v nerazrešljive aporije. Kot prvo omenja Hartmann to, da se je stvar po sebi pokazala kot problem, ki ga ni mogoče niti rešiti, še manj odstraniti, "niti eliminirati niti dalje reducirati", problem, ki je "vztrajal v svoji neobvladljivi metafizični teži".<sup>41</sup>

Sama teza o stvari po sebi "pripada k naravni zavesti",<sup>42</sup> ki ni mišljena kot posrednik česa iracionalnega, ampak samo kot teza tega po sebi bivajočega; o njegovi racionalnosti ali neracionalnosti se vprašanja na tej ravni ne postavljajo. Toda zanikati stvar po sebi je za Hartmanna isto kot zanikati naravno zavest. To namreč takoj zanika idealizem s svojim znanim izhodiščem, tj. s "stavkom zavesti" (*Satz des Bewußtseins*), ki pomeni najprej samo, da subjekt ne more nikdar iz sebe in da lahko ve samo za svoje vsebine. Z odločitvijo za "stavek zavesti" po Hartmannu pade še

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> ME, str. 184.

<sup>39</sup> Ibidem, str. 60.

<sup>40</sup> Ibidem, str. 182.

<sup>41</sup> Ibidem, str. 228.

<sup>42</sup> Ibidem, str. 229.

odločitev za stvar po sebi. Aporija te odločitve je namreč v tem, da se s "stavkom zavesti" ne obračamo samo proti stvari po sebi, ampak še mnogo bolj proti subjektu samemu.

"Mi poznamo subjekt ravno tako malo kot bit stvari."<sup>43</sup> S to ugotovitvijo Hartmann dokazuje: kot imamo o zunanjih stvareh samo predstave o njih, velja isto še za subjekt, da imamo samo našo predstavo o subjektu. Hartmann namreč razširja pojem stvari po sebi na subjekt in izrecno govori o "subjektu po sebi" in "posebstvu subjekta".<sup>44</sup> Z opustitvijo naravnega stališča opuščamo še "subjekt po sebi". Tako Hartmannov program ni samo aktualizacija in rehabilitacija stvari po sebi, ampak tudi subjekta po sebi, kar po njegovem pomeni v njegovi ontološki razsežnosti. Pri tem načelno vztraja na stališču, da eksistenca stvari po sebi ni pogojena z možnostjo njenega izkustva. Zato je "posebstvo (das Ansichsein) modaliteta bivajočega, v prvi vrsti čisto ontološki problem, ki niti znotraj problema spoznavanja ne izgublja svoje ontološke narave".<sup>45</sup> Hartmann vidi možno smer razreševanja problema stvari po sebi znotraj ontologije spoznanja, stvar po sebi je namreč modus biti.

Razumevanje stvari po sebi Hartmanna dejansko dokončno profilira v primerjavi z novokantovstvom, fenomenologijo Husserlovega in Heideggerjevega porekla. Ko primerjamo Hartmanna z vsemi temi omenjenimi smermi, je treba kot izhodiščno točko razhajanja spet odločno poudariti platonizem. Ravno zaradi platonizma,<sup>46</sup> ki ga je odklanjal Hartmann nikdar ne more dejanski smisel fenomenologije razvijati v pomenu nauka o pojavih ali kot pojavoslovje. Zakaj ne?

Izhajati je treba iz njegovega odločnega programa obnove ontologije, ki sega, kot je vidno, tako na področje ontologije kot gnoseologije, njegova že omenjena ontologija spoznanja, obnova, ki vedno znova aktualizira Aristotelovo pojmovanje prve filozofije kot nauka o "bivajočem kot bivajočem". Po Hartmannu je poudarek na bivajočem, ne na biti, kar je isto kot "bivajoče kot takšno".<sup>47</sup> S takšnostjo bivajočega Hartmann ne razume dojemanja biti po znanem antičnem vzoru, ki ji enkrat stoji nasproti fainómenon (pojav), drugič gignómenon (nastajanje). Torej tudi bivajočega ne moremo dojemati samo skozi kaj pojavljajočega se in nastajajočega. Ravno nauk o pojavih spravlja ontologijo v tesno bližino s platonizmom, ki seveda ne more mimo delitve na svet pojavov in čistih bistev, kajti s tem se začne vsa metafizična spekulacija o pojavu in bistvu, tj. o bistvogledju, ki ga Hartmann zelo odločno odklanja. Po tej plati je mogoče dejati, da njegova ontologija zavrača ontologije, ki so naravnane k bistvu in občemu in namesto tega odločno razvija ontologijo v pomenu nauka o bivajočem kot po sebi bivajočem. Iz vsega tega izhaja zelo ostra ločitev med ontologijo in metafiziko, ki gre celo do te mere, da Hartmann, kot je že bilo omenjeno, v marsičem opušča tradicionalni

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem, str. 230.

<sup>45</sup> Ibidem, str. 238.

<sup>46</sup> Platonizem v svojem najbolj pozitivnem izročilu Hartmann upošteva predvsem na etičnem področju, vendar to ni platonizem, s katerim bi se dalo utemeljevati idealizem. S Platonovo teoretsko pomočjo, njegovim pojmovanjem ideje je dobil oporo za svojo teorijo vrednot, kajti vrednote niso samo kaj subjektivnega, ampak imajo svojo ontološko samostojnost. "Vrednote so načini biti po platonskih idejah." Tako "materialna etika vrednot" dejansko nadaljuje Platonovo stališče, po katerem so vrednote samostojne bitnosti. Glej Nicolai Hartmann: *Ethik*, str. 121. Na pozitivnem vrednotenju platonizma pri Hartmannu še posebej vztraja delo, objavljeno v angleškem jeziku avtorice po imenu Eva Huel Cadwallader: *Searchlight on Values. Nicolai Hartmann's Twentieth-Century Value Platonism*, Lanham, New York - London 1984. Iz tega dela velja še posebej omeniti Uvod, v katerem njegov avtor, Wilhelm H. Meister, analizira nekatere vidike pozitivne presoje platonizma pri Hartmannu, kajti nesporno dejstvo je, da je Hartmann platonizem, gledano v celoti ocenjeval negativno in kot takega zavračal.

<sup>47</sup> ZGdO, str. 38.

pomen pojma metafizike in mu glede vsebine skuša dati povsem nov pomen, vendar metafizike nikakor ne ukinja.

Hartmannov poskus obnove in utemeljitve ontologije, ko gre za njegov odnos do občosti, niso brez razloga označevali za nominalizem.<sup>48</sup> Hartmann namreč izhaja iz tega, da je obče realno samo "v individualnem, kajti samo to ima eksistenco".<sup>49</sup> Spor o univerzalijah s tem nikakor ni bil zaključen. Kot kažejo Stegmüllerjevi prispevki, je bilo celo nujno ta spor prediskutirati na novo, v kontekstu sodobne filozofije. Z gotovostjo je mogoče trditi, da je najnovejši razvoj filozofije omenjeno problematiko znova aktualiziral, vendar po Hartmannovem uvidu očitno na točki, ki je vedno veljala za najbolj kritično, to pa je po njegovem platonizem. Temu je moral, samo po logiki stvari same, oporekati najprej z vzori, ki jih je dobil že pri Aristotelu, čeprav je pri tem odklanjal še njegovo pojmovanje teleologije.

V *Novih poteh ontologije* je v mnogočem kot najbolj novo - oziroma naj bi po Hartmannu obveljalo za novo - izpostavil zavestno opustitev t.i. esencialnega nauka in s tem dobil prostor za svojo kritično ontologijo. Esencialni nauk je bil značilen za staro ontologijo in njeno dojetje biti. Hartmann razlaga, da je bil star nauk o biti povezan s tezo, "da je obče, ki je v essentia zgoščeno v substančno formo, dojemljivo v pojmu", kot tako "določa in daje obliko notranjosti stvarem".<sup>50</sup> Zdaj se predstava o svetu podvaja, kajti razen sveta stvari, kamor je vključen tudi človek, je tu še svet bistev, ki povsem nečasovno in nematerialno oblikuje svet čiste popolnosti in najvišje biti. Za to ontologijo po Hartmannu niso najbolj odločilne njene očitne spekulativno-metafizične tendence, ampak predvsem njeno temeljno izhodišče, da je obče "gibalni" in v smeri proti cilju dejaven, tj. "določujoči princip stvari".<sup>51</sup> Vedno znova Hartmann opozarja, da je do takšnega nauka prišlo samo na podlagi primerjave s človeškim delom in ta teleološki motiv je značilen že za Aristotela.

Še pred tem je v svojem delu *K utemeljitvi ontologije* že na začetku tega dela razlagal razliko med bitjo in bivajočim na način, ki izključuje vsakršno možnost iskanja substance ali absoluta izza bivajočega. Bit in bivajoče namreč nista isto, med seboj se razlikujeta "kot resnica in resnično, stvarnost in stvarno, realnost in realno".<sup>52</sup> Že starogrška filozofija po njegovem ni zadosti razlikovala med *ón* in *eínai*, kar vse je s poznejšim razlikovanjem med *ens* in *esse* pripeljalo do nepotrebnih spekulacij o občem, substanci in bistvu. S svojim izrazito nominalistično zastavljenim pristopom in zavestno odločitvijo za aktualizacijo stvari po sebi Hartmann razume, da, samo "formalno vzeto, ni osnovno vprašanje ontologije po bivajočem, temveč po njegovi biti".<sup>53</sup> Da je ontologija razumljena kot nauk o bivajočem kot bivajočem narekuje samo dejstvo, da "je bit bivajočega ena kljub vsej svoji raznoterosti. Vsa nadaljnja razlikovanja biti so namreč svojevrstnosti načina biti".<sup>54</sup> Po Hartmannu je praktično nemogoče preučevati bit, ne da bi preučevali bivajoče. Zelo mnogo je stvarnega, realnega, toda napačno je govoriti o stvarnostih in realnostih, kajti stvarnost na vsem stvarnem "je ena, identičen modus biti".<sup>55</sup> S temi stališči razumemo, zakaj je po Hartmannu utemeljeno govoriti o ontologiji v smislu nauka o bivajočem kot bivajočem, tostran idealizma in realizma in v tem smislu najprej zadovoljivo dojeti fenomen realnega sveta. Pri tem nikakor ne more

48 Gottfried Martin: *Allgemeine Metaphysik*, de Gruyter, Berlin 1965, str. 52.

49 ZGdO, str. 61.

50 NWdO, str. 8.

51 Ibidem.

52 ZGdO, str. 37.

53 Ibidem, str. 38.

54 Ibidem.

55 Ibidem, str. 37.

zatajiti pozitivne navzočnosti Aristotelove misli, saj ta izrecno poudarja, da bit ni rodovni pojem,<sup>56</sup> tako da njegov nauk o biti upravičeno imenujemo še nauk o enem ali kar henologija.<sup>57</sup>

Hartmannova razlaga ontologije kot nauka o bivajočem kot bivajočem glede na opisan problemski kontekst, še posebej v primerjavi z Aristotelom, sicer ni vedno ocenjena povsem pozitivno.<sup>58</sup> Pri tem je treba najprej izhajati iz zelo očitnega dejstva, da je bil Hartmannov temeljni in glavni problem predvsem izgradnja njegove lastne, tj. kritične ontologije, ki jo je v *Metafiziki spoznanja* razumel kot "kritično-analitično ontologijo" s katero je odločno zavračal tradicionalno, tj. "dogmatično-konstruktivno".<sup>59</sup>

Kot kritičen realist Hartmann vztraja, da nova ontologija nikakor ne more in ne sme oživljati nekdanjih teleoloških miselnih shem in obnavljati nazore zastarele metafizike. Ne brez razloga se ti poskusi opirajo na Aristotela ali so celo njegova nadgradnja, zato jih je zelo obsojal in zavračal. Ko je v *Neue Wege der Ontologie* znotraj sodobne fenomenologije opazil "ponovno rojstvo nauka o esenci",<sup>60</sup> kljub njenemu naporu, da zaobide metafizične tendence, je začel sistematično graditi na argumentirani kritiki teh tendenc. Novi nauk o biti in s tem vsakršna obnova ontologije se mora do "ontologije bistva" in "nauka o bistvu" strogo distancirati. Ne samo zaradi tega, ker bi se s tem "spet približali substancialnim formam", ampak da bi se po Hartmannu izognili najprej "osamosvajanju 'občega'",<sup>61</sup> ki bi s tem spet postajalo kaj principialnega in temeljnega. Po Hartmannovem uvidu je namreč izza vsega tega, zavedno ali nezavedno, tendenca izpeljevanja, "postulat deduktivnosti".<sup>62</sup> Ta je z njegovo kritično ontologijo, ki gradi na naravnem stališču, povsem nezdružljiv.

Hartmann je, kot vemo, odklanjal deduktivno logiko, vendar bi bila pretirana trditev, da je s svojo novo ontologijo zaradi tega dajal prednost indukciji. "Pot" njegove nove ontologije "se predstavlja kot kategorialna analiza",<sup>63</sup> ki si izrecno prizadeva biti "postopek", ki se ga ne da reducirati "niti na indukcijo niti na dedukcijo", tudi ne na "čisto aposteriorno in ne na čisto apriorno spoznanje".<sup>64</sup> Postopek nove ontologije namreč vključuje "celoten obseg izkustva, tako izkustva vsakdanjosti in praktičnega življenja kakor tudi znanstvenega izkustva".<sup>65</sup> Kot sestavni del tako široko pojmovanega izkustva je tudi filozofija sama, z vsemi svojimi številnimi poskusi, napakami, samopopravki.

Nova ontologija kot kategorialna analiza zahteva natančen prikaz, ni pa razumljiva brez osnove, ki jo teoretsko utemljuje, med drugim, že omenjena problematika stvari po sebi, ki vključuje še problematiko pojava (Erscheinung) in iracionalnega. Zanimivo je, da Hartmann že v *Metafiziki spoznanja* šele po temeljiti analizi omenjenih problemov, skupaj z nekaterimi osnovnimi metodološkimi vprašanji, spregovori o odnosu subjekt-objekt. Izhodišče njegovega kritičnega realizma torej nikakor ni najprej odnos subjekt-objekt, ampak samo stvar po sebi, ki pripelje do aktualizacije tega odnosa.

56 Aristoteles: *Metafizika* III, 998b; VII, 1028; X, 1053b;

57 Valentin Kalan: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, MK, Ljubljana 1981, str. 164.

58 Simon Moser: *Metaphysik einst und jetzt*, de Gruyter, Berlin 1958, str. 68.

59 ME, str. 186.

60 NWdO, str. 11.

61 Ibidem.

62 Ibidem.

63 Ibidem, str. 18.

64 Ibidem.

65 Ibidem.



Kako je spoznanje tega, kar je in ostaja po sebi bivajoče, sploh možno? Hartmannova aktualizacija naravnega realizma je zelo privlačna, tako v soočenju z idealistično filozofsko tradicijo, in še bolj ob dejstvu, da gre Hartmann v času, ko historični materializem že učinkuje, svojo, docela samostojno pot. Nedvomno je vodilo Hartmannovih razmišljanj znana Aristotelova misel iz IV. knjige *Metafizike*, ki razume, da je predmet preučevanja prve filozofije "bivajoče kot bivajoče in vse, kar mu pripada po sebi".<sup>66</sup> Ko gre za problem tega, kar je po sebi (kath'hautô) ni samo Kant odločilen, ampak že prvi začetki filozofije s svojimi, vsaj po Hartmannu, zglednimi nastavki za ontologijo.

Vsekakor je Hartmann zelo daleč od tega, da bi si kakorkoli prizadeval za dokončno spoznanje tega, kar je po sebi, zunaj nas in od nas neodvisno. Sovpadanje biti in mišljenja, tega, vsaj od Parmenida naprej osnovnega filozofskega vprašanja, Hartmann ne pojmuje v smislu absolutne identitete. Ker zavrača absolutno identiteto med bitjo in mišljenjem, med predmetom in spoznanjem, mu uspe ohraniti tako bit predmeta kot bit spoznanja. V tem je izjemno pozitiven prispevek njegovega pojmovanja, da ima spoznanje svojo ontološko samostojnost, tako kot predmet spoznavanja; zaradi tega njegova filozofija nikdar ne ukinja in ne razvrednoti spoznavne teorije. Identiteta spoznavnih kategorij in kategorij biti pa je spet temeljni pogoj za možnost spoznavanja in spoznanja. V tem problemskem kontekstu se dejansko giblje vsa, najbolj osrednja problematika Hartmannove filozofske misli.

Čeprav je stvar po sebi izrazito ontološke narave in najprej ontološki problem oziroma modaliteta bivajočega, so pa "aporije stvari po sebi vse gnoseološke vrste",<sup>67</sup> kajti povezane so z izključno neontološko utemeljenimi pojmi. Ena izmed takih aporij je razlikovanje med stvarjo po sebi in pojavom. Idealizem seveda bivajoče po sebi zavrača in s tem nekritično osamosvaja pojav. Po tej plati je mogoče razumeti, zakaj Hartmann ni bil naklonjen filozofijam, ki so preveč poudarjale pojav, ne da bi pri tem zanikal nujnost razlikovanja med stvarjo po sebi in pojavom. Nasprotno, omenjeno razlikovanje je upravičeno, le da ignoriranje porekla in bistva pojava lahko teorijo pojava pripelje do tega, da povsem opusti stvar po sebi. Pojav je "objektivna tvorba zavesti" v subjektu, ki se od objekta razlikuje, stvar po sebi pa je objekt, ki "kot celota zajema to, kar se pojavlja (objicirano) in kar se ne pojavlja (transobjektivno) na njem".<sup>68</sup>

Tako je tu že spet mesto, kjer Hartmann mora Kanta zagovarjati, ker so idealistične teorije stvar po sebi označevale za dogmatizem v njegovi misli. Ta kritični motiv Kantove misli daje podlago za ontološko utemeljevanje v problemu spoznanja. S svojo pozitivno oceno stvari po sebi gre Hartmann celo tako daleč, da v po sebi bivajočem kot modusu biti, ki zajema ontično realno sfero, vidi še temelj za ontologijo spoznanja. Pri tem omenja štiri, izjemno pozitivne plati stvari po sebi: 1. tako naravna kot znanstvena zavest predpostavljata stvar po sebi, 2. vključuje jo pojem pojava kot nujni korelat svojega bistva, 3. totaliteta nespoznatnega predmeta (Kantov noumenon) pelje naravnost k stvari po sebi, 4. logično idealna bit po sebi ni možna brez ontično realne.<sup>69</sup>

Hartmannove trditve o Kantovem pojmovanju stvari po sebi so zelo samozavestne, vendar jih vsak poznavalec Kantove misli mora potrditi kot povsem točne. Eno takih značilnih Kantovih mest iz *Prolegomene* se glasi: "Idealizem je trditi, da ne

<sup>66</sup> Aristoteles: *Metafizika* IV, 1003 a, 21-22. Omenjeno Aristotelovo misel dobimo še v tem slovenskem prevodu: "Je možna znanost, ki raziskuje bivajoče, kolikor je bivajoče, ter tisto, kar z njim samo od sebe nastopa." Glej Valentin Kalan: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, str. 161.

<sup>67</sup> ME, str. 233.

<sup>68</sup> Ibidem, str. 234.

<sup>69</sup> Ibidem, str. 237.

obstoji nič razen mislečih bitij. Druge stvari, ki jih domnevno zaznavamo v zrenju, bi bile samo predstave v mislečih bitjih in jim ne bi ustrezal v resnici noben zunanji predmet. Jaz pa pravim nasprotno: stvari so dane kot predmeti naših čutov in bivajo zunaj nas. Toda o tem, kaj naj so te stvari same po sebi, ne vemo ničesar, temveč poznamo samo njihove pojave, to je predstave, ki jih ustvarjajo v nas, učinkujoč na naše čute. Priznavam torej, da so telesa izven nas, to je stvari, ki so nam glede tega, kakšne so same po sebi, sicer popolnoma neznane, vendar jih poznamo po predstavah, ki nam jih ustvarja njihov vpliv na našo čutnost in ki jih imenujemo telesa. Ta beseda torej označuje samo pojav tistega nam neznanega, vendar zato nič manj realnega predmeta. Ali to lahko imenujemo idealizem? Saj je ravno njegovo nasprotje!"<sup>70</sup> Na podlagi teh Kantovih stališč je razumljivo, zakaj Hartmann njegovo misel postavlja v problemski kontekst, ki ga imenuje "tostran idealizma in realizma", postavitev, ki je utemeljena najprej s tem, da Kantove misli nikakor ne moremo docela jemati za idealizem. Tako nikakor ni naključje, da večina prikazov obdobja od Kanta do Hegla govori o Kantu in o nemškem idealizmu.

Za začetek si smemo zastaviti vsaj eno vprašanje, namreč, kakšno mesto ima Kantova filozofija znotraj Hartmannovega kritičnega realizma. Nedvomno zelo pomembno, v zelo mnogih vidikih celo nosilno, kot je to razvidno iz njegove obravnave stvari po sebi. Vendar Hartmann ni kakšen zaklinjalec Kantove misli, do njega je in ostaja kritičen, predvsem na vseh tistih točkah, kjer je Kant vse preveč reševal samo idealizem.

Hartmannovo kritiko Kanta je treba razumeti z njegovim siceršnjim pojmovanjem filozofske kritike kot take, ki je po njegovem v tem: "Pravo kritiko ni težko spoznati po tem, da ona načne predpostavke, toda predpostavk ne ustvarja."<sup>71</sup> Samo v tem vidi Hartmann "naravno pot novega vpogleda".<sup>72</sup> Med mnogimi, zglednimi primeri tako pojmovane konstruktivne filozofske kritike, omenja Hartmann tudi Platonovo kritiko iz *Teaiteta*,<sup>73</sup> kjer Platon Protagoru očita njegov relativizem glede pojmovanja resnice in biti. Kakor se da razbrati smisel filozofske kritike po Hartmannu, naj z njeno pomočjo sledi, iz sicer negativno podanega problema, poskus pozitivne razrešitve in spet je tu Platon zgleden primer, če upoštevamo, kako je skušal v *Sofistu* razrešiti Parmenidov problem nebiti. Po tej logiki je mogoče sklepati, da Hartmann v njegovem kritičnem soočenju s Kantom najprej zanima to, kako podati pozitivne razrešitve pri tistih problemih, ki jih Kant ni uspel podati drugače kot samo negativno, ker jih v bistvu sploh ni razrešil.

Kljub temu ostaja Hartmannov pristop h Kantu za marsikoga zelo vprašljiv, celo nesprejemljiv. Hartmann sledi temu, da je Kant v marsičem nedorečen, nedorečenost pa, ki Hartmannu služi v oporo za izgradnjo njegovega lastnega kritičnega realizma. Zdaj bi spet kak interpret Kantove misli pripomnil, da Kant vsekakor ni reševal realizma, ampak očitno samo idealizem. Toda ravno soočenje s Hartmannovo filozofsko mislijo glede Kanta in njegovega odnosa do idealizma in realizma, tj. materializma, pripelje vsaj do tega spoznanja, da Kanta ne moremo povsem brez zadržkov imeti za idealista. Tu pa so Hartmannovi argumenti zelo prepričljivi, njegov kritični prikaz Kanta zdaj ni več stvar strinjanja oziroma nestrinjanja. Hartmann seveda Kanta docela ne odteguje idealistični sopomenskosti, toda Kant po njegovem ni idealist.

Že v svojem predavanju o Kantu v Kantgesellschaft v Berlinu 13. XII. 1922 je z

<sup>70</sup> Immanuel Kant: Prolegomena, CZ, Ljubljana, str. 98.

<sup>71</sup> Nicolai Hartmann: Der philosophische Gedanke und seine Geschichte. Cit. iz Nicolai Hartmann: Kleinere Schriften II, de Gruyter, Berlin 1957, str. 27.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Ibidem.

značilno naslovno formulacijo *Diesseits von Idealismus und Realismus* (*Tostran idealizma in realizma*) vedno znova načenjal problematiko stvari po sebi, saj ravno ta krepko spodbija Kantov idealizem. V tej zvezi ugotavlja, da je "exemplum crucis kantovcev že od nekdaj bila stvar po sebi".<sup>74</sup> Kam torej s stvarjo po sebi, ki v Kantovem sistemu kot idealizmu očitno nima mesta in kot taka povsem prehaja v realizem. Ta pojem (Begriff) so pozneje novokantovci preprosto "eliminirali in ga razglasili za nestvar (Uding), za nepojem (Unbegriff)".<sup>75</sup>

Vprašanje kantovcev, zakaj se je Kantu s stvarjo po sebi sploh lahko zgodilo kaj tako zelo nedoslednega, je po Hartmannu povsem napačno. Napačno najprej v tem smislu, ker s stvarjo po sebi sploh ne gre za doslednost Kantovega sistema, ampak "za posledice problema. To je bilo na njem močnejše. Stvar po sebi je zgovorno spričevalo za premoč aporetičnega načina mišljenja pri Kantu."<sup>76</sup> Tako je Hartmann ravno s Kantovo stvarjo po sebi dobil oporo za svojo aktualizacijo aporetične metode, ki jo je postavljaj za zgled vsem drugim, tako fenomenološki kot tudi dialektični. Zato strogo metodološko gledano kritični realist Hartmann zasluži še oznako aporetik, znotraj fenomenologije ga je najbolj upravičeno imenovati kar aporetik Hartmann.

Zdaj aporetik Hartmann, izšolan z izdatno Kantovo teoretsko pomočjo, samostojno raziskuje smisel, bolje vsebino odnosa med stvarjo po sebi in pojavom. Če se vprašamo, kaj mu daje podlago in nastavek za interpretacijo Kantove stvari po sebi v smeri, ki naj bi Kanta celo odtegnila od idealizma, potem so nastavki za to gotovo že pri samem Kantu. Kajti, kot ugotavlja Gottfried Martin je Kant sicer vpeljal in učil razliko med pojavom in stvarjo po sebi, "ni pa o tej razliki sami več reflektiral", zato ostaja vprašanje, "kako to razlikovanje sistematično razumeti".<sup>77</sup> Tudi Platon je razlikoval med idejami in čutnimi stvarmi, vendar je to razliko temeljito reflektiral in v tem je izjemno pozitivna plat njegove misli, ki je po mnenju Gottfrieda Martina Platonovi interpreti zelo dolgo niso upoštevali. Skratka, ker Kant pušča razliko med stvarjo po sebi in pojavom nereflektirano, nastajajo s tem za Kantove interprete nemajhni problemi, na katere je v tej zvezi pokazal Heinz Heimsoeth, sicer tesen Hartmannov sodelavec.<sup>78</sup>

Hartmann se je zavedal teže omenjenega problema, vendar je že zelo zgodaj razumel, da Kant v razlikovanju med pojavom in stvarjo po sebi vidi "samo ločitev ne povezanosti".<sup>79</sup> Tako gre dejansko mimo te aporije. Kar Kanta po Hartmannovi ugotovitvi sooča s stvarjo po sebi, je povsem drug kompleks vprašanj, namreč "iracionalnost, meje spoznatnosti ali meje možnega izkustva. Šele na tem vprašanju se mu raziskovanje pogrezne v globino."<sup>80</sup> Prvi hipni komentar pri bralcu, ki se sooča z omenjeno Hartmannovo mislijo, je heraklitovska globina, kajti temu, kar je globoko po Heraklitu meja ne moremo prehoditi. Očitno je torej tudi kantovska stvar po sebi s svojo globino to, kar meje racionalnosti presega. Zdaj tudi razumemo, zakaj Hartmann mnogo pred nastankom dela *Metafizika spoznanja* aporije stvari po sebi sooča s pojmom iracionalnosti. Še enkrat, Hartmann razume, da je posebstvo modaliteta bivajočega, čisto ontološki problem, ki ostaja ontološki celo znotraj spoznavnega problema. Iracionalno pa je samo "modaliteta spoznanja, njegov mejni modus na predmetu" in kot tak "čisto

<sup>74</sup> Nicolai Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus*. Cit. iz Nicolai Hartmann: *Kleinere Schriften II*, str. 306.

<sup>75</sup> *Ibidem*, str. 307.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Gottfried Martin: *Allgemeine Metaphysik*, str. 267.

<sup>78</sup> *Ibidem*. V tej zvezi še posebej prva opomba v paragrafu 61, str. 356.

<sup>79</sup> Nicolai Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus*, str. 307.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

gnoseološki problem",<sup>81</sup> ontološko indiferenten, razen ko gre za bit spoznanja samega.

Problem, s katerim se je Hartmann soočal, so meje naše spoznatnosti, kajti subjektov domet spoznavanja je omejen. Ker nespoznatno transcendirata vsakršni objekt, zato "ontologija ni teorija predmeta",<sup>82</sup> kar pomeni, da Hartmann zelo oporeka vsakršnemu poskusu razumevanja ontologije kot predmetnostne teorije. Spoznanje nikdar ne more izčrpati vse vsebine predmeta, tako "ni ničesar po sebi iracionalnega, iracionalno je samo za nas".<sup>83</sup> Zdaj je Hartmannova kritična ontologija dobesedno vpeta med končnost spoznanja, tj. omejenost spoznavnega procesa in očitne neskončnosti biti. V tem smislu je tudi spregovoril o spoznatnem, tj. inteligibilnem delu transobjektivnega in nespoznatnem delu transobjektivnega, o iracionalnem oziroma po njegovem pravilneje o transinteligibilnem. Kakorkoli že razumemo smisel te Hartmannove delitve, njen najbolj pomemben in prepričljiv vidik je v tem, ker v spoznavnem procesu, bodisi da gre za spoznatno ali nespoznatno plat, biti nikakor ne ukinja. Tu je in ostaja njegova zaveza ontologiji do kraja dosledna.

Ontološki pomen pojma po sebi je v tem, ker pomeni vračanje dojemanja biti iz intentio obliqua k intentio recta oziroma gre za obrat iz reflektiranosti v naravno stališče. Zato tako pojmovana ontologija tega po sebi bivajočega po Hartmannu ustreza naravnemu stališču. Hartmann se zaveda, da je zdaj z opustitvijo subjektivno-idealističnega stališča bistveno spremenjen odnos med imanenco biti (Seinsimmanenz) in imanenco mišljenja (Denkimmanenz), celo do te mere, da prihaja do obrata kopernikanskega obrata samega. Kajti z obnovo naravnega stališča um ni več nadrejen biti, ampak je bit nadrejena umu. Kant je s svojim kopernikanskim obratom subjektu pripisal vlogo pola, okrog katerega "se gibljejo objekti in grupirajo; njegova gnoseološka slika sveta je subjektocentrična, vse v njej se vrti okrog stališča uma".<sup>84</sup> Z obratom kopernikanskega obrata prihaja do "decentralizacije slike sveta", kajti ontološki obrat, tj. obrat od intentio obliqua k intentio recta vključuje um v obsežnejši sistem biti, ki se ne ravna po umu, ampak je um v njem kaj "odvisnega in sekundarnega".<sup>85</sup> Vendar opustitev subjektocentrične slike sveta po Hartmannu nikakor ne pomeni izgubo subjekta ali celo odrekanje subjektu. Nasprotno, s svojo kritično ontologijo je skušal na novo podati podlago temu, kar je bit subjekta oziroma izdelati ontologijo subjekta.

Hartmann se zelo dobro zaveda, da filozofija nikakor ne more podati dokončnih, enkrat za vselej veljavnih rešitev, torej tudi ne njegova kritična ontologija s svojo kategorialno analizo. S pojmovnim, tj. kategorialnim dojetjem tega, kar je in ostaja po sebi, se problemi samo še poglobljajo. Niz nastajajočih problemov zato nikakor ne konvergira, ampak divergira, s tem samo narašča "filozofsko čudenje pred tem nedojemljivim".<sup>86</sup> Prav gotovo spada med privlačne plati Hartmannove kategorialne analize biti njegovo pojmovanje filozofskega dojetanja in spoznavanja kot takega, ki ga je opisal z naslednjimi besedami: "Če že kje, potem mora postati jasno v preučevanju kategorij, da poslednji smisel filozofskega spoznanja ni toliko razreševanje zagonetk, temveč odkrivanje čudenja."<sup>87</sup> Čudenja tega, da svet je, da je bit, da bivajoče sploh je kot dejstvo, ki preprosto je.

To povsem nesporno dejstvo - in po Hartmannu filozofija mora ostajati zelo visoko ozaveščeno vedenje o tej bivajočnosti bivajočega - vedno znova sproža spra-

81 ME, str. 238.

82 ZGdO, str. 48.

83 ME, str. 250.

84 Ibidem, str. 287.

85 Ibidem.

86 Ibidem, str. 264.

87 Ibidem.

ševanje, tj. vprašanje vseh vprašanj, kaj je to, kar je. Hartmann nas s svojo ontologijo, ki je in ostaja poskus izreči identiteto bivajočega, nenehno opozarja na to, kar je po sebi, vendar ta po sebi ni nič, kar bi se pojavljalo kot manifestacija moči kakšnega občega bivanja. S svojimi deli kot *Zur Grundlegung der Ontologie*, *Möglichkeit und Wirklichkeit* ter *Aufbau der realen Welt* ne odgovarja samo na vprašanje, s kakšno pravico smemo temelje biti sploh obravnavati s kategorijami, ampak mu gre še izrecno za to, da bi položil temelje novi kritiki čistega uma, ki bi uspela Kantovo negativno ontologijo razrešiti v smeri pozitivne ontologije.

Nujno je treba nadaljevati s kategorialno analizo bivajočega, ki jo filozofija po njegovem mora resno opraviti. Tako izdelan kategorialni nauk bi se lahko razvil celo v "znanost z lastnimi metodami in lastnimi kompetencami".<sup>88</sup> Pot napredovanja v tej smeri Hartmann vidi samo tam, kjer Kant. Položiti je treba temelje novi kritiki čistega uma. Ta naj omeji apriorno spoznavanje samo zaradi tega, da bi bila s tem filozofskemu videnju zajamčena objektivna veljavnost. Po njegovem globokem prepričanju je že Kant sam razumel smisel svoje kritike kot kritiko apriornega spoznanja.

<sup>88</sup> NWdO, str. 113.

## "Téchne - poíesis - prâxis - dýnamis - phainómenon - lógos - hermeneía - diáphora - íchnos"

BORUT PIHLER

### POVZETEK

Poskus razvitja mišljenja razlike v prejšnji študiji je bil vezan na hipotezo, da se razlika kot razlika lahko uveljavlja zgolj in edino, če jo mislimo kot kategorialno formo, pri čemer smo poudarili, da dosega Derridajeva razlika tisto gibanje razlik kot dinamiko razlik, ki ob sopovzemanju Heideggrove ontološke difference postavlja hkrati razliko med krogom metafizike in elipsa postmetafizičnih možnosti, ki se napajajo ne iz izgube središča, pač pa izhodiščno iz dinamike dveh središč: pisave in logosa, medtem ko sloni sistem na dinamiki štirih središč: pisave in logosa, ousíe in sledi: pri Derridaju najdemo možnosti za takšno izpeljavo: logosa, in s tem hkrati samoprezece zavesti da ne velja več misliti kot formi biti, pač pa kot opredelitev znotraj sistema, ki ni sistem prezece, pač pa sistem diference. Ta sistem diference pa ne predstavlja zgolj nadaljevanja razvijanja mišljenja razlike pri Martinu Heideggro, pač pa razpre na osnovi določenega mesta pri njem problem sledi, ki se znotraj heideggrovske optike še vedno najavlja kot sled zabrisane sledi sáme ontološke difference; v pričujoči študiji smo poskušali razviti naslednje: označitev reza, ki po eni strani razpre problematiko sledi, po drugi strani pa poskuša uveljaviti sled, ki ni več vezana na karakter zabrisanosti, pač pa na pozitivni karakter sledi kot simbolne forme, če označuje karakter zabrisanosti sledi njeno možnost kot kategorialne forme v tem smislu, da je kot odsotnost in zabrisanost strukturirala metafiziko ravno kot pozabo razlike med bitjo in bivajočim, strukturirala v tem smislu, da jo je omogočala, razpira možnost sledi kot simbolne forme ujetje sledi v postmetafizično mišljenje, ki si več ne more privoščiti luksuza ignorance sistema.

### ABSTRACT

TÉCHNE - POÍESIS - PRÂXIS - DÝNAMIS - PHAINÓMENON - LÓGOS -  
HERMENEÍA - DIÁPHORA - ÍCHNOS

The attempt undertaken in our previous study - to develop the cogitation of difference - derived from a hypothesis that a difference, as such, could only be established when cogitated as a categorical form. We pointed out that, according to Derrida, the difference reaches the movement of differences as their dynamics which, taking into account Heidegger's ontological difference, simultaneously establish the difference between the circle of metaphysics and the ellipse of the post-metaphysical alternatives. The latter do not draw from the loss of a centre but from the dynamics of two centres, namely, the writing and the logos, while the system leans on the dynamics of four centres: the writing and the logos, the ousíe and

*the trace. In Derrida one can find the possibility for such a derivation of the logos and, consequently, of the self-presence of consciousness. Cogitating can thus no longer be considered a form of being but, rather, a determination within the system - not of presence but that of difference. This system not only ensures the continuation of Martin Heidegger's development of the cogitation of difference, but, on the basis of one of his points, also broaches the question of trace. Seen through the Heideggerian optics, this still appears as the trace of the obliterated trace of the ontological difference itself. In the present study we attempted the following: to present a cross section which would, on one hand, reveal the problem of trace, and, on the other, establish the trace that would no longer be dependent on the character of obliteration but, instead, on the positive character of the trace as a symbolic form. If the oblitative character of the trace denotes its capacity, as a categorical form, to structure, as absence and obliteration, metaphysics as an oblivion of the difference between the essence and the existing, thus rendering metaphysics possible, this would make it feasible for the trace, as a symbol form, to be captured in post-metaphysical thinking which could no longer afford the luxury of ignoring the system.*

"La phénoménologie se propose une double tâche: conduire d'une part la conscience naïve au savoir philosophique, et d'autre part faire sortir la conscience singulière de son prétendu isolement, de son être-pour-soi exclusif, pour l'élever à l'esprit."

Poskus razvitja mišljenja razlike v prejšnji študiji je bil vezan na hipotezo, da se razlika kot razlika lahko uveljavlja zgolj in edino, če jo mislimo kot kategorialno formo, ki živi iz izhodiščnih štirih možnosti razlike: ontične, ontološke, semiološke in gramatološke, pri čemer smo poudarili, da dosega Derridajeva razlika tisto gibanje razlik kot dinamično razlik, ki ob sopovzemanju Heideggrove ontološke diference postavlja hkrati razliko med krogom in elipso postmetafizičnih možnosti, ki se napajajo ne iz izgube središča, pač pa iz dinamike dveh središč: pisave in logosa; pri Derridaju najdemo možnosti za takšno izpeljavo: logosa, in s tem hkrati samoprezenca zavesti da ne velja več misliti kot formi biti, pač pa kot opredelitev znotraj sistema, ki ni sistem prezenca, pač pa sistem diference. Ta sistem diference pa ne predstavlja zgolj nadaljevanja razvijanja mišljenja razlike pri Heideggro, pač pa razpre na osnovi določenega mesta pri Heideggro problem sledi, ki se znotraj heideggrovske optike še vedno najavlja kot sled zabrisane sledi same ontološke razlike. Za razvijanje naprej bi to pomenilo naslednje: naznačitev reza, ki po eni strani razpre problematiko sledi, po drugi strani pa poskuša uveljaviti sled, ki ni več vezana na karakter zabrisanosti, pač pa na pozitivni karakter sledi kot simbolne forme; če naznačuje karakter zabrisanosti sledi njeno možnost kot kategorialne forme v tistem smislu, da je kot odsotnost in zabrisanost strukturirala metafiziko ravno kot pozabo razlike med bitjo in bivajočim, strukturirala v tistem smislu, da jo je omogočala, razpira možnost sledi kot simbolne forme ujetje sledi v postmetafizično mišljenje, ki si več ne more privoščiti luksuza ignorance sistema: sled je hkrati na mestu, kjer se dogaja resnica kot kontingenca med dvojnimi **ni** razlike in dvojnimi **je** form sveta življenje in form kot simbolnih form, če so te dejansko na poti k

"ousía", ki jo dosegata svet življenja in svet simbolov; če je razlika dvojni **ni**, je sled **ni** in **je**: tu pa se začenja uveljavljati problem vpisa sledi, in to vpisa, ki ni več vezan na vpis in izbris sledi ontološke difference, pač pa na vpis sledi kot simbolne forme in sledi kot kategorialne forme.

Problem sledi se pri Derridaju v izostreni obliki uveljavi ob koncu njegove študije "Ousia in grammé"; v Heideggrovem spisu "Anaksimandrov izrek" najde misel, ki nakazuje mesto, kjer se zadeva sledi prvič jasno uveljavi: "Pozaba biti je pozaba razlike med bitjo in bivajočim. /.../ Razlika izgine. Ostane pozabljena. Šele razlikovano, prisostvujoče in prisostvovanje, se razkriva, vendar ne **kot** razlikovano. Celo zgodnja sled razlike se takó zabriše, da se prisostvovanje uveljavlja kot prisostvujoče in najdeva svoj izvor v nekem najvišjem prisostvujočem." Ta formulacija je za Derridaja zelo pomembna. Stvari so naprej razvijale takole: izbris sledi da hkrati zapušča svojo sled znotraj metafizičnega teksta. Še pomeni: prisostvovanje tako nikakor ni tisto, kar označuje znak, ali tisto, na kar napotuje sled, to prisostvovanje da je sled sledi ali sled izbrisanja sledi. In samó na osnovi te predpostavke da lahko metafizika in naš jezik naznačita možnost preseganja metafizike in našega jezika.

Na tem mestu je za nas pomembno naslednje: Derrida tu jasno naznačuje razliko med **pisavo** in **sledjo**; zelo pomembna razlika. In pomembna je prav **ta razlika**, ker sicer delujeta in učinkujeta pisava in sled večinoma sinhrono in z roko v roki, kar pomeni, da ju v procesu reprezentacije ni mogoče vedno razločevati. Tisto, kar je za nas v prvi vrsti v nadaljnjem pomembno, je, da smo sled po eni strani tematizirali kot simbolno formo, po drugi strani v sklopu "íchnos kai graphé" kot kategorialno formo. V tem kontekstu to pomeni naslednje: sam opis reprezentacije velja dojeti v luči "razlike" /"différance"/, in manj kot razliko področij.

V tej zvezi bodo nastopile določene težave, ki jih bomo skušali mojstriti takó, da bomo za sled kot kategorialno formo skušali uveljaviti nekatere pojme /"diference", "sekvence", "distance" in "algoritme"/, ki lahko kot pojmi funkcionirajo znotraj tistega, kar naznačuje grška beseda "tó systēma" v smislu "združitve". - Če si priključimo v spomin tisto, o čemer govori Derrida v zadnji opombi že navedene študije; navaja Plotina: da govori Plotin o prisotnosti, se pravi tudi "morphé" kot sledi neprisotnosti "amorfnega" - "tò gár ichnos toú amorfou morphé". Zakaj je to potrebno? - To pomeni nadalje: ni protislovje, če mislimo hkrati **tisto izbrisano** in **tisto urezano** sledi. V istem smislu da ne obstaja nikakršno protislovje med absolutnim izbrisom "zgodnje sledi" razlike in tistim, kar jo ohranja kot sled v prisostvovanju. Tako si Heidegger po Derridaju ne nasprotuje, če razmišlja nadalje takole: razlika med bitjo in bivajočim lahko postane izkusljiva kot pozabljena zgolj takrat, če se razkrije že s prisostvovanjem prisostvujočega, pri čemer je vpisala sled, ki se ohranja v jeziku, oziroma v besedi, do katere prihaja bit. To pomeni za Derridaja naslednje: vse opredelitive takšne sledi - vsa možna imena, ki ji jih lahko damo -spadajo k metafizičnem tekstu. Se pravi ne zgolj opredelitev razlike kot razlike prisostvovanja in prisostvujočega, pač pa tudi že opredelitev razlike kot razlike med bitjo in bivajočim. To so zelo pomembne stvari. Če se da na osnovi teh razlik razviti razliko med sledjo kot kategorialno formo in sledjo kot simbolno formo, pa se začenja Derridajeva študija "Ousia in grammé" v luči te razlike dogajati kot razločevanje problematike **pisave** od problematike **sledi**; ustrežneje povedano: to razločevanje je dejansko povezovanje. Postopnost prehoda pisave - "**graphé**" do problematike sledi - "**íchnos**" predstavlja problematika "**grammé**". Tako nastane sklop "graphé-grammé-gramma-íchnos". - Zadnji stavki Derridajeve študije "Ousia in grammé" predstvaljajo mesto, kjer se začenja "différance" dogajati kot prva, oziroma poslednja sled. Koraki so naslednji: če je **bit** po že omenjeni pozabi, grški pozabi,



menila in pomenila zgolj **bivajoče**, je lahko **razlika** starejša kot **bit** sama; da bi bila s tem dana neka še nemišljena in še manj vnaprej mišljena diferenca, kot je to razlika med bitjo in bivajočim. Kot take je, pravi Derrida, prav gotovo ne bi mogli imenovati v našem jeziku. To je derridajevska "différance", "razlika", ki se diferira onstran biti in bivajočega; ta razlika bi bila prva ali poslednja sled, če tu sploh še lahko govorimo o **izvoru in koncu**: takšna razlika bi nas prisilila misliti in tematizirati pisavo brez prisotnosti in odsotnosti, brez zgodovine, arhé ali telosa. - Stvari bi lahko takó v zvezi s problemom sledi takó postavili: sled je vezana na zadevo pisave in zadevo razlike, hkrati na zadevo teksta; če smo jo mi poskušali razumeti na dvojen način, kot simbolno formo in kot kategorialno formo, bi lahko to pomenilo, da se nam lahko kot simbolna forma daje, medtem ko kot kategorialna forma vsakršno dajanje omogoča; kot simbolna forma je možna na naslednji način: lahko omogoča simbolizacijo tistih področij, kjer predstavlja sled fenomen: fizika, astronomija, gramatologija in genetika; kot kategorialna forma "íchnos kai graphé" je vezana na pogoje možnosti vpisa in si podaja roko z matematiko; če je kot simbolna forma vezana na temporalizacijo in spacializacijo, je kot kategorialna forma zavezana zgolj temporizaciji, če pomeni tu temporizacija tisto, kar Derrida poskuša v svojem predavanju o "Razlíki" razviti: temporizacija ni temporalizacija, sam pomen pa je vezan na enega od pomenov francoskega glagola "différer": "remettre à plus tard, temporiser"; še pomeni: sled kot kategorialna forma in kot zadeva temporizacije oprerira na področju, ki še ni razpoložljivo simbolnemu, ki je vezano na u-prostorjenje in u-časovljenje. "Ichnos kai graphé" zato, ker je pisava tista "kraljevska pot", ki vodi iz temporizacije v temporalizacijo in spacializacijo; še pomeni: na področju sledi kot kategorialne forme ni subjekta, subjekt je vezan na temporalizacijo; "différance" kot produkcija razlik pred razlikami zahteva sled kot kategorialno formo, in prav zato lahko govorimo, kot je to storil Derrida o "sistemu razlike", "système de différence", čeprav tega sistema ni osmislil s kategoriarnimi formami: "Subjektiviteta - tudi objektiviteta - je učinek razlike, učinek, vpisan v sistem razlike" - (Positions Paris 1972, p. 40); če je "sistem razlike", ki ga tu razumemo kot "sistem kategorialnih form", vezan na temporizacijo, je hkrati vezan kot sistem, ki omogoča sisteme znotraj temporalizacije in specializacije, na idejo "odprtega sistema": sistem razlike odpira in razpira sistem kategorialnih form kot možnost vpisovanja razlik: zato je pisava "kraljevska pot" do simbolnih form in form sveta življenja, zato pisava pred črko; hkrati je vezana ekonomija sledi kot kategorialne forme na princip neprezenca, se pravi na metafizični princip, pri čemer je pisava kot vez med kategorialnim in simbolnim nakazan aspekt kontingence: naznačuje mesto veza kot v(r)eza in povezuje kot vez medsebojno razločene robove. Odnos med kategorialnim in simbolnim, pa tudi med kategorialnim in svetom življenja, bi bil lahko odnos kontingence. Če operira ekonomski aspekt razlike in kategorialnih form takó, da dejansko ni stvar zavesti, bi lahko rekli, da je nezavedno strukturirano kot pisava, če je tudi nezavedno, kot pisava, vez s kategorialnim, nikakor pa ne poslednja instanca zavesti, ki mojstri simbolne forme in se najdeva znotraj form sveta življenja. Nas zanima v pričujoči študiji sled kot kategorialna forma. Ekonomija sledi pa je povezana z ekonomijo razlike. Če gre za ekonomijo, je očitno, da si velja pojasniti, kaj je s pojmi, s katerimi ta ekonomija operira. V "Posituons" razlaga in interpretira Derrida svoja naziranja, pri čemer so njegova pojasnjevanja izhodiščno vezana na vprašanje "Kaj je z différence?", ki ni dobesedno niti beseda niti pojem /"ni un mot ni un concept"/. Derrida govori tu o "motivu razlike", motivu zato, ker sam nemi "a" v besedi ne more igrati takšne vloge, da bi le-ta lahko vzpostavljala novo besedo ali pojem, po drugi strani pa vzpostavlja "razlika" ravno s pomočjo tega nemega "a"-ja konceptualne učinke in s tem hkrati

verbalne in nominalne konkretizacije. Če je razlika označevana kot "sveženj", pomeni to za Derridaja, da predstavlja "le croisement historique et systématique"; to pa pomeni nadalje: njenega tkanja se ne da fiksirati in ustaviti; da je tako vsaka nova naznaka njenega roba, roba kot definicije, dejansko njena nova naznaka - "une nouvelle marque". Poglavitno pa je naslednje: če naj bo razlika tisto, kar naznačuje možnost transmetafizičnega diskurza, nikakor ne more postati "beseda-gospodar" /"maître-mot"/ ali "koncept-gospodar" /"maître-concept"/, pri čemer da hkrati "zagrajuje" vsak odnos nasproti teološkemu; če ni niti beseda niti koncept, pa se dogaja znotraj tistega, kar imenujemo besede in koncepti, je očitno in Derrida to posebej poudari, da operira "**razlika**" prek ali celo skozi verigo drugih konceptov, besed, oziroma tekstualnih konfiguracij in operacij; Derrida omeni tu naslednje "**gramme**", "**réserve**", "**entame**", "**trace**", "**espacement**", "**blanc**", "**supplément**", "**pharmakon**", "**marge-marque-marche**"; ta veriga solidarnih pojmov ni taksonomično zaokrožena, še manj pa konstituira po Derridaju leksiko. - (P, 55) - Kot to natančneje opredeli Derrida: te besede niso osnovni sestavni deli, pač pa točke ekonomske kondenzacije - /"foyers de condensation économique"/ - (P, 55), mesta prehoda, ki so zavezana nizu naznak; razgibana križišča. Nadalje: njihovi učinki pa se ne obračajo zgolj nasproti njim samim, pač pa razširjajo mreže svojih učinkovanj navzven na način kontingence: kontingenca pomeni v tem kontekstu spremenljivost učinkovanj glede na situacijo teksta in sklopa dejstev, ki mu pripadajo. Če označi Derrida na tak način delovanje in učinkovanje verige solidarnih pojmov, je ta označitev blizu tega, kar smo mi razumeli kot delovanje in učinkovanje kategorialnih form; še pomeni: če sprejmemo, da je možno učinkovanje kategorialnih form zgolj na osnovi tistega, kar sproža "dinamika razlike", potem je delovanje kategorialnih form sicer po meri delovanja Derridajevih solidarnih pojmov, privzemajo pa princip **kontingence** po eni strani in **abdukcijo** po drugi strani. Derrida postavi v ospredje namesto kategorialnega strukturiranja **niz operacij**, hkrati pa jih usmeri na dani zadnji cilj: gre za destrukcijo Heglove "Aufhebung"; mi smo skušali s "**kategorialnimi formami**" in njihovo "dinamiko" doseči nekaj drugega: predpostavka je bila, da sta možni destrukcija in dekonstrukcija zgolj na osnovi možnosti sistema, ki kot "še-ne-sistem" ne predstavlja zgolj dokončevanja metafizike in v metafiziko ujetih pojmov, pač pa omogoča hkrati kot "še-ne-sistem" **transformacijo** metafizike v smislu njene dopolnitve in **rekonstrukcijo** mišljenja. Vsak sistem, tudi "zgolj možni sistem", predpostavlja "kategorialna Formung"; v tem smislu je pri nas razumljena tudi "**sled**"; če nastopa kot kategorialna forma hkrati s pisavo, lahko to pomeni, da pisava ni zgolj sredstvo vpisa sledi, pač pa kategorialno strukturira ne samo mišljenje, pač tudi tisti "je" sveta življenja in tisti "je" simbolnih form. - Derrida ostaja na tleh dekonstrukcije, in hkrati privzema način pisanja, ki gre na sistem in proti sistemu (Heglovemu sistemu). Tveganje je po Derridaju veliko; gre za niz operacij, ki so usmerjene proti Heglovi dialektični spekulaciji; da je to po meri, oziroma v skladu s "splošno ekonomijo" **neke vrste splošna strategija dekonstrukcije**. Sama naloga te dekonstrukcije pa je dvojnostne narave, po Derridaju zaobsega dvojno gesto: kot enost, ki je hkrati sistematična in odrinjena (sic!!!), odmaknjena od same sebe, "une écriture dédoublée" - "c'est-à-dire d'elle-même multipliée": "double science". Vztrajanje pri dvojni gesti pisave bi naj po Derridaju omogočilo "renversement", "preobračanje", ki ni več zavezano metafizičnemu preobračanju, ki pomeni dejansko preobračanje hierarhije; še pomeni, da bi se naj veriga solidarnih pojmov uveljavila na način, ki ni več zavezan metafizičnemu principu moči in njenemu nihilizmu. Kako je to moč storiti? - Če velja po Derridaju najpoprejši ugotoviti, da pri klasični filozofski opoziciji nimamo opraviti z miroljubno koeksistenco dveh nasprotij, pač pa s hierarhijo kot "hiérarchie violente", tako da eden od dveh ter-

minov vedno ukazuje drugemu, tako da zavzema višjo pozicijo, potem velja najpoprej preobrniti hierarhijo. Te faze preobračanja po Derridaju ne gre spregledati, ker bi s tem pozabili na "konfliktualno strukturo", konfliktualno in podrejujočo strukturo opozicije. - Nadalje: dekonstrukcija opozicije ni enostavna, ker se sama hierarhija opozicije vedno znova vzpostavlja, kar še pomeni, da predpostavlja vztrajanje v tej fazi dejansko vztrajanje na terenu "dekonstruiranih sistemov" - "systèmes deconstruits"; zato je v novi fazi dekonstrukcije, dekonstrukcije kot transformacije, potreben nov sistem, nov sistem pa lahko živi zgolj iz kategorialnega strukturiranja; če je za fazo dekonstrukcije dovolj "veriga solidarnih pojmov", predpostavlja faza transformacije "sistem kategorialnih form"; zato sled kot kategorialna forma. Kaj to pomeni?

Če se lahko začenja uveljavljati zahteva sistema, in če velja razumeti sled kot kategorialno formo, pa nas bo na tem mestu najpoprej zanimal Derridajev poskus dekonstrukcije in uveljavljanja verige solidarnih pojmov, ki jih omogoča eno samo skupno polje, in sicer polje pisave; polje pisave pa razpira sama dekonstrukcija logosa, ki začenja uveljavljati nasproti središču logosa drugo središče: "graphé". Če smo mi ti dve središči povezali z dinamiko, tako da lahko govorimo o dinamiki dveh središč, zadošča Derridaju v fazi dekonstrukcije polje pisave, hkrati pa zavrača ostajanje znotraj starih dekonstruiranih sistemov; to bi še nadalje pomenilo, da brez sistemov in sistema ne gre. - (sic!) - Naznačitev dvojnosti samega postopka dekonstrukcije zaobseže Derridajevo razumevanje pisave z dvojno funkcijo; "**écriture double**" bi tako pomenila: naznačitev distance in razmaka med dekonstruiranimi sistemi, ki so zavezani dominaciji logosa in vznikom novih konceptov, ki se jih ne da več razumeti s pomočjo zastarelih metafizičnih pojmov. Tovrsten preobrat, oziroma tovrstno vzpostavljanje distance, preobrat, ki je zavezan tistemu, kar Derrida imenuje "biface", tudi "biphase", je lahko vpisan zgolj v "razcepljeni pisavi" /"écriture biphide"/; nov koncept pisave bi tako opravljal dvojno funkcijo: po eni strani provociral preobrat hierarhije "parole/écriture", po drugi strani pa bi dopustil, da bi delovala pisava znotraj besede same: dezorganizacija metafizičnega sistema gre tako z roko v roki z zavzetjem tekstualnega polja. Takšno tekstualno polje označuje Derrida "**le champ textuel groupé**", "skupno tekstualno polje", ki zahteva nov način pisanja in novo razumevanje relacij med avtorji; kot poudarja Derrida: teksta kot teksta ni več moč zreducirati na enega samega avtorja, da celo ni več moč znotraj takšnega tekstualnega polja postaviti "pike", da to hkrati pomeni, da se hkrati izgublja pozicija subjekta pisanja. Če si Derrida še ne postavlja vprašanja "kdo piše, ko nekdo misli, da piše?", pa poskuša nakazati možnost praktik, ki takšno pisanje omogoča; če je resnica konca metafizike kot konca subjekta vezana na "vladavino drhali", ki kot drhal ni subjekt, je vsekakor vprašljivo, ali lahko pisavo prepustimo drhali; če naznačuje konec metafizike tudi krizo subjekta in subjekta pisave, ki bi naj bila brez subjekta, mora biti brezsubjektni subjekt pisave nekaj drugega kot "skupinski subjekt". Za Derridaja je pomemben stil, po drugi strani pa mu omogoča razgrajevanje "binarnih metafizičnih opozicij" veriga solidarnih pojmov: "**pharmakon**" ni niti zdravilo niti strup, niti dobro niti zlo, niti znotraj niti zunaj, niti beseda niti pisava; "**supplément**" ("surplus") ni niti "več" niti "manj", niti nekaj zunanjega niti dopolnitev "complément") nečesa notranjega, niti akcidenca niti esenca; "**hymen**" ni niti zlitje "confusio") niti razločevanje ("distinction"), niti identiteta niti razlika, niti požitek ("consomation"), niti devišstvo ("virginité"), niti koprena ("voile"), niti razkritje ("dévoilement"), niti znotraj ("dedans"), niti zunaj ("dehors"); "**gramme**" ni niti označevalec ("signifiant"), niti označeno ("signifié"), niti znak ("signe"), niti stvar ("chose"), niti prezenca niti odsotnost, niti pozicija niti negacija; "**espacement**" ni niti prostor niti čas; "**entame**" ("načetek") ni niti integriteta, načeta integriteta začetka niti preprost rez

niti enostavna sekundarnost: "Ni/ni, c'est à la fois ou bien ou bien." - (P, 59) Poglavitna opredelitev teh pojmov pa naj bi bila po Derridaju ravno v tem, da jih ni moč povezati v ternarno gibanje heglvske dialektike. To bi pomenilo za nas naslednje: če spominja v določeni meri Derridajeva dekonstrukcija Hegla na Adornovo branje Hegla skozi optiko negativne dialektike (tudi pri Adornu ni ternarnega ritma), je tisto močno in bistveno pri Derridaju to, da "negativiteto" nadomesti "razlika": čeprav je tudi "différance" nepomirljivo konfliktualna, pa operira na polju, ki je nezlomljivo, na polju, ki je pred "logosom", in hkrati na polju, ki označuje svoje učinke znotraj tistega, kar imenuje Derrida "**le texte en général**": učinki pisave niso vezani na konkretni tekst, tako da jih tudi policija ni več v stanju mojstriti; v tem je subverzivnost Derridajeve "razlike"; učinki pisave delujejo vedno policiji za hrbtom, če pomeni tu policija toliko kot "uničevanje tekstov", ki ravno kot teksti subverzivno delujejo na obstoječa razmerja moči. Če je funkcija "razlike" tu tako nakazana, in če je njen odnos do "univerzalnega teksta" - /"le texte en général"/ tako naznačen (razlika je konfliktualna in operira na nivoju teksta, ki se ga ne na zreducirati na pojem knjige, hkrati pa ne predstavlja kake celote knjig), so vezani učinki razlike na sled zabrisane sledi: sled zabrisane sledi pa se da ustrezno razumeti zgolj kot kategorialno formo: kategorialno strukturira nekaj, pri čemer se sama umakne in izmakne; če učinkuje razlika kot **temporizacija**, učinkuje sled zabrisane sledi kot **temporalizacija**, medtem ko je konkretni tekst vezana na **spacializacijo**. Univerzalni tekst - "le texte en général" - je tekst, ki ga nikoli ne mojstri "referend" - "référénd" v klasičnem pomenu besede; to je hkrati tekst, ki ni zavezan stvari v heglvskem pomenu besede niti transcendentalnemu "signific", besedi, ki bi upravljala s celotnim gibanjem teksta. Tako pomeni Derridaju "razlika" odprto verigo /"un chaîne ouverte"/ tistega, kar je naznačeno kot "supplément", "écriture", "pharmakon", "hymen", "gramme"; v to verigo pa je vpet motiv, ali koncept, operator splošnosti /"opérateur de Généralité"/: diseminacija /"dissémination"/. Diseminacija je korelativna razliki: diseminacija ne operira s poslednjo instanco, hkrati pa je ni moč spraviti v spone definicije; diseminacija je kot "différance séminale" konceptualno neulovljiva, in to neulovljiva v semantičnem smislu, ker prebijeta njena moč in forma sam semantični horizont. Če je bila polisemija na poti v to smer, pa je bila še vedno zavezana možnosti enotnega smisla, ali pa tistemu, kar se imenuje "le signifié principal du texte". In še: diseminacije ne more voditi tak enoten smisel, niti enoten izvor, niti ne more biti vezana na eno eshatološko prezenco: "Naznačuje neizvedljivo in generativno multipliciteto." - (P, 62) - Stvari pojasni Derrida podrobneje takole: če vzamemo na znanje razliko med pojmom "sème" in "semen", in če predstavlja "sème" najmanjšo enoto pomena, bi bil "semen" kot najmanjša diseminacijska enota vezan na to, da najdeva "pomen" kot "vouloir-dire" svoj refleks v pisavi takó, da se spravlja v gibanje - "se met à faire marcher." - (P, 62) - Diseminacija tako nima opraviti niti s tistim, kar naj bi bilo hoteno povedati niti s stvarmi kot referenti teksta; če ostaja tako zavezana zgolj pisavi, in če je celo v distanci do konkretnega teksta z dominirajočim smislom, jo lahko vežeta zgolj forma in moč: forma ki je zavezana kategorialnemu strukturiranju, in moč, ki pomeni vezanost teksta bodisi na formo kot formo življenja bodisi formo kot simbolno formo, forme sveta življenja in simbolne forme tako niso konkretni teksti s smislom, ki jih štiti /"sens tuteur"/, pač pa univerzalni teksti: znotraj teh dveh polj univerzalnih tekstov lahko nastajajo kontekstualne enote konkretnih form sveta življenja in simbolnih form; če deluje diseminacija dekonstruktivno v smislu razgrajevanja metafizične dominacije smisla in smislov, lahko ohranja polisemija svojo funkcijo, če je poprej razumela in na znanje vzela moč in formo pisave. Forma je tu vezana na karakter polja pisave. - Sam postopek diseminacije onemogoča po Derridaju, da bi se serija semantičnih valenc

zaprla v strogo definirano formo; to implicira igro manka /"manque"/ in presežka /"surplus"/, igro, ki se nikoli ne more ustaliti v definirani formi ali adekvatnosti, v ustavljeni korespondenci kake simetrije ali homologije. - (P, 63) - Dve stvari rezultirata iz tega: po eni strani gramatološki pristop ne more pomeniti kritike vsebine, po drugi strani ga z aspekta forme ne zanima zgolj "kod", ali čista igra označevalca, če je to značilno za strukturalen pristop. - Če postavlja tako gramatološka dekonstrukcija meje tako nasproti analizi vsebin kot analizi struktur, po drugi strani pa vzpostavlja distanco do heideggrovsko razumljene "sledi zabrisane sledi", pri čemer je ta zabrisanost zabrisanost same pozabe ontološke razlike, sled pa postaja znova temelj, utemeljitev ali izvor, izvor v smislu možnosti uzrtja razlike kot ontološke razlike, lahko ostane njena naloga v poskusu nakazovanja, da ni sled niti temelj niti izvor. Kaj to pomeni? Mi smo jo kot kategorialno formo skušali razumeti znotraj sklopa "**ichnos kai graphé**", njen odnos do pisave pa kot odnos kontingence: če predstavlja razlika dinamiko razlik pred razlikami, je sled vezana na prvo postavitev razlike, razlike, ki še ni pisava. Tako se da z gramatološkega aspekta sistema sistematično reprezentirati razmerja med razliko, sledjo in pisavo. V delu "**Pisava in razlika**" si zastavlja Derrida dve vprašanji: kaj je s smislom sledi nasploh? Kaj je s smislom pisave v sodobnem pomenu besede? -

Vrnitev k pisavi v sodobnejšem pomenu besede pomeni za Derridaja Freudova uporaba in aplikacija **metafor**, pri čemer so te metafore uporabljene zato, da bi aludirale na tisto, kar se znotraj uveljavljenega najavlja kot neuveljavljeno. Naslednje, kar je za Derridaja pomembno: Freud da naredi vprašljivo tisto, kar je bilo samo po sebi razumljivo v pojmu pisave - /"il rend énigmatique (...) ce qu'on croit connaître sous le nom d'écriture." - (Écriture et la différence", Paris 1967, p. 296) - Derrida hkrati opozori na naslednje: sama uporaba grafičnih podob in metafor se vleče skozi zgodovino zahodnoevropske filozofije, Freud pa na tem področju naredi nekaj novega: če je prej ta uporaba pomenila fiksiranje spoznavne gotovosti, se sedaj zgodi nekaj novega: ne gre zgolj za uporabo metafor, pač pa se odpre niz novih vprašanj in rešitev, ki so povezane s problemom pisave in tistega, kar imenuje Derrida "espacement". Kako razumeti Freudovo potrebo po metaforah; kako razumeti njegov drugačen odnos do tistega, kar zaobsega funkcijo **pisave**? Ker nas bo v nadaljnjem zanimal predvsem sklop "**ichnos kai graphé**", si velja najpoprej pojasniti, kako vpelje Derrida problematiko pisave, ko bere Freuda, na tistem področju, ki je dejansko pred pisavo kot pisavo v običajnem pomenu besede: pisava operira pred pisavo na tistem področju, ki ga je Freud razumel kot strukturo psihičnega aspekta; struktura **psihičnega aparata** je predstavljena skozi model na novo razumljene pisave. Vprašanja, ki jih postavi Derrida v tej zvezi: kakšen model /"appareil"/, aparat, velja konceptualizirati, da bi lahko predstavili **pisavo psihičnega** /"l'écriture psychique"/; kaj pomeni, da je nekaj takega možno; nadalje: da tako ni vprašanje, da je psihično neka vrsta teksta, pač pa kaj je tekst in kaj mora biti psihično, da bi bilo lahko reprezentirano kot tekst? -

Če je psihični aparat ponazorljiv s pisavo, ali, če je sam pisava, če najde Derrida pri Freudu v tej zvezi izraze kot "Bahnung" /"le frayage"/, "utrje" (sledi in "Differenz" /"différence", kako misli osnovo funkcioniranja psihičnega aparata? - Derrida se na teh mestih spusti v Freudovo razvijanje in razumevanje **spomina**, ki je bilo času primerno (1895) utemeljeno v naziranjih naravoslovja, sam poskus pa je temeljil v zahtevi osmisliti psihično dogajanje, oziroma elemente tega dogajanja kot kvantitativno določene /"quantitativement déterminés"/ - (EeD, 298) - po materialnih delcih. V ospredju je problem spomina. Derridaja zanima tisto, kar postavlja Freuda v določeno distanco do naziranj njegovega časa, namreč Freudovo razlikovanje med "**cellules de perception**" in "**cellules de souvenirs**", razlikovanje, ki mu postavlja nasproti hipotezo o "mrežah

kontaktov" /"grilles de contact"/ in "mrežah utrtij" /"grilles de frayages"/, se pravi utrtij poti /"chemin", "Bahn"/, utrtij sledi. - Derridajeva hipoteza odpre naslednje možnosti: utrtje kot "le chemin tracé" zahteva dve novi kategoriji: kategorijo moči /"violence"/ in kategorijo odpora /"résistance"/. Konkretnje je situacija opisana takole: obstaja dvoje vrst nevronov:

1) - **prepustni nevroni** /"les neutrons perméables"/, se pravi nevroni, ki ne nudijo nikakršnega odpora /"aucune résistance"/ in se v njih ne ohranja nikakršna sled /"trace"/ vtisov; to so **nevroni percepcije** /"les neurons de la perception"/;

2) - druga vrsta nevronov postavlja nasproti kvantiteti držaljav konkretne mreže in ohranja takó **vtisnjeno sled** /"la trace imprimée"/; ta druga vrsta nevronov bi naj tako reprezentirala prvo možnost spomina, ali bolje: prvo reprezentacijo spomina. - (EeD, 299) -

Za svojo konceptualizacijo "pisave" najde takó Derrida pri Freudu naslednje:

1) - psihične kvalitete poseduje samó druga vrsta nevronov;

2) - ti nevroni só nosilci spomina, hkrati pa nosijo in omogočajo psihične dogodke kot take;

3) - spomin tako ni ena od lastnosti psihizma, pač pa sámo bistvo psihičnega; drugače povedano: "Odpor in hkrati odprtost za utrtje sledi." - (EeD, 299) Kaj to pomeni?

Naslednje zelo pomembno, kar najde Derrida pri Freudovem razumevanju in tematiziranju fenomena spomina kot fenomena sledi, je spoznanje, da morajo obstajati neenakosti oziroma različne intenzivnosti "odporov nasproti utrtju in različne moči, ali bolje stopnje moči, da ne bi prišlo do redukcije pravih možnosti za izbor smeri mišljenja. Spomin bi tako omogočale razlike utrtij med nevroni "psi". Še pomeni: da tako ne obstaja utrtje brez razlike; da tako **sled** in spomin ni čisto utrtje, ki bi ga lahko ponovno našli in dobili kot čisto prezenco, ali bolje: enostavno prezenco: "**présence simple**"; to je, kot pravi Derrida, nezgrabljiva in nevidljiva razlika med utrtji. Za samo psihično življenje bi to pomenilo, da ni niti tansparenca smisla niti neprosojnost moči /"opacité de la force"/, pač pa razlika v delu, delovanju in učinkih moči. - Če je zadeva spomina kot (utrtje) sledi vezana na moč utrtja, je tisto, kar to moč uveljavlja, ponovitev, in to v tistem smislu, v kakršnem je za delovanje spomina, ki ne ostaja zgolj spomin, pomembna sáma kvantiteta: kvantiteta je pot navzven; ta pot navzven je vezana na moč in ponovitve. Kot smo nekje drugje napisali: sled zahteva učinkovanje binema s ponovitvijo. - Derridaju gre za naslednje: ko gre za problem sledi kot sledi, ne pridem do njenih možnosti tako, da jih mislimo znotraj razlike med kvantiteto in kvaliteto: da tudi spomin kot sled ne more izvirati iz te opozicije, da lahko osmisli diference v produkciji sledi zgolj moment razlike. To bi pomenilo naslednje: če gre za produkcijo sledi, gre za gibanje /"mouvement"/ "come effort de la vie se protégant elle-même en différent ..." - (EeD, 56) - Če je to gibanje razlik vezano na življenje kot sled in vpis sledi, je življenje sámo vezano na vnaprejšnjo sled v smislu rezerve "réserve", "Vorrat", na investicijo, ki paradoksalno, ravno kot tisti "ni", samo gibanje razlik omogoča. Tako je treba ločevati med sledjo in učinki sledi. Možnost spomina kot gibanja razlik je vezana na določen "ni", in samó skozi ta "ni" se lahko sled brani pred smrtjo: proti smrti se bori z ekonomijo smrti, če je smrt per definitionem zavezana tistemu "ni". Sled bi lahko tako omogočale: "ekonomija smrti", razlika, ponovitev in rezerva. Če gre Derridaju v študiji "Freud in scena pisave" (1966) bolj za zadevo kritike koncepta prezence in uveljavitev koncepta "arhisledi" kakor za Freuda kot Freuda, se da razviti iz Freudovih naziranj o spominu in sledi aspekte za razliko, ki se diferira onstran prezence. Če je življenje vezano na spomin, in če se življenje uveljavlja na osnovi ponovitve, sledi in

razlike, pomeni, da je vezano na nekaj, kar ni ulovljivo v metafizični način prezenze, prezenze kot "ousé". Da velja misliti življenje kot **sled**, preden opredelimo bit kot prezenco. - Pri Freudu pa se da po Derridaju naučiti še naslednje: da je treba po eni strani pripoznati "razliko" na izvoru "/à l'origine"/, hkrati pa se odreči principu primarnosti "/primarité"/: diferirati tako ne more pomeniti "retarder un possible présent", odgoditi nek akt ali percepcijo, ki sta možni sedaj; to možno, pravi Derrida, je možno zgolj "par différence". Če je temu tako, potem velja misliti razliko onstran principa prezenze in hkrati onstran teološkega ali eshatološkega horizonta: zadeva razlike postane bistvena, ko gre za razumevanje "čistih razlik", se pravi razlik kvalitete - "celles de la qualité", razlik, ki so pri Freudu razumljene kot razlike zavesti - "**dif-férences de la conscience**"; in še vprašanje: kako naj zavest razloži in razume **kvalitete**, kvalitete, ki jo kot kvalitete omogočajo in vzpostavljajo? Če predpostavimo, da so kvalitete "**čiste razlike**" "/différences pures"/. - (EeD, 304) - V Freudovem tekstu "Skica znanstvene psihologije" - (1885) najde Derrida naslednji stavek: Zavest nam daje kvalitete, mnogolikost čutnih zaznav, ki se vzpostavljajo skozi drugačnost in katerih drugačnost se diferencira takó, da sledi referencam zunanjega sveta; v tej drugosti in drugačnosti obstajajo serije, oziroma podobnosti, vendar nikakršne kvantitete; kako potem nastajajo kvalitete kot razlike zavesti? Očitno je, da se teh kvalitet ne da najti niti v zunanjem svetu niti v psihični notranjosti, ki je kot kvantiteta del tega sveta. - Od kod kvalitete? - Freud pride do spoznanja, da je treba predpostaviti in najti **tretji sistem nevronov** "/un troisième système de neurones"/, in sicer sistem določene vrste perceptivnih nevronov; ta sistem naj bi bil v stanju zadrževati in ohranjati različne kvalitete; Derrida označuje te kvalitete kot "**les sensations conscientes**" - (EeD, 304) - Če je prvi dve vrsti nevronov imenoval Freud (1) - nevroni "fi", se pravi prepustni nevroni - "**les neurones perméables**" in (2) - in nevroni "psi", ki kot kontaktne mreže nudijo odpor vtisom "/impressions"/ - "**les neurones comme des grilles de contact**"; pojasnjuje pozneje v pismu Fliessu - 1. 1. 1896, 39. pismo, da je treba med ti dve vrsti nevronov vriniti "/intercaler"/, oziroma interpolirati, "fait glisser", "schieben", nevrone percepcije **omega**, "**les neurones de perception omega**". (EeD, 304) -

Ta interpretacija pa rojeva, kot povzema Derrida po Freudu, "nezaslišane težave": "...: nous venons de rencontrer une perméabilité et un fraying qui ne procedent d'aucune quantité. De quoi donc?" - (EeD, 304) - Težavno situacijo bi naj rešil sestop do časovnosti "/temporalité"/, do diskontinuirane časovnosti ali periodične časovnosti. Osnovna težava naj bi bila po Freudu naslednja: če se ne da motriti pretoka kvantitete kot transferja kvantitete od enega nevrona do drugega, velja po Freudu najti za tretjo vrsto predpostavljenih nevronov "**omega**", ko gre za naravo pretoka in razumevanje tega pretoka "/l'écoulement"/ drugačen karakter in opredelitev: ta karakter bi naj imel "une nature temporelle"/. -

Perceptivni nevroni "omega", ki niso v stanju absorbirati kvantitet, se polastijo intervala držaljaja: **to je stanje čiste difference**, difference med razmaki - "**diasteme**". Po drugi strani zahteva koncept "periode nasploh" - "période en général" - opozicijo med kvantiteto in kvaliteto: tudi nevroni "psi" posedujejo svoj časovni interval, interval "sans qualité", "interval monotone". - (EeD, 305) - Taka postavitev bi naj omogočala naslednje: opisati funkcioniranje psihičnega aparata s pomočjo diferenc in čistih situacij "/par des différences et des situations pures"/ in razložiti, kako se **kvantiteta** dražljaja izraža z združevanjem "/par la complication"/ v nevronih "psi" in **kvaliteta** s topiko - "par la topique". Najpomembneje za Derridaja pa je naslednje: ko se Freud odreče anatomskih in nevroloških predstav, ki so izključno vezana na kvantitete, stopi na sceno pisave "/écriture"/: "La trace deveindra le gramme; et le milieu du fraying, un

espacement chiffré." - (EeD, 305) - Te kvalitete pa lahko zgrabi zgolj kontingenca, kontingenca kot vrez, rez vez, prelom, povezava različnih robov: situacija tu ustreza Derridajevemu modelu "rez-robova-šiv"; vse to omogoči, da se začnejo urejati in med seboj povezovati elementi sistema, in to na tak način, da jih več ne obvladuje izključujoč princip kvantitete; med seboj bi se naj povezali trije sistemi nevronov, primarni in sekundarni proces, osrednja tendenca živčnega sistema in njegova tendenca h kompromisu, indici kvalitete, realitete in misli, seksualni pogoj potisnitve, pogoji zavesti kot perceptivne funkcije ..., slutnja **celote sistema**: "... la trace commence à devenir écriture." - (EeD, 306) - Tisto, kar je za Derridaja še posebej pomembno, in tisto, kar tu še posebej izpostavi, je, da predstavi Freud Fliessu sistem, ki se je začel izrisavati takorekoč že v zaključnih konturah, z **grafemom**; in še: osrednje mesto v tem Freudovem pismu zavzemajo besede kot: "znak" /"Zeichen", "signe"/, "vpis" /"Niederschrift", "inscription"/, "transkripcija" /"Umschrift", "transcription"/. Nadalje: usodnega pomena je za Derridaja opredelitev narave **komunikacije**: komunikacija je definirana eksplicitno na osnovi koncepta **"sledi"** /"Spur", "trace"/ in **"odloga"** /"retardement", "Verspätung"/, na osnovi "d'un présent non constituant", odloga, ki je originarno rekonstituiran izhajajoč iz "znakov" spomina /"à partir des 'signes' de la mémoire"/; hkrati pa je pozicija žive besede naznačena znotraj sistema stratificirane pisave /"d'écriture stratifié"/. Freud pojasnjuje to Fliessu takole: gre za izdelavo hipoteze, da je naš psihični mehanizem konstituiran na osnovi superpozicij različnih slojev /"superposition de strates", "Aufeinanderichtung"/ še pomeni: od časa do časa je osnova /"le matériel présent"/, ki je sestavljena iz sledi spomina /"traces mnésiques", "Erinnerungsspuren"/, prisiljena v rekonstrukcijo, **restruktuiranje** /"restructuration", "Umordnung"/, in v skladu z novimi odnosi v **transkripcijo** /"Umschrift"/. Bistveno novost svoje teorije pa pojasni Freud takole: sam spomin da ni prezenten, da ni vtisnjen na enkrat in enostaven način, pač pa da se ponavlja, da je hkrati zapisan z različnimi vrstami znakov. Teh vpisov bi naj bilo najmanj troje (ali več), pri čemer bi naj bili ločeni med seboj (kot poudarja Freud: ne nujno v topičnem smislu) glede na svoje nevrnske nosilce. Percepcija je tu vezana na naslednjo funkcijo: če je njeno dogajanje vezano na nevrone, v katerih se rojevajo posamezne percepcije, če se na te percepcije veže zavest, pa v nevronih percepcije ne ostaja nikakršna **sled dogodka**; če je **zavest** kot tok vezana na percepcijo, če predstavlja prvi vpis, ki je kot vpis konstituiran na osnovi asociacijskih sklopov, simultanih asociacijskih sklopov, predstavlja **nezavedno** drugi vpis; **predzavedno** je kot tretji vpis vezano na verbalne predstavitve, ki ustrezajo našemu uradniemu jaz-u /"à notre moi officiel"/; ta druga misleča zavest /"cette conscience pensante secondaire"/ je vezana na oživitev verbalnih reprezentacij. - (EeD, 307) - Naslednje, kar zanima Derridaja pri Freudu: v delu Tolmačenje sanj (1900) se začenja metafora pisave polaščevati psihičnega aparata hkrati v njegovi strukturi in psihičnega teksta v njegovi vsebini. Če gre Freudu za psihoanalizo, gre Derridaju za metafiziko: v Freudovem delu Tolmačenje sanj najde možnosti za razumevanje pisave, ki ne bi bila ujeta v princip prezence. Postopnost izpeljevanj tega razumevanja je naslednja: sanje sledijo v principu starim utrtjem; v trenutku, ko so stvari takó postavljene, se začenja razpirati možnost razgrnitve teorije, ali celo koncepta, ki bi operiral z določenimi pravili, ko gre za interpretacijo in razumevanje sanj. Vse to manj zanima Derridaja, zanj je pomembna metafora pisave, ki jo Freud v tej zvezi takorekoč dobesedno uporablja: interpretacija sanj bi naj predstavljala vrnitev v pokrajino pisave /"paysage d'écriture"/; te pisave ne gre več razumeti kot fonetične pisave, pač pa kot pisavo kot litografijo pred besedami /"litographie d'avant les mots"/, pisavo kot **metafonetično pisavo**, kot **ne-lingvistično pisavo**, pisavo kot **a-logično pisavo**: "Logika se



podreja zavesti ali predzavednemu, mestoma verbalnih reprezentacij; principu identitete, utemeljujočem pojmu filozofije prezence." - (EeD, 307). Sanje da se tako premestijo v "gozd pisave" /"forêt d'écriture"/; če je zadeva tolmačenja sanj ravno tolmačenje, ki živi kot interpretacija od ključa /"clé"/, s pomočjo katerega interpretira, pomeni dejansko ta situacija interpretacije ujetost v tisti krog, ki ga tu ne bomo imenovali hermenevtični krog, pač pa **krog pisave**: če so sanje prevedljive s pomočjo ključa v diskurzivno pisavo, mora biti na tak ali drugačen način izza simbolnega teksta sanj ta **pisava** že tu: sanje so tako premetitev izvora pisave, ki postavlja na sceno besede, ne da bi se jih posluževala. Kaj to pomeni? - Očitno gre tukaj, pravi Derrida, za model pisave, ki se je ne da zreducirati na besedo; če je temu tako, potem je očitno, da pisava sanj kot sestop k primarni pisavi ni razvozljiva na osnovi koda, ni dokončno razvozljiva, nekaj pa se da kljub temu storiti: po eni strani operira z nizom kodiranih elementov, po drugi strani je nezvedljiva v svojih operacijah, leksiki in sintaksi: "Le rêveur invente sa propre grammaire." - (EeD, 310) Tu ni toliko pomembna individualnost tistega, ki sanja, kakor dejstvo, da obstaja pisava, ki uhaja zahtevi "koda" po prezenci. Ujetje v prezenco pa je usoda metafizike. Pisavo, ki uhaja zahtevi "koda", imenuje Derrida "l'écriture originaire"; ta originarna pisava leži celo izza de Saussurjeve redukcije na par **signifiant-signifié**; kot pravi Derrida: ta originarna pisava proizvaja samo specializacijo in telo znaka, če je **znak** vezan na usodo dvojnega obraza: **signifiant - signifié**. Če je originarna pisava vezana na produkcijo specializacije in telesa znaka, potem topologija ni več na nivoju tako razumljene pisave; Derrida najde pri Freudu nadaljnja pojasnila: **topično razumevanje** nezavednega dopolni **dinamično razumevanje**: **nezavedno**, **predzavedno** in **zavedno** tu niso več konceptualizirani kot statična mesta /"topoi"/, pač pa uzrti skozi **konflikt** dinamično kot nasprotujoče si moči /"widerstrebende Seelenkräfte"/; nas tu zanima v prvi vrsti poudarek na dinamiki moči; po drugi strani pa naznačen prehod od "nezavednega" k "zavednemu"; prehod bi naj omogočalo polje pisave: prehod "je", "je" prehod od ene pisave k drugi, se pravi, da gre za bistvenostni odnos, po drugi strani pa pisava zavesti ni transkripcija, ki bi podvojevala pisavo nezavednega, "n'est pas une écriture dérivée et répétitive", kot še poudari Derrida, proizvaja se na originalni način, tako da je celo v svoji **sekundarnosti originarna in nezvedljiva** - /"originaire et irréductible"/. - Še pomembnejše pa je naslednje: da je potrebno razumeti možnost pisave, zavestne in delujoče v svetu /onstran vidljivosti grafemskega in literarnega/; še pomeni: da velja razumeti **delo pisave** /"travail d'écriture"/ kot nekaj, kar kroži kot psihična energija med nezavednim in zavednim. - (EeD, 315) -

Za sam koncept pisave pa ima to po Derridaju naslednje konsekvence: ustrezná konceptualizacija pisave je možna šele takrat, ko nam postane jasno, da nam **mundano** in **objektivistično** motrenje pisave ne omogoča dostopanje do **resnice** pisave: "**mundanost pisave**" je korelativna modelu "**psihične pisave**", ali, kot še pravi Derrida husserlijansko: korelativna modelu "**transcendentalne pisave**". Ni naključje, da si tu Derrida pomaga s Husserlom; to je eno, po drugi strani vpelje Heideggro; kako je z relacijo Freud - Husserl? Freud jemlje na znanje dvojnostno naravo psihičnega: da velja upoštevati hkrati hkratnost "biti-v-svetu psihičnega" - "l'être-au-monde du psychique" in originarnost "topologije", ki je kot taka nezvedljiva na **znotrajsvetnost**. Ta razlika kot konstitutivna razlika pa potrebuje dopolnila: "**delo pisave**" /"travail de l'écriture", "die Arbeit des Schrifts"/ briše razliko med transcendentalnim in mundanim s tem, ko jo vzpostavlja. Ta paradoks pojasnjuje po Derridaju tista razlika, ki obstaja med Husserlovim in Heideggrovim dojetjem "In-der-Welt-sein"-a. To delo pisave zahteva pojem "**ne-transkriptivne pisave**". Derrida si poskuša pojasniti, kaj pomeni "ne-transkriptivna

pisava: navede določene Freudove misli in pomisleke v zvezi s tem: (1) - nevarnost blokade energije, če bi ostali pri naivni metaforiki **toposa**; (2) - nujnost ponovnega premisleka **topologije** te pisave; (3) - da samo modelno razumevanje psihičnega aparata pri Freudu še nima ustreznega pendanta v modelu, ki bi ustrezal grafematični konceptualnosti, čeprav je bil Freudov mehanski model že uporabljen za deskripcijo "psihičnega teksta" /"texte psychique"/. - V trenutku, ko je začel Derrida razmišljati skozi optiko "razlike", je postalo jasno, da polje pisave ne more biti več dano znotraj (zaprte) strukture, ujete v "clotûre" metafizike, po drugi strani pa je postalo očitno, da je produkcija razlik pred razlikami vezana na posamezne sisteme, ki so še vedno zavezani "clotûre" metafizike; če se je odprl problem (bomo rekli: še vedno metafizični problem) v končnosti ujete neskončnosti, bi to pri Derridaju pomenilo ujetje končne celote v proces infinitizacije: "...: the concept of closure designates a **finite totality** which is continually breached by a movement of infintization." - (Simon Critchley: "The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas", Oxford UK and Cambridge USA, Blackwell 1992, 21993, str. 64) - Derrida dejansko poskuša naslednje: po eni strani uiti metafizičnemu modelu koncepta v "končnosti ujete neskončnosti", po drugi strani uiti topologiji končnosti "pisave": če najde pri Freudu določena mesta, ki mu to omogočajo, so to mesta, kjer je govor o "dinamični reprezentaciji": "dinamična reprezentacija" bi naj omogočala mobilnost nečesa, kar kot psihična formacija ni mobilno: mobilne bi naj bile relacije znotraj nje, vpotegnitev "différance" pa omogoči osmiselitev dinamike razlik pred razlikami, iz katerih živijo relacije. - Če je temu tako, potem metafora prevajanja več ne ustreza, ko gre za razumevanje odnosa med tekstom nezavednega in tekstom zavednega. Metafora **prevajanja** tako ne ustreza, ker implicira **zunanjsni odnos, statizem in topologizem**, po drugi strani pa transparentnost nevtralnosti, ki je tu ne more biti. "Psihična pisava" ne vzdrži primerjave s "prevajanjem", ker je sama kot taka "**energetski sistem**" - /"système énergétique"/, diferenciran sistem, ki pokriva celoto "psihičnega aparata" - /"tout l'appareil psychique"/. - (EeD, 316) - Psihična pisava da **ne** predstavlja navkljub razlikam instanc premestitve pomenov v prosojnosti imobilnega in nevtralnega diskurza: topološka statika ne proizvaja pomena in smisla, pač pa ga nasprotno omejuje; produkcija smisla je funkcija energije, ki pulzira v psihičnem aparatu. - Iz teh freudovskih spoznanj potegne Derrida zanimive konsekvence, ki so usodnega pomena za njegovo razumevanje metafizike, koncepta pisave in same narave gramatologije; vzpostavljen je tudi radikalen odnos do logocentizma. Če je tu metafizika razumljena kot razločevanje med močjo in smislom: moč producira smisel in prostor uveljavljanja in uveljavitve smisla, in to z možnostjo ponovitve, bi naj ta (z)možnost ponovitve odpirala in omejevala delo moči /"le travail de la force"/. Ta moč pa hkrati inavgurira prevedljivost /"traductibilité"/, kot še pravi Derrida: dela možno tisto, kar imenujemo "govorico" /"le langage"/. Za nadaljnje razumevanje fiksira Derrida naslednjo razliko: nezavedno govori z **idiomi**, predzavedno obvladuje forma govornice /"langage"/; odnos je naslednji: čisti idiom ni govornica; to postane zgolj skozi ponovitve. - Tako ne gre za odnos prevedljivosti: "..., l'origine de la répétition est le devenir langage de l'idiome." - (EeD, 316) - Idiome nezavednega bi lahko tu označili kot "**še-ne-govorico**".

Naslednji korak: te sklope velja po Derridaju povezati s tistim, kar je Freud povedal o "moči pisave" /"force de l'écriture"/ kot **utrtrju** /"frayage"/ v psihičnem ponavljanju /"répétition psychique"/: ta moč kot utrtrja odpiranja in razpiranja /"ouverture"/ svoje lastne poti v smislu "U-prostorjenja" - /"ouverture de son propre espace"/, dobesedno "v-loma" /"effraction"/, "u-reza" - "v-reza" poti v tisto, kar se ji upira, "prelom" /"rupture"/, "v-dor" /"irruption"/, ki vrezuje traso, ta **silovit vpis forme, vse to je**

**misljivo samó v opoziciji nasproti pisavi:** če ustvarja moč utrtja **sigilla, sigles, znamenke, hieroglife**, ki se jih ne da razumeti kot simbole, potem njihov odnos do pisave **ni odnos prevajanja**, ampak **odnos transkripcije**; nezavedno je tako področje utrtja, predzavedno in zavedno področji pisave. Če potegne to Derrida iz Freuda, pa opusti po drugi strani Freudov biologizem in nevrologizem: utrtje tako proizvaja "la trace mnésique", ki kot "ne-več-nevrološka sled" še ni zavestni spomin - /"mémóire conscíente"/. - (EeD, 317) - Tisto, kar je v tem kontekstu še posebej pomembno, je, bomo rekli, "vrstni red": "metafora utrte poti", poudarja Derrida, komunicira skoz in skoz s tistim, čemur se po francosko reče "retardement supplémentaire" - /"Nachträglichkeit"/, rekonstrukcija smisla "post festum" /"après coup"/, "après un cheminement", "après du labeur souterréin d'une impressíon"; ta impresija je zapustila sled, ki nikoli ni bila zaznana /"perçue"/, ki nikoli ni živela svojega smisla v prezenci, se pravi v zavesti. - (EeD, 317) - In zdaj najpomembnejša razlika, ki ruši metafizični model, potencialni metafizični model zavesti, če ta stvar tu takorekoč neposredno aludira na Platona in Hegla: postskriptum, ki konstituira "le présent passé", ne prebuja preteklega smisla, kakor sta to hotela Platon in Hegel, pač pa ga proizvaja. - (EeD, 317) - Če lahko v tem kontekstu govorimo o **nečasovnosti nezavednega** /"intemporalité de l'inconscient"/, se ta nečasovnost vzpostavlja po Derridaju zgolj v opoziciji do tradicionalnega pojma časa, metafizičnega koncepta časa. - Pri Derridaju je branje tako konceptualizirano na naslednji način: razumeti nečasovnost nezavednega, razumeti to nečasovnost v odnosu do zavesti, zavesti kot prezenze; nadalje vzpostaviti relacijo med prezenco zavesti metafizike, logocentrizmom, Heideggrovo destrukcijo metafizičnega razumevanja časa, če je sama bit dojeta po modusu časovnosti, hkrati pa s pomočjo Freuda in distanco do njega priti do tistega koncepta pisave, ki bi lahko dekonstruirala Heideggrovo destrukcijo metafizike. - V nadaljnjem poskuša za svoj koncept pisave "iztisniti" iz Freudovih razmišljanj v tej zvezi nadaljnja razlikovanja: vemo že, kaj je **psihični aparat**, kako postavi nasproti **topičnemu razumevanju** Freud **dinamično** in kakšni problemi izvirajo iz tega: dinamična predstavitev se nikakor ne more odreči projektivni in spacialni reprezentaciji; spacialni reprezentaciji, ker je sama ideja sistema neločljiva od nje. Kako potem misliti to spacialnost, če se je ne da dojeti kot homogen in ravnodušen milje dinamičnih in ekonomskih procesov? - Naslednje vprašanje: če v Tolmačenju sanj "metafórični aparat" še ni prirejen "skripturalni analogiji", ki jo sicer že usmerja, po kakšnem modelu funkcionira? - Freud najde zanimivo rešitev: če se s privzemanjem **dinamičnega** pojasnjevanja ne more odreči v celoti ideji "spacialnosti" in s tem **topičnemu** motrenju, velja najti metaforo, ki bi novo nastalo situacijo najbolj podala. Freud se zateče k dioptriki: "dioptrični aparat" /"machine dioptrique"/ postane tu metafora, in to metafora, ki onemogoči, da bi misli in psihične formacije zreducirali na nevrološke **bio-sisteme**: psihično se tako rojeva med dvema sistemoma, ki sama nista psihične narave; metafora dioptričnega aparata /teleskopa/ pa postane uporabna tudi na drugih področjih; omogoči razumevanje odnosa med **percepcijo** in **sledjo**, ki nosi spomin /"trace mnésique"/; še naslednja razlika, ki izskoči iz tega: razlika med **psihičnim** in **psihičnim sistemom**; tako nam psihično uide dvakrat: (1) - psihično ni psihični sistem; (2) - grafična predstavitev sistema pa prav tako ne ujame v celoti reprezentiranega. Če je pisava kot pisava še vedno vezana na "espacement" in konsekvencijo prezenze, se s sledjo kot sledjo (spomina) dogaja nekaj drugega: vezana je na sled zabrisane sledi. Derridaja zanima naslednja razlika: da je možno **molčéce uprosterjenje** /"espacement silencieux"/, da so možne "verige pomenov", ki se več ne podrejajo linearnosti logičnega časa, ki se več ne podrejajo času zavesti oz. predzavednega, "verige pomenov", ki se več ne podrejajo času "verbalne reprezentacije" /"repré-

sensation verbale"/. Če postavlja "delo sanj" na sceno "engram nezavednega" na način slikarstva ali skulpture: označevalci bivajo drug ob drugem "dans un espace de cohabitation", jih privzema in povzema proces tolmačenja sanj v "govorni niz" /"chaîne parlée"/; če smo tu še ujeti v prehod od spacializacije v temporalizacijo, smo še vedno ujeti v dojetje sledi bodisi na način vpisa nezavednega, sledi kot simbola, bodisi kot časovnega niza verbalnih reprezentacij; sled je tu še vedno metafizikum. Če je metafizikum, lahko to tu pomeni, da je sled kot spacializirana sled in sled kot temporalizirana sled nekaj, kar je lahko izbrisano, ali v času zaustavljeno; če tako dojetje sled aplikiramo na dojetje spomina, nastanejo po Derridaju naslednje težave: kako zagotoviti trajnost, če je pisava nekaj, kar se da izbrisati, če je beseda nekaj, kar se da zaustaviti? - Če je temu tako, velja po Derridaju najti in konceptualizirati nek drug prostor pisave /"un autre espace d'écriture"/ - (EeD, 329); bomo dodali: tudi izvornejši in drugi čas govorjenja. Model za razumevanje našega spomina kot sledi mora vsebovati hkratno prisotnost dveh sistemov: en sistem zbira zaznave in ne ohranja nikakršne trajne sledi, da bi lahko bil sposoben za nove in nove percepcije, medtem ko se ohranjajo trajne sledi v drugem sistemu, ki je lociran izza prvega. Če uporabi Freud v nekem svojem tekstu metaforo "čarobnega notesa", mu ta metafora, ali celo analogija, omogoči naslednje: hkrati zaobsega površino, ki je skoz in skoz v stanju sprejemati nove dražljaje, po drugi strani pa je v stanju ohranjati trajne sledi; tisto, kar je pri "čarobnem notesu" kot metafori odločilnega pomena, je, da je hkrati globina brez dna /"une profondeur sans fond"/, neskončna ponovitev /"un renvoi infini"/, hkrati pa neranljiva in brezhibna zunanja površina; dvojni sistem vpisovanja zahteva kot dvojni sistem spacializacije, dvojni sistem temporalizacije: zahteva sistem govorjenja pred govorjenjem: časovnost govorjenja pred govorjenjem bi bila časovnost sledi; to časovnost bi lahko nakazovala nemška beseda "Anwesenung": aspekt združevanja **časovnosti** in **čutnosti**. - Če nas v pričujoči študiji zanima sled kot kategorialna forma v sklopu s pisavo "ichnos kai graphé"/, bi to nadalje lahko pomenilo, da se da lahko najti znotraj ideje spomina kot "Erinnerung" možnost za razumevanje te kategorialne forme.

Kako poteka sam proces pisanja v dobesednem in prenesenem pomenu besede, kaj se dogaja, ko pišemo; kaj je s pisavo v tistem smislu, v katerem jo Freud uporablja za ponazoritev delovanja "psihičnega aparata"? - Kaj je s konceptualno linijo **utrte**, **sled**, **pisava**? - Linerano začenjanje s percepcijo stvari ne pojasnjuje, kjer je njena dejanska eksistenca vezana na nekaj, kar ni percepcija. Če je percepcija, da bi bila lahko dejanska percepcija, vezana na celoto psihičnega aparata, in če je kot percepcija pri Freudu in Derridaju dojeta kot "**perméabilité pure aux frayages**", potem bi bila s tem blokirana sama možnost "**utrta**"; kar bi nadalje pomenilo, da smo pisani, zgolj pisani, da pa se pisava kot pisava ne proizvaja. - (EeD, 335) - Če je očitno, da percepcija kot čista percepcija ne obstaja, pomeni to za Derridaja, da smo pisani zgolj, ko pišemo, in to po instanci v nas, ki je vedno že poprej vzdramila percepcijo, interno ali eksterno. - Če smo pisani, kaj to pomeni za status **subjekta pisave**? Ali še drugače: **kdo piše, ko smo pisani**? - Derrida na tem mestu stvari ne radikalizira, čeprav jih pozneje univerzalizira in zaobseže v svoj premislek metafizike in logocentrizma. V tej zvezi ga zanima Freud in njegova razvijanja. Najpoprej je očitno, da "**subjekt**" pisave ne eksistira, v kolikor bi naj ta subjekt predstavljal "solitude souveraine de l'écrivain": subjekt pisave je za Derridaja najpoprej **sistem**, in to sistem odnosov med različnimi nivoji, ki kot sklop organizirajo sceno pisave; - "A l'intérieur de cette scène, simplicité ponctuelle du sujet classique est introuvable." - (EeD, 335) - Če je subjekt pisave "sistem odnosov med sloji" /"coches"/, potem to pomeni za Derridaja, da ni mogoče zrelativizirati in problematizirati suverenosti subjekta pisave na tak način, da zadevo umestimo v optiko

dvojnostnega odnosa: da je namreč pisanje vedno namenjeno drugemu, in da je tako ta drugi tisti, ki součinkuje v procesu pisanja, čeprav ga razumemo kot bralca; ko pišemo za nekoga, se postavljamo v situacijo, v kateri drugi piše za nas; pomeni, da gre zgolj za razumevanje in na znanje jemanje relacije "émetteur - récepteur", "code - message" ...; tudi ni dovolj, če razumemo proces pisanja kot "dialog", v katerem bi bil subjekt pisanja nekje izza dveh, ki se tega dialoga udeležujeta; če gre tu Derridaju za problem subjekta pisanja, ga prav tu še vedno postavlja znotraj "psihičnega kot psihičnega", ko uporablja Freuda za pojasnitev svojega samorazumevanja. Kot bomo videli pozneje, izstopi subjekt pisanja v dvojnem smislu s tistega področja, ki ga naznačuje psihično. Derrida poskuša premisliti tisto, kar imenuje Freud "psihični aparat": težava, ki nastopi pri primerjavi ali metaforizaciji psihičnega delovanja s psihičnim aparatom, je v tem, da nosi ideja "aparata" s seboj, ali bolje: v sebi, substanco neživega: "La machine est morte. Elle est la mort. Non parce qu'on risque la mort en jouant avec les machines mais parce que l'origine des machines est le rapport à la mort." - (EeD, 335) - Metafora stvari sicer ustrezno pojasnjuje, vendar je tisto bistveno pri tem pojasnjevanju, če ga uporabimo, ravno to, da ne pride do zamenjave med psihičnim in njegovo mehanično reprezentacijo, mi bi rekli, da pride do razumevanja razlike med tistim psihičnim, med subjektom in njegovimi reprezentacijami. Subjekt se ne izčrpa niti v psihičnem niti v svojih reprezentacijah. - Če ostanemo pri problemu **sledi in pisave**, postane očitno, da se ju ne da zreducirati niti na psihično niti na njuno mehanično reprezentacijo. Če se da sled in pisavo osmisлити z živim funkcioniranjem spomina, potem je subjekt kot subjekt pisave prav tako vezan na nekaj, kar ni več dostopno reprezentaciji s pomočjo empiričnih pomagal. Sama empirija ne dosega funkcioniranja spomina, Platonove rešitve pa pri Freudu ne najdemo, ker je šel v smer fiziologije. Če ne sprejmemo Platonove razrešitve, v katero smer velja ubrati pot? Dozdevno se pri Freudu daje razrešitev neposredno: če je ekonomija smrti neposredno vpeta v življenje, ali celo, če to življenje omogoča, se dozdeva, da je smer odgovaranja forsirana. Derrida razvija stvari nadalje takole: vprašanja se dajo postaviti eksplicitno, če je psihični aparat nujno določena "bit-v-svetu" /"être-dans-le-monde"/ psihičnega, potem utemeljuje to psihično v istem smislu, v katerem smrt utemeljuje življenje; "aparat" je smrt in končnost znotraj psihičnega. Če sámo živost metafore utemeljujemo z njeno lastno zgodovinskostjo (razvijala se je od Platonovega dialoga "Phaidros" naprej), se pravi, da se je s sámo idejo psihičnega dopolnjevala in izpopolnjevala, ta še vedno ne zadene narave znotraj-psihičnega. Ujeta je v naravo tehničnega /"technique"/. - To omogoči Derridaju, da naredi korak naprej: če se vprašanja tehnike ne da ujeti v opozicijo med psihičnim in ne-psihičnim, v opozicijo med življenjem in smrtjo, potem je lahko narava **tehničnega** usojena zgolj tistemu, kar zaobsega pojem "**téchne**". Če je temu tako, lahko stopi pri Derridaju v ospredje pisava kot "razrešitev"; na tem mestu figurira dozdevno v funkciji heglovskega posredovanja /"Vermittlung"/. Derridajeva formulacija je naslednja: pisava tu "téchne" kot odnos med življenjem in smrtjo, med prezenco in reprezentacijo. Če najde Derrida že pri Freudu delno razvito idejo pisave, jo sam razvije naprej v tem smislu, da postane pisava scena zgodovine in igra sveta /"le jeu du monde"/. Če je tako ne more izčrpati psihologija kot psihologija /"simple psychologie"/, pomeni to za Freudov diskurz, da psihoanaliza ni enostavna psihologija niti zgolj psihoanaliza.

Če gre Derridaju za dekonstrukcijo logocentrizma, mu pomeni v tem kontekstu Freudova konceptualizacija možnost prehoda iz zanke platonistične **zagraditve** /"clôture"/. Težave nastanejo zaradi tega, ker je že Platon nekaj vedel o pisavi, in je začel pisati za razliko od Sokrata: če pomeni prehod od Sokrata do Platona že prehod od logosa k pisavi, bi to pomenilo, da je v začetku metafizike vpisan njen konec: Derrida

ga potegne iz "zagraditve"; če razumemo Platonove ideje kot pisavo, lahko storimo korak naprej; odločilen v tem kontekstu pa je Platon: če je prišel do mesta, kjer se da misliti nastajanje form iz amorfnega, in s tem do sledi, je tu polje pisave somišljeno, in to ne v smislu igre sveta, pač pa v smislu področja kot področja sledi zabrisane sledi, ki je pred tistim "je" konkretnega vpisa.

Derrida najde nekaj podobnega pri Freudu: pisava bi naj tu dobila možnost v tistem smislu, ki naj bi naznačil možnosti vzpostavljanja odnosa pisave do same sebe: "... un rapport à soi de la scène historico-transcendentale de l'écriture ..." - (EeD, 338); to bi naj po Derridaju pomenilo naslednje: "... s'est dit sans se dire, pensé sans s'être pensé: écrit et à la fois effacé, métaphorisé, désigné lui-même, en indiquant des rapports intramondains, représenté." - (EeD, 338) - Če je temu tako, velja po Derridaju to sceno misliti v terminih, ki ne zadevajo več področja psihologije kot posebne znanosti: **sceno pisave** velja misliti znotraj horizonta **scene sveta**, kot samo zgodovino te scene. Freudov poskus jo po Derridaju izhodiščno konceptualizira in se postavlja vanjo.

Freud da nam je tako razprl sceno pisave s tistim bistvenim premislekom o tem, kaj je **"utrte"**, v čem obstaja **"utrte"** / "worin die Bahnung beateht"/; Derrida pa pride s svojo konceptualizacijo do tistega mesta, kjer se lahko začne "užitek sistema", to je mesto, kjer je domišljen koncept "arhi-pisave", "arhi-sledi", "archi-écriture" kot "effacement": kot izbris prezence, subjekta, kot izbriša njegove lastnosti in kot izbriša njegovega imena; tu se hkrati najdemo na področju, ki je onstran konstelacije "zavedno - nezavedno": "Le concept de sujet (conscient ou inconscient) renvoi nécessairement à celui de substance - et donc de présence - dont il est né." - (EeD, 339) - Če velja narediti korak naprej od Freuda, velja po Derridaju radikalizirati Freudov koncept sledi in ga postaviti onstran prezence, onstran **metafizike prezence** - /"métaphysique de la présence"/, ki je prisotna v njegovih konceptih **zavesti, nezavednega, percepcije, spomina, realnosti** in drugih: "la trace est l'effacement de soi, de sa propre présence, /.../. Une trace ineffaçable n'est pas une trace ..." - (EeD, 339) -

Če je sled per definitionem izbrisljiva, pa to ne pomeni, da je zato razpoložljiva nič: zato velja razumeti "sled zabrisane sledi"; Freud je ni razumel, Derrida jo je razumel kot ukinitiv principa "prezence", mi smo jo poskušali razumeti kot področje "binemov" pred vpisom: če je za sled potreben vpis binema s ponovitvijo, bi bilo področje sledi zabrisane sledi področje binemov brez ponovitve: če smo v stanju rekonstruirati mesta ponovitev, lahko pridemo do ponovnega vpisa sledi zabrisane sledi: tako dejansko funkcionira spomin, pa ne samó spomin: če je izbrisljiva sled, pa ni izbrisljiva dinamika **binemov** pred vpisom; če ustrezno razumemo Derridajevo "razliko", potem vzpostavlja le-ta maso binemov, kot dinamizirano maso, ki lahko po izbrišu vpisa sprejme vase "sled zabrisane sledi"; če je masa binemov pred prezenco, je funkcija "sled zabrisane sledi" naznačitev mest "izgubljenih ponovitev": ko razumemo in ujamemo ponovitve, ujamemo sled zabrisane sledi: ta lahko spregovori, če imamo na razpolago sistem in sklop kategorialnih form, resnica pa postane v tako dojetem kosmosu **"kontingenca"**: "Če smo rekli 'vez', to součinkuje tudi v tistem, kar smo kot način dejavnosti logosa označili s 'harmonio', če tudi tu priključimo v življenje tiste pomene, ki so to grško besedo vzpostaviti: vez, vezava, povezava, oklepaj; prelom; povezava razločenih robov; če postavimo tu v oklepaj dejstva, da ustreza tu pomenska situacija Derridajevemu modelu 'couppure-marges-couture' - 'rez-robova-šiv', ki aludira na dve možni središči elipse, je tu vezanost na kontingenco lahko zagotovljena na naslednji način: če gre pri 'harmonii' za povezavo razločenih robov, lahko vpis tega pomena naznači beseda 'v(r)ez', tako da ima tu zbrane v smislu 'legein' naslednje pomenske sloje: vrez, rez, vez; oklepaj, ki naznačuje mesto vreza; vez, pri čemer je oblika črke 'r'

zavezana formi mostu, če je most tisto, kar medsebojno kot vez povezuje različna robova. - To je kontingenca." - (Borut Pihler: "Resnica kot kontingenca in zahteva sistema", str. 1: Referat na prvem slovenskem filozofskem kongresu, 17.-19. oktober 1994, Ljubljana).

Če tu naredimo nekaj korakov nazaj: Derrida pride v svoji študiji "Différance" do naslednjih ugotovitev, ki jih formulira na način vprašanja: res je, da lahko govori subjekt na osnovi sistema lingvističnih diferenc, da je pomenjujoč zgolj edino, če se vpisuje v sistem diferenc (mi bi rekli: če funkcioniira na nivoju lingvističnih binemov s ponovitvami); kar bi še nadalje pomenilo, da subjekt ni samemu sebi prezenten brez posredovanja igre lingvistične in semiološke "différance"; sledi vprašanje: toda, ali si ne moremo predstavljati in misliti prezenca in samo-prezenca subjekta pred njegovim govorjenjem in označevanjem, **samoprezenca subjekta** znotraj molčeče in intuitivne zavesti? - Mi bomo na to vprašanje odgovorili negativno in rekli: pred govorjenjem in vpisovanjem je lahko subjekt, če lahko na tem nivoju sploh govorimo o subjektu), vezan na **dinamiko mase binemov** pred ponovitvami, se pravi na sled zabrisane sledi: je subjekt na način zabrisane sledi subjekta, razlika kot dinamika razlik pred razlikami pa ne potrebuje subjekta. Bo morekli še takole: lahko govorimo o prezenci subjekta na nivoju sledi zabrisane sledi, nikakor pa tu ne moremo govoriti o samoprezenci. Če ni samoprezenca, tudi ni zavesti; subjekt jè, vendar ni dan na način samoprezenca, je izven znakov, vendar ni zavest kot samoprezenca, jè na način sledi zabrisane sledi. - Če je Heidegger prišel do tistega, kar je imenoval "Lichtung", "clairière", je to s pozicije mišljenja "différance" vezano še vedno na tisti privilegij zavesti, recimo pri Heideggru na privilegij "tubiti", ki je tako še vedno vezana in ujeta v jezik metafizike. Heidegger je to vedel. Za Derridaja to pomeni naslednje: na znanje velja vzeti tisto, kar je v zvezi z vprašljivostjo prezenca kot onto-teološke opredelitve biti povedal Heidegger: zavest si je očitno jemala v zakup nekaj, kar ji ni pripadalo; Heideggrova "tubit" to vé, vendar ne more uiti iz jezika metafizike: če je "tubit" ob koncu tisti "tu" "svétenja" /"Lichtung"/, razreši Derrida problem takó, da postavi na eno stran **razliko**, na drugo **sled**, in sicer "sled" tistega, ki govori in odgovarja in je tako **odgovoren** in s tem subjekt, in sicer subjekt znotraj **igre form**. To bi pomenilo naslednje: če tu "vrh" /"razlika"/ in "prepad" /"sled"/ sovpadeta, in če je to naznaka tistega, kar je Nietzsche s svojo formulacijo poskušal misliti, je lahko naš **sistem kategorialnih form** vezan na tisto področje, ki ga je Derrida nakazal z oznako "igra form": te kategorialne forme držijo skupaj **kot sistem** forme sveta življenja in simbolne forme, samó gibanje sistema pa predpostavlja "gigantomachío peri téos ousías", če je "ousía" vezana na svet življenja. Pred samim "vpisom" subjekta v sistem kategorialnih form takó delujejo naslednje štiri "črke": dinamika razlik pred razlikami kot razlika - différance /D/, dinamika mase binemov /B/ kot prvih postavitev prisostvovanja razlik [0,1], dinamika grafemov /G/, če je grafem minimalna kontrastna enota sledi v sistemu pisave nekega jezika [1,0,1], in dinamika fonemov /F/, če je fonem najmanjša enota sledi v glasovnem sistemu nekega jezika; **vpis subjekta pa je njegovo delo**: to je lahko sistem, to so lahko sistemi; če pomeni sistem tisto, kar nekaj "skupaj" drži v smislu latinske besede "concludere", je "conclusio" na začetku, ko gre za odnos med **sistemom form** in **svetom življenja**, forma izpeljave pa **abdukcija: conclusio -maior - minor**, abdukcija kot "apagogé"; v tej "apagogé" je užitek sistema; tu se začne znanost. Domnevna nevrmljiva izguba sedanosti kot prezenca /"Anwesenheit"/ užitka metafizike in pozneje užitka sveta življenja je vezana na "delo sistema", ki ga vrača: v tem smislu so kategorialne forme kot "kot morfogenietska kategorialna polja" geneza sveta življenja, ali bolje, omogočajo genezo sveta življenja: če bi rekli na tem mestu, da predstavljajo genezo **ontologije**

sveta življenja, bi bilo to prav gotovo pre nagljeno, na tem mestu pre nagljeno: osmislitev kategorialne forme sledi lahko pripravi možnost ontologije, če je sled prehod iz **ni** v **je**, če je **jè** opredelitev in učinek **sledi**. - Pri Derridaju najdemo možnosti za takšno izpeljavo: prezenca, in s tem hkrati samoprezenca da ne velja več misliti kot formi biti, pač pa kot opredelitvi znotraj sistema, ki ni sistem **prezence**, pač pa sistem **diference**. Heidegger je po Derridaju določene stvari v tej zvezi prebral pri Nietzscheju in Freudu: če sta takó Nietzsche in Freud razmišljala o in ob motivu **razlike**, če je bila "différance" v njunih tekstih takorekoč poimenovana, je tisto, kar se da pri njiju kot ugotovitev najti, da je zavest učinek razmerja moči, ki niso njene lastne; te moči niso nikoli prezentne, pač pa so igra **diference** in **kvalitet**; če je pri Nietzscheju bistvo moči še opredeljevano kot **diferenca kvantitete**, je to bistvo še vedno metafizično bistvo, na način prezenca ujeta bistvo; uveljavitev **kvalitete** in **kvalitemov**, če to zahteva "svet življenja", je vezana na naslednje štiri aspekte "**diference**": diference, diferensa, diferende in dvojne robove; pa bi imeli takole: dva diferensa, osem diferenc, deset diferendov, dvanajst dvojnih robov, če so ta števila vezana na dejstvo, da gre v našem sistemu za deset kategorialnih form. Če živi filozofija v in **od** razlike, kot pravi Derrida, in če ni v stanju uzreti enakega, ki ni identično, je to enako, ki ni identično, ravno razlika kot odložen in dvojni prehod od enega diferenda do drugega. - Z vpotegnitvijo Nietzscheja bi to pomenilo, da se najavlja razlika kot razvijanje enakega na način enakosti različnosti in ponovitve v večnem vračanju; če to mogoča nastanek sistema, resnico kot kontingenco in vpis sledi, se **mišljenje razlike** dopolni v **mišljenju sledi** in izpolni v **mišljenju sistema**: če je sled vezana na **moč utrtja**, je **odlog** /"remise", "Aufschub"/ vezan na odlog ontologije, odlog **ontologije sveta življenja**, sistem pa vezan na **kontingenco kategorialnih form**.



## Perspektive filozofije\*

LEV KREFT

## POVZETEK

*Podobno kot filozofija tudi estetika ni dosegla univerzalnosti in totalnosti, dosegla pa je globalnost: ni odgovorila na vsa temeljna vprašanja na zadovoljiv način in ni postala nevprašljiv del nekega celovitega filozofskega sistema, je pa prišla na vsak konec zemeljske oble. Misel (Artur Danto), da je filozofija iz nevarne umetnosti naredila nemočno umetnost, ko jo je ujela v svoje mreže, je treba dopolniti z ugotovitvijo, da je filozofija hkrati skromna in prevzetna. Minervina sova vzleta šele, ko pade mrak, toda kljub temu je prepričana, da je soodgovorna za vse, kar se je za dneva dogodilo. Zato perspektive estetike niso na poti odpovedi univerzalnosti in totalnosti, ampak na poti reofilozofikacije. Še posebej je to očitno na Slovenskem, kjer so perspektive filozofije simbolno povezane s "Perspektivami" iz šestdesetih let.*

## ABSTRACT

## PROSPECTS OF PHILOSOPHY

*Aesthetics, like philosophy, has not reached universality and totality but it has certainly reached all the ends of the earth. It may not have provided satisfactory answers to all the fundamental questions or become an unquestionable component of an integral philosophical system, but it has undoubtedly become global. Artur Danto's saying - that philosophy rendered impotent previously dangerous art by catching it in its nets - should be complemented by the realisation that philosophy is both modest and presumptuous. Although Minerva's owl does not fly until dark falls, it nevertheless feels co-responsible for everything that has taken place during the day. Similarly, the prospects of aesthetics lie in the direction of re-philosophisation, rather than in renouncing universality and totality. This is especially evident in Slovenia, where the prospects of philosophy are symbolically connected with the "Perspektive" (Prospects) of the sixties.*

\* Besedilo predstavlja za objavo pripravljen referat na 1. Slovenskem filozofskem kongresu (Cankarjev dom, Ljubljana, 17. - 19. 10. 1994).

Na mednarodnem kolokviju Društva za estetiko (imeli smo ga 13. in 14. oktobra 1994) se je na naslovno temo srečanja "Vrednostni temelji estetike" na spodbudo Bohdana Dziemidoka iz Gdanska oglasila tudi Kikuko Toyama z Univerze Yamaguči, ki je pripravila referat "Diskurzi o 'neuspehu avantgarde' - Modernistično formiranje in deformiranje generične kategorije 'Umetnost'<sup>1</sup>, s katerim se je povsem vmestila v ameriški krog razprav o umetnosti. Z dobršno erudicijo napisan referat je že na prvi pogled vzbudil dve možni misli o položaju filozofije. Prvi je seveda ta, da kljub temu da filozofija ni dosegla univerzalnosti in totalnosti (tako vsaj sama o sebi govori v dvajsetem stoletju), dosega danes določeno svetovnost. Pri estetiki, ki je morebiti malce zamudniška, velja, da se je njena svetovnost začela s Prvim mednarodnim estetskim kongresom leta 1913. Tako vsaj meni K.C. Pandey, Indijec, ki je leta 1972 objavil dve zajetni knjigi s skupnim naslovom "Komparativna estetika"<sup>2</sup>. Prvi del predstavlja indijsko estetiko, drugi pa pod naslovom "Zahodna estetika" govori o zgodovini estetske misli od Platona do Croceja in se končuje s skupnim poglavjem o sodobni indijski in zahodni estetiki. Filozofija (in z njo estetika) je torej postala svetovna, čeprav lahko priznamo, da filozofska komunikacija v globalni vasi ne poteka ravno pri vodnjaku ali pod vaško lipo, ampak bolj obrobno in velikim medijskim očem oddaljeno.

Druga misel, ki se utrne na prvi pogled in dopolnjuje misel o svetovnosti, pa je vendarle vprašanje univerzalnosti. Kikuko Toyama (in v tem ji sledi cela šola mlajših japonskih estetikov, ki so vsi po vrsti študirali in raziskovali na Zahodu vsak svoje obdobje ali svojo filozofsko šolo) nikjer v svojem tekstu ne omenja nikakršne japonske komparacije, korelacije ali paralele temi, ki jo obravnava, hkrati pa to temo obravnava s stališča univerzalnosti, saj na tak način uporablja tako pojem umetnosti kot pojem avantgarde. Pristop, ki ga najdemo pri Pandeyu, je sicer drugačen, torej komparativen, vendar že uporaba naslovnega pojma "indijska estetika" odpira celo vrsto konceptualnih vprašanj (na primer: s katerega stališča se ta misel kaže kot estetika?), in nekatera od njih je naznačil tudi sam. Ali je potemtakem svetovnost filozofije povezana z njeno človeško univerzalnostjo na način, ki njeno univerzalno zasnovo, nastalo na tleh evropske zavesti, globalizira? In če namesto Husserlovega uporabimo modernejši ali morda boljše Rortyjeve jezik: ali je filozofija evropski jezik, v katerem se mora ohranjati razgovor Zahoda kot razgovor človeštva (torej lingua franca univerzalnosti in totalnosti)? In če je v tem kaj resnice, kako se bo filozofija dejansko osvobodila vmeščanja tradicionalnih problemov sodobne filozofije v središče tega razgovora (kar terjajo od nje Rorty)<sup>3</sup>?

To vprašanje me vodi k drugemu razmisleku ob referatu, ki sem ga poslušal prejšnji teden. V njem seveda ni govor o tem, da bi lahko kakorkoli filozofirali izven tradicionalnih problemov sodobne filozofije, saj je prav vprašanje koncepta 'umetnost' po avantgardi in po pacifikaciji avantgarde centralni tradicionalni problem sodobne estetike. Pač pa se v njem ob zaključku pojavi kot referenčna točka in usmeritev k razrešitvi delo Arthurja C. Danta "Filozofska vklenitev umetnosti" ("Philosophical Disenfranchisement of Art", 1986)<sup>4</sup>. Avtor zagovarja trditev, da imamo o umetnosti dvoje nasprotujočih si idej, pri čemer prva trdi, da je umetnost nevarna, druga pa, da je

<sup>1</sup> Kikuko Toyama: "On Discourses on the 'Failure of the Avantgarde' - Modernist Formation and Deformation of the Generic Category ART", mednarodni kolokvij "Vrednostni temelji estetike - Normative Foundations of Aesthetics", Slovensko društvo za estetiko, Moderna galerija, Ljubljana, 13. in 14. oktober 1994.

<sup>2</sup> K.C. Pandey: *Comparative Aesthetics (I. Indian Aesthetics, II. Western Aesthetics)*, Chowkhambra Sanskrit Series Office, Varanasi 1972.

<sup>3</sup> Richard Rorty, *Filozofija i ogledalo prirode*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990, str. 376.

<sup>4</sup> Arthur C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, Columbia University Press, 1986.

umetnost nemočna. Združi ju s trditvijo, da je filozofija ob ugotovitvi, kako je umetnost nevarna, vedno skušala umetnost držati na vajetih in jo zapreti med varne štiri zidove. Pri tem nas ne zanima toliko točnost ali netočnost take analize, ki naj bi razrešila težave s pojmom umetnosti in zaradi katere Danta (z določenimi rezervami, ki jih je izrazil tudi sam) uvrščajo tako med sopotnike institucionalne teorije umetnosti kot med teoretike postmodernizma, pri katerem je zlasti v Združenih državah poststrukturalizem odigral vlogo filozofske podstati. Zanimata me dve njegovi trditvi, ki ju Kikuko Toyama dosledno povzema. Prva: "Nekdaj nevarna umetnost je bila preoblikovana v neškodljivo in nemočno umetnost s filozofsko nevtralizacijo, vklemitvijo, podreditvijo." Druga: "Umetnost je razlog, da je bila filozofija izumljena, in filozofski sistemi so v končni instanci kaznilniške arhitekture, ki jih težko zmoremo videti drugače kot v vlogi labirintov, ki naj zadrže pošasti in nas tako varujejo pred globoko metafizično nevarnostjo."<sup>5</sup>

V tej skrajni drži, ko nek filozof razkrinkava filozofijo kot kaznilnico, v kateri je vklejnena brez krivde kriva umetnost, da nas ne bi grozovitost njenega sporočila ogrozila v samih temeljih, lahko prepoznamo neko lastnost, ki je ves čas in tudi v obdobju njene svetovnosti povezana s filozofijo. Filozofija se počuti so-odgovorno za vse, kar se je s čemerkoli in komerkoli zgodilo, za vse, kar je in kar omogoča, da nekaj je. Misel, da je filozofija vklejnila avantgardno umetnost tako, da je njen negativno naravnani pojem institucionalizirala v pacificirani koncept, in ji s tem dosodila neuspeh, in misel, da je vsa filozofija pravzaprav način, kako držimo pošasti bivanja pod kontrolo, sta obe pravzaprav izraz filozofske privzdignjenosti. Filozofi so ljudje, ki so prepričani, da je od njihovega dobro ali slabo opravljenega opravila odvisna globalna in univerzalna usoda vsega, kar je. Minervina sova morebiti res vzleta šele, ko pade mrak, vendar je prepričana, da je mrak povzročila sama. Filozofi so ljudje, ki so prepričani, da lahko miselna, kaj miselna, celo tipkarska napaka v filozofskem sistemu povzroči stoletja gorja in nesreč, če ne celo konec človeštva. Kar pogledje namesto v estetiko na drugo, verjetno še bolj znano polje. V razpadu socializma in detronizaciji marksizma imate dve vidni šoli, ki odgovarjata na vprašanje, kaj in zakaj se je s socialističnim totalitarizmom godilo in zgodilo. Ena išče, kje je bila narejena kateksohenska napaka, in če jo je sprva našla pri Stalinu, jo je kasneje pripisala Leninu, končno ugotovila, da je pot k totalitarizmu trasiral že Marx, in s postmodernizmom zaključila, da je celoten modernizem pestoval totalitarnost v svojih miselnih filozofskih izhodiščih. Druga pa trdi prav nasprotno, da je bila vsa tragedija v napačnem izvajanju odlično zastavljenih zamisli, ker so se pač zamisli realizirale ob napačnem času in na napačnem kraju z napačnimi ljudmi. Obema pristopoma je skupno, da pripisujeta konceptom, ki jih in ultima analysis izdeluje filozofija, izjemno moč. V zadnji instanci so filozofi bodisi zaslužni bodisi krivi za vse, in filozofija bi bila potemtakem (če upoštevamo še sodobno kritiko, ki leti nanjo iz lastnih vrst) nekakšna kombinacija Atlasa in Sizifa: brezupna aktivnost, bistveno so-odgovorna za stabilnost stvarstva.

Prepotentnost filozofije, ki se kaže v njeni so-odgovornosti za možnost, obstoj in stabilnost univerzalnega in totalnega, pa vendarle ni nekaj neprotislovnega, saj se izraža tako na prevzetem kot na skromen način. Prevzetem način prepoznamo v njeni trajni želji, da bi se na nek način dokopala oblasti in moči, s katero bi edina znala spremeniti svet v smeri odrešenja in izpolnjenega upanja, pa naj gre za pravo platonsko vladarstvo ali za šilerjansko estetsko vzgojo človeštva. Skromnost prepoznamo v njeni samoopredelitvi, ki ji že od začetka prepoveduje, da bi veljala za modrost samo. Seveda je ta skromna ljubezen do modrosti zgolj drža, ki jo imajo nefilozofi za lažno skromnost.

<sup>5</sup> Ibidem, strani 6-7 in 12.

Toda pri tem pač velja podobno, kot ne moremo imeti za pravi skepticizem samo tistega, ki se konča z ugotovitvijo, da si o ničemer ne moremo priti na jasno, ker nam ni dano odstreti tenčic, ampak tudi in v filozofiji, kot jo poznamo danes, pač predvsem kartezijanski skepticizem, ki se konča pri določeni nenaivni gotovosti (tudi o tem govori Rorty že na začetku svoje knjige *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1980)<sup>6</sup>. Filozofska skromnost ni lažna ali hlinjena, ampak metodično skrbna. Dantovi trditvi o umetnosti kot nevarni in nemočni hkrati lahko dodamo tudi trditvi o filozofiji kot prevzetni in skromni hkrati. In če si že filozofija lahko pripisuje, da drži umetnost vključeno, bi si lahko znanost pripisovala, da drži filozofijo v skromnosti. Vendar je bila filozofija prevzetna in skromna tudi takrat, ko je še imela vso znanost za svoj vrt, in imamo zato lahko mirno to kombinacijo prevzetnosti in skromnosti za njeno izvorno dediščino.

Ta dediščina je seveda drža v že omenjenem smislu, in ne realnost. Kajti na to, da bi filozofija dobila kakršnokoli dejansko moč, si danes, upam, nihče več ne upa upati, vendar se zato ne bo odpovedala pretenziji, da ji taka moč pritiče. Tudi iluzijo, da svobodno priobčanje mnenj pripomore k rojevanju resnice, imajo samo še nekateri sodelavci pisem bralcev, nikakor pa ne filozofi.

Mislím, da je imel od vseh filozofov, ki so se lotevali krize človeštva, krize Zahoda in krize filozofije najbolj prav Karl Jaspers, ki je v "Duhovni situaciji časa" (1932) ugotovil, da "moram hoteti tisto, za kar mi gre, četudi bo prišlo do konca sveta", in iz tega sklepal, da (ob tem, da se ne da ugotoviti, za kaj človeku gre) lahko delovanje iz odpora proti nečemu, kar nezaželeno prihaja, črpa moč samo iz volje za sedanje ostvarjenje lastnega življenja. Tako "v svetu, ki je v vsem postal sumljiv, skušamo s filozofiranjem obdržati smer, ne da bi vedeli za cilj".<sup>7</sup>

Da je to ostvarjenje prej drža kot dejanje, je razvidno tudi iz estetike. Ta je konec koncev nastala kot disciplina, ki ima v oskrbi povezavo čutnega, lepega in umetniškega v univerzalno in zaključeno znanje in ki si celo lahko domišlja, da se vmešča v filozofski sistem kot most čez brezno, v katerem morebiti prežijo katere od Dantojevih pošasti. Benedetto Croce je, na primer, navdušenje nad marksizmom zamenjal za navdušenje nad estetiko in priznal, da je "v socialistični viziji ponovnega rojstva in odrešenja človeštva po poti dela in z delom zadihal novi zrak vere in upanja"<sup>8</sup>. V času tvorbe svojega filozofskega sistema v začetku dvajsetega stoletja je estetiko postavil prav v vlogo vizije ponovnega rojstva in odrešitve človeštva in to posebej poudarjal v atmosferi konca prve svetovne morije. Potem ko je doživel (in to kot antifašist, za razliko od svojega tovariša Gentileja) še drugo vojno, je leta 1947 svojim prvotnim teorijam navkljub moral zapisati ("Filozofija in zgodovinopisje"), da je poezija edino pravo spoznanje. Zakaj? Ker je "očiščena vsakega stika s svetom dejanja..."<sup>9</sup>.

Filozofija, ki je postala svetovna in ostala so-odgovorna za vse (za razliko od znanosti, ki ne more biti odgovorna za nič) in ki je ohranila držo hkratne prevzetnosti in skromnosti, se stiku s svetom dejanja vendarle ne bo mogla odpovedati, tudi če bi hotela. Tudi kadar se (tako kot Sokrat Faidrosu) pusti speljati iz mesta in jo očarajo lepa počivališča, mora ugotoviti, da je "polja, posestva in drevesa nočejo nič učiti, pač pa ljudje v mestu."<sup>10</sup> Croce nas ni uspel prepričati, da je poezija edino pravo spoznanje, pa tudi vse vrste pozitivizma in antimetafizike nas niso prepričale, da se pravo in celostno

<sup>6</sup> Richard Rorty, l. c., str. 56-57 (in opomba 13).

<sup>7</sup> Karl Jaspers: *Duhovna situacija vremena*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1987, str. 159.

<sup>8</sup> Benedetto Croce, *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford 1927, str. 59-60.

<sup>9</sup> Benedetto Croce: "Filosofia e storiografia", v: *Discorsi di varia filosofia*, 1959, zv. 2, str. 77.

<sup>10</sup> Platon, *Faidros*, Založba Obzorja, Maribor 1969, str. 10.

spoznanje skriva v znanosti in znanstvenosti. Ali bi potemtakem filozofija lahko zdržala oznako edino pravega spoznanja? Da, pod pogojem, da jo še posebej pri vstopu v svet dejanja odlikuje skromna prevzetnost. Ob vstopu v tretje tisočletje bi se njena maksima zmogla glasiti: "Vem, da nič ne vem, in imam za to tudi dokaze."

Skupni tematski okvir prvega slovenskega filozofskega kongresa "Perspektive filozofije" je imeniten že zato, ker namesto zguljenega govorjenja o krizi ali celo koncu filozofije postavlja v ospredje njene perspektive. Če sem o teh perspektivah nekaj malega na esejistični način napaberkoval v prvem, načelnem delu, pa moram dodati tudi drugi del, ki se tiče okoliščin, pod katerimi se da to temo razumeti kot združevalno in povezovalno za vse slovenske filozofe in filozofinje. Meni je prva okoliščina pomensko zgodovinska obremenjenost zveze "perspektive filozofije" s čisto določeno skupinsko filozofsko držo, ki je konstituirala neko slovensko revijo z naslovom "Perspektive" tako, da je znotraj skupinske identitete perspektivovcev naslov revije simboliziral in predstavljal filozofsko ozemljen koncept in da je ta filozofsko ozemljen koncept segel tudi k vprašanju vzpostavitve in funkcioniranja filozofije na Slovenskem.

"Perspektive" so delovale v zgodovinskih okoliščinah, ki jih je določal sicer z neuspehom stalinizma na naših tleh načeti totalitarizem. Legitimacija, s katero se je upravičevala oblast in iz katere so se pojasnjevale njene poteze, je bila izpeljevana iz monolitnega ideološkega jedra, torej v imenu resnice in večnostnega poslanstva, ki pripadata kolektivnemu subjektu - varuhu svetovnozgodovinskega razreda v obdobju njegove nedoletnosti, in je namesto brezplodnega različnega filozofskega razlaganja obljubljala totalno in epohalno spremembo sveta. V razmerju do takega legitimiranja in funkcioniranja oblasti filozofiranje pač ni bilo kakršenkoli poklic, saj si je lahko lastilo pooblaščenost in povzdignjeno vlogo utemeljevalca in utrjevalca legitimacijske teorije in derivatorja prakse, ali pa odločilno vlogo rušitelja, ki je svetovni zablodi in zlu edini sposoben pristriči lase in ga opehariti za njegovo skrito moč.

"Perspektive" so nastopile v prvi polovici šestdesetih let in filozofijo videle kot razsvetljensko in razsvetljevalno dejavnost, potekajočo s pomočjo sprostitve in osvoboditve javnega razgovora, v katerem bi tudi oblastna skupina vsaj fingirala, da je samo ena od skupin, saj sicer razgovor bodisi ni možen bodisi nima nobenega smisla. Filozofija je bila vsekakor napolnila k dejanju in legitimacijska podstat aktivizma, tako kot sta bila odsotnost te legitimacijske podstati ali zavračanje in onemogočanje javnega razgovora predstavljena kot zlo, ki bo onemogočilo realizacijo upanja. In realizacija upanja v tostranstvu je motiv filozofiranja, ki je ves čas prisoten. "Perspektive" so sredi totalitarizma gojile filozofsko teorijo, s katero ne bi bilo mogoče ob-upati nad možno spremembo sveta, četudi bi se oblast in (tradicionalna ali partijna) inteligenca do konca spridili.

"Perspektive" so povedale svoje tudi o stanju filozofije na Slovenskem v začetku šestdesetih let, in tisto, kar je bilo tedaj povedanega in kar je bilo s filozofijo tedaj narejenega, je v mnogočem določalo filozofijo pri nas še dolgo. Tako kot je vsaka generacija beograjskih študentov filozofije morala svojo filozofsko diplomu opraviti tudi tako, da si je ustvarila lastno razmerje do prepovedane in odpravljene filozofije, smo si tudi študentje filozofije v Ljubljani morali najprej prisvojiti in povedati vse, kar je povezano s perspektivaškim obdobjem in filozofijo pri nas, in iz povedanega narediti lastne zaključke o možni filozofski držbi, izhajajoči iz tega, da smo se pač kot filozofi, četudi smo prišli na prizorišče kasneje, morali obnašati, kot da smo so-odgovorni za postavitev scene in zasedbo vlog.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> V "Perspektivah" je seveda filozofskega branja obilo, tako prevodnega (Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty, Lowenthal, Goldmann, Vanja Sutlić, Leszek Kolakowski...) kot izvirnega (Veljko Rus,

Zdaj, ko je prišlo do prvega slovenskega filozofskega kongresa, ki je imel namen, da združi membra disiecta društev, skupin in posameznikov, ki se prištevajo oziroma jih je mogoče prištevati k filozofiji na Slovenskem, mislim, da je čas, da filozofi opredelimo svoj odnos tudi do "Perspektiv" in perspektivaškega obdobja v filozofiji na Slovenskem. Ko sem se pogovarjal v začetku osemdesetih let s sovjetskimi estetiki, sem jih povprašal, kaj se dogaja novega. Odvrnili so mi, da imajo zdaj tudi estetiki nalogo, da opravijo perestrojko v lastnih vrstah in na lastnem polju. Verjetno ni bilo boljšega načina, da se opredeli domet različnih demokratizacij: vse so bile zgolj prijazen način ohranjanja neprijaznega jedronačalija. Zato se mi zdi nekam neprimerno, da bi bila zdaj, ko sta zmagali demokracija in svobodna konkurenca, naša naloga, da vzpostavimo demokracijo in svobodno konkurenco v filozofiji. Zato je preprosto tudi prepozno, da bi lahko na kakršenkoli način navezovali na filozofsko situacijo "Perspektiv" in odgovarjali na vprašanje o perspektivah filozofije na Slovenskem tako, kot so odgovarjale "Perspektive". Vendar je hkrati treba razmišljati prav iz "Perspektiv", katerih filozofska perspektiva je na nek način tudi naš kongres, saj se da "Perspektive filozofije" razumeti tudi kot "Simpozij o humanizmu" 33 let po tem, ko je bil odpovedan.

Danes pač ne živimo v totalitarni situaciji, v kateri bi filozofijo ogrožala njena privzdignjena legitimacijska ali prav tako privzdignjena rušilna moč. Živimo v demokraciji, torej v načinu, ki se ne legitimira s pomočjo ideološkega jedra, ampak s pomočjo osnovnošolskega preštevanja, torej z večino. V tej vrsti sveta se mora filozofija upirati lastni nepomembnosti in ne-umnosti demokratičnih okoliščin. Ne vlada monopol, ki bi ga bilo treba z muko razviti v dialog in polilog, ampak svobodna konkurenca, v kateri ima najbolj prav tisti, ki uspe največ svojega blaga plasirati na tržišče idej. Zato filozofiji ni potrebna relativizirajoča drža, ki razbija monopol, ampak dostojanstvo, ki kljub vzpostavljenemu dialogu izhaja iz predpostavke, da nima vsak preprosto toliko prav, kolikor ga je videti.

Filozofija danes tudi ne more biti dialog skupin in šol, v katerem bi potekalo konkurenčno zastavljeno tekmovanje, kdo bo odigral vlogo postavljanja podstati pravilno uglasenemu aktivizmu. Da je filozofska skupinskost manifestacija določene volje do moči, si velja seveda zatakni za klobuk - tako pač je, in tudi na kongresih se bodo filozofi še naprej zbirali zato, da bodo dokazovali ne samo, da imajo samo oni prav, ampak tudi, da so samo oni zares filozofi. Vendar nas taka zastavitev, če pri njej ostanemo, vodi do neke vrste institucionalne teorije filozofije. Obstaja namreč iz analitične filozofije nastala institucionalna teorija umetnosti, ki ji je najbolj določno definicijo postavil Dickie leta 1984: "1. Umetnik je oseba, ki z razumevanjem sodeluje pri izdelovanju umetniškega dela; 2. umetniško delo je izdelek take vrste, ki je narejen za predstavitev občinstvu umetniškega sveta; 3. občinstvo je skupina oseb, ki so pripravljene do določene meje razumeti predmet, ki jim je predstavljen; 4. umetniški svet je totalnost vseh sistemov umetniškega sveta; 5. sistem umetniškega sveta je okvir, v katerem umetnik umetniško delo predstavi umetniškemu svetu."<sup>12</sup> Pri taki definiciji

Taras Kermauner, Janko Kos...), vključno z velikim filozofskim polemичnim dialogom med perspektivci in Dušanom Pirjevcem. Neposredno o položaju v slovenski filozofiji pa najdemo kritične zapise, ki opozarjajo na odsotnost slovenskih filozofov iz jugoslovanske arene oziroma na njihovo prisotnost pod ravnijo časa in okoliščin, označujejo slovensko filozofijo kot samoobrambni ceh odmirajoče plasti intelektualcev in protestirajo zoper odpoved simpozija v organizaciji Slovenskega filozofskega društva na temo o humanizmu (glej J.K.: "Jugoslovanska polemika o mladem Marxu", št. 4, december 1960, str. 499-503; T.K.: "Blejski sestanek jugoslovanskih filozofov", št. 4, december 1960, str. 504-509; T.K.: "Formalna in stvarna funkcija slovenskih filozofskih institucij", št. 15, januar 1962, str. 621-626).

<sup>12</sup> George Dickie, *The Art Circle. A Theory of Art*, Haven, New York 1984; glej Stephen Davies, *Definitions of Art*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, str. 84.

filozofije, ki bi določila filozofa kot zavestnega izdelovalca filozofskih del, filozofsko delo kot izdelek, namenjen predstavitvi pred občinstvom filozofskega sveta; občinstvo kot skupino oseb, ki so sposobne do neke mere zapopasti predstavljena filozofska dela; filozofski svet kot totalnost vseh možnih sistemov filozofskega sveta; in sistem filozofskega sveta kot okvir, v katerem filozof predstavi svoje delo filozofskemu svetu, - bi izgubili (podobno kot pri umetnosti) individualno in transcendentno pritiklino filozofije hkrati. Ta kongres je zame ugodno in potrebno srečanje, način funkcioniranja filozofskih šol in skupin, ki presega njihovo zamejenost v lastni krog. Vendar filozofija pač ne nastaja niti na kongresih niti v filozofskih svetovih, ampak iz individualnosti, in filozofskost ni tisto, kar filozofski svet, sestavljen iz različnih sistemov, pripozna kot filozofsko. Filozofsko je potem, ko je filozofija skušala postati znanost, pač predvsem tisto, čemur se je skušala odreči in česar se je skušala otresti, torej metafizični ali transcendentni domet in dostojanstvo misli, ki ne zmore pokazati na pritrtilna dejstva. Filozofsko je po drugi plati tisto, čemur se je skušala odpovedati, ko je konkurirala za mesto ideološkega jedra edine resnice, torej pravila svobode uma. V tem smislu menim, da je tudi razrešitev vseh naših težav, tudi disciplinarnih, v refilozofikaciji. In pod refilozofikacijo razumem prevzetnost in skromnost, ki pretendira na celoto, univerzalno in totalno, ne da bi stavila svojo moč na kaj drugega kot na individualnost, in brez zatajitve svobode uma kot sistema pravil, ki konec koncev omogoča tudi prevzetnost tistega, ki je sposoben svojo filozofijo razglasiti za epilog filozofije sploh.

Ko je vročina že ponehala, sta se Sokrates in Faidros poslovila z molitvijo, ki jo je povedal Sokrates: "Ljubi Pan in vi vsi drugi bogovi, ki ste tukaj, dajte, da postanem lep v svoji notranjosti in da bo vse zunanje, kar imam, moji notranjosti prijateljsko. Za bogatega naj imam modrijana. Tega zlata pa mi dajte toliko, kolikor bi ga ne mogel nositi niti odpeljati noben drug kakor poštenjak."<sup>13</sup>

Naj ta molitev velja tudi perspektivam filozofije nasploh in na Slovenskem še posebej.

<sup>13</sup> Platon, Faidros, Založba Obzorja, Maribor 1969, str. 79.

## Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih

MIRJAM MENCEJ

### POVZETEK

Avtorica najprej navaja podatke o zapisih verovanj pri Slovanih, ko duša prevzame podobo raznih živali, posebej ptice, ovce, miši in mačke. Omenja teoretične prispevke, ki govorijo o tem verovanju kot o dvojni prisotnosti umrlega, metempsihozi in zgodnejši stopnji predstave o duši. Nato se omeji na Slovence in njihova verovanja o posmrtnem življenju ter bogu smrti in hkrati bogu živine - Velesu. Veles naj bi bil po mnenju najvidnejših preučevalcev slovanske mitologije bog živine, ker se po starem indoevropskem verovanju dežela smrti zamišlja kot travnik, na katerem se pase živina (duše). Toda na Velesa se je prvotno nanašala tudi arhaična zveza ljutъ zverъ (medved, volk, lev...), hkrati pa je bil zaščitnik živine pred divjimi zvermi ali pa je celo pošiljal divje zveri nanjo. Podobno funkcijo zasledujemo tudi pri Nikoli in Juriju v slovanski mitologiji - pogosto se jima pripisuje vlogo upravljalcev jelenov, volkov..., hkrati pa sta povezana z drugim svetom: Nikola, po ljudskih pesmih in drugih verovanjih sodeč, predstavlja nekakšnega vodnika duš na oni svet, Jurij pa naj bi prihajal spomladi iz dežele smrti. Kaže se tudi etimološka zveza med volkovi, nad katerimi imata oblast, in litavsko vrag, Veles, poleg tega pa se po ljudskih verovanjih duše umrlih pogosto spremenijo v volkove. Očitno obstajajo paralele med Jurijem (in Nikolo) ter Velesom. Vlogo Jurija kot zaščitnika živine pred divjimi zvermi in njihovega gospodarja potrjujejo tudi ruske obredne pesmi. Po vsem tem bi bilo mogoče sklepati, da so tudi te zveri, nad katerimi ima Veles (oziroma Jurij, Nikola) oblast, v resnici duše umrlih, da torej Veles ni le bog živine, temveč tudi bog duš umrlih, ki v obliki raznih živali nadaljujejo svoje življenje na drugem svetu za vodo. Podoba živali, v kateri si človek predstavlja dušo, pa se je seveda spreminjala v skladu z moralnimi in drugimi lastnostmi človeka. Verjetno je prvotna razlika obstajala med umrlimi svoje in ne-svoje smrti oziroma med čistimi in nečistimi mrtveci. Oba aspekta Velesa - bog živine in divja zver sta morda nekoč predstavljala dva aspekta duš. V nekaterih slovarjih pa lahko najdemo tudi jezikovno potrditev: beseda skot naj ne bi pomenila samo živine, temveč živali nasploh.

### ABSTRACT

#### THE SOUL OF THE DEAD AS AN ANIMAL IN THE BELIEF OF THE ANCIENT SLAVS

The author starts by quoting records on the beliefs of ancient Slavs, according to which the soul of the dead assumed the image of various animals, especially that of a bird, sheep, mouse and cat. She refers to theoretical contributions which interpret such beliefs as a twofold presence of the dead, metempsychosis and an early stage in the understanding of soul. She then concentrates on the Slavs and their beliefs in life after death and on Veles, who was considered both the god of



*death and of cattle. According to some leading researchers of Slavic mythology, Veles would be the god of cattle given that, in the ancient indoeuropean belief, the land of death was imagined as a pasture on which cattle (i.e. souls) grazed. Originally, however, Veles was associated with the archaic attribute of a wild beast (ljuty zvery) such as bear, wolf and lion. At the same time, he was considered the protector of cattle from wild beasts or, even, the one who set these beasts onto the cattle. A similar characteristic can be found in Nicholas and George from Slavic mythology, who were often assigned the role of deers' and wolves' masters while being connected with the afterworld. Judging from old folk songs and other beliefs, Nicholas represents some sort of souls' guide to the afterworld, while George was believed to come from the land of death every Spring. There is also the etymological link between wolves, over whom they have power, and Veles, meaning the devil in Lithuanian. Besides, according to popular belief, the souls of the deceased often turned into wolves. There are obvious parallels between George (and Nicholas) and Veles. The role of George, as protector of cattle from wild beasts and their master, is also supported by Russian ritual songs. From all this one could conclude that these beasts, over whom Veles (i.e. George and Nicholas) has power, are actually the souls of the dead and that, consequently, Veles is not only the god of cattle but also of the souls of the dead, who in the form of different animals continue their life in the other "world beyond the water". The image of the animal, in which the soul was believed to dwell, had been changing in accordance with the moral and other characteristics of a person. Originally, there probably existed a difference between those who died "their own death" and those who did not die "their own death", that is, between the pure and impure dead. At some stage, the two aspects of Veles - as the god of cattle and a wild beast - might have represented the two aspects of souls. A linguistic confirmation for this can be found in some dictionaries: the word skot means not only cattle but the animal in general.*

V zapisih etnologov in drugih preučevalcev slovanskih verovanj pogosto naletimo na zapise o tem, da so si Praslovani некоč dušo predstavljali kot žival. Tudi v slovstveni folklori - pesmih in pripovedkah - duša umrlega (pa tudi živega) človeka večkrat nastopa v podobi živali. Duša se kot žival pri Slovanih pojavlja v vsaj treh različnih zvezah: za dušo pokojnika velja tista žival, ki jo ljudje prvo opazijo v njegovi bližini takoj po smrti; duša se v obliki živali pojavlja še kasneje, ne neposredno po smrti - tu gre zlasti za tako imenovane nečiste mrtvece, ki ne morejo oditi na drugi svet, pa se zato vračajo, strašijo žive ipd.; žival nastopa predvsem v slovstveni folklori tudi kot splošna podoba duše umrlega. Dušo v podobi živali lahko zasledimo torej pri Slovanih v vseh časovnih obdobjih: takoj v trenutku smrti, v času, ko je na onem svetu, in v času, ko se vrača, ko je nekako med obema svetovoma (duše nečistih umrlih, umrlih ne-svoje smrti). Iz nekaj redkih zapisov pa je tudi razvidno, da duša kot žival lahko zapusti telo celo v času, ko je človek še živ - npr. v spanju, a se potem spet vrne v telo.

Živali - ljudje se sicer še pogosto pojavljajo pri Slovanih tudi v drugih zvezah (čarovnice, hudiči, demoni ipd. si pogosto nadenejo živalsko podobo; žival se po

ljudskem verovanju poistoveča s človekom oz. izhaja iz človeških prednikov, npr. nevesta ali sestra umrlega brata - kukavica, mož - sokol, človek - medved; demonom se pripisuje živalska podoba ipd. - prim. Moszyński, 1967: 537-578), vendar se bomo na tem mestu omejili zgolj na duše umrlih, ki se prikazujejo v podobi živali.

Živali, v katerih so si Slovani zamišljali duše, so bile različne: to je lahko ptica, mačka, miš, metulj, večča, muha, kača, zajec, ovca in drugo - celo črv, kresnica, žaba, kuščar... Poljaki verjamejo, da duša ob smrti zapusti telo v ptičji podobi - kot slavec, golobica, kukavica, orel ali pa kot metulj, miš, zajec in drugo (Máchal, 1891: 18).

Tudi S. Zečević omenja različne predstave o duši pri Srbih: dušo v podobi muhe, metulja, ptice in kače, kuščarja ali kake druge živali (Zečević, 1982: 11).

Včasih je podoba, v kateri si ljudje predstavljajo dušo, odvisna tudi od moralnih in drugih potez človeka, ki je umrl: golobica npr. je bila podoba dobre duše, vran zle (Váňa, 1990: 134).

Vera v to, da se duša pojavlja v podobi živali, je bila ponekod tako močna, da je bilo te živali celo prepovedano ubijati, kar pravzaprav zelo spominja na eno od značilnosti totemizma, če je seveda po Lévi-Straussu sploh še mogoče govoriti o totemizmu. V nekaterih delih južne Poljske je bilo verovanje o prikazovanju duš v podobi žabe ali močerada tako zasidrano, da si nihče teh živali ni drznil ubiti, saj bi se v njih lahko skrivala človeška duša - ob pogledu nanje so imeli navado celo reči "večni pokoj!" (Moszyński, 1967: 552)

Poglejmo si sedaj podrobneje nekaj predstav o duši v živalski podobi, ki jih najdemo tudi pri Slovanih.

Ena najbolj razširjenih predstav o duši pri Slovanih pa tudi drugod po svetu je brez dvoma predstava o duši v obliki ptice. Poznali so jo npr. Egipčani, Feničani in mnogi drugi narodi. Šamani verjamejo, da so potomci očetov - ptic (Campbell, 1991: 258), včasih pa njihov duh v obliki ptice obiskuje drugi svet (Eliade, 1985: 169). Tudi Jakuti menijo, da njihove duše po smrti prevzamejo podobo ptice (Eliade, 1985: 165).

Zapise o tej predstavi pa najdemo tudi praktično po vsem slovanskem ozemlju. Najpogosteje duša zapusti telo ali pa se prikazuje v podobi goloba, kukavice, slavca, lastovice, laboda ali vrana, pa tudi orla, jastreba in race in drugih redkejših vrst:

"Starí Slovania verili, že po smrti človeka vychádza duša z tela v podobě vtáka, ako kačka, slávik, orol, lastovička, kukučka, krkavec (...) a pod. U nás, napríklad v Imeli, taktiež veria, že duša odchádza v podobe vtáka. Aj v Liptovskej Lúžnej (okr. Liptovský-Mikuláš) sa domnievali, keď nebohého vynesli na dvor, že jeho duša sedí na streche alebo na strome v podobe bieleho vtáka." (Bednařík, 1944: 26)

"Dušička mrtvé narozeného dítěte prý poletuje v podobě bílé holubičky tak dlouho, dokud otec nebo matka ji svou smrtí nevykoupi." (Češka) (Pejml, 1941: 238)

"W gub. Woroneskiej po pogrzebie w domu zmarłego stawiają na oknie szklanke lub garnek z wodą przeze sześć tygodni, wierzą bowiem, że dusza nieboszczyka przez cały ten czas latając z aniołem po tamtych swiecie, co noc ukazuje się w swym domu i jak gołąbka kąpie się w przygotowanej wodzie i pije ją dla ugaszenia pragnienia." (Poljska) (Fischer, 1921: 199)

"...w niezbyt oddalenoj wsi Ratułowice pokazal się biały ptak, gdy zmarł jeden z tamtejszych gazdów w obcym kraju. We wsi Cisowie (W od Częstochowy) stara, 88-letnia chłopka prawiła, że kiedy się zmarło jej matce, "przyleciały dwa gołębie", a jak zmarł mąż - "przyleciał srogi ptak i roztapierzył skrzydła". W pewnej wsi ruskiej pode Lwowem, gdy jednej z chłopek umarł mąż na obzynie, "to toj nočy przyletiv ptach pid ii vikno i kryčav try razy: Hanko!" (Moszyński, 1967: 549)

Taka predstava je ohranjena tudi v Polesju:

Душапринимает образ птицы: зюзяля, кóриун – душа человека. Як воробей прилетáе, так кáжа, што дид, чи диця, чи сынок прилетáе, у когó хто помер. Любая птичка как летит по полю, так говорят, что душа летает, душа доброго человек а. (Sedakova, 1983: 260)

Verovanje, da se duša javlja v podobi ptice, pa najdemo tudi na Slovenskem:

"V Črenšovcih je živel kmet, ki je pri delitvi ociganil svojo "bratjo" in si tako na krivičen način prisvojil nekaj denarja. Radi tega mu pa vest ni dala miru; neprenehoma ga je nadihovala, naj krivico poravna. A on tega ni učinil. Da bi vest utišil, je dal postaviti poleg vasi križ, na križ pa ni dal "vseči" bratjino, temveč svoje ime. Ko je bil križ postavljen, je mislil mož, da je sedaj dobil mir. Pa se je ukanil. Ko je začel plebanoš blagoslovljati križ, je priletel ptič, se usedel na bližnje drevo in začel peti: "Tô mô kriš - nê tvô!" Tô mô kriš - nê tvô!" In kolikrat je šel kmet mimo križa, je čul glas: "Tô mô kriš - nê tvô!" (Kelemina, 1930: 142-143)

Ptica je bila ponekod podoba le duše umrlega nekrščenelega otroka - na Slovenskem so ga imenovali Movje, Mavje, Morje oz. Navje. To so v bistvu nečisti mrtveci, tisti, ki so umrli t.i. ne-svoje, tj. prezgodnje, nasilne ipd. smrti:

"Pri sv. Bolfangu v Slovenskih goricah si pravijo o movju to-le: 'Movje je mala deca, ktera brez krsta umrje in po noči okolo leče in si pomoči išče. Movje leče v podobi velikega črnega ptiča precej po 'zdravi Mariji' pa do pol noči ali pa do ene in žvujzda si po zraku, da je ravno tako čuti, kakor da bi ljudje žvujzdali."

"...To ti je črno - kocast ptič, ima močno pripognen kljun, precej dolge kosmate noge in rujave oči, kakor sonce. Na nogah ima preostre in dolge kremplje, s katerimi žvižgajočega človeka napada"; "Koreža" ne morejo trpeti, zvezdna luč pa jim ni zoprna; zvezde jih opominjajo prihodnje sreče v nebesih, korež pa grozovitega ognja v peklu."

"Ko sem bil konec septembra nekaj časa v Jarenini, pozvedoval sem po marsičem, ali zvedel sem le malo: Duše tistih otrok, ki so brez krsta umrli, se imenujejo Morje in letajo v podobi ptičev pod nebom in nekako čudno žvižgajo..."

"Sloenci med Dravo in Muro pravijo, da leče Navje o mraku po nebom. Nekteri pravijo, da so to duše nekrščenih otrok v podobi črnih ptič." (Pajek, 1884: 107-108)

Duše umrlih nekrščenih otrok se kažejo v podobi ptice tudi v ljudski pripovedi Dana beseda (Prim. tudi Na onem svetu, Šašel, Ramovš, 1936-1937: 14-15):

"...Naposled prideta do vode, ob kateri je stala vrba. Mrtvi je vodo lahko prekoračil, živega pa je izpodnesla in komaj se je ujel še za vrbovo vejevje. Toda na vrbi je bilo vse polno črnih ptič in ko se je drevo streslo, so padle nekatere v vodo, a so od tam takoj veselo žvrgoleč odfrčale. In zopet vpraša mrtvi živega, če bi rad vedel, kaj te ptice pomenijo. In ko mu je ta odgovoril kakor že prej dvakrat, ga mrtvi pouči, da so to tisti otroci, ki so brez krsta umrli in da so zdaj vsi tisti rešeni, ki jih je stresel z vrbe in so odleteli. Nato se je živi pripravljaj, da bi drevo popolnoma otresel in tako rešil vse otroke, toda mrtvi mu je ubranil rekoč, da drugi hoteni treslaj ni več veljaven. Mrtvi je naenkrat izginil, živi je pa tri dni na svet nazaj hodil." (Kotnik, 1958: 24-25)

Nečiste mrtvece, duše, ki ne morejo na drugi svet, ampak ostajajo "nekje vmes", najdemo tudi v tej "resnični zgodbi" informatorke s Hrvaške v podobi gosi:

"Sad vam bum pak još povedala jednu pravu istinu, koju sam ja sama doživela i kad sam i ja takve nečiste grešne duše videla. Bila sam još čisto mala i nis se još ničesa bojala. A od naše hiže je bil daleko zdenec, i ja sam više put, kad nam je zmajnkalo vode, a imali smo oštariju, išla sama po vodu. Jemput išla sem baš vu pol noči po vodu, a z menom je išel moj pes i moja mačka. Kad sem išla prek potoka, videla sem najenkrat pun potok samih belih gusk, bilo jih je toliko, i sve su bile čisto bele, samo je imala svaka na sebi nekoliko črnih per. Sve su se kupale i prale i bilo jih je toliko, da su

komaj stale sve vu vodu. A moj maček i cucek su bili tak vu strahu, da sem jih morala prek potoka nesti. Kad smo išli natrag za pol vure, ni bilo več ni jedne. Ja nis znala, kaj bi to moglo biti, nek sem za nekoliko let pitala g. kapelana, gdo su bile te guske. Gospodin kapelan su mi pak povedali: "Viš, viš, tu imaš lepi navuk, i sama si ga videla. Te bele guske, to su grešne duše, koje se v potoku perejo od grehov, kajti svako ono črno pero je jen greh. One se moraju tak dugo prati, dok se čisto ne opereju od grehov, i ako jih ne bu nikdo predi izbavil, morale se boju prati morbit još jezero let." (Bučar, Grešne duše, 1918: 265)

Toda dejstvo, da se relikti dlje ohranijo prav pri obredih in verovanjih v zvezi z nečistimi mrtveci (prim. Sedakova, 1973: 248), lahko kaže na to, da gre pravzaprav za predstavo, ki nekoč ni bila omejena le na nečiste mrtvece, temveč na mrtvece nasploh. O zasidranosti te predstave pričajo tudi pokopališča: v Srbiji na grob ob mrtvečevu glavo postavljajo sliko kukavice ali kukavico, izrezljano iz lesa (Nodilo, 1981: 540). Podobno velja tudi za Bosno in Hum, kjer so na nagrobnikih pogosto izklesane ptice - kot duše pokojnikov (Idrizović, 1984: 263).

Za dušo - ptico so vzhodni Slovani nekoč celo potresali zrnje na grob:

"Es gibt noch eine besondere Art, der Toten zu gedenken, vielleicht die älteste: auf den Gräbern, seltener an Kreuzwegen, werden Samenkörner für die Vögel ausgestreut, womit man die gewöhnliche Vorstellung von der Seele als Vogel zu vergleichen hat." (Zelenin, 1927: 33)

Poleg te pa so s predstavo o duši - ptici povezane še mnoge druge šege ob smrti oz. na dneve mrtvih: v okolici Visokega v Bosni so ljudje na mesto, kjer je v hiši ležal mrtvec, zvečer položili moko in vodo, zjutraj pa pogledali, ali je mrtvečeva duša to jedla oziroma pila - trdno namreč verjamejo, da je mogoče videti sledove ptičjih nog na moki (Balorda, 1976: 84).

Ta predstava je močno prisotna tudi v slovstveni folklori, npr. v slovenski ljudski pesmi Spokorjeni grešnik, ki se konča tako, da duša spokorjenega grešnika v trenutku njegove smrti odleti na nebo v podobi belega goloba:

"...Z neba glas zaslišali so:

'Grešnik, vstani, grešnik, vstani,

Grehi so ti odpuščeni.'

Grešnik precej se je zdrobil,

Zdrobil kakor solnčni prah,

V nebo zletel bel golobec." (Štrekelj, 1980: 496, št. 486, iz Lašič)

Znana je tudi češka ljudska pesem, ki prav tako omenja dušo, ki je zletela iz telesa:

"Vylecěla duša s cěla,

Žaden něvi, kaj lecěla;

Sedla ona na hajiček,

Na ten zeleny travniček." (Máchal, 1891: 19)

Duša se pojavlja kot ptica tudi v ruskih pogrebnih objokovanjih in je lahko posrednik med tem in onim svetom - prinaša novice z onega na ta svet:

Покойник может вернуться и в зооморфном облике:

Сожидать буду надежду те головушку,

Покажись, приди, надежная головушка,

Хоть с-под кустышка приди да серым заюшком,

Из-под камышка явись да горносталюшком!

Znatchitelno chaste vstrechajeta v priчете образ птицы. Vneshnej motivirovkoj ego javljaetsja to, chto ptica mozet bespreпятственно pokinitь zagrobnij mir, tak kak dla nee ne sushchestvuet obychnykh pregrad. S drugoj storony, vozmožno, chto obraz pticy svjazan s motivom mirovogo drevja i lesa kak zony obitanija duš.

Душа-птица навещает своих родственников и оказывает им покровительство:

Летай-кошь ты ко мне по утрам ранешенько,  
 Да по утрам ранешенько, по вечерам позднешенько,  
 Я буду встречать тебя, горькая сиротинушка...  
 Летай ко мне, сиротинушке, во чисто полюшко,  
 Распоряжайся ты там в тяжелой работушке  
 И не забывай своих милых детушек...  
 Постарайся об нас, горьких сиротинушек... (Čistjakov, 1982: 125)

Ptice - duše umrlih se po ukrajinskem verovanju spomladi pridružijo pticam selilkam, ki prilete iz vyrija (dežeले mrtvih in hkrati dežeले na jugu, na drugi strani morja, kjer prebivajo ptice selilke pozimi), ter posedajo po drevju okoli domačih hiš in prepevajo sorodnikom (Voropaj, 1993:152).

Ena od pogostejših utelešenj duše je tudi ovca. Kot dušo jo najdemo npr. v slovenski ljudski pripovedki Na onem svetu (Šašel, Ramovš, 1936-37: 14-15) oz. Dana beseda iz Kotnikove zbirke Storiј (Kotnik, 1958: 22-25). Pripoved govori o dveh prijateljih, ki sta se dogovorila, da bosta drug drugemu prišla na poroko. Eden od njiju je umrl še pred poroko, a ko se je drugi ženil, se je zaradi dane obljube res udeležil njegove poroke - čeprav mrtve. Po poroki mrtvi ženina povabi, naj gre z njim. Skozi grob gresta pod zemljo naprej in na travi zagledata čredo shujšanih ovac - mrtvi razloži, da gre za duše, ki so imele na svetu veliko premoženja, pa ga niso dajale ubogim; nato zagledata čredo debelih ovac - to so duše, ki so kljub majhnemu premoženju veliko dajale vbojame.

Duše v podobi ovac srečamo tudi v pripovedki Zaklete duše: Nekoč si je poštenjak, ki je spoznal "vso hudobijo tega sveta", zamrmral predse, da bi se najraje pogreznil v zemljo in ne videl ničesar od tega sveta. "Komaj je to spregovoril, je zagledal pred seboj votlino in stopnice vanjo. Na spodnji stopnici je stal človek in se mu prijazno ponudil za vodnika. Poštenjak je odšel z njim v jamo. Čim dalje sta šla, tem bolj je tema izginjala. Prišla sta v lepo pokrajino. Morala sta preko široke reke, da sta dospela na obširen, z visoko travo obraščen travnik, kjer jima je segala trava do pasu. Na tem travniku se je paslo več tisoč suhih, izstradanih ovac.

Ko sta prekoračila drugo reko, se je razprostiral pred njima manjši travnik kakor prvi, obraščen s komaj prst visoko travo. Na travniku se je pasla maloštevilna čreda ovac, ki so bile izredno rejene. (...)

Sredi četrte reke je bil majhen otok, na katerem sta se trkala dva mršava ovna s takšno silo, da so švigale iskre. Rogove sta imela odbite, kri jima je tekla z glave, sape jima je primanjkovalo, toda kljub temu sta se zaletavala vedno silneje drug v drugega.

Obrežje je bilo strmo, na njem pa je bilo vse črno koscev, ki so imeli trdo delo (...)

Nato je spremljevalec poštenjaku razložil vse, kar sta videla: Ovce na prvem travniku so bile duše tistih ljudi, ki so živeli v izobilju, a so bili skopi in nevoščljivi. Na drugem travniku so bile duše ljudi, ki so se preživljali s svojim delom in delali tudi za druge. Trkajoča se ovna sta dva kmeta, ki sta se vse življenje pravdala za staro lesniko,

da sta zapravila svojo zemljo in so ostali njuni otroci brez dote ter so morali služiti pri sosedih za hlapce in dekle." (Möderndorfer, 1924: 113-115).

Predstava o duši - ovci je zelo stara. Najdemo jo na primer v hrvaški ljudski pesmi, iz katere je po analizi razvidno, da se tu omenja mlad junak - bog vegetacije še v Velesovem svetu, svetu mrtvih (prim. Katičić, 1989a: 50):

"Osu se nebo zvijezdama  
a ravno polje ovčama,  
zvijezdama nema Danice,  
ovčama nema čobana,  
do jedno dete Vidoje  
i ono ludo zaspalo.

Budi ga Jela sestrice:  
'Ustani, braco Vidoje,  
ovce ti za lug zadoše,  
jednu ti zakla vučica,  
potekla krvca do mora.'

Čula se žalost do Boga." (Delorko, 1969: 70-71, št. 60)

Seveda pa po drugi strani ta predstava prav tako lahko izhaja iz krščanskega izročila, v katerem so ljudje pogosto slikani kot ovce in Kristus kot njihov (dušni) pastir.

Ena od podob duše je tudi miš. Pričevanj o duši v njeni podobi sicer ni prav veliko - eno od njih iz Polesja pa pripoveduje o tem, kako je nekemu možu, ki je skupaj z drugimi spal ob vodnjaku, ponoči v snu iz ust skočila bela miš - duša, stekla do vodnjaka, se napila vode in se nato vrnila skozi usta v telo:

Душу можно увидеть в виде мыши: *Ночевали мушчѣны у лѣса, бѣу колѣдѣзь возль ѣих. А водзѣн так снаѣ мѣино*, что у него изо рта выскочила муш, побежала до колодца, напилась - и назад, в рот. А другие двое видели. Тот проснулся и говорит: "Как же мне пить хотелось!" А то была душа. (Sedakova, 1983: 260)

Toda v severovzhodni Evropi je zelo razširjena slika ene od katoliških zaščitnik mrtvih, ki je prekrita s podobami miši (Moszyński, 1967: 555). N. Kuret piše o sv. Jedrt, ki so jo zaradi miši na njenih podobah naredili za varuhinjo miši, v resnici pa naj bi izpodrinila neko pogansko žensko božanstvo, ki je po smrti prevzemala človeške duše v podobi miši (Kuret, 1989: 107).

Pri Slovanih se kot podoba duše pojavlja tudi mačka - v zapisih ljudskih verovanj, pa tudi v pravljicah.

Duša neke umrle "čarovnice" se v tem zapisu upodablja v podobi črne mačke:

"Bila je ena cupranca, ki je mleko jemala kravam. Ko je umrla, je na njenih prsih čepu črn maček in čudno gledal. To je bila njena duša." (Pripoved Zofije Kordiš, rojene 1925, iz Piše; navedeno po: Rožman, 1992: 58)

Ponekod na Češkem so imeli mačko za vodnika duš umrlih na oni svet, zato se mački ni smelo približati:

"Nekde se dříve věřilo, že kočky po smrti duše na onen svet převážejí a nesmel proto nikdo kočce ublížit." (Pejml, 1941: 234)

Očitno je torej, da je bila predstava o duši - živali med Slovani nekoč trdno zasidrana. Kaj pa je podlaga za tako verovanje? Gre morda le za nekakšno predstavno obliko duše, ki naj bi se pojavila na tisti začetni stopnji razvoja človeštva, ko je človek dušo prikazoval kot žival (kasneje pa naj bi se duša antropomorfizirala in še kasneje popolnoma dematerializirala in poduhovila), kot meni H. Biegeleisen, na katerega so

očitno vplivale evolucionistične ideje? Se morda v tem verovanju kažejo sledovi vere v selitev duš, kot meni E. Morin in deloma tudi H. Biegeleisen? Ali pa gre zgolj za nekakšno dvojno pojavljanje mrtveca - kot živali na tem in hkrati kot človeka na drugem svetu, kot trdi L. Lévy-Bruhl?

Pojav, da se duša v ljudskih verovanjih zamišlja kot žival, so nekateri znanstveniki že omenjali, saj to verovanje ni omejeno zgolj na Slovane, pač pa ga je mogoče najti praktično po vsem svetu.

L. Lévy-Bruhl v svoji knjigi *L'âme primitive* navaja mnoge primere po svetu, ko se duša zlasti v prvih dneh po smrti pojavlja v podobi živali (Lévy-Bruhl, 1963: 360).

Tako je npr. na Floridi neki človek zasadil drevje na svoj vrt in kmalu zatem umrl - malo kasneje so videli, da se je med tem drevjem pojavil bel kuskus, zelo redka žival. Menili so, da je to umrl, in so ga klicali po njegovem imenu. Po mnenju Lévy-Bruhla je bil umrl torej hkrati "tindalo", to je človek, ki nadaljuje svojo eksistenco na drugem svetu, in žival, ki se je pojavila med drevjem na njegovem vrtu (Lévy-Bruhl, 1963: 360).

Tudi v Motlavu mislijo, da so podgane, ki pridejo pojest hrano in vodo, ki ju pustijo na grobu vsaj pet dni po smrti, mrtveci. Na Salomonovih otokih, Floridi, Ysabelu in Savi menijo, da se mrtveci naselijo v morske pse (Lévy-Bruhl, 1963: 360 - 361), za mrtvece pa imajo ponekod tudi aligatorje, kuščarje, ptice.

Toda na Novih Hebridih obstajajo celo ljudje, ki se lahko že v času življenja spremenijo v morske pse, to pa je pojav, ki je po Lévy-Bruhlovem mnenju posplošen tudi na mrtve - človek torej lahko, kot že rečeno, po njegovem mnenju hkrati živi na tem svetu (kot žival) in na drugem svetu (Lévy-Bruhl, 1963: 362).

Katera žival je umrl, je v San Cristovalu odvisno od tega, kje je pokopan mrtvec. Če ga vržejo v morje, se seveda inkarnira v ribo, zlasti v morskega psa, lahko pa tudi v hobotnico, želvo, krokodila, ražo... Včasih začne človeka, ko ostari, obiskovati kaka žival - ta postane kasneje bivališče tega človeka, ko umre. Njegovi otroci teh živali potem ne smejo jesti, ubijati ipd., saj jih imajo za mater oz. očeta (Lévy-Bruhl, 1963: 362-363).

Živali, ki se pojavijo po smrti človeka in veljajo za mrtveca, npr. morski psi, po Lévy-Bruhlovem mnenju niso le duše umrlega, temveč umrli sami, ki žive dvojno življenje - kot umrli na onem svetu in hkrati kot žival na tem (Lévy-Bruhl, 1963: 364).

Da gre resnično za nekakšno "bi - presenco človeka", dokazuje po njegovem mnenju tudi običaj s Samoe, kjer ubitega, za katerega se ne ve natančno, kje je umrl, pokopljejo kot žival - toda to, kar pokopljejo, naj ne bi bila njegova duša, temveč umrli sam. Na poti, kjer je umrl, razsprostrejo kos blaga in čakajo na kakšno žival, npr. na mravljo, kuščarja... - ko pride, jo zavijejo v blago ter odnesejo, da bi jo pokopali, saj nepokopani mrtveci povzročajo nemir... " (Lévy-Bruhl, 1963: 364-365)

Lévy-Bruhl torej meni, da je človek po verovanju ljudi po smrti dvojno prisoten: kot žival na tem in kot človek na drugem svetu:

"Cette représentations "irrationnelle", et qui ne peut pas être rendue claire, de morts qui mènent dans l'autre monde une vie semblable à la vie terrestre, et qui sont en même temps des serpents familiers, fréquentant la maison où ils ont vécu, n'a rien qui doivent nous surprendre... Elle implique, simplement, comme elles, la bi-présence de ces individus qui sont à la fois hommes et animaux." (Lévy-Bruhl, 1963: 375)

Toda če razmislimo o njegovi hipotezi natančneje, se zdi, da je Lévy-Bruhl spregledal dejstvo, da duša človeka po verovanju velike večine ljudstev ne odide takoj po smrti v onstranstvo. Pri Slovanih npr. je rok za odhod v onstranstvo štirideset dni po smrti (ali najkasneje eno leto), pri Vlahih sedem let (primerjaj Sedakova, 1983: 248, Gasparini, 1951-52: 14-17; Unbegaun, 1948: 439; Zečević, 1968: 48). Pred tem rokom

duša namreč še ostaja nekje okoli hiše oz. mesta, kjer je umrla, zato v tem času ljudje izvajajo mnoge obrede za dušo, ki po tem roku prenehajo: nastavljajo ji vodo, prižigajo sveče, puščajo hrano ipd. Da takega verovanja ne poznajo zgolj Slovani, temveč tudi ljudstva, ki jih je preučeval Lévy-Bruhl, kažejo njegovi lastni zapisi: med ljudstvom Lhota-Nagas nihče ne sme ubiti nobenega živega bitja tedaj, ko je pri hiši mrlič, pa naj bo to večja žival, ptica ali insekt, dokler niso tabuirani dnevi (dnevi "genne") mimo, tj. ko duša dokončno odide v deželo mrtvih - pač iz strahu, da ne bi ubili mrliča v drugi podobi. (Lévy-Bruhl, 1963: 369).

Če torej duša potrebuje nekaj časa, preden odide na drugi svet, v deželo mrtvih, potem pravzaprav ne moremo govoriti o bi-presenci človeka. Človekova duša se namreč v podobi živali pojavi že v trenutku smrti ali takoj zatem, v času torej, ko še ni prispela na drugi svet, ko po ljudskem verovanju "prava smrt" (odhod mrtvega z območja živih) sploh še ni nastopila.

Ali je torej v tem primeru bolje govoriti o metempsihozi, o selitvi duš?

Francoski antropolog smrti E. Morin namreč o prepričanju, da je duša žival, ki jo prvo opazijo ob truplu, piše v svoji knjigi *L'homme et la mort* kot o metempsihozi: Poleg težnje primitivnih ljudi, da trdno verjamejo, da se umrli član njihove družine ponovno utelesi v otroku, ki se je rodil po njegovi smrti, je obstajala tudi težnja, da se pokojnika prepozna v prvi živali, ki je, opažena v bližini trupla, zbežala od njega (Morin, 1981: 126).

Že Poljak H. Biegeleisen je pisal o veri v duše, ki blodijo po svetu v podobi živali, kot o metempsihozi (Biegeleisen, ? : 35). Za metempsihozo naj bi šlo po njegovem mnenju tudi v predstavah, znanih iz srednjeveške tradicije, o dušah, ki odletijo s čela umrlega v podobi muhe ali metulja oziroma v podobi kake druge živali (Biegeleisen, ? : 36). Toda na drugem mestu piše o tem verovanju kot o materializaciji duše - eni od zgodnejših stopenj razvoja o predstavah o duši: naslednja stopnja naj bi bila vera v človeško podobo duš (antropomorfizam), zadnja pa dematerializacija duše, duhovna substanca (Biegeleisen, ? : 29).

Če naj verjameмо hipotezi o nadaljevanju življenja umrlega v podobi živali, se moramo seveda najprej vprašati, ali je, če se pri tem omejimo zgolj na Slovence, kje izpričana vera starih Slovanov v kakršnokoli obliko posmrtnega življenja, saj bi verovanje vanj pomenilo, da je izpolnjen prvi pogoj za verovanje v metempsihozo.

O tem, ali so Slovani verjeli v neko obliko življenja še po smrti, so mnenja različna. Thietmar iz Merseburga piše v svoji kroniki, da se s smrtjo vse konča: "Ne muti canis obprobrio noter inlitteratis et maxime Sclavis, qui cum morte temporali omnia putant finiri haec loquor..." To potrjuje tudi Nestorjeva kronika, iz katere je implicitno razvidno, da Slovani, v nasprotju z Grki, niso poznali drugega sveta. Nasprotno pa Kozma praški pravi takole: "Item sepulturas quae fiebant in sylvis et campis atque scenas quas ex gentili ritu faciebant in biivis et in triviis quasi ob animarum pausionem, item et jocos profanos quos super mortuos suos inanes cientes manes ac induti faciem lavis bacchando exercebant exterminavit." (navedeno po: Léger, 1984: 163 -164). Pa tudi Thietmar na nekem drugem mestu omenja, da naj bi imela duša v prejšnjem življenju drugačno dolžnost kot v sedanjem, kar bi bilo po mnenju Z. Váňa lahko indic za to, da so Slovani nekoč verjeli v reinkarnacijo (Váňa, 1990: 133). Če upoštevamo še najnovejše izsledke na tem področju (prim. Ivanov, Toporov, 1965, 1974), potem o tem, da so Slovani resnično verjeli v neko obliko življenja po smrti, skorajda ne more biti dvoma.

Vladar dežele smrti je bil pri Slovanih bog Veles, katerega "kraljestvo" se je širilo za vodo (prim. Ivanov, Toporov, 1974: 66). Toda Veles ni le bog onstranstva, je tudi



"skotijъ" bog, kot je zapisano v Kijevski (Nestorjevi) kroniki iz leta 907.

Beseda skot pomeni v ruščini "živina". To pa ni tudi njen edini pomen, kot pravi L. Léger. Za besede iz Nestorjeve kronike, da je Veles bog "stoke", meni, da so pod peresom krščanskega kronika dobile prezirljivo konotacijo, pomen boga preprostih ljudi, norcev - ruska beseda skotъ naj bi imela tak dvojni pomen (Léger, 1984: 97).

Ivanov in Toporov pa atribut "skotijъ" bog, ki je bil pripisan Velesu, razlagata drugače: Po starem vseindoevropskem verovanju se je dežela mrtvih prikazovala kot pašnik. Če je bog Veles bog dežele mrtvih, potem bi bilo seveda jasno, zakaj se mu pripisuje tudi omenjeni atribut (Ivanov, Toporov, 1974: 67).

Zvezo med Velesom in živino kaže tudi šega odpiranja vrat, s čimer se osvobodijo živina, ki stoji za njimi. Ivanov in Toporov v tej šegi prepoznavata motiv osvobajanja duš umrlih - živina naj bi torej predstavljala duše umrlih ljudi (Ivanov, Toporov, 1974: 71).

Če je torej onstranstvo pašnik, potem so duše umrlih upodobljene kot živina, ki se pase na njem. Morda s to razlago lahko pojasnimo vsaj pogosto slovansko predstavo o duši umrlega kot o ovci?

Toda Veles je po drugi strani tudi bog, na katerega se je prvotno nanašala arhaična zveza ljutъ zverъ, kot dokazujeta Ivanov in Toporov. Ta divja zver je bil včasih medved, včasih sivi volk, pa tudi lev, ris... Hkrati pa je Veles tudi zaščitnik živine pred divjimi zvermi - nanj se obračajo ljudje s prošnjami, naj ubrani njihovo živino pred medvedom, levom, volkovi. In še več - Veles tudi pošilja divje zveri nad živino, kadar se razjezi na ljudi (prim. Ivanov, Toporov, 1974, 57-65).

Podobno vlogo imata ponekod tudi Nikola in Jurij: v zvezi z nekaterimi živalmi - npr. volkovi in jeleni se kot njihova zaščitnika oz. nekakšna upravljalca pojavljata najpogosteje sv. Jurij in sv. Nikolaj. Tako po verovanju Slovanov postane volk(odlak) tisti človek, na katerega vrže sv. Jurij volčjo kožo. Enako verovanje poznajo tudi v Armeniji. V okolici Czestochowa pa ljudstvo meni, da v volkove spreminja ljudi sv. Mikołaj (Moszyński, 1967: 544). Tudi pri vzhodnih Slovanih je zelo razširjeno verovanje, da z volkovi upravljajo sveti Jurij, sveti Mikołaj ali pa sam Bog (Moszyński, 1967: 573), medtem ko so to vlogo pri južnih Slovanih prevzeli tudi sv. Sava, sv. Martin oz. Mrat, sv. Andrej, sv. Miná pri Bolgarih in še kdo.

Vera v to, da je Jurij voditelj in glavar volkovom, volčji pastir, je bila po Navratilovem zapisu sodeč znana nekoč tudi v okolici Karlovca in v Rusiji:

"- Na Jurjevo - tako pripoveduje ondot (v okolici Karlovca - op. M. M.) kmet ("seljak") zberó se vsi volki ("svi vunci") na jedno mesto in čakajo sv. Jurija. Ta prijaše na ognjenem kozlu ("vatrenom jarcu") ter odkaže vsakemu, kde mu bóde "lov" loviti in kaj vse delati. (Arkiv VII.: 239). - Sv. Jurij je tedaj po narodnem praznovérju i volčji ("vučji") pastir. Prim. tudi "Arkiv VII.: 222-224 poročilo iz Ivanić-grad." (Navratil, 1888: 137)

"Strinjaje se s Hrvati v hrvatsko-slavonskom kraljestvu pravi i ruski narod, da je sv. Jurij voditelj in glavar..volkom (= volčji pastir); da jih on zbira okrog sebe ter odkazuje kraj, kde in ob čem naj živi:...da jezdari na Jurjevo sv. Jurij Hrabri po gozdih na belem konju ter odkazuje volkom vsakemu svoje delo ("razdaet volkami nakazy) po ruskem pregovoru: "Čto u volka v zubah, to Egorij dal." (kar je volku v zobéh, to je Jurij dal). (Afan. I.; 709-710; navedeno po: Navratil, 1988: 147)

Sveti Jurij se pojavlja tudi v zvezi z jeleni, ki imajo prav tako določeno vlogo v Velesovem kultu: med vepskimi pastirji, ki so za svojega zaščitnika prevzeli Vlasija (Velesa), je krožila legenda, da so nekdanj na kraj obrednega žrtvovanja živine pritekli jeleni in losi (Ivanov, Toporov, 1974, 58). V mestu Okum na Kavkazu stoji cerkev sv.

Jurija, ki jo krasijo jelenji rogovi - to meščani razlagajo s pripovedjo o tem, kako se je nekoč vsako leto v noči z 22. na 23. april (to je pred dnevom sv. Jurija) pojavil pred cerkvijo jelen z velikimi rogovi, ki ga je, kot so verjeli ljudje, pripeljal sam sveti Jurij. Po ritualnem uboju živali so meso pojedli, rogove pa zataknili na ograjo. Toda nekoč je jelen zakasnil in razžaljen obstal pred udarcem s palico - od tedaj dalje ni sv. Jurij nikdar več pripeljal jelena v Okum. Moszyński meni, da gre v resnici za žrtvovanje sv. Juriju, saj so tudi v gorskem delu Abhazije še pred nedavnim poznali darovanje jelena. Mnoga plemena z gorskega Kavkaza pa so poznala običaj, da so pred odhodom na lov obljubljala sv. Juriju rogove jelenov v zameno za pomoč pri lovu. Po vsem tem Moszyński sklepa, da je sv. Jurij nadomestil neko pogansko božanstvo, ki je upravljalo z živalmi, ponekod pa prevzelo podobo belega jelena (npr. pri Čečenih), in ga primerja z ruskim gozdnim demonom Lešijem, ki je po ljudskem verovanju prav tako upravljal z živalmi:

"... św. Jerzy zastępuje w podobnych wypadkach dawne pogańskie bóstwo (...) które miało rządzić dzikimi zwierzętami, niekiedy zstępują samo przybierając postać jelenia białej maści (tak - u Czezeńców). Niektóre cechy tego bóstwa (zwłaszcza rządzienie przezeń zwierzęną) zbliżają je do wielkoruskiego leśnego demona, zwanego leszym. Zobaczymy niżej, że i owemu demonowi dawano obietnice złożenia ofiar i faktycznie składano je dla zapewnienia sobie powodzenia w łowach. Poza tym - o czym już po części wiemy - i św. Jerzy występuje u Słowian jako pan zwierzyny (w szczególności wilków), tak że zdublowanie pogańskiego leśnego bóstwa czy demona władającego zwierzęną przez tego świętego powtarza się zarówno na Kaukazie, jak i u Słowian." (Moszyński, 1967: 577)

Toda kdo pravzaprav sta sv. Jurij in sv. Nikolaj v slovanski mitologiji? Očitno je, da sta oba nadomestila neko praslovansko mitsko osebo ali pa celo več oseb, v različnih kombinacijah.

Nikolaj-Mikula vsaj pri južnih Slovanih, kot lahko sklepamo iz srbske pesmi in deloma iz nekaterih hrvaških različic, predstavlja nekakšnega vodnika duš na drugi svet:

"Raslo drvo sred raja -  
plemenita dafina.  
Plemenito rodila,  
zlatne grane spustila,  
lišće joj je srebrno.  
Pod njom sveta postelja,  
svakog cveta nastrta,  
ponajviše bosiljka  
i rumene ružice;  
na njoj svetac počiva,  
sveti otac Nikola.  
K njem dolazi Ilija,  
mironosna vojvoda;  
pa besedi Ilija,  
mironosna vojvoda:  
"Ta ustani, Nikola,  
da idemo u goru,  
da pravimo korabe,  
da vozimo dušice  
s ovog sveta na onaj!"  
Al' besedi Nikola:

"Okan'der se, Ilija,  
mironosna vojvoda!  
danas jeste nedelja,  
u njoj s' ništa ne delja,  
već se krsti i venča,  
ruse kose češljaju,  
belo lice umiva."

Opet veli Ilija,  
mironosna vojvoda:  
"Ustaj gore, Nikola,  
da idemo u goru,  
da pravimo korabe!"  
Al' ustade Nikola,  
odšetaše u goru,  
napraviše korabe,  
prevezoše dušice  
s ovog sveta na onaj;  
a tri duše ne mogu:  
jedna duša griješna:  
kuma na sud vodila;  
druga duša griješna:  
s komšijom se mrazila;  
treća duša najgrešnja:  
devojkju je skudila."

(Najveći grijesi, Karadžić, 1969: št. 209, str. 101-102)

Tudi v ukrajinski folklori je prevoznik duš na drugi svet sv. Nikola (Uspenskij, 1982:57). Na Poljskem je gospodar na božično večerjo povabil tudi duše umrlih, ki jih je med drugim lahko zastopal sv. Mikolaj. Da je Nikola zasedel funkcijo Velesa pri vzhodnih Slovanih, je obširno dokazoval B. A. Uspenskij (Uspenskij, 1982).

O sv. Juriju, ki je nasledil slovanskega Jurija-Jaryla, ki prihaja iz irija /vyrija, sta pisala že V. V. Ivanov in V. N. Toporov (Ivanov, Toporov, 1965: 85; 1974: 183), R. Katičić pa je dokazal, da gre za Perunovega sina, ki se spomladi vrača v deželo živih v podobi konja (Katičić, 1989; Belaj, 1990).

Obe osebi, tako Jurij kot Nikola, sta torej na neki način povezani z deželo mrtvih in Velesom, spadata v njegovo semantično sfero oz. deloma prevzemata njegovo funkcijo. Enako so tudi volkovi, nad katerimi imata oblast, povezani z drugim svetom. P. Skok v etimološkem slovarju srbskega in hrvaškega jezika omenja možno etimološko zvezo med besedama "volk" in litavsko "velnias" v pomenu vrag (Skok, 1973: 636). Toda litavsko velnias "vrag" je v resnici Veles, bog onstranstva (prim. Ivanov, Toporov, 1974: 66). Na volkove in nečisto silo se nanašajo enake prepovedi, pa tudi iz raznih verovanj so jasno razvidne paralele med volkovi, hudičem in nečistimi silami (prim. Zelenin, 1930: 32-41). Kot zanimiva paralela se kaže volk v kontekstu romunskih pogrebnih obredov in mitičnih predstav, v katerih nastopa kot vodnik duš na drugi svet (Svešnikova, 1990: 128-129). Po verovanju iz Roža se duše nečistih umrlih (v tem primeru grešnih papežev) prikazujejo po smrti v podobi volkov (Šašel-Ramovš, 1936-1937: 17), sicer pa so predstave o volkodlakih oz. vampirjih splošno razširjene.

Po vsem navedenem tako morda ni potrebno razlagati oblasti, ki jo imata Jurij in Nikola nad nekaterimi divjimi živalmi, z iskanjem paralel med Jurijem in ruskim gozdnim demonom Lešijem, kot meni Moszyński. Prej bi lahko rekli, da se njuna

skupna vloga kaže v njuni funkciji vodnika ali nekakšnega upravitelja nad dušami umrlih, ki se pojavljajo v podobi živali, v funkciji, ki jo ima Veles. Leši je seveda tudi ena izmed manifestacij Velesa (prim. Uspenskij, 1982: 85-99).

Ta vloga Jurija kot upravitelja z divjimi živalmi je jasno vidna tudi iz nekaterih ruskih obrednih pesmi, v katerih je Jurij naprošen (tako kot včasih naprošajo Velesa), da odžene divje zveri tja, od koder je prišel, to je za goro in vodo, v Velesov svet, da bi se živina (stoka) na miru pasla:

Батюшка Егорий, / Макарий преподобный! / Спаси нашу скотинку, / Всю животинку - / В поле и за полем, / В лесу за горами, / За ирокими долами, / Волку, меведю - / Пень да колода, / Да белая береза, / Древесянный камешек! / Нашим-то тельнямкам - / Травка-муравка, / Зелененький лужок... Егорий батько храбрый, / Макарий преподобный! / Спаси нашу скотинку, / Всю животинку / В поле и за полем, / В лесе и за лесом, / за лесом - лесами / За крутым горами! / Волку с медведем - / Пень а колода, / По-за-море дорога! / Зайцу с лисцей - / Горкая осина / По самую вершину! / Ворону с вороной - / Камешек дресвяный! / Матушке скотинке, / Всей животинке - / Травка-муравка, / Зелененький лужок (navedeno po: Katičić, 1989a: 49)

Jurij v teh ruskih pesmih očitno predstavlja tudi zaščitnika živine pred divjimi zvermi. Tudi ta njegova vloga se staplja z vlogo Velesa, ki naj bi bil po ljudskem mnenju zaščitnik živine pred divjimi zvermi, hkrati pa je sam v zavesti ljudi gospodar zveri (Ivanov, Toporov, 1974: 57-60).

Bi lahko torej sklepali, da so tudi te zveri, nad katerimi ima Veles (oz. Jurij in Nikola) moč oz. so kar sinonim za njega samega, v bistvu duše umrlih? Je morda, glede na vse našete primere, ko se duše umrlih prepozna v podobi živali, mogoče sklepati, da je Veles torej bog dežele mrtvih, v kateri duše umrlih po ljudskem prepričanju nadaljujejo s svojim onstranskim življenjem kot živali - ne zgolj kot živina, ampak v podobi raznih vrst živali? Da torej ni dovolj govoriti le o skupnem indoevropskem verovanju o deželi mrtvih kot pašniku, na katerem bi se pasla živina, temveč širše o pojmovanju duš umrlih, ki kot živali žive dalje na drugem svetu za vodo (morjem, reko...). P. Skok v svojem etimološkem slovarju navaja, da praslovansko beseda skot ne pomeni zgolj "živina", ampak "žival" na splošno, enak pomen pripisujejo besedi skot tudi Vitezović (bestia, skot, živinče...), Bjelostenec (skot, pecus, animans, bestia, bellua), Voltigijin (bestia, Vieh), Šulek (Thier, Bestie) (prim. Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, dio XV, 1956:294). Tudi staroslovanski pomen te besede je bil "zoon" (Žuravlev, 1981:38). Tako lahko uvrstimo v semantično polje Velesa tudi druge živali - kot duše umrlih. Seveda pa se je žival, ki je predstavljala dušo, kot je bilo rečeno že uvodoma, kasneje spreminjala v skladu z moralnimi in drugimi lastnostmi umrlega. Verjetno je prvotna razlika obstajala med umrlimi, ki so umrli "svoje", in tistimi, ki so umrli "ne-svoje" smrti, ti. nečistimi umrlimi. Morda sta bila oba aspekta Velesa - bog živine in divja zver pravzaprav dva aspekta duš...

Moszyński je med drugim opozarjal tudi na jezikovno sorodnost med besedama življenje in žival - žival naj bi bila po njegovem mnenju po ljudskem verovanju nekakšen nosilec življenja (Moszyński, 1967: 539-540) - torej ne bi bilo nenavadno, da bi se v zavesti ljudi duša pojavljala prav v podobi živali.

Na vsak način se zdi, da vsaj pri Slovanih v zvezi s tematiko duša - žival ne moremo govoriti ne o bi - presenci človeka po smrti, ne o metempsihozi (saj duša v podobi živali ne nadaljuje svojega življenja naprej, ampak se v tej podobi zgolj odpravi v deželo mrtvih oz. "živi" tam dalje kot žival). Verjetneje je namreč, da so si stari Slovani predstavljali duše v obliki živali, da lahko kvečjemu govorimo o simbolični

predstavitvi duše v podobi živali in tako pritrdimo mnenju L. V. Thomasa, ki meni, da "žival lahko simbolično predstavlja del osebnosti, npr. človekovo dušo" (Thomas, 1980: 125).

#### Literatura:

- Balorda Janko, Običaji oko smrti i pogreba u okolini Visokog, Etnografska grada ANU BIH, knjiga XX, odd. društ. nauka, knjiga 16, Sarajevo 1976, str. 77-87
- Bednařik Rudolf, Cintoriný na Slovensku, Bratislava 1972
- Belaj Vitomir, Hoditi - goniti, Drugi aspekti jednoga praslavenskog obreda za plodnost, Studia ethnologica Vol. 2, Zagreb 1990, str. 49-76
- Bezljaj France, Slovańsko \*irtjib, \*vyrtjib in sorodno, Onomastica Yugoslavica VI., Ljubljana 1976
- Biegeleisen Henryk, Smierć w obrędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego, Warszawa, leto neznano
- Bučar Franjo, Narodne pripovjetke, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, knjiga XXIII., Zagreb 1918, str. 265
- Burszta Józef, Kultura ludowa Wielkopolski, Tom 3, Poznań 1967
- Campbell Joseph, Primitive Mythology, The Masks of God, Arkana 1991
- Čistjakov V. A., Predstavljenja o dorogoe v zagrobnyj mir v russkih pohoronnyh pričitanijah XIX-XX. vekov, Obrad i obradovoj folklor, Moskva 1982, str. 114-127
- Delorko Olinko, Ljuba Ivanova, hrvatske starinske pjesme sakupljene u naše dane po Dalmaciji, Split 1969
- Drobnjaković Borivoje, Etnologija naroda Jugoslavije I., Beograd 1960
- Eliade Mircea, Šamanizam, Novi Sad 1985
- Fischer Adam, Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, Lwow 1921
- Gasparini Evel, I riti popolari Slavi, Venezia 1951-1952
- Idrizović Nusret, Kolo bosanske škole smrti, Zagreb 1984
- Ivanov V. V., Toporov V. N., Slavjanskije jazykovyje modelirujuščije semiotičeskije sistemy, Moskva 1965
- Ivanov V. V., Toporov V. N., Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej, Moskva 1974
- Karadžić Vuk Stefanović, Srpske narodne pjesme I., Beograd 1969
- Katičić Radoslav, Hoditi - roditi, Tragom tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti, Studia ethnologica Vol. 1, Zagreb 1989 a, str. 45-63
- Katičić Radoslav, Dalje o rekonstrukciji tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti, Zagreb 1989 b, str. 35-47
- Katičić Radoslav, Dalje o rekonstrukciji tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti (II), Studia ethnologica Vol. 3, Zagreb 1991, str. 35-41
- Kelemina Jakob, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930
- Kotnik France, Storiје, Koroške narodne pripovedke in pravljice II., Celovec 1958
- Kuret Niko, Praznično leto Slovencev, Starosvetne šege in navade od pomladi do zime, Prva knjiga, Ljubljana 1989
- Léger Louis, Slovenska mitologija, Beograd 1984
- Lévy-Bruhl Lucien, L'âme primitive, Paris 1963
- Lévi-Strauss Claude, Totemizam danas, Beograd 1979
- Máchal Hanuš, Nákras slovanského bájeslovi, Praha 1891
- Morin Edgar, Čovek i smrt, Beograd 1981
- Moszyński Kazimierz, Kultura ludowa Słowian, Tom II., Kultura duchowa, Warszawa 1967
- Möderdorfer Vinko, Narodne pripovedke iz Mežiške doline, Ljubljana 1924
- Navratil J., Slovenske narodne vraže in prazne vére, primerjane drugim slovanskim in neslovanskim, Jurjevo, Letopis matice slovenske 1988, str. 132-151
- Nodilo Natko, Stara vjera Srba i Hrvata, Split 1981
- Pajek Josip, Črtice iz duševnega žitka Staj Slovencev, Ljubljana 1884
- Pejml Karel, Český lid ve svých názorech, obyčejích a pověrách, Praha 1941
- Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, dio XV, Zagreb 1956
- Rožman Irena Jelena, Magijski in religiozni tabu v (tradicionalni) kulturi Slovencev (Na primeru mesta Brežice in vaške okolice), diplomatska naloga na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1992
- Sedakova O.A., Materialy k opisaniju polešskogo pogrebal'nogo obrada, Polešskij etnolingvističeskij sbornik, Moskva 1983, str. 246 -262
- Skok Petar, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, Knjiga treća, Zagreb 1973

- Svetinova T. N., Volk v kontekste rum'inskogo pogrebal'nogo obra'da, Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duhovnoj kultury, Pogrebalnij obrjad, Moskva 1990, str. 128-134
- Šašel Josip, Ramovš Franc, Narodno blago iz Roža, Maribor 1936-1937
- Štrekelj Karel, Slovenske narodne pesmi, I. del, Ljubljana 1980
- Thomas Louis-Vincent, Antropologija smrti I., II., Beograd 1980
- Unbegaun B.O., La religion des anciens Slaves, La religion des anciens Slaves, Mana 2, Les religions de l'Europe ancienne III., Paris 1948
- Uspenskij B. A., Filologičeskie raziskanja v oblasti slavjanskih drevnostej, Moskva 1982
- Váňa Zdenek, Svět slovanských bohů a démonů, Praha 1990
- Voropaj Oleksa, Zvičaji našogo narodu, Kijiv 1993
- Zečević Slobodan, Samrtni ritual i neki običaji kulta mrtvih u stanovništva vlaškog govornog jezika Krajine i Ključa, Glasnik etnografskog muzeja 30, 1967, Beograd 1968, str. 47-78
- Zečević Slobodan, Kult mrtvih kod Srba, Beograd 1982
- Zelenin Dimitrij, Russische (Ostslavische) Volkskunde, Grundriss der Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Berlin-Leipzig 1927
- Zelenin Dimitrij, Tabu slov, Sbornik muzeja antropologiji i etnografiji IX, Leningrad 1930, str. 1-167
- Žuravljev A. F., K etimologiji slav. \*skot, Etimologija 1981, Moskva 1983

## Socialna demokracija na razpotju v letih 1919-1923

AVGUST LEŠNIK

### POVZETEK

*V pričujočem prispevku avtor predstavlja zaključke svoje disertacije "Razcep v mednarodnem socializmu /1914-1923/", v kateri z zgodovinsko-sociološkega vidika analizira dogajanje, vzroke in genezo razcepa socialne demokracije pred, med in neposredno po prvi svetovni vojni.*

*Avtor z opravljeno analizo - na podlagi dostopnih dokumentov ter spisov protagonistov socialdemokratskega in komunističnega gibanja - utemeljuje in argumentirano dokazuje, da je bil razcep v mednarodnem socializmu (1919-1923) posledica treh nasprotujočih in medsebojno nespravljljivih si ideologij in struj znotraj delavskega gibanja, ki so se borile za naklonjenost in za prevlado nad delavskim razredom, tako v nacionalnih kot v mednarodnih okvirih. 1. desnica je vztrajala pri reformah kapitalizma v okviru parlamentarnega boja; 2. levica je v revoluciji videla pogoj za spremembo obstoječega družbenega reda in v diktaturi proletariata zamenjavo za buržoazno demokracijo (diktaturo); 3. center je ločeval socialno demokracijo, ki bo mogoča šele v brezrazredni družbi od politične, ki vedno predstavlja določeno obliko razredne vladavine - diktaturo, pa naj gre za buržoazno ali proletarsko. V tem kontekstu se zrcali tudi ključna dilema obravnavane zgodovinske dobe: reformirani kapitalizem ali socialistični družbeni red. Seveda pa o socializmu ni mogoče govoriti, če ni sposoben sožitja z demokracijo, saj je demokracija tip politične ureditve, ne pa tip družbe.*

### ABSTRACT

**SOCIAL DEMOCRACY AT CROSS-ROADS IN THE YEARS BETWEEN 1919 AND 1923**

*In the article the author presents the conclusions of his dissertation *The Split in International Socialism (1914-1923)*. From the historical and sociological viewpoints he analyses the events, causes and genesis of the split within the social democratic movement which occurred immediately after the First World War and resulted in the communist and social democratic wings. The author, on the basis of accessible documents and papers by protagonists of the social democratic and communist movements, gives reasons and demonstrates argumentatively that the split in international socialism between 1919 and 1923 was the consequence of three opposing and irreconcilable ideologies and currents within the labour movement, which struggled for the support of and rule over the working class, both at national and international levels. Firstly, the Right insisted upon reforming capitalism through parliamentary struggle. Secondly, the Left regarded a proletarian revolution as a necessary condition for changing the existing*

*capitalist social system, and the dictatorship of the proletariat as a substitute for the existing bourgeois democracy (dictatorship). Thirdly, the Centre made a distinction between social (economic) democracy, which could only be possible in a classless society, and political democracy, which always represents some form of rule by one class over others, i.e. a dictatorship, be it bourgeois or proletarian. The key dilemma of the discussed historical era: reformed capitalism or a socialist social order can also be considered in this context. Of course, it is not possible to speak about socialism, if this is unable to co-exist with democracy. Democracy, after all, is a type of political order not society.*

\*\*\*\*\*

Razumevanje kompleksnosti in specifike v mednarodnem delavskem gibanju v obdobju 1919-1923 nedvomno pomeni zgodovinski ključ za razumevanje današnjih politično-tektonskih premikov v vzhodni Evropi, ki jih je simbolično sprožil padec berlinskega zidu 200 let po padcu Bastije; še posebno, ker bomo morali slejkoprej odgovoriti na bistveno vprašanje, kako se je gibanje, ki je povzročilo razcep v socialdemokratskih vrstah v specifičnih razmerah prve svetovne vojne, uspelo obdržati na zgodovinskem prizorišču vse do današnjih dni, kajti njegov zaton objektivno sega že v leto 1923!

\*\*\*\*\*

## Opredelelitev problema

Temeljni problem oziroma predmet pričujočega prispevka<sup>1</sup> je vprašanje, če posplošim in poenostavim, "socialdemokratska reforma" ali "komunistična revolucija?". To vprašanje, ki so si ga zastavili in o njem razpravljali "marksistični" teoretiki že pred dobrim stoletjem, še vedno nima trdnega, niti teoretskega niti praktičnega, odgovora. Če pogledamo vprašanje historično, potem so sprva razpravljali o problemu "revolucija - reforma" zgolj teoretično, z oktobrsko revolucijo in z vstopom socialdemokratov v koalicijske meščanske vlade po prvi svetovni vojni, pa je problem dobival vse bolj praktične oziroma politične razsežnosti. In prav ta "praktična" dimenzija problema, ki naj služi utrjevanju te ali one politike, je (in še vedno) odločilno vpliva tudi na objektivnost in kritičnost razprav na to temo. Večina avtorjev, pa naj se skriva pod plaščem "metafizike" ali "dialektike", obravnava dvojico "reforma - revolucija" kot izolirani in izključujoči si kategoriji in ne kot dva neločljiva pola družbene vsebine, ki ju ni mogoče ločiti. Takšen pristop skriva v sebi še nerazumevanje pojma "socialne revolucije", ki jo večina avtorjev obravnava in zreducira na pojem politične revolucije oziroma prevzema politične oblasti. Na enostransko razprav, ki jih v svetu ni malo, pa poleg ideološkega pristopa, še največkrat usodno vpliva neupoštevanje zgodovinskosti, analize družbenega prostora in časa, v katerem so se revolucionarni in reformistični procesi odvijali in prepletali. "Zgodovinarji so pogosto iskali 'razlago' pri sociologih,

<sup>1</sup> V prispevku avtor predstavlja zaključke osrednjega dela svoje disertacije "Razcep v mednarodnem socializmu /1914-1923/", ki jo je branil 18. I. 1993 na Filozofski fakulteti v Ljubljani pred komisijo, ki so jo sestavljali: redni prof. dr. Marjan Britovšek (mentor), redni prof. dr. Ludvik Čarni in redni prof. dr. Rudi Rizman.



bili so v zmoti; naravneje je, da sociologi poiščejo razlago v zgodovini", opozarja G. Gurvitch. Prav tako se v mnogih razpravah zrcali tudi nedopustno posploševanje (politični pragmatizem) ter vsiljevanje razumevanja teh procesov z vidika današnjega časa (tedanji teoretiki so končno odgovarjali le na vprašanja svojega časa!). In ne nazadnje, mnogi avtorji odpirajo in vežejo vprašanje "revolucija" ali "reforma" zgolj na 'ekskluzivnost' oktobrske revolucije, kar daje lažen vtis, da je problem takrat tudi nastal. Zaradi utemeljenega dvoma v verodostojnost doslej objavljenih raziskav, ki vzroke razcepa v mednarodnem socialističnem gibanju največkrat preprosto pripišejo oktobrski revoluciji in boljševiški 'nestrpnosti', v pričujočem delu proučujem problem širše, skozi prizmo zgodovinske analize. Upravičenost takšnega - zgodovinsko-sociološkega - pristopa utemljuje že na videz formalno vprašanje: kaj pomenijo ločnice - socialdemokracija pred, med in po prvi svetovni vojni. Ali gre pri tem le za preprosto prilagajanje obči historični periodizaciji, ali pa predstavljajo ta podobdobja nove kvalitete, ki se razlikujejo in delno zanikajo predhodne. V odgovoru na to pomembno vprašanje se skriva pogled na videnje problema v vsej njegovi kompleksnosti. Večina avtorjev si tega vprašanja sploh ne zastavlja, kar jih vodi (hote ali nehote) v takšno ali drugačno manipulacijo: socialdemokratsko gibanje označujejo zgolj za reformistično, ki mu stoji nasproti revolucionarno (boljševiško) gibanje in seveda tudi obratno. Pri tem je potrebno opozoriti še na nerazumevanje izraza "socialna demokracija", ki šele ob koncu prve svetovne vojne dobi tisto vsebino in pomen, ki ga ima še danes; do takrat pa so ta izraz obče uporabljali kot splošno ime za revolucionarne delavske stranke, zlasti za tiste, ki so sprejele marksizem kot osnovo svojega pogleda na svet. In prav neločevanje - časovno gledano - dveh vsebin istega pojma največkrat botruje manipulacijam in črnobelim razpravam o socialdemokratski "demokraciji" in komunistični "diktaturi". To tezo potrjuje že sama geneza nasprotujočih si teoretskih pogledov (alternativ) na perspektivo nacionalnega in mednarodnega delavskega gibanja ter širšega družbenega razvoja nasploh, ki so se izoblikovali v okviru socialdemokratskega gibanja pred prvo svetovno vojno, in ki so šele v novih pogojih, ki jih je prinesel svetovni spopad, dobili potencialne možnosti za svoje udejanjenje. Šele takšno izhodišče - upoštevanje in razumevanje geneze socialdemokracije pred prvo svetovno vojno - nam omogoča širše in objektivnejše videnje in razumevanje razcepa, ki je nastal v okviru socialdemokratskega gibanja ob koncu prve svetovne vojne ter se skristaliziral v dve nepomirljivi gibanji: v komunistično in socialdemokratsko.

### **Socialdemokracija pred prvo svetovno vojno**

Uvodoma smo povedali, da je bistveni predmet raziskave vprašanje, ali je opredelitev za "revolucijo" oziroma "reforma" botrovala razcepu gibanja na komunistični in socialdemokratski tabor. Opravljena analiza za čas pred prvo svetovno vojno pove, da je obča naravnost organiziranega delavskega gibanja že od ustanovitve temeljila na perspektivi bodoče svetovne socialne revolucije, kar je moč razbrati v programski usmeritvi prve internacionale: "Osvoboditev delavskega razreda ni niti krajevna, niti nacionalna naloga, temveč je družbena naloga, ki obsega vse dežele, kjer obstaja moderna družba". Analiza tudi kaže, da so si bili v "združenju" enotni glede ciljev, nikakor pa ne glede uporabe sredstev za doseg le-teh. V nenehnih idejnih sporih, ki so pretresali heterogeno organizacijo (marksisti, proudhonisti, bakunisti, blanquisti), je ideja socializma v svoji marksistični obliki vse bolj postajala prevladujoča ideologija mednarodnega delavskega gibanja, čeprav niti v 70. letih še ni obstajalo to, kar danes običajno imenujemo "marksizem". Vendar bi pri Marxu zaman iskali anticipacijo poznejših kontroverz med "reformisti" in "revolucionarji", oziroma

med desnico in levico znotraj marksističnih gibanj. Za Marxa vprašanje ni bilo v tem, če so delavske stranke reformistične ali revolucionarne in tudi ne, kaj pravzaprav pomenijo ti izrazi. Problem je bil, kako preseči različne manifestacije nezrelosti, ki so zavirale razvoj razrednih proletarskih gibanj in jih zadrževale pod vplivom različnih oblik demokratskega radikalizma, ali pa so jih poskušali istovetiti z različnimi tipi utopij za doseg socializma, predvsem pa so cepili enotnost ekonomskega in političnega boja.

Postopno oblikovanje množičnih delavskih strank, v katerih je vedno bolj prevladoval marksizem - takšen kakor ga je opredelila in razumela predvsem nemška socialdemokratska stranka (v erfurtskem programu, 1891) - ter revolucionarno "marksistično" gibanje v nerazvitih agrarnih deželah vzhodne in južne Evrope so pripeljali do razvoja II. internacionale in ji dali svoj pečat. Okoliščine, ki so pospeševale množičnost gibanja in so po letu 1890 postale kar precej splošne, so bile legalnost, ustavna politika in razširitev volilne pravice. Nasprotno pa so se močno spremenile revolucionarne možnosti, kakor so bile tradicionalno pojmovane. Razprave in kontroverze med socialisti iz obdobja II. internacionale odsevajo vprašanja, ki so izbruhnili iz teh sprememb. Z ustanovitvijo nove Internacionale se je zastavljalo vprašanje njene bodoče organiziranosti: ali vzorec I. internacionale - kot enotne socialistične stranke - še ustreza novemu času. Engelsovo stališče je dobilo večinsko podporo: "V razmerah delovanja množičnih samostojnih nacionalnih socialističnih strank ni mogoče enak način usmerjanja mednarodnega gibanja, zlasti ne obnova centralistične vloge Generalnega sveta... Internacionala lahko v obstoječih razmerah dosega zadovoljive rezultate z rednimi kongresi". Proletariatu posameznih dežel je bilo tako prepuščeno, da se samostojno organizira, kar je bilo poudarjeno s sklepom Internacionale (1893), da naj bo prvi del programa socialdemokratskih partij vseh dežel, v katerem je izražena potreba po ekonomskem prevratu, za vse partije enako formuliran, da pa se drugi del, ki navaja sredstva, ki jih velja uporabiti, prilagodi ekonomskim in političnim razmeram v vsaki deželi. Za razliko od prve, so v drugi internacionali članice postale avtonomne organizacijske enote, ki so medsebojne stike ohranjale predvsem v obliki periodičnih mednarodnih kongresov; vrhovni organ je bil kongres, medtem ko je skupni organ MSB /Mednarodni socialistični biro/ opravljal zgolj naloge informativnega središča. Oblikovanje milijonske množične delavske partije je ustrezalo razmeram in z veliko mogoče edinole v kapitalističnih deželah z razvito socialnoekonomsko strukturo in bogato demokratično tradicijo, zato je toliko bolj razumljivo, da organizacijski vzorec, ki ga je kominterna prevzela od prve in ne druge internacionale, ni mogel ustrezati zahodnoevropskim socialdemokratskim strankam.

Proti koncu prejšnjega stoletja so se s "krizo marksizma" dejansko zamajali marksistični temelji Internacionale; temelji gibanja, ki si je zastavilo za cilj preosnovo obstoječega družbenega reda, in ki je v revoluciji videlo "babico zgodovine". Uspehi, ki jih je delavski razred dosegal prek buržoaznih institucij v obdobju mirnega razvoja kapitalizma, so gibanje osredotočili na neposredne cilje ter obenem sprožili razpravo o marksističnih "resnicah". V tej teoretski "krizi" se je pravzaprav odprlo vprašanje "revolucije" in "reform" kot dveh antagonizmov. Bernstein se je leta 1899 s svojim obćim demokratizmom in z zavračanjem "blankizma" postavil na stališče, da gre edina logična pot v socializem skozi izgradnjo demokracije: "Demokracija je hkrati sredstvo in cilj. Je sredstvo boja za socializem in je oblika uresničitve socializma... Načelo demokracije je ukinitve razredne nadvlade, četudi to ne pomeni dejanske ukinitve razredov. Socialna demokracija se mora brez pridržkov postaviti na tla splošne volilne pravice in demokracije... Prehod iz kapitalistične družbe v socialistično (ne iz buržoazne diktature v proletarsko) se mora odvijati postopno, z uporabo demokracije."

Nova, t.i. desna usmeritev se bo praktično uveljavila šele po prvi svetovni vojni, ko bo dala socialdemokratskemu gibanju tudi nov pečat. R. Luxemburg v zavračanju nove usmeritve opozarja, da "smisel te teorije praktično ni nič drugega kakor nasvet, naj socialna demokracija opusti socialni prevrat kot svoj končni cilj, socialna reforma pa naj bi se nasprotno prelevila iz sredstva razrednega boja v namen tega boja", ter ugovarja Bernsteinu z nesmiselnostjo ostrega zoperstavljanja revolucije in reforme: "Odkar so na svetu razredne družbe in odkar je razredni boj bistvena vsebina njihove zgodovine, je bilo namreč zavzetje politične oblasti vselej prav tako cilj vseh razvijajočih se razredov kot tudi izhodišče in zaključek slehernega zgodovinskega obdobja... Zakonska reforma in revolucija nista dve različni metodi zgodovinskega napredka... Vsakokratni pravni red je namreč samo produkt revolucije. Medtem ko je revolucija politični ustvarjalni akt razredne družbe, je zakonodaja nadaljnje politično vegetiranje družbe. Zakonska reforma pač nima svoje lastne, od revolucije neodvisne gonilne sile... Kdor se torej odloči za pot zakonske reforme namesto (in v nasprotju) za zavzetje politične oblasti in za družbeni prevrat, dejansko ne izbere mirnejše, varnejše in počasnejše poti k enakemu cilju, ampak tudi drug cilj, namreč namesto novega družbenega reda samo nebitvene spremembe v starem redu." Odgovor R. Luxemburg je jasen: dilema "revolucija ali reforma" je povzročilo nerazumevanja dialektične prepletenosti in neločljivosti obeh kategorij.

V zgolj teoretska razglabljanja je globoko zarezala ruska revolucija 1905-1907 z vrsto novih in konkretnih dilem, ki so v širšem smislu terjala novo primerjavo zgodovinskostrukturne značilnosti Rusije in zahodne Evrope. Razumeti mehanizem ruske revolucije in ga primerjati z mehanizmom evropskih revolucij je pomenilo postaviti na trdni zgodovinskoteoretični osnovi taktična vprašanja socialne demokracije, kot so odnosi z drugimi družbenimi in političnimi silami ter odnos do skromnih ustavnih reform, na katere je bil prisiljen carizem. Toda za rusko socialno demokracijo je pomenilo še nekaj bolj odločilnega: opredeliti samo sebe in razjasniti razcep med boljševisko in menjševisko frakcijo. Ruski socialni demokrati so bili vsekakor prvi, pred katerimi se je postavilo praktično vprašanje proletarskega vodstva v demokratični revoluciji, kot tudi vprašanje odnosa delavskega razreda do male buržoazije in predvsem do kmetov: RSDDS ni mogla mehanično prenesti izkušenj evropskih delavskih strank, katerih dejavnost se je razvijala v okoliščinah buržoaznodemokratskih svoboščin in sorazmerno mirnega razvoja kapitalizma, v caristično Rusijo. Medtem ko so menjševiski vztrajali na sporazumu z liberalno buržoazijo in zavrgli idejo o prevzemu oblasti s strani revolucionarnih množic ter povzdignili vlogo dume kot občenacionalnega središča, so boljševiski poudarili, da se ne vedejo nihilistično do parlamentarnih oblik boja: "Socialni demokrati so za njihovo uporabo, toda razkrinkati morajo 'parlamentarni kretenezem', to je zaneseno vdanost v to, da je parlamentarni boj edina poglobljena oblika boja; v revolucionarnem trenutku glavna oblika boja ni ustavna oziroma zakonita, temveč neposreden boj množic". Noben model, ki sta ga takrat ponujali obe frakciji, ni uspel, in revolucija 1905-1907 je bila poražena. Kljub temu je takratna razprava v ruski socialni demokraciji ponudila zelo bleščečo predstavo o dveh miselnostih dveh strategij (in v tem kontekstu samo pritrčila razpravi R. Luxemburg o "socialni reformi in revoluciji"), od katerih je ena - boljševiska - postala deset let kasneje navidezni zgodovinski zmagovalec, ne da bi zaradi tega poražena stran izgubila na veljavi in pomenu.

Naraščajoča imperialistična nasprotja v desetletju pred prvo svetovno vojno so Internacionali postavili še zahtevnejši problem - sprejetje jasnega stališča do vojnega vprašanja. Tu ni šlo samo za teoretična vprašanja, pač pa za oblikovanje konkretne taktike socialdemokracije - tako v nacionalnih kot mednarodnih okvirih - ob

morebitnem vojaškem spopadu svetovnih razsežnosti; še več, šlo je za preverjanje moči načela "internacionalizma" v praksi. Odgovor soglasno sprejete kongresne resolucije (Basel 1912) je bil nedvoumen: z vsemi sredstvi se je potrebno boriti proti vojni, če pa bi do nje prišlo, jo je treba izkoristiti za pospešitev socialne revolucije. S tem ko je bil v Baslu imperializem označen kot edini, ki je odgovoren za prihodnjo vojno, se je hkrati poglobljala temeljna razprava, ki je socialiste napotila k ponovni proučitvi lastnih stališč do perspektiv, ki jih je odprl imperializem. V teh razpravah se je izoblikovalo nekako troje usmeritev, čeprav ne izražajo avtomatično tradicionalne ideološke delitve na revizioniste, ortodoksne in revolucionarje. Na skrajni desnici SDS se je utrjevala smer, ki si je hotela prilastiti nacionalistični sistem vrednot in ekspanzionistične namere vladajočih razredov. Pripadniki te smeri že dalj časa niso več verjeli v možnosti revolucije in v bistvu niso več računali z mirom (kdor se je oblikoval kot marksist, je zagotovo sklepal, da so gospodarske potrebe prevladovala nad sanjanim humanizmom); nasplošno so priznavali nujnost po kolonialni politiki, saj so v njej prepoznali vprašanje življenja ali smrti za narod in njegov delavski razred in pripravljeni so bili sprejeti tudi spopad samo zato, da bi svoji deželi ponudili takšno možnost (npr. A. Labriola); zaradi tega so v imenu nacionalne obrambe vedno glasovali za zahtevane vojne kredite. Tudi levica je soglašala, da imperialistična nasprotja vodijo v vojno, toda v nasprotju z desnico, je v njej videla približevanje revolucije: "Boj za razdelitev zaostalih družb je za imperializem življenskega pomena, pri čemer je militarizem nujno gibalo. Zaradi tega je vojna med imperialističnimi deželami neizogibna, toda iz nje bo izšla revolucija. Pacifizem (centristov) je zato prevara in proletariat se mora pripraviti na revolucijo z množičnim političnim bojem in še posebej z bojem proti militarizmu, ki predstavlja najpomembnejši člen" (R. Luxemburg). Toda vse to so le stališča skromnih manjšin; najvidnejši predstavniki Internacionale (ortodoksni marksisti) vse do leta 1914 še vedno upajo, da bo zmagal mir. Verjamejo v novo analizo imperializma (Kautsky, Hilferding), v t.i. superimperializem, kjer finančni kapital preseže nasprotja in se osredotoči k procesu nekonfliktnega izkoriščanja, k začetku neke solidarnosti, iz česar naj bi izhajalo, da je vojna nemogoča; na podlagi takšne perspektive se je mogoče obrniti k notranjemu militarizmu in dati prednost propagandi. S tem niso slabili samo strah pred vojno, temveč je postajala vse bolj šibka prav zahteva po revolucionarnem boju.

Z objavo avstrijskega ultimata Srbiji (25. julija 1914), je vojna nevarnost visela nad Evropo. Na zadnji, najusodnejši konferenci v zgodovini II. internacionale (Bruselj, 29.-30. julija), je vladalo optimistično razpoloženje; nenaden izbruh vojne v Evropi se je delegatom zdel nemogoč. Na zasedanju niso obravnavali vprašanja, kako naj ravnajo socialistične stranke v primeru splošnega spopada; ves akcijski program Internacionale so vezali na bližnji mednarodni kongres v Parizu, do katerega pa ni nikoli prišlo. Odtlej so morale nacionalne sekcije ukrepati same, brez skupne koordinirane taktike; prepuščene so bile volji in predvsem predstavam svojih voditeljev.

Začetek svetovne vojne je dejansko povzročil zlom II. internacionale, tako s formalnega (prekinitev zvez med posameznimi socialdemokratskimi strankami, nezmožnost sklica MSB in mednarodnih konferenc) kot tudi z vsebinskega vidika (notranji idejni razkroj). Res je, da je število članov socialističnih strank in sindikatov, ki so bili povezani s strankami, šlo "v milijone"; vendar realno gledano, socialna demokracija v nobeni državi ni imela tolikšne moči, da bi lahko zavrla vojni spopad. Zato ne preseneča podatek, da so se skoraj vse socialistične stranke v vojskujočih deželah izrekle za obrambo nacionalne kapitalistične države; obvezale so se, da opustijo razredni boj in sprejmejo državljanski mir. Še več, vodstva SDS so se povezala z vrhovi vladajočih razredov in z vsemi svojimi silami - tako moralno kot politično - podprla

vojno in imperialistične interese svojih meščanskih vlad. Mednarodno razredno solidarnost proletariata je izrinila socialnošovinistična ideologija, ki je pripomogla, da so se SDS pričele združevati na ravni interesov imperialistične buržoazije, ne pa na načelih mednarodne delavske solidarnosti. MSB je ustavil svojo dejavnost in se med vojno ni nikoli sestal. Z ironijo in ogorčenostjo je Rosa Luxemburg zapisala, da so spremenili svetovnozgodovinski poziv Manifesta komunistične stranke v klic: "Proletarci vseh dežel, združite se v miru, v vojni pa si porežite vratove!".

### Socialdemokracija med prvo svetovno vojno

Internacionalo so - vse do poraza in poloma v letu 1914 - njene notranje struje (desnica, center, levica) razumeli kot mednarodni forum, primeren za reševanje običnih problemov evropskega delavskega gibanja. Četudi so obstajala principialna nesoglasja in spori glede taktike, posebno med radikalnimi marksisti in revizionisti, niti Lenin niti ostali predstavniki marksistične leve v evropski socialdemokraciji niso nikdar postavljali zahteve, da se Internacionalo zamenja z neko boljšo in primernejšo organizacijo. Šele z izbruhom svetovne vojne, potem ko je dokazala svojo življensko nesposobnost, je Internacionala v svojem vsebinskem in oblikovnem pomenu dospela v središče kritike leve. Od tedaj dalje se je odprl proces globlje socialnopolitične diferenciacije v evropskih socialdemokratskih strankah, posebno med reformistično večino in manjšinsko marksistično levico. Leve sile, ogorčene nad kapitulacijo vodstev svojih strank in opustitvijo internacionalne solidarnosti v korist vojne politike nacionalnih vlad, organizirajo opozicijsko dejavnost, ki s februarsko in oktobrsko revolucijo v Rusiji dobiva vse močnejšo spodbudo. Desne sile, večina uradnih vodstev socialdemokratskih strank (socialšovinisti), se postavijo na stran vojne politike svoje buržoazije in izgubijo vsako zvezo s principi samostojne politike delavskega razreda. Centristična struja (socialpacifisti), ki je predstavljala pretežen del socialističnih strank, obsoja politiko vodstev in se ponekod tudi organizacijsko izdvaja, vendar se ne odloča za pot samostojne revolucionarne akcije. V okviru razprav, na mednarodnih konferencah socialistov med vojno so se izoblikovali različni pogledi do značaja svetovne vojne in možnosti njene preobrazbe v svetovno proletarsko revolucijo kot tudi različna stališča do perspektiv bodoče organiziranosti proletariata na mednarodni ravni. Ta proces idejne diferenciacije se je v končni fazi zaključil s politično polarizacijo znotraj delavskega razreda - na levico, desnico in center - ki se je po vojni manifestirala v organizacijski delitvi na komuniste in socialiste, tako v nacionalnem kot internacionalnem pogledu.

V kontekstu omenjene diferenciacije ne gre prezreti dejstva, da so vse do leta 1914 boljševiki poudarjali, da ne želijo "ustvariti svoje lastne usmeritve v socializem"; sprejemali so enoten vzorec socialne demokratske partije za vse dežele, razen za Rusijo. Ob začetku svetovne vojne je Lenin spričo razpada II. internacionale in še posebej potem, ko so nemški socialni demokrati podprli vojno, začrtal obrise nove vrstne stranke v mednarodnih razsežnostih, stranke, ki naj bi posnemala boljševiško. V tem cilju je bilo v letih 1914 do 1917 njegovo angažiranje v emigraciji osredotočeno na oblikovanje novega idejnega in organizacijskega jedra ruskih in evropskih socialdemokratov-internacionalistov; prežemalo jih je troje osnovnih idej: vojna, internacionala in revolucija. Temeljni okviri bodoče - III. internacionale - se oblikujejo in nastajajo v kontekstu Leninovih teoretičnih naporov, da kritično obvlada zgodovinsko vsebino imperialistične vojne v vseh njenih idejnih in taktičnih konsekvencah. Ideja nove marksistične in revolucionarne internacionale, ki jo je iznesel v oktobru 1914, je pri Leninu prisotna vse do njene ustanovitve. V svoji kritiki in analizi zloma Internacionala

se Leninu pridružuje vrsta evropskih levičarjev (K. Liebknecht, F. Mehring, R. Luxemburg, K. Zetkin, tribunisti /A. Pannekoek, H. Gorter/, pa tudi Trocki). R. Luxemburg je npr. v članku "Prenovitev Internacionale" ne samo ugotavljala zlom Nemške socialne demokracije in z njo Internacionale, marveč je tudi obsodila zagovor vojne in kritizirala tezo Kautskega, da med vojno razredni boj preneha;<sup>2</sup> zahtevala je, da marksizem socialne demokracije preseže kontemplativno-interpretativni odnos do stvarnosti in da socialistično gibanje razvije poleg prvega elementa (razumevanje obstoječega) v marksizmu tudi drugega: "dejavno voljo, da zgodovino ne samo razume, ampak jo ustvarja". Z zaostritvijo zgodovinske alternative: ali imperializem ali socializem? ter zahtevo po odločni samokritiki proletariata je R. Luxemburg v tem svojem spisu opredelila nekatere bistvene ideje, ki jih je natančneje in obsežneje obdelala v "Krizi socialne demokracije" (1916). Čeprav vsi ti znani predstavniki evropske levice odločno žigosajo izdajo "socialšovinistov", pa nihče od njih ne postavlja zahteve po oblikovanju nove organizacije tako kategorično kot Lenin, saj deloma le računajo na prenovitev stare Internacionale. Poleg tega v njihovih pojmovanjih zahteva po prenovi Internacionale ni utemeljena v nekem širšem - celovitejšem konceptu, z vidika perspektiv svetovnega revolucionarnega procesa. Kljub temu pa so prav ti protagonisti odigrali najpomembnejšo vlogo v protivojni agitaciji in v oblikovanju platforme levice; okoli njih so se zbirale številčno sicer šibke skupine, ki pa bodo sčasoma postale center revolucionarnega gibanja v svojih deželah.

Primerjalno gledano, sta si leвица in center dokaj enotni v oceni, da je svetovna vojna posledica imperialističnih nasprotij. Različnost njunih pogledov se kaže v oceni perspektive Internacionale (prenovitev stare ali ustanovitev nove internacionale), kot tudi v oceni možnosti preobrazbe imperialistične vojne v državljansko; center se zavzema za mir in v nasprotju z levico kategorično zavrača delovanje v smeri revolucionarnih družbenih pretresov. V nasprotju z levico in centrom je desnica podprla imperialistično vojno in vojne interese svojih - nacionalnih buržoazij; internacionalistična načela je podredila interesom vladajočih razredov. Vojno je ocenjevala in prikazovala kot "obrambo domovine" ter pozivala na "državlanski mir" in na oblikovanje "enotne nacionalne fronte".

Nedvomno je zimmerwaldsko gibanje pospešilo proces diferenciacije v mednarodnem delavskem gibanju, ki jo karakterizira postopna slabitev pozicij socialšovinistov ter krepitev centra in zimmerwaldske levice; socialpacifistično gibanje, ki je v začetku dajalo ton zimmerwaldskemu gibanju, je z nadaljevanjem vojne dobivalo vedno močnejše socialno-revolucionarno obeležje. Akcije zimmerwaldovcev so seveda naletele na odpor reformistov in MSB, saj so v končni konsekvenci pomenile cepitev obstoječih socialdemokratskih strank ter slabitev pozicij socialreformistov vseh barv na eni in porast vpliva internacionalistov na drugi strani. Toda Leninova politika združevanja raznovrstnih levih sil, heterogenega porekla in sestave, kakršna je bila socialdemokratska opozicija, je beležila samo delen uspeh. Po eni plati je boljševidem presegal meje Rusije, ustvarjal si je nove mednarodne povezave, izčiščeval svojo lastno internacionalistično pojmovanje ter ustvarjal pogoje, da bi se lahko okoli tega pojmovanja združile tiste sile svetovnega socializma, ki so odločno nasprotovale vojni; po drugi plati pa je še nadalje ostajal v hudi osamitvi. Položaja Rusije in razvitih zahodnih držav sta se razlikovala in sta sprožala razhajajoče se odzive. Na boljševidizmu je bila še

<sup>2</sup> "Svetovna vojna cepi socialiste na različne tabore, in to pretežno na različne nacionalne tabore. Internacionala ni sposobna, da bi to preprečila. To pomeni, da v vojni ni učinkovito orožje, v svojem bistvu je mirovni instrument. Njena velika historična naloga je boj za mir, razredni boj v miru." (Kautsky)

nadalje prilepljena etiketa o ekstremizmu in sektaštvu, toliko bolj, ker so bili boljševiki ločeni od poglavitne struje evropske levice - ki so jo tedaj predstavljali predvsem nemški spartakovci - zaradi idejnih in političnih nesoglasij. V tedanjem trenutku prav gotovo ni bilo moč razmišljati o vodilni vlogi boljševikov v okviru revolucionarnega socializma. Za to, da bi se ta položaj lahko spremenil v radikalnem smislu, so bile potrebne dolgoročne revolucionarne akcije, ki bi bile možne podeliti boljševiški politiki verodostojnost; to se je zgodilo z ruskim "oktobrom".

Protivojno gibanje množic, vzpodbujeno s stavkovnim (ekonomskim) valom, ki je bilo največkrat spontano, je vedno bolj terjalo od socialističnih in sindikalnih vodstev konkretno opredelitev do vojne in možnosti njene preobrazbe v državljansko - v socialistično revolucijo. Če je bila ta opredelitev v vrstah uradnih vodstev socialdemokratskih strank - s pojavom zimmerwaldskega gibanja - še razumljena bolj kot teoretično vprašanje in njeno postavljanje kot znak nestrpnosti posameznih skupin, pa bo od tedaj dalje (zaradi "vsiljenega" boja za "svoje" množice) postala temelj, na katerem se bo izvršila idejna in organizacijska diferenciacija. Oktobrska revolucija je samo še pospešila in poglobila ta proces: opredeljevanje za njene ideje in izkušnje je postalo osrednje vprašanje ("za ali proti" revoluciji), okoli katerega se je izvršilo pregrupiranje sil v evropskem in svetovnem delavskem gibanju.

### Organizacijski razcep v socialdemokratskem gibanju (1919-1923)

Dolgotrajen proces prestrukturiranja znotraj evropske socialne demokracije (v okviru stare - druge internacionale) na tri temeljne struje: desnico-center-levico, se je po koncu svetovne vojne manifestiral v organizacijskem preoblikovanju nekdanj formalno enotnega socialnodemokratskega gibanja v tri nove idejnopolične usmeritve in gibanja: v drugo (bernsko), tretjo (moskovsko) in nekoliko kasneje v drugo in pol (dunajsko) internacionalo. In kakšni so bili programski cilji treh Internacional?

Naloga Komunistične internacionale (KI) naj bi bila združiti vse "zdrave" prvine mednarodnega socialističnega gibanja v revolucionarna marksistična jedra, ki bi v posameznih deželah prevzela vlogo revolucionarnih vodstev - štabov revolucije; v njih naj bi se vzajemno dopolnjevali, krepili in podpirali ruska in mednarodna revolucija. Prav ta idejna heterogenost bo stalni spremljevalec KI, še posebno v njenem prvem obdobju (1919-1923), vse do sprejetja novega kurza na 5. kongresu KI (1924) - procesa boljševizacije (= stalinizacije)<sup>3</sup> KP in njenih sekcij - ki bo trasiral pot Stalinovi hegemonizaciji in dogmatizaciji Kominterne.

Taktiko in strategijo, ki jo je načrtoval ustanovni kongres KI, je moč razbrati iz sprejetih programskih dokumentov. KI je pozvala svetovni proletarijat v boj za osvojitve državne oblasti, kar bo šele omogočilo uničenje politične oblasti buržoazije. Nadalje je okvalificirala buržoazno demokracijo kot diktaturo buržoazije in v uvedbi sistema sovjetov videla tisti temelj proletarske demokracije, ki bo presegal buržoazni

<sup>3</sup> Ko govorimo o procesu "boljševizacije" KI, moramo opozoriti na nedoslednost rabe tega termina. Ni bilo malo število piscev v preteklosti, ki so avtorstvo "boljševizacije" KI preprosto in nekritično pripisali Leninu, in ne Stalinu. To demagogijo je pravzaprav zakrivil predsednik IKKI G. Zinovjev na 5. kongresu KI (julija 1924), ko se je v prid sprejetja linije t.i. "levega" kurza - novega obdobja v razvoju KI (stalinizacije) - skliceval na stališča, tedaj že pokojnega Lenina: "Boljševizem je ustvarjanje monolitne centralizirane organizacije, ki v svojih vrstah soglasno in bratsko rešuje razhajanja, kot nas je učil Lenin" (Komunistička internacionala, knj. VI: Stenogrami i dokumenti 5. kongresa KI, Beograd-Gornji Milanovac 1982, str. 437); obenem pa je namerno zamolčal Leninovo izrecno opozorilo, povedano na 3. kongresu KI (1921): "sprejetje 'levih neumnosti' bi pomenilo konec Komunistične internacionala!" (Ibidem, knj. III, str. 304).

parlamentarizem oziroma razdvojenost med zakonodajno in izvršno oblastjo, ter povezal volilno bazo z organi upravljanja. Na ekonomskem področju je KI postavila zahtevo po ekspropriaciji buržoazije in prenosu produkcijskih sredstev v družbeno lastnino proletarske države. KI se je nadalje zavzela za ponovno afirmacijo principa proletarskega internacionalizma, za koordinacijo mednarodne revolucionarne aktivnosti, kot tudi za vzpostavitev zvez z narodnoosvobodilnimi gibanji v kolonialnih deželah.

Dokumenti KI odražajo izrazito odklonilen odnos tako do socialdemokratskih strank, vključenih v obnovljeno II. (bernsko) internacionalo, kakor tudi do centrističnih struj. Vzrok ostremu levemu kurzu KI je bilo prepričanje v bližnjo (evropsko) proletarsko revolucijo, ki bo razbila vse družbene in politične strukture zatiranja: poudarjena je bila potreba po "lomljenju" meščanskih institucij ter pomen "neposredne akcije" in "odkritega boja" zoper državo (odklanjanje slehernega "kompromisa", bojkotiranje sleherne oblike parlamentarnega delovanja, zavračanje aktivističnega dela v reformističnih sindikatih), prav tako pa tudi zahteva, da je treba opirati upravljanje v okviru proletarskega reda na takšne množične organizacije, kot so bili npr. sovjeti. Toda poraz revolucije v Nemčiji, propad "sovjetskih" poskusov na Madžarskem in na Bavarskem, je že v drugi polovici 1919 prispeval, da se predvsem pri Leninu in Trockem začneja uveljavljati v bolj ali manj jasni obliki spoznanje, da se bo revolucionarni proces v Evropi razvijal veliko počasneje in veliko manj premočrtno, kot pa so bili upali. To je vodilo v razpravo o celi vrsti ključnih vprašanj, kot so vprašanje pomena boja znotraj institucij meščanske države, odnos do tradicionalnih organizacij razrednega gibanja (socialistične stranke in sindikatov) ter vprašanje revolucionarne stranke. V tem kontekstu je potrebno razumeti tudi distanciranje od tistega levičarstva v lastnih vrstah, ki je temeljilo na utopičnem radikalizmu. 2. kongres KI (1920) - ki je sicer bolj poznan po zavračanju vsakršnega sodelovanja z desnimi reformističnimi SDS, medtem ko s centrističnimi partijami (z "21. pogoji za sprejem v KI") postavlja zelo jasno razmejitveno črto - je na podlagi iznešene Leninove kritike levičarstva, v diskusijah o parlamentarizmu in sindikatih sicer kritično ocenil omejenost obeh institucij, toda obenem podprl delovanje komunističnih partij skozi t.i. legalne oblike (parlament, sindikate) ter s tem začrtal novo taktiko KI, ki je bila delno v nasprotju s prvo. Z razpravami na 2. kongresu KI se je v glavnem končalo prvo obdobje spopada, v katerem sta se soočala boljševizem in levi komunizem; šlo je za spopad med revolucionarnim realizmom in strujjo, ki pogosto ni upoštevala stvarnosti.

Vzporedno s prizadevanji boljševikov in evropske levece za ustanovitev nove internacionale, je potekala akcija večinskih reformističnih socialdemokratskih strank - obremenjenih s politiko "nacionalne obrambe" v svetovni vojni ter močno oslabiljenih z odcepitvijo levih in centrističnih grup iz njenih vrst - da v povojnih pogojih obnovijo "drugo" (bernsko) internacionalo. Idejni razkol v mednarodnem socialističnem gibanju je bil - spričo teoretično-taktičnih razlik do temeljnih vprašanj tedanjega časa: vojne, miru, revolucije, socializma - premočan, da bi lahko prišlo do "sprave", do ponovne združitve mnogoterih socialističnih struj v enotno organizacijo. Osrednja pozornost bernske konference desnih in centristov (februarja 1919) je bila osredotočena na dva ključna, "usodna" problema za morebitno združitve socialističnega gibanja: 1. vprašanje vojne odgovornosti in 2. vprašanje "demokracije in diktature". Glede 1. vprašanja je, spričo razcepa v mednarodnem socializmu, prevladal skupni interes velikih socialističnih strank iz obeh vojnih taborov in nevtralnih dežel, da se znova "združijo" in - na podlagi "obojestranske splošne odveze za njeno kapitulacijo" ob izbruhu svetovnega spopada - obnovijo II. internacionalo. Večja razhajanja so se pokazala pri obravnavanju drugega problemskega sklopa - v stališčih do boljševiške revolucije in do



levih sil bivše II. internacionale. Medtem ko je desnica vztrajala, da je pogoj za uveljavitev in ohranitev socialistične družbe "demokracija" ter zavračala za socializem nesprijemljive "metode diktature, ki bo pripeljala do državljanske vojne in v končni fazi do diktature reakcije", so se centristi ogradili od vsakršne obsodbe boljševiskih stališč, ker bi to samo "oteževalo združevanje proletariata vseh dežel v prihodnosti". Tudi na konferenci v Luzernu (avgusta 1919) si centristi še naprej prizadevajo za normalizacijo odnosov z ruskimi boljševiki in - kljub odklonilnemu stališču do socialne demokracije, ki ga je zavzel I. kongres KI - še naprej verjamejo v možnost oblikovanja "enotne fronte" delavskega razreda znotraj neke Internacionale, ki bi temeljila na načelih "razrednega boja in brez kompromisarstva z meščanskimi strankami". Desničarska večina se je pri zavračanju pobud in stališč centristične manjšine sklicevala na principe parlamentarne demokracije, ki zavračajo vsakršno obliko diktature in s tem seveda tudi boljševiški sistem. In prav na nasprotujočih si stališčih do boljševiške Rusije je spodletel poskus obnovitve II. internacionale; pod vplivom splošnega evropskega revolucionarnega vrenja in nestrinjanja s politiko večine, so se pričele centristične SDS idejno vse bolj oddaljevati od bernske internacionale, kar je vodilo k prekinitvi zvez z bernsko in posamičnih pogovorov z moskovsko internacionalo.

Čas centrističnim pobudam ni bil naklonjen, saj je bila KI na vrhuncu svojega revolucionarnega vzpona. Po splošnem prepričanju "Moskve" so dozoreli objektivni zgodovinski pogoji za razvoj evropske revolucije; razmah komunističnega gibanja ovirata samo dve prepreki - "levo sektaštvo", kateremu pozicija KI ni dovolj revolucionarna, ter "centristične struje", ki igrajo dvojno politiko: na eni strani nikakor ne želijo pretrgati stikov z II. internacionalo, na drugi pa se priglašajo v KI. V tem kontekstu je potrebno razumeti tudi sprejetje "21 pogojev za sprejem v KI", dokumenta, ki je zahteval od posameznih socialističnih in delavskih strank, predvsem centrističnih, nedvoumno stališče do ruskega oktobra in KI. Izzvana diferenciacija, katere cilj je bila dokončna idejna homogenizacija gibanja, je prinesla "Moskvi" le delni uspeh. "Pogoji", ki so bili izrazito aktualnopolitično naravnani, so zato v nadaljnjem razvoju KI (od leta 1921) postopoma izgubljali svoj prvotni značaj.

Sklic dunajske centristične konference (februarja 1921) je bil pravzaprav odgovor oziroma odraz nestrinjanja centristov s politično usmeritvijo tako II. kot III. internacionale: prvi so dali vedeti, da se s svojo politiko podreja interesom buržoazije, kar je nesprijemljivo v času revolucionarnih nastopov proletariata in prebujanja kolonialnih ljudstev, drugi pa odgovorili, da ne sprejemajo diktiranih "21 pogojev" in zato ustanavljajo svojo internacionalo. Poskus tako moskovske kot bernske internacionale, da "prisilijo" centriste, da se vendarle odločijo in podredijo eni ali drugi strani, v letih 1920-21 še ni uspel. Cilj ustanovitve dunajske internacionale je bil povezati celotni svetovni proletariati v skupno mednarodno organizacijo: "Izpolnitev te ključne naloge", je ocenjeval F. Adler, "ni možno pričakovati niti od okrnjene defenzivne II. internacionale, v kateri ni večinskega dela ruskega proletariata niti od enostranske ofenzivne KI, v kateri ni angleškega proletariata." Centristična internacionala je zato predlagala, da bi na skupnem zasedanju s KI reševali temeljno vprašanje nadaljnega razvoja mednarodnega delavskega gibanja - vprašanje zgodovinske perspektive in presoje zgodovinske situacije - ali sploh lahko še pričakujemo socialistično svetovno revolucijo v doglednem času, potem ko se je po usihanju revolucionarnega vala kapitalistični družbeni red obdržal. V podkrepitev predloga so navedli Leninovo stališče iz leta 1914, da svetovna vojna odpira epoho svetovne revolucije; objektivni pogoji so bili torej dani in samo od iniciative revolucionarnih delavskih strank je bilo odvisno, ali bodo sposobne izpeljati revolucijo... Toda ob zasedanju dunajske konference, je ugotavljal F. Adler, ni bilo več nikakršnih simptomov za revolucijo, kot je bilo to v času

Zimmerwalda. Stranke, ki so pripadale mednarodnemu "centru", so se opredeljevale za srednjo pot med socialdemokratskim reformizmom in boljševiško revolucijo; njihovo idejno usmeritev so utemeljili predstavniki avstromarksizma. V spremenjenih (mirnih) družbenih okoliščinah, so videli pot v socialistično družbo znotraj reformiranega kapitalizma. Za razliko od desnice, so avstromarksisti priznavali možnost vzpostavitve diktature proletariata z revolucionarnimi metodami, čeprav so v praksi dajali prednost osvojitvi oblasti po mirni poti, s parlamentarno večino: "Demokatična pot boja za oblast, v primeru odpora buržoazije pa pripravljenost na diktaturo proletariata..." (O. Bauer).

Medtem ko sta se bernska in dunajska internacionala orientirali na parlamentarno pot borbe za oblast ter v pogojih postopne stabilizacije kapitalizma množili svoje vrste z delavci razvitih dežel Evrope in Amerike, je moskovska internacionala svoje akcije še naprej usmerjala na zrušenje kapitalizma po revolucionarni poti. V vrhovih KI so sicer vse do 3. kongresa še optimistično računali v uspeh umetno izzvanega razcepa (z "21 pogoji"), katerega realizacija je - po mnenju Moskve - pogojevala uspeh svetovne socialistične revolucije, toda želje se niso skladale z realnim stanjem v večini evropskih dežel, celo ne v deželah, kjer je bila revolucionarna kriza najgloblja. Razcep z reformizmom je v večini primerov povzročil odtujevanje delavskih množic od komunistov, predvsem v sindikalnem pogledu; nacionalne KP, razen redkih izjem, so postajale vse bolj manjšinske ("sektaške") stranke, brez večjega vpliva na sindikalno in politično strategijo proletariata. Na spremenjene okoliščine se KI, kljub opozorilu Lenina in Trockega - da bo revolucionarni proces dolgotrajen - ni adekvatno odzvala, saj je 3. kongres (1921) je a priori odklanjal vsakršno sodelovanja s socialdemokratskimi strankami in njihovimi sindikati ter na ta način zaviral pot k politiki "enotne fronte".

Taktika "enotne delavske fronte", ki jo je pobudila dunajska internacionala, je bila zamišljena kot obrambna politika, s katero naj bi se proletariat zoperstavil vse močnejši ofenzivi lastnikov kapitala in meščanske države. Kominterni, ki je bila "prisiljena", da se sooči z realnim stanjem revolucionarne oseke, je podprla idejo "enotne fronte" in skupno konferenco treh internacional (Berlin, 1922). Skupno srečanje ni uspelo; potrdilo je sum, da je vsak tabor prišel na konferenco s svojo računico, ki naj bi jo vnovčil v skupni politiki: taktiko "enotne fronte" so razumeli kot možnost uveljavitve in vsiljevanja "svoje" ideologije nad celotnim delavskim gibanjem. Neuspeh dunajske internacionale, da bi združila razcejeno organizirano delavsko gibanje, jo je približal k idejno bližji Drugi internacionali.

V letu 1923 so potegnjene še zadnje ključne poteze: na eni strani je s porazom nemškega "oktobra" konec upanja Kominterne oziroma Moskve v skorajšnjo evropsko socialistično revolucijo, na drugi strani pa pride po neuspelem poskusu oblikovanja "enotne fronte" do strnitve socialdemokratskih vrst, konkretno do združitve bernske in dunajske internacionale v Socialistično delavsko internacionalo. S tem je bil zaključen proces grupiranja socialističnih sil na dve temeljni formaciji: komunistično in socialdemokratsko. Ti momenti so odprli nova obdobja v razvoju mednarodnega socialističnega in komunističnega gibanja v letih 1924-1939, ki se vsebinsko bistveno ločijo in delno zanikajo obravnavano obdobje, še posebno, če imamo v vidu genezo Kominterne v kontekstu specifičnega razvoja v Sovjetski zvezi - predvsem teorijo in prakso stalinizma v vsej njegovi širini in globini, kot tudi neposreden vpliv le-tega na strateško usmeritev Kominterne. In prav zato zaključkov obravnavanega obdobja 1914-1923 ni moč preprosto posplošiti na celotno obdobje med obema svetovnjima vojnoma, saj bo terjalo od raziskovalcev še temeljito analizo, in to na podlagi vse bolj dostopnih kominternskih arhivskih dokumentov.

## Sklep

Opravljen analiza potrjuje, da je bil organizacijski razcep v mednarodnem socializmu (1919-1923) posledica treh nasprotujočih in medsebojno nespravljljivih si ideologij in struj znotraj delavskega gibanja, ki so se borile za naklonjenost in za prevlado nad delavskim razredom. Če povzamemo: 1. desnica je vztrajala pri reformah kapitalizma v okviru parlamentarnega boja; 2. levica je v revoluciji videla pogoj za spremembo obstoječega družbenega reda in v diktaturi proletariata zamenjavo za buržoazno demokracijo; 3. center je ločeval socialno demokracijo, ki bo mogoča šele v brezrazredni družbi, od politične, ki vedno predstavlja določeno obliko razredne vladavine - diktaturo, pa naj gre za buržoazno ali proletarsko. Dilema "reforma ali revolucija", gledano z zgodovinske perspektive, ostaja. Nedvomno pa pritrjuje stališču R. Luxemburg: "Kdor se odloči za pot zakonske reforme namesto za družbeni prevrat, izbere drug cilj, namesto novega družbenega reda samo nebitvene spremembe v starem redu." In v tem je srž vprašanja in odgovora na dilemo obravnavane zgodovinske dobe: "reformirani kapitalizem" ali "socialistični družbeni red". Seveda pa o socializmu ni mogoče govoriti, če ni sposoben sožitja z demokracijo, saj je demokracija tip politične ureditve, ne pa tip družbe.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Zaradi omejenosti prostora sem se v prispevku namerno izognil citiranju virov; bralca opozarjam, da se pri svojih trditvah sklicujem na bibliografijo, uporabljeno v svojem delu "Razcep v menarodnem socializmu (1914-1923)" (Koper 1994), kjer podrobno in celovito obravnavam pričujočo tematiko.

## Liberalizem in človekove pravice

BOŠTJAN ZALAR

### POVZETEK

*Liberalizem pristaja na koncept družbene ureditve, ki temeljni na avtonomnem posamezniku, ki je odgovoren za svoj osebni razvoj. Predpogoj za to postavko pa je v tem, da država zagotavlja in varuje svobodo posameznika.*

*Temeljni argument članka je v tem, da je tako določen predpogoj pomanjkljiv in zato neustrezen, saj ne zagotavlja ravnovesja med človekovo svobodo in njegovo družbeno odgovornostjo. Poleg tega pa je takšen koncept tudi nepravičen spričo velikih razlik, ki obstajajo med ljudmi, in so posledica (ne)srečnih dogodkov oziroma naključij, na katere posamezniki nimajo vpliva.*

*Če želimo, da pravo o človekovih pravicah prispeva svoj delež k vzpostavljanju naravnega ekvidistančnega ravnovesja in k splošnemu oziroma uravnoveženemu civilizacijskemu napredku, moramo sprejeti integralen koncept človekovih pravic, ki bo, kolikor je to mogoče, zagovarjal vsebinsko prepletenost in nedeljivost državljanskih, političnih, socialnih, ekonomskih, kulturnih, informacijskih, ekoloških in drugih pravic.*

*Integralen koncept človekovih pravic pa bi seveda zahteval spremembo stališč relevantnih političnih akterjev, ki so varuhi obstoječega principa deljivosti in razmejitve statusov človekovih pravic, glede načela pravičnosti in vloge oziroma funkcije, ki (naj) jo opravlja pravo človekovih pravic.*

### ABSTRACT

#### LIBERALISM AND HUMAN RIGHTS

*Liberalism stands for a concept which is grounded on autonomous individuals who are also accountable for their personal development. The basic condition for the realisation of this idea is the state guaranteeing and protecting the freedom of the individual.*

*The article criticizes the above mentioned basic condition as a deficient and therefore inappropriate one, since it does not create a balanced relation between freedom and social responsibility of the individual. Furthermore, this concept is even unjust, because of the tremendous differences in capabilities possessed by individuals; those differences are definitely important consequences of the (un)fortunate accidents or better chaotic events which essentially effect one's life and on which the individual has no influence at all.*

*If we want the human rights law to make a meaningful and relevant contribution to the search for natural equidistance and better balanced development of society as a whole, we have to adopt a more integral concept of human rights which would protect substantial interdependency and indivisibility of civil, political,*

*social, economic, cultural, informational, ecological and other human rights to the utmost possible extent.*

*However, the integral concept of human rights would demand a change of the position of the present political actors and guardians of the existing principle of the divisibility of human rights, regarding the question what is (in)just and what is the role or function of human rights in the modern society.*

*"Predpostavimo, da želim leteti proti vzhodu. Če ob tem veter piha s severa, bo letalo neslo proti jugovzhodu. Zaradi tega ga bom usmeril proti severovzhodu - tako bo letelo proti vzhodu in pristalo točno tam, kjer želim. Ali ni tako tudi s človekom? Če ga enostavno sprejmemo takšnega kakršen je, - potem ga naredimo še slabšega, kakršen je; če pa nanj gledamo kot na nekoga, ki naj nekaj postane - potem ga lahko v zeleni smeri vzgajamo. Tega mi ni rekel učitelj letenja, ampak so to Goethejeve besede.<sup>1</sup>*

## 1. Uvod

Ni dvoma, da Slovenija nove razvojne paradigme ni več zaupala modelu, ki smo mu rekli: socialistični samoupravni sistem. To je razvidno že iz pomena in mesta, ki ga zavzemajo človekove pravice v novem konstitutivnem aktu države Slovenije. Zato v tem prispevku ne nameravam nič bistvenega dodati kritikam socialističnega samoupravnega sistema, ampak želim osvetliti liberalni koncept človekovih pravic.

V nasprotju s socialističnim samoupravnim sistemom se je liberalizem po mojem mnenju pravilno opredelil za koncept družbene ureditve, ki temelji na (avtonomnem) posamezniku, ki je odgovoren za svoj osebni razvoj. Prek tega je tudi mogoč napredek celotne družbe. Pogoj za to je, da država zagotavlja in varuje svobodo posameznika.

Pri taki opredelitvi temeljnega pogoja pa je liberalni koncept po mojem mnenju že pomanjkljiv. V naslednjih poglavjih bom poskušal to pomanjkljivost, ki ima več vidikov, razčleniti in predstaviti kot izziv oziroma razvojno priložnost modernih družbenih regulacij.

## 2.) Kulturno-civilizacijski problem liberalnega koncepta

Avtorji liberalnega koncepta, ki je v moderni formalno-pravni obliki prišel na dan z ameriško Deklaracijo o neodvisnosti (l. 1776) in s francosko Deklaracijo o pravicah človeka in državljana (l. 1789), so izhajali iz racionalistične naravno-pravne teorije, ki nas uči, da so vsi ljudje po naravi enaki in svobodni ter nosilci določenih trajnih, prirojenih, naravnih pravic, ki obstajajo odkar obstaja človek.<sup>2</sup>

Takšen duh časa je bil odraz spleta različnih, celo kontradiktornih vplivov, in najbrž ne bom zgrešil, če za to priložnost izpostavim:

- judovsko-krščansko tradicijo, ki je človeka postavila za gospodarja vsemu živemu

<sup>1</sup> Frankl V., Bog podsvijesti: Psihoterapija i religija. Zagreb: Oko tri u jutro, 1981: 82.

<sup>2</sup> Pavčnik M., Perenič A. Praktikum za uvod v pravoznanstvo. Ljubljana: Časopisni zavod Uradni list RS, 1991: 88.

na zemlji<sup>3</sup>;

- grško filozofijo (naravno-pravni nauk stoikov; "gnothi seauton"<sup>4</sup>);
- rimsko pravo (varstvo zasebne lastnine in status državljanstva, ki nista bila univerzalno priznani pravici);
- filozofsko misel 18. stoletja, ki je obudila ločevanje tistega, kar naj bi bilo racionalno, od neracionalnega in ki bi ji lahko postavil, za to temo relevanten, skupni imenovalc v delih Johna Locka, saj prav njemu očitajo, da je njegov klasični liberalizem utemeljil celotni etos kapitalizma in ga tudi moralno opravičil.<sup>5</sup>

Če so morda ti naštetih in tudi drugi vplivi dajali človeku različna napotila, kaj naj bo njegovo vodilo v življenju (vera; vera, ljubezen in upanje; razum; ali pa kar volja do moči), je po drugi strani nesporno, da so bile rezultat te mešanice vplivov moderne pravne ureditve, ki so človeku dale posebno, ločeno mesto v kozmosu. Kajti ob tem, ko pripisujemo institucionalizaciji človekovih pravic glavno zaslugo za osvobodjanje in zaščito ljudi pred avtoritarnostjo in zlorabami oblastnikov, tudi ne moremo mimo dejstva, da se je človek s takšnim konceptom ločil od ostale žive narave. Namesto da bi sebi pripisal tudi največjo odgovornost, ker ima največjo sposobnost in moč, si je dovolil le največjo svobodo.

Ni potrebno, da bi natančneje identificiral in dokazoval posledice te svobode, zato pa velja reči, da ta problem razvite države danes blažijo s pravili notranjega in mednarodnega prava. Ekološki standardi, sistemi zaščite naravne dediščine, mednarodne pogodbe o zaščiti planeta pred različnimi vrstami onesnaževanj postavljajo meje svobodni gospodarski pobudi.

Na nivoju mednarodnega prava so države sprejele veliko število konvencij, ki so pravno-formalno zaščitile že marsikatero živalsko vrsto. Poleg tega smo z mednarodnimi pravili skušali regulirati tudi posege v Antarktiko, odprto morje in morsko dno zunaj meja državne jurisdikcije in celo v Luno ter ostala nebesna telesa.

Žal pa mednarodno pravo ni učinkovito, ker nima ustreznega aparata prisile. Večkrat je bilo celo zlorabljeno za to, da se je legitimiziralo izkoriščanje naravnih bogastev le od najbolj razvitih držav sveta. Zato menim, da bi moralo biti notranje pravo ob meddržavni koordinaciji glavni instrument reševanja ekološkega problema, kljub temu da gre za globalni problem.

Na nivoju notranjega prava se lahko pohvalimo, da smo na primer pojem zdravega življenjskega okolja že vključili v pravo človekovih pravic. Ustava Republike Slovenije v določilu 1. odst. 72. člena pravi, da "...ima vsak v skladu z zakonom pravico do zdravega življenjskega okolja".<sup>6</sup> Vendar ta pravica ni klasična, temeljna človekova pravica iz II. poglavja Ustave, ampak je vključena v III. poglavje, ki nosi naslov: "Gospodarska in socialna razmerja". Omenjeno pravico bi torej teorija uvrstila v tretjo ali četrto generacijo človekovih pravic, kar ni tako pomembno.<sup>7</sup> Pomembno je, da se je

<sup>3</sup> Sveto pismo stare zaveze. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat, 1958: 1, 24-31.

<sup>4</sup> "Gnothi seauton" je napis na preročišču v Delfih in pomeni: spoznaj samega sebe. V tem smislu je zanimiva primerjava s sodobnim "prerokom" podjetništva P. F. Druckerjem, ki opozarja, da mora biti samospoznavanje ("self-knowledge") temeljno vodilo vsakemu zaposlenemu v post-kapitalistični družbi (Drucker P. F. The Post-Capitalist Executive. Harvard Business Review, 1994, maj - junij: 115-122).

<sup>5</sup> Locke pravi, da človek pridobi lastninsko pravico nad vsem, kar je rezultat njegovega dela; lastninska pravica pa je sveta in nedotakljiva pravica posameznika in po svoji vrednosti nad vsakim drugim ciljem (Locke J. The Second Treatise of Government. New York: The Liberal Arts Press, 1952: 16-30).

<sup>6</sup> Ustava Republike Slovenije. Ljubljana: Gospodarski vestnik, 1991.

<sup>7</sup> V moderni teoriji je mogoče zaslediti razmejitve na več generacij človekovih pravic. Tako je npr. možna razmejitev na t.i. klasične človekove svoboščine, ki pomenijo I. generacijo; v II. generacijo sodijo ekonomske, socialne in kulturne pravice; III. generacijo pa predstavljajo kolektivne pravice, kot so npr. pravice manjšin, pravica do razvoja, pravica do samoodločbe, pravica do zaščite okolja itd. (Rouiller, C.

zakonodajalec oziroma predlagatelj odločil, da ta pravica ni večna, nezastarljiva in nima temelja v antropološkem bistvu človeka, Bogu ali kozmičnem redu, oziroma da je posameznik ali določena skupina ne more iztožiti pred sodiščem. Zato jo je uvrstil v III. poglavje Ustave, v družčino ostalih pravic, ki zaradi neiztožljivosti uživajo t.i. pozitiven status.

Odrz drugačnega, kritičnega gledanja na mesto človeka v naravnem redu so tudi poskusi, da bi živalim zagotovili iztožljivo varstvo pravic pred sodišči. Začetek v tej smeri najbrž pomeni besedilo na koncu 4. odst. 72. člena Ustave RS. Lahko se vprašamo, za kakšno utemeljitvijo bo stala naravno-pravna teorija, ko (če) bo ta ideja realizirana?

Nadalje naj opozorim na pojem "intergenerational ethics", ki se pojavlja v strokovni literaturi. Gre za to, da bi moral sodobni družbeni razvoj upoštevati legitimen interes prihodnjih generacij, ki sedaj in tu nimajo svojega predstavnika, niti volje oziroma moči. Pojavljajo se predlogi, da bi angažirali ombudsmana za prihodnje generacije oziroma posebno sodišče ("court of generations").<sup>8</sup>

Kot poseben primer lahko navedem zahtevo, ki se je uveljavila znotraj novejših discipline strateških (nacionalnih) razvojnih študij za 21. stoletje. Te študije, ki postajajo vse bolj aktualne in nujen element politike državnih organov, morajo zadostiti naslednjemu kriteriju: izbrane nacionalne strategije ne smejo prinesiti negativnih posledic za prihodnje rodove.<sup>9</sup>

Zgoraj naštete stvari lahko razumemo kot voljo, da se človeka zaustavi v njegovem neodgovornem uživanju svobode in pravic, postavi pred odgovornost in s tem v bolj harmoničen odnos z ostalo živo in neživo naravo.

### 3.) Antropološki vidik človekove svobode in pravice do zasebne lastnine

"Prav čudno bi bilo, da bi se vsa narava, vse zvezde, pokorile večnim zakonom, majhna, pet čevljev visoka žival, pa bi, preziraje te zakone, vselej lahko ravnala tako, kakor bi se ji v njeni muhavosti zljubilo... Človek je v celem odvisno bitje, kakor je vsa narava odvisna in ne more biti izjema med ostalimi bitji."<sup>10</sup>

Tudi sam verjamem, da človek po naravi ni svobodno in suvereno bitje, ki bi ga vodil le zdrav razum. Razen tega sploh ni enostavno biti (do neke mere) svoboden, ker to hkrati pomeni tudi biti (do iste mere) odgovoren oziroma zavedati se svoje odgovornosti. Enostavno pa ni zaradi tega, ker ni vsakdo enako opremljen za življenje v svobodi oziroma odgovornosti.; obstajajo ogromne razlike med ljudmi v podedovanih in priučenih sposobnostih, poleg tega pa v življenju redno pride do velikih sprememb teh sposobnosti, ki so posledica nesrečnih dogodkov.

Na ta način se približam kritikom liberalizma (npr. Alasdair McIntyre), ki pravijo, da to, za čemer človek resnično hrepeni, ni avtonomija in samoaktualizacija, ampak varen, stabilen in urejen položaj v družbi.<sup>11</sup> Če tej tezi dodam ugotovitve antropologa Christopherja Boehma, da so ljudje pripravljene del svoje svobode zamenjati za pri-

Le pacte international relatif aux droits civils et politiques. Revue de droit suisse, 1992, II: 109). V krog relevantnih človekovih pravic kontinuirano in počasi prodirajo nove pravice, ki jih različni avtorji razvrščajo v različne generacije človekovih pravic. Zato bom v nadaljevanju spregledal to vrsto razmejevanja in se raje osredotočil na razmejitve, ki je bolj relevantna za pričujoči tekst; to je na delitve pravic, ki imajo pozitiven in negativen status

<sup>8</sup> Slaughter A. R., Why We Should Care for Future Generations Now? Futures, 1994, zv. 26, 10: 1083.

<sup>9</sup> Garret J. M., National 21st. Century Studies. Futures, 1990, zv. 22, 4: 339-354.

<sup>10</sup> Voltaire, Filozofski pomenki in članki. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1960: 124.

<sup>11</sup> The Economist. The Politics of Restoration 1995; 24.11. - 6.1.: 69.

merno nagrado v smislu zaščite pred nasiljem in ekonomskimi tveganji,<sup>12</sup> potem se še toliko bolj zaostrijo vprašanja o človekovi svobodi.

Teh dilem nisem odprl zato, ker bi si jih drznil razrešiti, ampak sem želel poudariti, da ne gre za to, ali je človek svoboden ali ne. Gre za to, da naj bo človek čim bolj politično ter ekonomsko svoboden in odgovoren. Človek je namreč tisti, ki ima sposobnost, da družbena dogajanja kljub vsemu (kaosu) naredi bolj zavestna. To pomeni, da naj bo družbeni sistem liberalen zaradi tega, da bi vsak "individuum" kot enkrat in neponovljiv, svoboden posameznik, odgovoren za svoj osebni razvoj, izkoristil in do najvišje možne mere razvil svoj talent.

Vendar svobode ne bi smeli postaviti za končni cilj, kajti v tem primeru, kot rečeno, človeka odtrgamo od sveta in zanemarimo, da je človek tudi družbeno bitje. Odgovornost (tudi v smislu povezanosti in medsebojne odvisnosti) je namreč druga komponenta antropološkega bistva človeka. Z drugimi posamezniki in bitji je človek, hote ali nehote, vede ali nevede, povezan in z njimi vstopa v medsebojne odnose, ki ne temeljijo samo na tekmovanju, ampak tudi na sodelovanju. Zato človek ni odgovoren samo sebi, ampak tudi drugim.

Konfucij in psihoanalitik Weinger o tem pravita, da se človek sploh ne more izpopolniti v svoji avtentičnosti, če ni zvest obema - svoji osebni (samoizpopolnjevanje) in družbeni plati (človek v družbi). Jaz in Ti sta namreč vzajemna pojma; če ni nobenega Ti, potem tudi ni nobenega Jaza in tako nam ne preostane nič več.<sup>13</sup> Najvišji (najnižji) "individuum" je zato tudi najvišji (najnižji) "socius"; ob tem, ko se vzajemno dopolnjujeta, morata tvoriti primerno ravnovesje.<sup>14</sup>

Ravno to drugo komponento (človek v družbi) liberalizem zaenkrat sprejema le kot nujno potrebno korekcijo principa svobode, ne pa kot temeljni in enakovredni konstitutivni element tega, čemur E. Fromm pravi družbeni značaj ("social character").<sup>15</sup>

Glede antropološkega vidika pravice do zasebne lastnine je treba reči, da je v vrednostnem smislu liberalizem vezal človekovo bistvo (znotraj katerega je svoboda le ena od dveh temeljnih komponent) na pravico do zasebne lastnine z napačnega konca.

Človekovo bistvo je namreč neodvisno od njegove posesti. Sem to, česar nimam; če kopičim lastnino okoli sebe, s tem ne bogatim tega, kar sem. O tem lepo uči šola antropologije, ki nam je dostopna v Novi zavezi. Gre za anekdoto o srečanju med Jezusom in bogatinom, ki si je srčno prizadeval priti v nebeško kraljestvo.<sup>16</sup> Obratna zveza, ki bi morala biti civilizacijski imperativ modernih pravnih ureditev, pa je, da mi je omogočeno v zunanjem svetu objektivirati tisto, kar sem, v stvari, ki jih imam;<sup>17</sup> in v tem smislu bi morali institucionalizirati vez med svobodo, odgovornostjo, pravico do zasebne lastnine in človekovo samoaktualizacijo.

Na ta način pridem do enega ključnih problemov liberalizma - to je pravne re-

<sup>12</sup> Boehm C., Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy. *Current Anthropology* 1993, zv. 34, 3: 245.

<sup>13</sup> - Konfucij, Pogovori. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1989: 25-26.

- Weinger O., Spol in značaj. Ljubljana: Analecta, 1993: 146.

<sup>14</sup> Gre za hkratnost procesov individualizacije in socializacije, ki ni možna samo na ravni posameznika, ampak poteka tudi na ravni nacionalnih skupnosti, kjer smo priča nastajanju novih pravno-suverenih držav in njihovem medsebojnemu povezovanju v mednarodno skupnost. Za obe ravni bi morala veljati t.i. "positive sum game", kar pomeni, da se ti procesi ne smejo izroditi v samozadostnost, izgubo lastne identitete ali celo v zanikanje identitete drugega.

<sup>15</sup> Fromm E., *To Have or To Be?* Harper&Row, 1976: 133.

<sup>16</sup> Evangelij po Sv. Mateju. Sveto pismo novega zakona. Ljubljana: Bogoslovna akademija, 1925: 19, 16-26. Enako so o tem paradoksu lastniške eksistence učili oziroma pisali: G. Buda, K. Marx, K. Jaspers, G. Marcel, E. Fromm, A. Einstein.

<sup>17</sup> Hegel G. F., *The Philosophy of Right*. Chicago: Benton, 1952: 44.



gulacije načinov pridobivanja zasebne lastnine na nivoju (ne)gospodarskih organizacij. (O tem bom govoril v poglavju 4.b.)

Popredmetenost in volja do moči prek kopičenja materialnega bogastva so seveda stvari, ki so globlje vsidrane v človekovi naravi. Vendar lahko liberalizmu očitam, da je ta del človekove narave samo še spodbudil. Seveda mi na tem mestu ostaja le, da obžalujem, ker človek svoje religioznosti ni usmeril in uresničil med drugim tudi v lastnem razpredmetenju. V. Frankl meni, da bi razpredmetenost znotraj lastniške družbe zaprla vrata možnosti manipuliranja z ljudmi.<sup>18</sup>

Tudi od uradne katoliške cerkve, ki jo sicer moti dejstvo, da je delo (kreatura) zagospodovalo nad človekom,<sup>19</sup> ne pričakujem rešitve tega problema. Po mojem prepričanju ostaja obramba pred opisanim manipuliranjem še naprej stvar intimne sfere vsakega posameznika.

#### 4.) Vidik (ne)pravičnosti liberalnega koncepta

Tako se danes v liberalni družbi, ki jo zaznamuje blagovni fetišizem in njegova posledica - prevlada ekonomije nad vsemi delnimi sistemi družbe, vse odvija po tržnih principih. Na podlagi naravnih in priučenih sposobnosti ter na (največkrat) podedovanih statusih lahko človek v liberalnem pravnem sistemu prejema (samo) tiste nagrade, ki mu jih izkaže trg, ne glede na to, ali gre za zdravnico ali lastnika nočnega lokala.

Zakaj liberalna pravna ureditev ne bi smela izhajati samo iz načela: "vsak po svojih sposobnostih in sam je kriv, kdor je odrinjen na (čez) rob družbenega dogajanja"?

Najprej zato, ker se nihče od nas ni potegoval za to, da bi prišel na ta svet. Ne moremo reči, da je (ne)pravično, če je nekdo rojen v urejeni, izobraženi, premožni, ugledni družini, nekdo drug pa v neurejenih razmerah, revščini, itd., ker produkcija konkretnega človeka (za zdaj še) ni rezultat vnaprej določene družbene regulacije. Lahko pa rečemo, da je nepravilno, če na podlagi teh bistvenih razlik, ki nastanejo med ljudmi bodisi ob rojstvu ali kasneje, postavimo model, ki privilegira ravno tiste, ki imajo ob tem že tako ali tako več sreče in zmožnosti, namesto da bi raje pozitivno diskriminirali (v zakonsko določenih primerih) tiste, ki te sreče niso imeli oziroma so povprečno zmožni. Gre za ljudi v določeni starosti, invalide, bolne, revne, brezposelne in tiste, ki jih prizadane naravna nesreča.<sup>20</sup>

Liberalizem sicer pristaja na to, da se prek sistema obdavčevanja del dohodka prelije iz bogatih žepov v blagajno socialne države. Država nato to pomoč razdeli tistim, ki so po vnaprej postavljenih kriterijih do nje upravičeni. Vendar gre za pomoč, ki ima cilj zagotoviti določeno (minimalno potrebno) stopnjo socialnega miru oziroma še sprejemljiv nivo konfliktnosti v državi. Te oblike socialne pomoči lahko politiki vključijo v svoje programe in obljube za volilce. To pomeni, da se z njimi trguje na političnem prizorišču in se jih zlorablja. Liberalizem seveda ne pristane, da bi te oblike socialne pomoči postale temeljne državljanske pravice, iztožljive pred pristojnimi sodišči. Kajti na ta način bi liberalizem kršil svoje temeljno pravilo, da je vsakdo

<sup>18</sup> Frankl V., Nečujan vapaj za smislom. Zagreb: Naprijed, 1987: 51.

<sup>19</sup> Janez Pavel II., Okrožnica o človeškem delu. Tiskarna Kresija, 1981.

<sup>20</sup> Strah pred pravično pozitivno diskriminacijo v (zakonsko) določenih primerih se kaže na primer v določilu 2. odst. 52. člena Ustave, ki pravi, da imajo otroci z motnjami v telesnem ali duševnem razvoju ter druge hujše prizadete osebe pravico do izobraževanja in usposabljanja za dejavno življenje v družbi. To namreč sploh ni sporno in tudi ni dovolj. Ti državljani morajo biti deležni pozitivne diskriminacije pri dostopu (v marsikatero javno institucijo v Sloveniji še fizičnega dostopa nimajo) do izobraževanja, rekreacije, poklicnega usposabljanja itd. Šele ko bomo zagotovili te stvari, bomo lahko rekli, da živimo v visoko civilizirani družbi.

upravičen do vseh nagrad, ki mu jih izkaže trg. Zaradi velikih statusnih razlik, ki jih trg producira med ljudmi, takšen koncept ne stori nič več kot to, da vzdržuje družbo na mejni stopnji konfliktnosti. Zanašanje samo na "nevidno roko" Adama Smitha nas vzdržuje v tem, kar je njegov škotski kolega Thomas Hobbes imenoval "vojna vseh proti vsem".<sup>21</sup>

Na nivoju znanstvenih razprav je v opisano nepravičnost verjetno najbolj dregnil John Rawls, profesor na harvardski univerzi, s svojo teorijo pravičnosti.<sup>22</sup> Vendar ga je v temeljni ideji za 50 let prehitel slovenski sociolog Andrej Gosar. Gosarjevo zavzemanje za socialno etiko, ki bi dajala smernice za blaginjo skupnosti, zaznamujejo, tako kot pri Rawlsu, zlasti:

- pravičnost kot temeljna vrednota v družbi;
- socializacija materialne in intelektualne lastnine (čim več ima kdo, tem manj je to samo njegovo, tem bolj je tudi oskrbnik, dolžen imetje uporabljati v občo korist);
- potreba po specifični, pravični dohodkovni politiki, ker v tržnem gospodarstvu ni neposredne vzročne zveze med delom in plačilom in ker je treba v okviru določenega narodnega gospodarstva vse dohodke smatrati za celoto;
- brezdelne dohodke je treba uporabiti v občo korist;
- delavci morajo imeti pravico, da sodelujejo pri razdeljevanju dobička v podjetjih.<sup>23</sup>

Gosarja oziroma popularnega Rawlsa navajam zaradi tega, ker ju velja povezati s tistim, ki je to idejo (verjetno) prvi vgradil v teorijo o človekovih pravicah. Gre za T. H. Marshalla, ki je leta 1949 objavil esej z naslovom "Citizenship and Social Class", v katerem se je zavzel za institucionalizacijo socialnih pravic kot temeljnih, državljskih pravic.<sup>24</sup>

V nadaljevanju bom pustil ob strani omenjeno temeljno nepravičnost liberalnega koncepta in se raje osredotočil na dve nedoslednosti znotraj obravnavanega koncepta.

Tako kot avtorji liberalnega koncepta iz 18. stoletja tudi, sodobni liberalni ekonomisti in sociologi vidijo osnovni vzvod družbenega napredka v zvezi med individualno svobodo in pravico do zasebne lastnine. Do tu zadeva (razen v že opisanem smislu) ni sporna.

Prva nedoslednost pa se pokaže ob tem, ko ti vplivni možje ne vidijo oziroma nečejo videti, da ekonomska svoboda posamezniku omogoča več možnosti za dejansko uresničevanje vseh drugih pravic, ki mu gredo po pravu (kulturnih, socialnih, informacijskih ...), ne pa samo državljskih in političnih pravic.<sup>25</sup>

Drugo nedoslednost pa vidim v tem, da ima liberalni koncept vgrajeno pravilo, ki ni v skladu s (sicer izhodiščnim) načelom univerzalnosti človekovih pravic in zadeva vprašanje načinov pridobivanja zasebne lastnine; gre za pravico do participacije na ustvarjenem dobičku na nivoju (ne)gospodarskih organizacij.

21 V reviji "The Futurist" lahko preberemo, da so ZDA, Kanada in Škotska države z veliko heterogenostjo oziroma najdaljšo zgodovino individualistične kulture, imajo pa tudi največjo količino kriminala. Čeprav na tej skali pogrešam podatke za količino kriminala v Rusiji ali pa na primer v Južnoafriški republiki (Johanesburg), verjamem tezi, da je več kriminala tam, kjer ni homogene kulture in tudi tam kjer je na primer prišlo do sesutja reda vrednot, kjer individualistična kultura izrazito prevladuje nad komunitaristično in kjer so velike razlike med bogatimi in najrevnejšimi. (Stephens G. The Global Crime Wave. The Futurist 1994, maj-junij: 56-65.)

22 Rawls J., The Theory of Justice. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

23 Gosar A., Sodobna socialna etika. Ljubljana: Rokus, 1993.

24 King D. S., Waldron J., Citizenship, Social Citizenship and the Defence of Welfare Provision. British Journal of Political Science 1988, zv. 18, IV, oktober: 418.

25 - Friedman M., Odnos med ekonomsko in politično svobodo. V Rizman R.: Sodobni liberalizem. Ljubljana: KRT, 1991: 147.

- Hayek F. A., Usodna domisljavnost. Ljubljana: KRT, 1991: 38-39.

V naslednjih dveh podpoglavjih želim potrditi in osvetliti ta dva konkretna in medsebojno nerazdružna elementa, ki ju liberalizem premišljeno vzdržuje v modernih pravnih ureditvah.

#### 4. a.) Princip (ne)deljivosti človekovih pravic na nivoju mednarodnega in notranjega prava

Šele leta 1948 je mednarodna skupnost na nadnacionalnem nivoju (OZN) sprejela Splošno deklaracijo o človekovih pravicah, ki pomeni prvi mednarodni akt - standard s področja človekovih pravic za države podpisnice. Iz preambule je razvidno, da so podpisniki deklaracije izhajali iz stališča, da imajo našete pravice svoj temelj v človekovi naravi. Hkrati s tem so človekove pravice postavili za temelj svobodi, pravičnosti, miru v svetu ter kot sredstvo za zagotovitev družbenega napredka in višjega življenjskega standarda.<sup>26</sup> Zanimivo je, da kompozicija deklaracije ne vzpostavlja nobenih razlik med statusi državljskih, političnih, socialnih, ekonomskih in kulturnih pravic. Splošna deklaracija torej izhaja iz načela nedeljivosti ("indivisibility") in medsebojne odvisnosti ("interdependency") človekovih pravic. Takšen koncept so zagovarjale številne resolucije, sprejete na nivoju OZN; npr. resolucije št. 41/117 iz leta 1986, št. 42/102 iz leta 1987, št. 43/113 iz leta 1988.<sup>27</sup>

Vendar države članice OZN niso hotele podpreti in udejanjiti takšnega koncepta človekovih pravic.

Na mednarodnem nivoju se je razmejitev statusov državljskih in političnih pravic na eni strani ter ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic na drugi strani zgodila s sprejemom dveh mednarodnih paktov. Leta 1966 je Generalna skupščina ZN sprejela Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah in Mednarodni pakt o državljskih in političnih pravicah.

Na nivoju evropskega prava je ta razmejitev statusov pravic nastala s sprejemom Konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki ureja državljanske ter politične pravice in Evropske socialne listine. Evropska socialna listina vsebuje ekonomske in socialne pravice, kot so na primer: pravica do varnih in zdravih delovnih pogojev, pravica do poštenega plačila, pravica do poklicnega usposabljanja, pravica mater in otrok do socialnega in ekonomskega varstva, pravica do socialne in zdravstvene pomoči itd.

Obe evropski listini izhajata iz istih temeljev kot Splošna deklaracija o človekovih pravicah, le da se želi prek njiju doseči tudi večjo enotnost med članicami evropske skupnosti.<sup>28</sup>

Čemu takšna razmejitev statusov pravic?

Države so prenesle koncept z nacionalnega na mednarodni nivo. To pomeni, da imajo socialne, ekonomske in kulturne pravice t.i. pozitiven status. Pravice, ki imajo pozitiven status, državam ničesar ne prepovedujejo, ampak le nalagajo določene programske obveznosti, kot so na primer: socialna in ekološka funkcija lastnine, zagotovitev stanovanj, preprečevanje brezposelnosti idr. Glavna obrazložitev je v tem, da te pravice niso razvite do te mere, da bi jim bilo mogoče zagotoviti učinkovito in neposredno sodno varstvo, kakor je to pravilo pri političnih in državljskih pravicah, ki

<sup>26</sup> Universal Declaration of Human Rights. A Compilation of International Instruments. New York: United Nations, 1988: 1-7.

<sup>27</sup> Yearbook of the United Nations. New York: Martinus Nijhoff Publishers, 1988: 528-529.

<sup>28</sup> - The European Social Charter. Strasbourg: The Directorate of Human Rights, 1992.

- Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms. Council of Europe. The Directorate of Human Rights, 1991.

imajo zato negativen status.

Takšno stališče je sprejel tudi slovenski zakonodajalec oziroma sestavljalci Ustave RS.<sup>29</sup> V Ustavi RS so v drugem poglavju, ki nosi naslov "Človekove pravice in temeljne svoboščine", uvrščene tiste pravice, ki imajo negativen status. V III. poglavju pa so pod naslovom "Gospodarska in socialna razmerja" uvrščene socialne in ekonomske pravice. Kljub temu, da tudi II. poglavje Ustave vsebuje programska določila, kot so npr.: država ustvarja možnosti, da si državljani lahko pridobijo ustrezno izobrazbo; država varuje družino, materinstvo, očetovstvo, otroke in mladino ter ustvarja za to varstvo potrebne razmere (3. odst. 57. člena in 3. odst. 53. člena), ima opisana argumentacija razmejitve statusov pravic podporo tudi na Ustavnem sodišču RS. Izjema je stališče (ločeno mnenje), da bo lahko Ustavno sodišče za temeljno človekovo pravico priznalo tudi kakšno drugo, ki jo bodo npr. vsebovale mednarodne listine ali pa se bo uveljavila skozi zakonodajo in sodno prakso, kar pomeni, da sploh ni razloga, da bi negativen status odrekli pravici, ki je že v Ustavi, a ni v II., ampak v III. poglavju.<sup>30</sup>

Koncept delitve pravic na temeljne človekove - politične in državljske pravice na eni strani ter ekonomske, socialne in kulturne pravice na drugi strani je sicer z vidika temeljnega liberalnega načela smiseln in konsistenten, vendar ne zagotavlja tolikšne stopnje socialne varnosti in ne služi toliko ideji miru, kot bi sicer lahko, če bi poskušali, kolikor je mogoče, udejanjiti načelo nedeljivosti človekovih pravic.

Vendar pa vsebinska prepletenost in medsebojna odvisnost človekovih pravic ni samo pravno načelo. Od učinkovitega varstva pravice do enakopravnega dostopa do izobrazbe je pravgotovo odvisna tudi kvaliteta uresničevanja vseh političnih in državljskih pravic.<sup>31</sup> Ravno tako ni mogoče vsebinsko ločiti pravice do svobodne gospodarske pobude ali sodelovanja pri upravljanju (ne)gospodarskih podjetij od pravice do svobodnega izražanja itd.

Omenil sem že, da imamo tudi v II. poglavju Ustave t. i. programske določbe. Večja napaka pri ustavnem razmejevanju pravic na II. in III. poglavje pa je bila storjena, ker smo v III. poglavje vključili pravice, ki sodijo v II. poglavje. To velja na primer za pravico do svobodne gospodarske pobude, ki ji je že Ustavno sodišče dodelilo status iztožljivosti.

Tudi pravici do stavke in sindikalne svobode sta iztožljivi na podlagi mednarodnega prava, ki je veljaven v RS, čeprav sta v Ustavi vključeni v III. poglavje.

Pravica do sodelovanja pri upravljanju (ne)gospodarskih organizacij bi morala biti temeljna človekova pravica. Njena iztožljivost je v slovenskem pravnem redu najbrž vprašljiva, čeprav ji na drugi strani Kazenski zakonik RS nudi visoko stopnjo zaščite.<sup>32</sup>

V moderni, urejeni in stabilni državi bi morala biti tudi pravica do primerne stanovanja temeljna državljska pravica. Pravica do primerne stanovanja je nujna in dovolj konkretna oziroma določena, da bi bila lahko iztožljiva. Zato stanovanjski problem, s katerim so brez dvoma tesno povezani tudi drugi vidiki družbenega življenja, ne bi smel biti prepuščen samo tržni regulaciji. Ravno tako bi morali v krog

<sup>29</sup> Predlog Ustave Republike Slovenije. Poročevalec Skupščine RS, 1991, št. 30.: 2-20.

<sup>30</sup> - Odl. Ust. 39/I. str. 102-104.

- Približno dve leti po sprejemu omenjene odločbe je Ustavno sodišče priznalo status iztožljivosti pravici do svobodne gospodarske pobude, ki je v Ustavi vključena v III. poglavje (Odl. Ust. 63/III. str. 309-311; Odl. Ust. 98/III 467-469).

<sup>31</sup> Vrhovno sodišče Indije je v zadevi "Mohini Jain/Država Karnataka" (1992) zagovarjalo stališče, da ni mogoče zagotoviti pravice do življenja in dostojanstva posamezniku brez učinkovitega varstva pravice do izobrazbe. Sodišča očitno ni motilo dejstvo, da pravica do izobrazbe sploh ni vključena v indijsko ustavo (Gomez M., Social Economic Rights and Human Rights Commissions. Human Rights Quarterly 1995, zv. 17, št. 1: 156)

<sup>32</sup> Kazenski zakonik RS, Ur. list Rs št. 63/94.

iztožljivih pravic vključiti pravico do pravičnega nagrajevanja znotraj (ne)gospodarskih organizacij.

Vsekakor bomo v Sloveniji naredili veliko napako, če bomo ostali pri takšni togi razmejitvi pravic, za kakršno so se odločili relevantni politični akterji ob sestavljanju Ustave. Sodna praksa bi morala biti tista, ki bi dajala končne odgovore na vprašanje, katere pravice iz III. poglavja Ustave so iztožljive in katere ne.

Ob tem ko za nekatere pravice najbrž res obstajajo objektivne ovire za to, da pridobijo status iztožljivosti (npr. pravica do dela), se zdi, da pri ostalih pravicah tičijo ovire v ideologiji liberalizma. Zato najbrž ni zgolj slučaj, da so se temeljne pravice, ki izvirajo iz dela (pravica do stavke, sindikalne svobode in sodelovanja pri upravljanju) znašle v III. poglavju Ustave in s tem, v formalno-pravnem smislu, v bistveno podrejenem položaju glede na klasične, t. i. liberalne pravice.

Če torej liberalizem res vidi v osebnem razvoju posameznika pogoj za napredek družbe, potem njegovih temeljnih pravic ne bi smel reducirati na politične in državljanske, ampak bi moral izhajati iz integralnosti človekove osebnosti in njegovih potreb, ki vsekakor zadevajo tudi pravice iz naslednjih generacij. Poleg tega tudi ne smemo pozabiti, da je temeljna naloga države ravno v tem, da zadovoljivo in pravično zaščiti svoje državljane in tudi druge pred tveganji (bolezni, nesreče, itd.) ter kriminalom (vojnam), ki so stalnice v človekovem življenju.

Na tem mestu lahko opozorim na Deklaracijo OZN o pravici do razvoja (l. 1986), ki izhaja iz takšnega integralnega koncepta človekovih pravic in odgovornosti za njegov osebni in družbeni razvoj. Temeljni koncept deklaracije zaznamuje načelo nedeljivosti in medsebojne prepletenosti človekovih pravic. Človeka postavlja za temeljni subjekt razvoja, zato naj aktivneje sodeluje pri njegovem kreiranju in uživanju sadov.<sup>33</sup> V tem smislu se deklaracija približuje ideji "aktivnega" oziroma "neorepublikanskega" državljanstva, ki se ne prebija samo v znanstvenih krogih, ampak jo nekatere države že upoštevajo kot realno in možno paradigmo razvoja v prihodnosti.<sup>34</sup>

Koncept aktivnega državljanstva naj ne bi pomenil, da je državljanstvo le status, ki prinaša določene pravice in samo tiste dolžnosti, ki jih državljan sprejme na podlagi svobodnega dogovora ("private citizenship"). Koncept aktivnega in javnega državljanstva nalaga državljanom tudi določene dolžnosti, s čimer se vzdržuje določena stopnja družbene integracije. S povečanjem individualne odgovornosti se vzpostavi ravnovesje med individualizmom in družbenostjo, ne da bi se pri tem zmanjšala ekonomska racionalnost državljanov. Za to je nujno potrebno dati državljanom več (moči) priložnosti, varnosti in čim bolj enake štartne možnosti tudi prek dejanskega uresničevanja ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic. Kajti tudi našete pravice imajo funkcijo angažiranja in hrabrenja posameznika v njegovem izpopolnjevanju ter etičnem delovanju v družbi.<sup>35</sup> Zato je zmotno stališče, da pomenijo socialne in ekonomske pravice oviro ekonomskemu temelju sodobnih kapitalističnih družb.

Prepričan sem, da bi uzakonitev, varovanje in uresničevanje teh pravic nudila

33 Declaration on the Right to Development. Yearbook of the United Nations. New York: Martinus Nijhoff Publishers, 1987: 717-721

34 - Galbraith K. J., The Good Society Considered: The Economic Dimension. Journal of Law and Society 1994, zv. 21., št. 2.: 165-170.

- Gre na primer za nacionalno študijo "Burgerschap in praktijken" Nizozemskega znanstvenega sveta za vladno politiko iz leta 1992.

35 - Turner B. S., Outline of a Theory of Citizenship. Sociology 1990, zv. 24. št. 2: 189-217.

- Oldfield A., Citizenship: An Unnatural Practice? The Political Quarterly 1990, zv. 61., št. 2.: 177-187.

- Freeman M., The Philosophical Foundation of Human Rights. Human Rights Quarterly 1994, zv. 16., št. 3: 491-514.

večje možnosti za bolj uravnotežen razvoj, v katerem bi sodelovali in pridobivali vsi, ne pa samo tisti, ki so že tako ali tako bolj zmožni. V tem vidim enega od strateških izzivov modernih družbenih ureditev.

Žal ostaja moč mednarodnih deklaracij, kot je Deklaracija o pravici do razvoja, na nivoju neučinkovite kolektivne izjave volje, ki nobene države podpisnice v ničemer ne obvezuje.

"Kreiranje nove civilizacije" tako ostaja še naprej v rokah politikov. Zdi se, da Clintonov liberalizem, ki je obljubljal državljanom in državljankam več priložnosti, s tem pa tudi več odgovornosti, počasi zamenjuje Gingrichev koncept, ki naj bi (med drugim) ustvaril "družbo odprtih možnosti" in prek decentralizacije vrnil moč državljanom.<sup>36</sup>

Seveda ostaja odprto vprašanje, kaj se v resnici skriva za takšnimi javno izrečenimi formulami. Ne verjamem, da bodo intelektualni otroci A. Smitha, A. Hamiltona in A. de Tocquevilla "novo civilizacijo kreirali" v smislu socializiranega liberalizma, ki ga zagovarjam v tem prispevku. Če si izposodim prisposodbo, to pomeni, da ne bodo poslušali Viktorja Frankla - profesorja nevrologije, psihiatrije, logoterapije in utemeljitelja tretje dunajske psihoterapevtske šole, ki jim je predlagal, da kipu Svobode na vzhodni obali pridružijo kip Odgovornosti na zahodni obali.<sup>37</sup>

#### **4.b) Diskriminativna ureditev načina pridobivanja zasebne lastnine**

V socializmu smo skušali kot odgovor na kapitalizem uveljaviti dominacijo dela nad kapitalom. Pravico do upravljanja, ki je bila priznana le kot kolektivna in ne individualna pravica, smo vezali na delo - na delovni kolektiv. Delo in kapital smo ločili, kapital pa sploh ukinili. Formalno-pravno je bila ukinjena pravica do razpolaganja z družbenim kapitalom. Opisana ukinitvev lastnine je imela za posledico, da pravica do prisvajanja ustvarjenega dobička v podjetjih formalno-pravno ni temeljila niti na delu niti na kapitalu. Klub temu je takšen brezlastninski sistem v praksi poznal prelivanje dobička (med drugim tudi) v plače zaposlenih v podjetjih, zato lahko rečemo, da smo poznali določen sistem razdeljevanja dobička med zaposlene ("profit-sharing"), ki pa seveda ni vključeval tudi ustreznega sistema participacije na izgubi ("risk-sharing").

V primerjavi s socialističnim samoupravnim sistemom, ki konflikta med delom in kapitalom sploh ni priznaval (čeprav je dejansko obstajal), zasebnolastninski sistem priznava tako interes dela kot interes kapitala v podjetjih in ju poskuša upravljati na svoj način.

Za obravnavano temo je relevantno, da je zasebnolastninski sistem temeljne pravice v podjetju (pravice do upravljanja, nadzora in prisvajanja dobička) vezal na kapital.

Vendar je tudi delo v zasebnolastninskem sistemu postopoma in vedno bolj postajalo temelj zlasti za pravico do sodelovanja pri upravljanju podjetja in tudi za pravico do nadzora nad poslovanjem. Sprva je to bila samo stvar konkretnih pogajanj med delodajalci in sindikalnimi predstavniki. Danes pa praktično ni več uspešne poslovne politike managerjev, ki ne bi iskala optimalnih oblik participacije zaposlenih, saj so ugotovili, da le-ta prinaša boljše rezultate poslovanja.

Pravici delavcev do sodelovanja pri upravljanju podjetij in do nadzora nad

<sup>36</sup> - Clinton B., Inauguracijski govor. Washington, 20. 1. 1993.

- Gingrich N., Newt's Brave World. Forbes, 27. 2. 1995, 93-97.

<sup>37</sup> Frankl V., Nečujan ... op. cit. str. 58.

poslovanjem sta tako v nekaterih evropskih pravnih ureditvah že sprejeti v krog zakonskega urejanja. Na nivoju predlagane pravne ureditve Evropske unije sta pravici delavcev do nadzora in soupravljanja vključeni v Predlog statuta evropske družbe, ki ga spremlja Predlog direktive o sodelovanju zaposlenih pri upravljanju evropske družbe, in v Predlog pete direktive o strukturi delniške družbe in pravicah ter obveznostih njenih organov.<sup>38</sup>

Nikakor pa ne uspe takšna institucionalizacija pravici delavcev, da participirajo na ustvarjenem dobičku. Ta pravica ostaja dosledno vezana na kapitalsko stran.<sup>39</sup>

Zakaj je tako? Je to slučaj; morda bi kršili načelo pravičnosti, če bi bilo drugače urejeno? Ali pa je prav to tista bistvena značilnost liberalnega kapitalizma, ki je sicer v nekaterih primerih lahko stvar pogajanj ("negotiable"), nikakor pa ne sme postati temeljna, iztožljiva človekova pravica?

Kakršnikoli so že odgovori na ta vprašanja, je zanimivo, da se spomnimo na utemeljitelja liberalnega kapitalizma Johna Locka, ki je dejal, da posameznik s svojim delom, ki ga je vložil v kultiviranje zemlje, ne pridobi samo pravice do sadov svojega dela, ampak celo do delovnih sredstev.<sup>40</sup> Za vzdrževalce liberalnega koncepta je takšno stališče očitno preveč socialistično.

Če se pri iskanju argumentov, da gre res za diskriminacijo, spustim na bolj ekonomističen nivo, potem ne morem mimo dobitnika Nobelove nagrade za ekonomijo Roberta Solowa z Ekonomske fakultete Tehnološkega inštituta iz Massachusettsa, ki je leta 1956 in 1957 z dvema člankoma postavil tezo, da tiči ključni faktor ekonomske rasti v tehnologiji, znanju, inovaciji, ne pa v kapitalu ali povečanju delovne sile.<sup>41</sup>

Njegovo tezo danes potrjujejo izračuni in ugotovitve, da je nivo produktivne uporabe znanja tisti faktor, ki določa stopnjo gospodarske rasti.<sup>42</sup>

Tudi dela znanih sociologov in sociologinj, kot so na primer: Peter F. Drucker ("Concept of the Corporation", 1949; "Postcapitalist Society", 1993), Daniel Bell ("The World and the United States in 2031", 1987), Alvin Gouldner ("The Future of Intellectuals and the Rise of New Class", 1979), John Naisbitt in Patricia Auberdene ("Reinventing the Corporation" 1986), govorijo za to, da se je ekonomija dobrin spremenila v ekonomijo znanja ("knowledge economy"), da postaja inteligenca najštevilnejši razred ter vir gospodarskega in družbenega napredka, kar ima za posledico, da se je finančni kapital kot produkcijski faktor podredil intelektualnemu kapitalu in da tisto, kar smo nekoč imenovali delo (kot vložek v podjetje), danes pomeni znanje - intelektualni kapital.

S tem, ko je klasično fizično delo zamenjano z intelektualnim delom (gre za

<sup>38</sup> Bulletin of the European Communities. Supplement 5/1989.

<sup>39</sup> Komisija Evropske unije sicer že dalj časa poudarja pomembnost participacije zaposlenih v kapitalu podjetja, ker v njej vidi sredstvo za bolj pravično razdelitev bogastva, možnost za zagotovitev primerne gospodarske rasti brez inflatornih učinkov, spodbudo in večjo motiviranost zaposlenih za uspeh podjetja in s tem večjo produktivnost ter konkurenčnost na trgu. Vendar je rezultat dela Komisije zaenkrat le poseben predlog ("Proposal for a Council Recommendation concerning the promotion of employee participation in profits and enterprise results - including equity participation"), ki je še v fazi proučevanja v Evropskem parlamentu ter Ekonomskem in socialnem svetu. (Completing the Internal Market. Community Social Policy - Commission of the European Communities, 1992, zv. 6: 146-147.)

<sup>40</sup> Locke J., The Second ... op. cit. str. 16-30.

<sup>41</sup> Marshall E., Robert Solow: dobitnik Nobelove nagrade za ekonomijo. Pregled, 1989, št. 245: 8-9.

<sup>42</sup> - Romer M. P., Endogenous Technological Change. Journal of Political Economy, 1990, II. št. 5: 71-102.

- Pfeffer J., Competitive Advantage Through People. California Management Review, 1994, zv. 36. št. 2: 9-28.

- Becker S. G., Murphy M. K., Tamura R., Human Capital Fertility and Economic Growth. Journal of Political Economy, 1990, zv. 98, št. 5: 12-37.

produktivno uporabo znanja, informacij, socialnega kapitala), ki je prevzelo celo strateško vlogo produkcijskega faktorja, je torej nesporno, da dobiček ustvarjata tako delo (nefinančni kapital) kot tudi finančni kapital. Tudi za vlaganje finančnega kapitala v uspešne (ne)gospodarske organizacije in izvrševanje nadzora nad poslovanjem teh organizacij je potrebna uporaba določenega znanja, informacij, podjetniških sposobnosti, skratka intelektualnega kapitala. Zato bi moralo v (ne)gospodarskih organizacijah veljati, da ima vsak pravico do rezultatov svojega dela. Gre za pravico do pravičnega nagrajevanja.

Kljub nedoločeni omenjeni pravici (v odprtem tržnem gospodarstvu ni neposredne zveze med delom in plačilom, problem vrednotenja intelektualnega dela in dela v skupinah), ki bi se konkretizirala v podjetjih v odvisnosti od položaja podjetja na trgu, organizacijske kulture, poslovne dejavnosti in na podlagi različnih relevantnih meril (zahtevnost del, stopnja odgovornosti, individualni prispevek, stopnja rizika ipd.), bi morala biti ta pravica zakonsko zaščitena in kršitve sankcionirane od pristojnih sodišč oziroma arbitraž.

Ekonomski demokracija je sicer v razvitih tržnih gospodarstvih aktualna tema ("Employee Stock Ownership Plans" v ZDA, v Veliki Britaniji in na Japonskem; različni sistemi, kot so na primer: "profit-sharing", "gain sharing", "individual incentive plans", "group incentive plans"), vendar zaenkrat ostaja to stvar poslovnih odločitev vodstev podjetij, ki se na ta način izognejo nezaželenim prevzemom podjetij ("hostile-takeover") ali pa v ekonomski demokraciji vidijo zgolj spodbudo zaposlenim za boljše delo, bolj izkoriščen delovni čas idr.

Nikakor pa ni v modernih pravnih ureditvah ekonomska demokracija del prava o človekovih pravicah. Očitno tudi ni komponenta načela demokratične ureditve in načela pravne ter socialne države, kar smo Slovenci vključili celo v konstitutivni akt države.<sup>43</sup>

Na ustavnem nivoju smo namreč ta razmerja rešili tako, da smo delo postavili v službo kapitala; ne samo s tem, ko nismo institucionalizirali ekonomske demokracije, ampak tudi zato, ker smo temeljne pravice, ki izvirajo iz dela, vključili v III. poglavje Ustave.<sup>44</sup>

Za sklepno misel tega podpoglavja bi lahko izbral oceno, da za zdaj relevantni politični akterji še niso sprejeli ideje, da niti negiranje kapitala v imenu dela niti povečevanje kapitala na račun dela in njuno ločevanje ne more biti formula, ki bi vodila k civilizacijskemu napredku. Institucionalni pogoji za civilizacijsko napredovanje v prihodnosti bodo vzpostavljeni šele takrat, ko bomo prekinili s prakso vzpostavljanja nasprotja med delom in kapitalom (prek njunega ločevanja in pravne neenakovrednosti) in namesto tega raje težili k pravni enakovrednosti pravic, ki izvirajo iz dela s pravicami, ki izvirajo iz kapitala.

<sup>43</sup> Za Slovenijo je zanimivo, da avtorji modela lastniškega preoblikovanja podjetij izrazito podpirajo idejo ekonomske demokracije, ob tem pa nimamo na institucionalnem nivoju nikjer uzakonjene in varovane pravice zaposlenih, da participirajo na lastnini oziroma dobičku podjetja.

<sup>44</sup> Zaradi tega se ne morem strinjati s tezo, da danes nismo več priče nasprotju med delom in kapitalom, kar naj bi bila temeljna značilnost kapitalistične družbe (Galbraith J. K. *The Good Society ...* op. cit. str. 165). Na tem mestu velja posebej opozoriti tudi to, da papeške (socialne) enciklike že od leta 1891 dalje (*Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Mater et magistra*, *Laborem exercens*) govorijo o nujnosti vzpostavitve bolj uravnoteženega odnosa med delom in kapitalom, kar bi lahko dosegli prek uresničitve pravičnejšega nagrajevanja ter pravice delavcev, da participirajo v lastnini in pri upravljanju podjetij (Janez XXIII. Okrožnica: *Mater et magistra*: Tipografija Poliglotta Vatikana, 1962: 12).



## 5.) Instrumentalizem kot filozofsko-pravna utemeljitev človekovih pravic

Če bi skušal poiskati filozofsko-pravno utemeljitev človekovim pravicam in konceptu, ki ga zagovarjam v tem prispevku, potem naj najprej preskusim ius-naturalizem oziroma naravno-pravno teorijo.

Po tej teoriji naj bi imele določene pravice svoj temelj v Bogu, naravnem redu ali antropološkem bistvu človeka. Obstajale naj bi odkar obstaja človek ne glede na to, ali so vključene v pozitivno pravo ali ne. Tudi če bi jih pozitivno pravo hotelo odpraviti, jih ne bi moglo; obstajale bi naprej zoper vsako pozitivno-pravno regulacijo.<sup>45</sup>

Ob takšni razlagi velja najprej zastaviti vprašanje, katere so tiste človekove pravice, ki imajo temelj v antropološkem bistvu človeka (če izberemo to možnost interpretacije)? Ali so to res samo politične in državljanske pravice, ki imajo negativen status, ne pa tudi ekonomske, socialne, kulturne, informacijske pravice? Nadalje lahko zastavim vprašanje, ali res obstajajo načelo enakosti pred zakonom, volilna pravica, prepoved mučenja in druge temeljne človekove pravice neodvisno od časa in prostora?

Ker so po ustaljeni praksi evropskih ustavnih sodišč tudi pravne osebe nosilci nekaterih ustavnih pravic, kot sta na primer pravici do svobodnega podjetništva in enakosti pred zakonom,<sup>46</sup> si lahko zastavimo vprašanje, ali so tudi ustavne pravice pravnih oseb utemeljene v njihovem antropološkem bistvu? Kako bomo utemeljili pravice živali, prihodnjih generacij, celo robotov, kar nas po napovedih futurologov tudi še čaka v prihodnosti?<sup>47</sup>

Če bi kljub temu vztrajali na tem, da imajo človekove pravice svoj temelj v človekovi naravi, potem ima že bolj prav Alasdair MacIntyre, ki pravi, da so naravne človekove pravice fikcija; vsakomur, ki skuša znanstveno dokazati njihov temelj obstoja, spodleti.<sup>48</sup>

Seveda pa ni niti dovolj niti prav, da ostanemo pri tezi, da so človekove pravice zgolj fikcija.

Druga možnost utemeljevanja človekovih pravic bi lahko bila ius-positivistična. Po tej teoriji je pozitivno pravo samo sebi opora in zato ne potrebuje nobene posebne filozofske ali religiozne podlage. To pomeni, da se mora vsako pravno pravilo uporabljati in izvajati že samo zaradi tega, ker je postavljeno za pravo, in tudi v primeru, da je kričeče nepravilno.

Poleg nevarnosti, da bi se družbena razmerja urejala na nepravilčen način, bi se problem strogega pozitivističnega pristopa zaostril v tistem pravnem sistemu, kjer sodba nima teže pravnega vira. Kajti če sodnikom in sodnicam ni omogočeno kreiranje pravic in temeljnih standardov s tega področja, je s tem prizadejana ogromna izguba za pravičnost, pravno varnost, red in najbrž tudi za stabilnost v državi.

Strinjam se s tistim stališčem naravno-pravne teorije, ki vidi oporo pravu v načelu pravičnosti, in ravno tako s stališčem zagovornikov pozitivno-pravne teorije, ki trdijo, da ni pravice brez prava; to pomeni, da ni pravice, če le-ta ni uzakonjena, pogodbeno dogovorjena ali priznana s konkretno sodno odločbo.

Tisto, kar bi želel na tem mestu posebej izpostaviti, pa je ideja instrumentalizma kot filozofsko-pravne utemeljitve človekovih pravic.

<sup>45</sup> Pitamic L., Pomen temeljnih (človekovih in državljskih) pravic. *Nova revija*, 1990, april-julij, št. 96/99: 858.

<sup>46</sup> Mavčič A., Odprta vprašanja ustavnosodnega varstva temeljnih pravic. *Podjetje in delo*, 1994; št. 5/6: 623.

<sup>47</sup> McNally P., Inayatullah S., The Rights of Robots: Technology, Culture and Law in the 21st. Century. *Futures*, 1988, zv. 20, št. 2: 119-136.

<sup>48</sup> MacIntyre A., *After virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981, 65-67.

Jack Donelly po mojem prepričanju utemeljeno zavrača stališče tistih, ki so človekove pravice utemeljevali v človekovi naravi z nasprotno tezo. Človekova narava je odvisna (med drugim tudi) od zakonitih pravic oziroma odgovornosti. To pomeni, da je treba teorijo o človekovih pravicah razumeti kot teorijo o človekovih zmožnostih za njegov etični razvoj.<sup>49</sup> Človekove pravice so torej instrument, ki naj omogoči, da se človek in z njim družba približa svojemu idealu, ki je v perspektivi nedoločen. Uzakonitev, varovanje in uresničevanje političnih, državljanskih, ekonomskih, socialnih, kulturnih, informacijskih pravic oziroma dolžnosti (pojem pravice namreč nujno vključuje tudi element dolžnosti kot drugo plat iste vsebine) je zato nepogrešljiv, čeprav tudi nezadosten pogoj za človekovo izpopolnjevanje v svobodnega in hkrati odgovornega člana skupnosti. Ker verjamem, da je človek iz psihoanalitičnega vidika oboje - empirična aktualnost in idealna možnost,<sup>50</sup> in to velja po mojem prepričanju tudi za družbo, je instrumentalna narava človekovih pravic toliko bolj prikladna.

Pri zagovarjanju dveh osnovnih idej iz tega prispevka (nedeljivost človekovih pravic in institucionalizacija pravic ekonomske demokracije), ne morem mimo dveh posebnih ciljev, ki naj bi jih zadovoljil predlagani koncept.

Model želi zadovoljiti načelo pravičnosti (kot je bilo predstavljeno v 4. poglavju), saj mora biti pravičnost v zakonodaji, sodstvu in v vseh uradnih postopkih oziroma dejanjih uradnih oseb temeljna vrednota.<sup>51</sup> Brez tega ni družbe, lahko pa je država.

In končno: opisana razširitev človekovih pravic, njihovo dosledno uresničevanje in varovanje bi okrepilo civilno družbo in s tem vzpostavilo večje ravnovesje v t.i. triadi, ki jo sestavljajo tržno gospodarstvo, politična (pravna) država in civilna družba.

## 6. SKLEP

Temeljna vloga prava, in znotraj tega človekovih pravic ter odgovornosti, ostaja še naprej, in vedno bolj, v civiliziranju kaosa, iz katerega se človek rodi in v katerem živi. Pravo mora kanalizirati, meliorirati, postaviti meje naravni človekovi volji do moči, ki bi se sicer sproščala le prek izključevanja in eksploatacije šibkejših, ter vzpostaviti pogoje za bolj harmonična razmerja na Zemlji.

Integralni koncept človekovih pravic in odgovornosti, kot je bil predstavljen v tem prispevku, je instrument, ki bi lahko služil izgradnji bolj varne, mirne in pravične družbe.

Problem je očitno v tem, ker se zanj ne ogrejejo pravi akterji ("actors").<sup>52</sup> Imamo argumente in parlamentarno demokracijo, nimamo pa novih, tako vplivnih просветiteljev, kot so bili na primer: Thomas Jefferson, John Adams, marquis de Condorcet, Montesquieu, Diderot, Voltaire, Rousseau, Hume.

Pravgotovo je preveč omejena trditev, da lahko človekovo zgodovino enačimo z zgodovino izključevanj in premagovanj šibkejših.<sup>53</sup> S tega vidika ima bolj prav Nietzsche, ki pravi, da so volja do moči, prilaščanje, premagovanje šibkejših itd.

<sup>49</sup> Donelly J., *The Concept of Human Rights*. London: Croom Helm, 1985.

<sup>50</sup> Norton L. D., *Personal Destinies: A Philosophy of Ethical Individualism*. Princeton University Press, 1976: 16

<sup>51</sup> V pravnih ureditvah so že od samega začetka uveljavljene in povsem upravičene tudi izjeme tega principa; npr. načelo: "nemo contra se edere tenetur" v kazenskem procesnem in civilnem pravu

<sup>52</sup> Pojem "akterji" uporabljata Jacques Delors in Jean - Claude Morel v knjigi "The European Challenges Post - 1992: Shaping Factors, Shaping Actors", ki sta jo izdala Jacquemin A. in Wright D. leta 1993.

<sup>53</sup> Stone C. D., *Should Trees have Standing: Toward Legal Rights for Natural Objects*. 1974. Los Altos, CA William A. Kaufman.

temeljne značilnosti življenja na Zemlji.<sup>54</sup>

Vendar me je v tem prispevku bolj zanimalo vprašanje, ali so res tudi družbene ureditve ves čas koncipirane v tej smeri in nagrajujejo oziroma privilegirajo tiste, ki so že tako ali tako v boljšem položaju in imajo več sreče, tudi na račun manj sposobnih in šibkejših.<sup>55</sup>

Tudi sam menim, da bo takšna ocena prvič resno prišla pod vprašaj šele takrat, ko bomo dobili socialne, ekonomske in druge pravice iz t.i. naslednjih generacij kot temeljne in iztožljive človekove pravice. To pa hkrati tudi pomeni, da bi morali pred tem relevantni akterji spremeniti odnos do principa pravičnosti.

## UPORABLJENA LITERATURA:

- Acampora, R. Ralph. 1994. Using and Abusing Nietzsche for Environmental Ethics. *Environmental Ethics*; Vol. 16 No. 2: 187-194
- Becker, S. Gary in Murphy, M. Kevin in Tamura, Robert. 1990. Human Capital Fertility and Economic Growth. *Journal of Political Economy*, oktober, Vol. 98, No. 5: 12-37.
- Boehm, Christopher. 1993. Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy. *Current Anthropology*, Vol. 34, junij, No. 3: 227-254.
- Bulletin of the European Communities, Supplement 5/89.
- Clinton, Bill. 1993. Inavguracijski govor. Washington, dne 20. 1. 1993.
- Completing the Internal Market. 1992. *Community Social Policy - Commission of the European Communities*, Vol. 6, januar.
- Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms. 1991. Council of Europe. The Directorate of Human Rights.
- Declaration on the Right to Development. 1986. *Yearbook of The United Nations*. New York: Department of Public Information, Vol. 40: 717-721.
- Donnelly, Jack. 1985. *The Concept of Human Rights*. London: Croom, Helm.
- Drucker, F. Peter. 1994. The Post-Capitalist Executive. *Harvard Business Review*, maj-junij: 115-122.
- Evangelij po Sv. Mateju. 1925. Sveto pismo novega zakona. Ljubljana: Bogoslovna akademija, knjiga 7: 1-101.
- Frankl, Viktor. 1981. *Bog podsvijesti: Psihoterapija i religija*. Zagreb: Oko tri ujutro.
- Frankl, Viktor. 1987. *Nečujan vapaj za smislom*. Zagreb: Naprijed.
- Freeman, Michael. 1994. The Philosophical Foundations of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, Vol. 16, No. 3: 491-514.
- Friedman, Milton. 1991. Odnos med ekonomsko in politično svobodo; v knjigi: R. Rizman, *Sodobni liberalizem*. Ljubljana: Knjižna zbirka KRT: 147-159.
- Fromm, Erich. 1976. *To Have or to Be?* Harper&Row.
- Galbraith, K. John. 1994. The Good Society Considered: The Economic Dimension. *Journal of Law and Society*, Vol. 21., junij, No. 2: 165-170.
- Garret, J. Martha. 1990. National 21st. Century Studies. *Futures*, Vol. 22., maj, No. 4: 339-354.
- Gingrich, Newt. 1995. Newt's Brave World. *Forbes*, dne 27. 2.: 93-97.
- Gomez, Mario. 1995. Social Economic Rights and Human Rights Commissions. *Human Rights Quarterly*, Vol. 17, No. 1: 155-169.
- Gosar, Andrej. 1993. *Sodobna socialna etika*. Ljubljana: Rokus.
- Hayek, A. Friedrich. 1991. *Usodna domišljavost*. Ljubljana: Knjižna zbirka KRT 69.
- Hegel G. F. 1952. *The Philosophy of Right*. Chicago: Benton.
- Jacquemin, Alexis in Wright David. 1993. *The European Challenges Post - 1992: Shaping Factors, Shaping Actors*; Edward Elgar Publishing Company.

<sup>54</sup> "Life itself is essentially appropriation, injury, overpowering of what is alien and weaker..."(Acampora R. R., Using and Abusing Nietzsche for Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 1994; zv. 16, št. 2: 187-194.)

<sup>55</sup> McNally in Inayatullah na to vprašanje odgovarjata pritrilno in med tiste, ki so izkoriščani štejeta delavstvo, ženske, naravno okolje, zunanje kolonije; po njunem mnenju le-te glavni akterji družbenih dogajanj razumejo kot manj sposobne (... "as the other, as less than human, as less than the agents of dominance"...), zato jim tudi ne pripadajo določene pravice (McNally P., Inayatullah S. *The Rights ...* op. cit. str. 121).

- Janez XXIII. 1962. Okrožnica Mater et magistra. Tipografia Poliglotta Vaticana.
- Janez Pavel II. 1981. Okrožnica o človeškem delu (Laborem exercens). Cerkevni dokumenti 13, Tiskarna Kresija.
- Kazenski zakonik RS, Ur. list RS št. 63/94.
- King, S. Desmond in Waldron, Jeremy. 1988. Citizenship, Social Citizenship and the Defence of Welfare Provision. *British Journal of Political Science*, Vol. 18, 4. del, oktober: 415-443.
- Konfucij. Pogovori. 1988. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Locke, John. 1952. *The Second Treatise of Government*. New York: The Liberal Arts Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Marshall, Eliot. 1989. Robert Solow: dobitnik Nobelove nagrade za ekonomijo. *Pregled št. 245*: 8-9.
- Mavčič, Arne. 1994. Odprta vprašanja ustavnosodnega varstva temeljnih pravic. *Podjetje in delo, št. 5/6*: 622-635.
- McNally, Phil in Inayatullah, Sohail. 1988. The Rights of Robots: Technology, Culture and Law in the 21st Century. *Futures*, Vol. 20, april, No. 2: 119-136.
- Norton, L. David. 1976. *Personal Destinies: A Philosophy of Ethical Individualism*. Princeton University Press.
- Odločbe in sklepi Ustavnega sodišča. 1993. Ljubljana: Založba Nova revija; I. letnik zbirke, št. 30: 102-104.
- Odločbe in sklepi Ustavnega sodišča. 1995. Ljubljana: Založba Nova revija; III. letnik zbirke, št. 63: 309-311 in št. 98: 467-469.
- Oldfield, Adrian. 1990. Citizenship: an Unnatural Practice? *The Political Quarterly*; Vol. 61, No. 2: 177-187.
- Pavčnik, Marjan in Perenič, Anton. 1991. *Praktikum za uvod v pravoznanstvo*. Ljubljana: Uradni list RS.
- Pfeffer, Jeffrey. 1994. Competitive Advantage Through People. *California Management Review*, Vol. 36, No. 2: 9-28.
- Pitamc, Leonid. 1990. Pomen temeljnih (človeških in državljanskih) pravic. *Nova revija, letnik IX, april-julij, št. 96/99*: 856-860.
- Predlog Ustave Republike Slovenije. 1991. Poročevalce Skupščine Republike Slovenije. Ljubljana, št. 30: 2-20.
- Rawls, John. 1971. *The Theory of Justice*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Romer, M. Paul. 1990. Endogenous Technological Change. *Journal of Political Economy*, II. del, No. 5, oktober: 71-102.
- Rouiller, Claude. 1992. Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques. *Revue de droit suisse, Heft 2*: 107-131.
- Slaughter, A. Richard. 1994. Why We Should Care for Future Generations Now? *Futures*, Vol. 26, No. 10, december: 1077-1085.
- Stephens, Gene. 1994. The Global Crime Wave. *The Futurist*, maj-junij: 22-28.
- Stone Christopher D. 1974. Should Trees Have Standing: Toward Legal Rights for Natural Objects, Los Altos, CA William Kaufman.
- Sveto pismo stare zaveze. 1958. I. del. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- The Economist. 1995. The Politics of Restoration, 24.11. - 6.1.: 67-70.
- The European Social Charter. 1992. Strasbourg: The Directorate of Human Rights.
- Turner, S Bryan. 1990. Outline of a Theory of Citizenship. *Sociology*, Vol. 24, No. 2, maj: 189-217.
- Universal Declaration of Human Rights. 1988. A Compilation of International Instruments. New York: United Nations.
- Ustava Republike Slovenije. 1991. Ljubljana: Gospodarski vestnik.
- Voltaire. 1960. *Filozofski pomenki in članki*. Ljubljana: Cankarjeva založba, Mala filozofska knjižnica.
- Weininger, Otto. 1993. *Spol in značaj*. Ljubljana: Analecta.
- Yearbook of The United Nations. 1988. New York: Department of Public Information, Vol. 42, Martinus Nijoff Publishers: 528-529.
- Yearbook of the United Nations. 1987. Martinus Nijoff Publishers: 717-721.

## Antične teorije o glasbi

KATARINA ŠČETININA SEVER

## POVZETEK

Članek predstavlja prvi del širše zasnovanega prispevka o antičnih stališčih o glasbi. Govori o grški musiké kot enotnosti verza, plesa in glasbe do 4. stol. pr. n. št. ter zlasti o Platonovem in v nadaljevanju Aristotelovem razumevanju glasbe, dotakne pa se nenazadnje postaristotelovskih glasbenoteoretskih prizadevanj. Namen obravnave je tudi prikaz ozadja na katerem se oblikujejo antična stališča o glasbi in ki se odlikuje po specifičnem odnosu do lepega in umetnosti.

## ABSTRACT

## ANTIQUAE VIEWS ON MUSIC

The article presents the first part of a more extensively conceived text on antique views on music. It deals with the Greek musiké as a unity of verse, dance and music until the 4th century BC and highlights Platon's and in addition Aristotle's thoughts on music. Furthermore, it makes references to postaristotelian theoretical achievements concerning music. The aim of the contribution is eventually the presentation of the background, on which the antique views on music are founded and which distinguishes itself by the specific relation to beauty and art.

Beseda musiké se je prvič pojavila pri Pindarju. Izpeljana je iz besede muza in pomeni "muzičen". Musiké je pridevnik, rabi pa se v samostalniškem pomenu. Dopolnjena z besedo tehne, kot v tehne musiké, pomeni umetnost muz.

Musiké ne moremo enačiti z glasbo v današnjem pomenu besede, torej z glasbo zahodne duhovne tradicije. V musiké nahaja glasba evropske tradicije svoje izvorno mesto.

Do konca 5. stol. pr. n. št. lahko govorimo o tesni povezanosti glasbe in jezika. Glasba ne nastopa kot samostojno estetsko področje, dasiravno je obstajala instrumentalna glasba, pač pa je imanentna jeziku. Njena vsebovanost v jeziku, verzu, govoru jo postavlja v širšo celoto, v resničnost, ki nosi ime musiké.

Posamične elemente musiké bomo razčlenjevali na podlagi teksta "Musik und Rhythmus bei den Griechen" T. Georgiadesa.

Grško pesništvo je za Georgiadesa neposreden dokaz spojenosti glasbe in jezika. Je vir, iz katerega lahko črpamo znanje o musiké. V ta namen vzame Georgiades Pindarjevo 12. pitijsko odo in jo predstavi v vseh značilnostih fenomena musiké.

Pindar je pisal ode po naročilu in v njih slavil zmagovalce tekmovanj (pitijaska so bila poleg olimpijskih najbolj znamenita). 12. pitijaska oda je nastala v čast Midasu; ta je

leta 490 pr. n. št. zmagal na pitijemskem tekmovanju v umetnosti igranja na avlos. Oda poziva mesto Agrigent na Siciliji, naj sprejme ovenčanega Midasa, ki je v umetnosti igranja na avlos premagal Grčijo, in prikazuje nastanek umetnosti igranja na avlos, umetnosti, ki naj bi jo iznašla Atena, ko je zaslišala tožbe sestra obglavljene Meduze. Gre za poseben modelni napev, ki ga je Atena, po izročilu, prenesla ljudem in ki se je utrdil kot model za predstavljanje ali izražanje vsake presunljive tožbe. Instrument, ki je objektiviziral žalost, se je imenoval avlos.

Oda ima obliko zborovske pesmi: vsebina je izražena v verzih, ki v sebi sočasno utelešajo glasbo in se z zborom uresničujejo kot plesno gibanje. Oglejmo si najprej tisto, kar deluje kot vezni člen zborovske pesmi - ritem.

Značilnosti grškega ritma se pokažejo v njegovi konfrontaciji z zahodnim. Osnova grškega ritma, ki se definira kot urejenost tonov oz. zlogov v času, je preprosta. Tvorita jo dve časovni vrednosti ali kvantiteti: kratkost (◡) in dolžina (—). Kvantiteti stojita praviloma v odnosu 1:2 (— = ◡◡ → ◡ = ●●). Verzni ritmi nastajajo iz različnih sestav dolžin in kratkosti, tako tudi Pindarjeva kitica zborovske pesmi.

Ko skušamo grški ritem opredeliti glede na zahodnega, se nam med njima pokaže niz nasprotij. Grški ritem se od zahodnega razlikuje v dvojem: v tem, da izvira iz jezika, in v ritmični kakovosti. Grški ritem ima dve časovni enoti, medtem ko zahodnega odlikuje mnogoterost časovnih vrednosti in raznovrstne sestave teh vrednosti, pomešane s časovnimi presledki - pavzami. Medtem ko grški ritem sestavlja zaporedje dveh časovnih enot, nastopa zahodni kot sočasnost raznolikih časovnih vrednosti. Značilnost zahodnega ritma je načelo takta. Takt je trdno merilo, ki ni vsebovano v posamičnih odnosih notnih dolžin, ampak v celotnem ritmičnem poteku ustvarja red. Taktna ritmika suponira ponavljanje enake mere, ki ni identična s konkretnim ritmom. Tako se oblikuje prazna, to se pravi, še ne s konkretnimi ritmičnimi vrednostmi izpolnjena shema. Ritem, ki zatem sprejme tako nevtrarno razčlenitev časa, je raznolik in dinamičen.

Grški ritem ne pozna nadrejene enotnosti, ki kot redno vračajoči se impulz, takt, zaznamuje zahodni ritem. Ritmične premene namreč lahko vsebujejo različno število časovnih vrednosti. Če vzamemo za časovno enoto kratkost (◡), vsebuje premena: "◡— 4◡, premena "—◡" pa 5◡, poleg tega, kot ugotavlja Georgiades pri razčlenjevanju 12. pitijske ode, lahko nastopajo še dodane časovne vrednosti (npr. proste dolžine). Iz tega sledi, da na podlagi ritmičnih premen posamičnih verzov ne bi mogli postaviti trdne mere, ki se lahko pojasni s taktom. Treba je izhajati iz najmanjše časovne enote in ugotoviti, koliko takšnih enot je v ritmičnih tvorbah, ki nastajajo s seštevanjem dveh časovnih enot.

Grški ritem je statičen, nastaja z ohlapnim sestavljanjem ritmičnih tvorb, malih, čvrstih teles - dolžine in kratkosti.

Zahodna mera kot prazen čas je omogočala hkratno izpolnitev v različnih glasovih; v grškem ritmu pa je večglasnost izključena, saj v osnovi grške časovne enote leži mera kot izpolnjeni čas.

V naslednjem odstavku se bomo seznanili z vsebino 12. pitijske ode, zlasti s tistim delom, ki govori o izvoru posebne vrste glasbe, glasbe avlosa.

Še prej pa se vprašajmo, kako je z možnostjo rekonstrukcije grške glasbe. Kako je zvenela grška glasba? Ali imamo notne zapise? Kakšen je bil sploh zapis grške glasbe?

Georgiades v knjigi Musik und Rhythmus bei den Griechen navaja tri razloge, zaradi katerih oživitve grške glasbe ni mogoča.

Prvič, število skladb, ki so se ohranile, ni zadostno, da bi si mogli ustvariti splošno

sliko o grški glasbi. Drugič, večina ohranjenih primerov datira iz časa po Kristusu, to pa pristnost zapisanega relativizira. Tretjič pa ne vemo, kakšno je bilo razmerje med notnim zapisom in zvokom, saj bi morali natančno poznati ne le grški tonski sistem, pač pa tudi nenapisana pravila, ki so jih pri izvajanju glasbe upoštevali.

Za veljavnost notnega zapisa mora obstajati tudi neko merilo. To merilo predstavlja na sistemu /notnem črtovju temelječi zahodni glasbeni zapis, ki grafično predstavi višino določenega tona in potek v času. Grki zapis ni bil glasbeni zapis, temveč "Sprachschrift" ali jezikovni zapis. Da je bil zapis zahodne glasbe Grkom neznan, priča po Georgiadesu tudi dejstvo, da glasba pri Grkih ni predstavljala samostojnega duhovnega področja.

Avlos je pihalni inštrument, podoben današnji oboi, po izrazu blizu človeškemu glasu. Glas s pomočjo dihanja izraža občutke subjekta, občutke radosti in trpljenja in isto zmore tudi pihalni inštrument. Kaj lahko uresniči glasba na avlos? Izrazu afekta sorodno držo. Igra na avlos sicer ni sam izraz afekta, temveč njegova umetniška ponovitev. Gre za posebno vrsto glasbe, za glasbo kot predstavljanje izraza. Poleg avlosa je bil najpomembnejši inštrument pri Grkih - lira. Glasba, ki jo je posredoval ta inštrument, ni bila predstavljanje izraza, marveč čudenje nad zvenenjem kot takim. Glasba avlosa in glasba lire zrcalita dvoje pojmovanj sveta, ki sta nasprotni in komplementarni, saj po Georgiadesu vsebujeta možnosti celotne glasbe. Avlos ponazarja stanje subjekta, lira pa je osveščanje tega, kar nas obdaja.

Kaj je tisto, kar izvaja glasbenik? V Pindarjevi zborovski pesmi se napev, ki ga je iznašla Atena in ga predala ljudem, imenuje nómos oz. polikéfalos nómos (božanski zgled). Po tem zgledu izvajalec na avlos - avlet - vsakokrat na novo ustvari človeški napev. Pri tem je pomembno, da umetnost glasbenika ne obstaja v svobodni iznajdbi primerov, ampak v ustvarjalni izpeljavi nómosa. Nómos se postavlja kot ideal, ki ustvarja podlago za sleherno uresničitev. Zgledov, nómosov, je več. Obstajali so nómosi s petjem, pa tudi popolnoma instrumentalni nómosi, čeravno so instrumente praviloma uporabljali pri petju in plesu.

Povedali smo že, kako tesno se je glasba prepletala z jezikom in verzom. Georgiades nam razlaga, da je imel grški jezik v obliki verza popolnoma glasben zven "...so war das eine Art Musik."<sup>1</sup> Da je grški verz zvenel kot glasba, izhaja iz posebne narave grškega jezika, iz njegove posebne glasbene lastnosti, ki se kaže v ritmu. Jezik, njegovi zlogi - dolžine in kratkosti - so tudi zgled za ritme.

V nasprotju z zahodnimi jeziki, pri katerih sta poudarek in z njim povezana dolžina/kratkost zloga odvisna od tistega, ki govori, sta v grškem jeziku dolžina in kratkost zloga objektivni lastnosti besede. Trajanje zloga je neodvisno od pomena, izraza ter volje govorca; gre za objektivno kvaliteto zloga. Grški verzi se oblikujejo iz grških besed tako, da je že vnaprej določeno zaporedje zlogov, s katerimi se pokrivajo. Danes je težko deklamirati grške verze, saj se ritmi izpolnjujejo v subjektivnem postopku govorenja kot korelat pomenske povezave in tako v nasprotju z naravo grškega jezika. Poleg tega pa bi bilo za pristno rekonstrukcijo grškega verza po Georgiadesu nujno tudi to, da bi bil glede na duhovno držo - današnji človek identičen s starogrškim. "Denn Rhythmus, Musik, auch die Sprache als Erklingen, sind, sagten wir keine fertigen Gegenstände, sondern ein Tun. Sie existieren jeweils nur als Gegenwart, als Äusserung unseres eigenen Ich. Sie sind für die Zeit ihrer Verwirklichung mit dem Ich

<sup>1</sup> T.Georgiades: "Musik und Rhythmus bei den Griechen", Rowohlt Hamburg, 1958, str. 26.

identisch. Daher ist es sinnlos, das alte Erklingen 'historisch getreu', den griechischen Vers restlos rekonstruieren, gleichsam photographisch genau nach der Natur wiedergeben zu wollen."<sup>2</sup>

Pindarjevi spevi se ne le deklamirajo, ampak se istočasno uresničujejo kot chorós - "celota plesa in petja" /Platon, Zakoni 654b/. Ritma si ni mogoče zamišljati izolirano, abstraktno, kot glasbeni pojav, saj je bil tesno povezan z občutkom za telesno, za ples; to kažejo tudi termini stopica, thesis, arsis. Stopica kot izraz za mero, za določeno sestavo dolžin in kratkosti; thesis kot poudarjeni zlog/doba, ki pomeni postavljanje noge na tla, padanje, pogrezanje, povešanje in ga označimo z "—"; arsis kot nepoudarjeni zlog/doba, ki pomeni dviganje in je označena z "∪". Georgiades v tej povezavi navaja razčlemba daktila: —∪. Pri težjih ritmih, ki niso nastali s pogostim ponavljanjem stopice, pa se ne ve, kako je potekala delitev na thesis in arsis. Vsekakor je pomembno to, da je bilo verze mogoče izplesati.

Kakšne so značilnosti grškega jezika, ki tvorijo podlago za prej omenjeno enotnost verza in glasbe? Grški jezik vsebuje muzikalno zvočno telo, ki zaradi podobnega odnosa do sveta čutov, kot ga ima umetnost, torej zaradi neposrednosti deluje avtonomno. V ritmu tvorita glasbeno zvočno telo in jezik enotnost. Korenine ritma segajo do plesa in z njim povezanega občutka telesa, do preduhovne plasti, od tam pa navzgor do jezika, do logosa. Neposredno učinkujoča ritmično muzikalna zmožnost se ne uresničuje le v glasbi in plesu, temveč tudi v besedi sami.

Staro grščino imenuje Georgiades neke vrste glasbo, ki je imela hkrati sposobnost imenovati stvari. Beseda je imela svojo lastno ritmično voljo, ki ni bila poslušna jezikovni volji subjekta, ampak je živela neodvisno življenje z lastno substanco. Grška beseda ni zvenela subjektivno, dinamično, patetično. Drža grškega jezika je statična. Iz nje izhajajoča stava besed, kot pri Pindarjevi odi, daje statičen glasbeni ritem.

V grščini so torej, kot razlaga Georgiades, v določenem smislu prosto vržene besede med seboj povezane s pomensko neoznačenim statičnim ritmom. Tako je treba dopustiti, da posamične besede delujejo statično in šele v subjektu, z duhovno dejavnostjo, vzpostavijo enotnost smisla. Grška stava besed terja torej duhovno dejavnost oz. "diese Zusammenarbeit zwischen den objektiv gesetzten Wörtern und dem Subjekt".<sup>3</sup>

V tem smislu, pravi Georgiades, je imela musiké kot duhovna dejavnost / vzgoja močan vpliv na etos. To pa je bilo mogoče, ker je musiké temeljila na grškem jeziku kot posebnem nosilcu smisla.

Grški jezik in grški verz torej ustvarjata skupnost in skupnost oblikujočo moč, kakršne si danes ni več mogoče predstavljati. V grški skupnosti ni bilo ločitve med aktivnimi govorniki in pasivnimi poslušalci, aktivni so bili vsi. Njihova dejavnost se je zrcalila v participaciji na telesno čvrstem, trdnem nosilcu smisla, ki ga imenujemo grški verz.

Musiké je bila torej dramski, zborovski dogodek s petjem in plesom, ki je imel obenem izjemno vzgojno moč. Zato je ne smemo enačiti z umetnostjo, ki v Pindarjevi odi nastopa v povezavi z umetnostjo igranja na avlos. Musiké je bila več kot umetnost, bila je dejanje, dejavnost, ki je temeljila na jeziku.

Proti koncu 5. stol.pr.n.št. je pojav novega ditiramba nakazal razpad musiké. Spremembe so se najbolj razločno pokazale v ritmiki. Do tedaj je namreč le jezik določal ritem, sedaj pa so bile vpeljane tudi druge časovne vrednosti, recimo - "nad-dolžine". Sprememba v obravnavi verza pa kaže na spremembo jezika samega. Ta je

<sup>2</sup> T. Georgiades: "Musik und Rhythmus bei den Griechen", Rowohlt Hamburg, 1958, str. 33.

<sup>3</sup> T. Georgiades: "Musik und Rhythmus bei den Griechen", Rowohlt Hamburg, 1958, str. 48.



namreč postopoma izgubil ritmično čvrstost in postal orodje v službi govorečega.

Verz je izgubil svojo izvorno obliko in se spremenil v stavek brez ritmičnega spoja. S tem je tudi trajanje zlogov postalo odvisno od subjekta. Musiké je razpadla na prozo in glasbo.

Vse do Platona se antični misleci niso sistematično ukvarjali s pojmom lepega in umetnosti.

Pri Heziodu, Homerju in Pindarju, kot nam pove Ernesto Grassi, so se pojavile besede "mimesis", "lepo", "umetnost" le kot opisna poimenovanja in ne kot predmet zavestne refleksije. Ob pregledovanju antičnih fragmentov, v katerih se v kakršnikoli povezavi nahaja "lepo", je treba upoštevati, da v predplatonskih tekstih "lepo" in "dobro" pogosto sovpadata.

Pri Heziodu pojmu dobrega v začetku ni pripadal moraličen pomen. "Dobro" je bilo povezano s koristnim, smotrnim, dovršenim, šele zatem je prišel na vrsto moraličen pomen, glede na neko človekovo kvaliteto, npr. pravičnost. Če je dobro v pravilnosti, npr. pravilni izbiri dnevov za setev, vsebuje takšen premislek neko nazornost harmonične igre, ki pomakne dobro na področje lepega. "Lepo" je vezano na zaznavne oblike, prek teh pa označuje harmonijo in dovršenost neke stopnje biti.

Heziodovo delovanje je močno povezano s pojavom rapsodov v 7. stol. pr. n. št. Potujoči pevci so deklamirali dele Homerjevih epov, pa tudi svoje lastne verzke. Epske pesmi opisujejo glasbene prizore, v katerih so imenovani inštrumenti kot: forminks, kitharis, avlos, sirinks. V Heziodovem času sta izvajalca na kitharis in avlos posebej imenovana kot kitarist in avlet. Po Homerju je postala pomembna inštrumentalna igra, razcvet pa sta doživeli tudi kitarodia in avlodia.

Poglejmo sedaj, v kakšni povezavi nastopa "lepo" pri Homerju, in nato situacije, v katerih pesnik omenja glasbo oz. glasbene inštrumente.

V svoji knjigi "Die Theorie des Schönen in der Antike" Grassi navaja predvsem odlomke iz Odiseje: na podlagi teh skuša ugotoviti, kaj pomeni "lepo" za Homerja. V teh odlomkih nastopa "lepo" v povezavah z glasom, predmeti, ljudmi in bogovi. "Lepo" je tudi pri Homerju povezano s čutnim doživetjem in označuje stopnjo dovršenosti, ki jo dosega z lepim obdano in s tem tudi bogovom bližje življenje.

V orisih glasbenih prizorov, prizorov petja, sta pri Homerju igrala pomembno vlogo inštrumentalna spremljava in ples (kolo). Omenjena sta tudi forminks in avlos. Spremljevalni inštrument pevca je bil forminks, redkeje kitharis. V najstarejših virih ni popolnoma jasno, ali sta bila forminks in kitharis dva različna inštrumenta. Velikokrat nastopata tako, da sta njuna pomena identična in zamenljiva. Tako se zdi v Odiseji, da mora biti kitharis podoben inštrument kot forminks, v Iliadi pa sta inštrumenta omenjena v prizoru, ko nek deček igra na zvoneči forminks - kitharis. Poleg teh dveh strunskih glasbil (forminks je imel baje od 3 do 5 strun, kitharis od 4 do 18, največkrat pa 7) so bili tu še pihalni inštrumenti: avlos, sirinks, salpinks. Avlos Homer imenuje trojanski inštrument, sirinks trojanski in pastirski inštrument, salpinks pa je v neki prispodobni omenjen kot "inštrument z glasno štimom".

Glasbi se v mitih in legendah, v katerih najprej nastopa, pripisuje magična moč in božanski izvor. Prvi pa se je z njo teoretično spoprijel Pitagora (580-500). Njegova spoznanja nam posredujejo zapisi njegovih učencev in poznejši viri.

V osnovi Pitagorove filozofije leži nauk o številih. Število je tisti princip, ki določa bivajoče in postavlja meje. V njem se razodeva kozmos kot povezanost reda in nasprotje kaosu. Izhajajoč iz tega, je pitagorejec Filolaos določil bit sveta in stvari kot enotnost različnega, kot harmonijo, ki jo ustvarjajo razmerja med števili. Ta najdemo tudi v osnovi tonskih razmerij, zato je glasba dokaz pitagorejske ontologije. Se pravi, da ima glasba za svoj predmet tiste principe, ki obvladujejo celoten kozmos - števila in

harmonijo. Pitagorejci so v ujemajočih se sozvočjih (simfoniai) iskali števila, skušali so razjasniti odnos med simfoniai in dolžino strune. Z merjenjem strune so prišli do tonskega materiala:<sup>4</sup>

---

1/4 1/3 1/2 2/3 3/4 8/9 1

celotna dolžina strune = osnovni ton

8/9 dolžina strune = cel ton (interval med kvinto in kvarto)

3/4 dolžina strune = kvarta

2/3 dolžina strune = kvinta

1/2 dolžina strune = oktava

1/3 dolžina strune = duodecima (kvinta čez oktavo)

1/4 dolžina strune = dvojna oktava

V "Priročniku o harmoniji" Nikomahosa iz Gerase (2. stol.pr.n.št.), ki poroča o Filolaosu, se prvič pojavijo strokovni glasbeni izrazi: kvinta se imenuje "v sredi med visokim" in ponazarja interval med visokimi strunami kitharisa ali lire. Oznake tonskih višin (hipate, mese, nete) pa so izpeljane iz zgradbe in urejenosti strun imenovanih inštrumentov: hipate kot najbolj oddaljena struna da od sebe najgloblji ton, mese - srednja struna, nete - izvajalcu najbližja struna, ki zveni najvišje. Pa o tem pozneje.

Glasba je v kontekstu pitagorejske filozofije pomaknjena prek območja akustike: "Sie wird zur Wissenschaft der vernünftigen Seinsordnung."<sup>5</sup>

V t.i. harmoniji sfer, v kateri so glasbena sozvočja temelj neslišnih sozvočij gibajočih planetov, sta glasbena teorija in astronomija "posestreni". O tem piše Platon v 7. knjigi svoje Države. Kakor lahko ugotovimo iz omenjenega teksta - Platon soglaša s pitagorejci, hkrati pa tudi ironizira pitagorejski način ugotavljanja tonskih razmerij - intervalov. "Govorijo o nekih zgostitvah in nagibajo ušesa, kakor da bi hoteli čisto iz bližine ujeti še en ton. Nekateri trdijo, da med tonoma še nekaj slišijo, in to naj bi bil najmanjši interval, ki rabi kot enota za merjenje. Drugi oporekajo temu in menijo, da tona zvenita popolnoma enako. Obojim pa ušesa več veljajo kot razum."<sup>6</sup> Nadalje pravi Platon, da pitagorejci v akordih iščejo številčna razmerja, ne da bi se povzpeli do resničnih problemov in se povprašali, katera števila so harmonična in katera ne ter zakaj. Platon takšna prizadevanja sicer označi kot koristna za raziskovanje lepega in dobrega, vendar jim ne pripisuje višje spoznavne vrednosti.

---

<sup>4</sup> Pričujoča shema je povzeta po shemi iz "Musik und Rhythmus bei den Griechen" T. Georgiadesa.

<sup>5</sup> Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel und Stuttgart 1971 → /Musik/.

<sup>6</sup> Platon, Država, Ljubljana, DZS 1976, str. 254.

## Inherentnost geometrije v konceptu prostora kot samostojne entitete

ZORAN PRIMORAC

### POVZETEK

*Ta članek je poskus, da bi določili vprašanje uporabe geometrije oziroma vprašanje izbire geometrijskega sistema, ki je inherenten prostoru, v odvisnosti od sprejetega koncepta prostora. Če sprejmemo koncept prostora kot samostojno entiteto, je nemogoče, da bi eksperimentalno oziroma na podlagi materialnih dejstev določili inherentno geometrijo. Ena možnost je, da geometrijo prostora določimo z definicijo, druga pa, da inherentno geometrijo ne definiramo. V tem primeru nam uporabna geometrija ne odgovori na vprašanje, katera geometrija je "resnična", ampak kateri geometrijski sistem je ustrežnejši za opisovanje. Drugi koncepti prostora, ki jih v tem članku nismo mogli obravnavati, bi imeli do navedene problematike drugačen odnos.*

### ZUSAMMENFASSUNG

#### INHÄRENZ DER GEOMETRIE IM BEGRIFF DES RAUMES ALS UNABHÄNGIGES ENTITÄT

*Dieser Artikel ist ein Versuch die Frage der Sachlage der praktischen Geometrie zu bezeichnen, beziehungsweise die Frage der Auswahl des geometrischen Systems, welches im Raum inhärent ist in Abhängigkeit von der annehmbarer Konzeption des Raumes. Die Annahme der Konzeption des Raumes, als unabhängiges Entität ist mit materiellen Tatsachen, das heißt, die inhärente Geometrie experimentell zu bestimmt, ausgeschlossen.*

*Eine der Möglichkeiten ist die Geometrie des Raumes mit einer Definition zu bestimmen, die andere Möglichkeiten ist die Geometrie des Raumes mit einer Definition zu bestimmen, die andere Möglichkeiten ist die inhärente Geometrie überhaupt nicht zu definieren und in diesem Fall gibt die praktischen Geometrie keine Antwort auf die Frage, weche Geometrie "wahrhaftig" ist, sonder welches geometrisches System deskriptive ist.*

*Die andere Konzeptionen des Raumes, die in diesem Artikel nicht betrachtet wurden, werden einen anderen Verhältnis zur erwahnten Problematik haben.*

## 1. Uvod - zastavitev problema

Že Evklid je formuliral geometrijo kot aksiomski sistem. V strukturi evklidske geometrije je prisoten peti izrek.<sup>1</sup> Njegova "nejasnost" in "nerodnost", glede na prejšnje štiri izreke, je napeljevala mnoge mislece, da so skozi stoletja iskali način za njegovo odstranitev ali so, v najboljšem primeru, hoteli pokazati, da izrek ni neodvisen od ostalih, kar pomeni, da se lahko dokaže kot teorema. Ti poskusi niso bili uspešni. Tako so lahko prišli samo do rezultatov, ki so kazali, da obstajajo alternativni principi, med katerimi bi vsak lahko imel logično funkcijo, ki jo je imel tudi peti izrek.<sup>2</sup>

Razlago za takšen izid so našli v 19. stoletju. Ruski matematik Nikolaj I. Lobačevski s kazanske univerze je bil prvi, ki se je odločil, da bo objavil odkritje neevklidske geometrije. Z zamenjavo Evklidovega petega izreka (po njem lahko skozi točko, ki ne leži na dani premici, potegnemo neskončno število premic, ki ne sekajo te premice) je dobljen nov geometrijski sistem. Tudi nemški matematik B. Riemann je izdelal neevklidsko geometrijo, v kateri vzporednice sploh ne obstajajo. Tako sta se poleg geometrije evklidskega tipa pojavili še dve geometriji in s tem je bila evklidska geometrija odstranjena s prestola apodiktčne gotovosti.

Pomembno je dejstvo, da vsebujejo vse alternativne geometrije, če jih opazujemo kot aksiomske sisteme, notranjo konsistenco. Z ustrežno korespondenco med geometrijami lahko izvedemo prevajanje matematičnih sistemov tako, da protislovnost enega geometrijskega sistema potegne za seboj protislovnost drugega in obratno.<sup>3</sup> Dani sistemi izražajo iste stvari na različne načine.

Ta opis geometrijskih sistemov se nanaša na matematično konsistentnost, njihova "resničnost" pa je postavljena na isto raven. Takšen pristop poudarja aksiomsko dimenzijo geometrije. Poleg njega pa obstajajo tudi drugi pristopi, kot sta na primer metoda diferencialnih invariant, metoda projektivne definicije naraščanja itd.

S pojavom različnih geometrijskih sistemov se je izostrila razlika med aksiomskim in uporabnim delom geometrije, kar je pripeljalo do ločevanja geometrije na "aksiomsko" in "uporabno".<sup>4</sup> Ena od sprejetih definicij uporabne geometrije je, da je leta veda o strukturi fizičnega prostora. Ne glede na to, ali je ta definicija popolna, kaže na tesno vzajemno vez med pojmom uporabe in pojmom prostora.

Pri ilustraciji povezanosti pojmov prostora in geometrije si lahko pomagamo s stališči I. Kanta, ki geometriji dajejo status posebne vede, ki določa lastnosti prostora.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Evklidov peti izrek pravi: "Če ena premica seka dve premici tako, da je vsota dveh notranjih kotov na eni strani manjša od dveh pravih kotov, potem se ti dve premici, če jih dovolj podaljšamo, sekata na isti strani premice, na kateri so ti koti."

<sup>2</sup> Takšen je na primer princip o tem, da se lahko skozi točko, ki ne leži na dani premici, potegne vzporedna premica, ali princip, da je vsota kotov v trikotniku enaka dvema pravima kotoma.

<sup>3</sup> Kot ilustracijo lahko navedemo Poincaréjev citat: "Na primer teoremo Lobačevskega 'Vsota kotov nekega trikotnika je manjša od dveh pravih kotov' prevajamo: 'Če so strani krivočrtnega trikotnika krožni loki, ki bi podaljšani navpično sekali fundamentalno ravnino, bo vsota kotov tega krivočrtnega trikotnika manjša od dveh pravih kotov.' Ne glede na to, kako daleč bi šli na ta način s posledicami hipotez Lobačevskega, nas te ne bi pripeljale do protislovnosti... Sicer pa ta interpretacija ni edina in lahko bi konstruirali več besedišč, analognih predhodnemu, ki bi nam dopuščala, da s preprostim prevodom transformiramo teoreme Lobačevskega v teoreme navadne geometrije" (Poincaré H., Znanost i hipoteza, Zagreb, 1989, str.41).

<sup>4</sup> F. Nagel slikovito opisuje to ločevanje: "Najpomembnejše je razlikovanje geometrije kot discipline, katere edini cilj je odkriti tisto, kar aksiomi ali postulati logično povlečejo za seboj, in geometrije kot panoge, ki skuša postaviti materialne resnične trditve o posebnih empiričnih dejstvih." (F. Nagel, Struktura nauke, Beograd: Nolit, 1974, str. 194)

<sup>5</sup> On pravi: "Geometrija je znanost, ki sintetično določa lastnosti prostora, pa vendar a priori ... Vendar se mora ta opazka (misli se na prostor, op.a.) nahajati v nas a priori, tj. pred vsakim opažanjem, ne

Prostor in čas sta zanj čisti formi, in sicer prostor kot forma za zunanje čutilo in čas kot forma za notranje čutilo. Kantovo dokazovanje in razlaga, da je prostor forma a priori, temelji na metafizičnih in transcendentnih argumentih. Prav transcendentni argumenti o prostoru izvirajo iz geometrije. Lahko bi jih poimenovali tudi epistemološki argumenti, ker so vzeti neposredno iz možnosti čiste matematike. V času, ko je Kant ustvarjal svojo idejo o prostoru, neevklidski geometrijski sistemi še niso obstajali, tako da je samo evklidska geometrija določala lastnosti prostora. Apodiktično jasnost evklidske geometrije je postavil pod vprašaj poznejši razvoj geometrije.

Če sprejmemo definicijo uporabne geometrije kot znanosti o strukturi prostora, v transcendentnem ali empiričnem pomenu, potem se nam nujno vsiljuje vprašanje izbire ene od alternativnih geometrij kot inherentne prostoru. Iz tega sledi, da k izrazu inherentnost razumemo, da je eden od geometrijskih sistemov pri opisu fizičnega prostora "resničen". Pravzaprav se lahko zastavi vprašanje: ali sploh obstaja inherentna geometrija, in če obstaja, ali se lahko opredeli?

Preden preidemo na problematiko izbire inherentne geometrije, moramo podati nekatera izhodišča, ki se nanašajo na pojem prostora.

V zahodni filozofski tradiciji se lahko z analizo koncepta prostora označita dva karakteristična koncepta prostora,<sup>6</sup> in sicer pojmovanje prostora kot samostojne entitete in pojmovanje prostora kot imanentne lastnosti (telesa, polja itd.). Kljub temu da imata ta koncepta svojo zgodovinsko genezo, to ni relevantno za nadaljnjo analizo. Zadostuje že dejstvo, da sta prisotna v dojemanju prostora kot objektivni realiteti.<sup>7</sup> Lahko rečemo, da se ustrezni koncepti pojavljajo paradigmatično, se pravi, da je pri obravnavi fizične realnosti vedno prisoten eden od konceptov prostora, zavedno ali tudi ne.

Takšni koncepti prostora imajo ustrezen odnos do uporabne geometrije. Ker obstajajo različni koncepti, lahko pričakujemo, da je problem uporabnosti geometrije oziroma njene inherentnosti odvisen od samega izbora določenega koncepta. Da bi rešili problem inherentnosti geometrije, moramo poiskati razmerje med uporabno geometrijo kot znanostjo o strukturi prostora in ustreznim konceptom prostora.

V tej obravnavi bomo skušali analizirati razmerje med inherentnostjo ustrezne geometrije in konceptom prostora kot samostojne entitete.

## 2. Sama geometrija prostora

Za ilustracijo vloge geometrije v takšnem konceptu lahko uporabimo stališča Isaca Newtona, ki je tipičen predstavnik zagovornikov koncepta prostora kot samostojne entitete.<sup>8</sup> S sprejetjem neoplatonistične ideje je Newton predvidel existenco absolutnega

empirično. Vsa geometrijska stališča so apodiktična, tj. združena z zavestjo o njihovi nujnosti, na primer stališče: prostor ima samo tri dimenzije; seveda takšna stališča ne morejo biti empirične presoje, niti se iz njih ne morejo izpeljati" (Kant, I., *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 66).

<sup>6</sup> Glej na primer Z. Primorac, "Dihotomične koncepcije prostora u Zapadnoj filozofskoj tradiciji, *Filozofska istraživanja*, 10/3, Zagreb, 1990, str. 821-849.

<sup>7</sup> S pojmom "objektivna realiteta" razumemo, da se dani koncepti nanašajo na predvidevanje, da fizični prostor eksistira neodvisno od subjektivnega odnosa do njega. Seveda pa obstajajo v zahodni filozofski tradiciji tudi drugačna stališča, vendar je prejšnje stališče za nas relevantno pri analizi inherentne geometrije.

<sup>8</sup> Geometrija je pomenila znanost o strukturi prostora že v Newtonovem času. V osemnajstem stoletju je takšno pojmovanje razvil Euler, ki je trdil: "Prostor je pravi predmet preučevanja geometrije, ki raziskuje telesa, če so ta razprostrta, neodvisno od neprebojnosti in inercije, torej je predmet geometrije pojem, ki je dosti bolj splošen kot pojem telesa, saj ne zajema samo teles, ampak tudi vse stvari, ki so samo prostorske, brez neprebojnosti, če takšne obstajajo. Od tod sledi, da morajo vse lastnosti, ki se v geometriji deducirajo iz pojma prostorsosti, obstajati v telesih, če so ta prostorska" (*Ibid.*, p. 192).

prostora. Absolutni prostor ostane po svoji naravi vedno isti in negibljev tudi brez kakršnegakoli odnosa do nečesa zunanjega. Kljub spreminjanju teles se prostor ne spremeni. Glede na to, da prostor vsebuje telesa, hkrati pa je večin in neskončen, vsebuje več popolnosti kot telesa. V končni instanci je prostor pravzaprav ena od božanskih lastnosti in predstavlja sensorium Boga.

Poleg filozofsko - teoloških motivov je Newtonu kot empiriku ustrezal takšen koncept prostora, oziroma obstoj okvirja, ki omogoča opis gibanja.<sup>9</sup> Prostor omogoča tudi razprostrtost fizičnih objektov, vendar je ne določa. S tem se loči čista razteznost prostora od razteznosti fizičnih objektov.

Od tod sledi dejstvo, da obstaja razlika med geometrijo, ki pripada prostoru samemu na sebi, in geometrijo fizičnih objektov. V svoji matematični aktualnosti prostor sprejema vse geometrijske figure, v fizični virtualnosti pa je "prejemnik" ali platonška "hora".

V konceptu prostora kot samostojne entitete ni možna eksperimentalna določljivost inherentne geometrije prostora. Materialna dejstva določajo celoto eksperimentalnih danosti etalona prostora iz celote fizičnih objektov in z ustreznimi meritvami omogočajo verifikacijo določenega geometrijskega sistema. V konceptu prostora kot samostojne entitete je ta postopek nemogoč.

Res je, da na primer merilo, ki je dano v obliki "trdega" telesa, zavzema del absolutnega prostora, toda prostor je glede na telo, neodvisen oziroma telo nima "čiste" razteznosti, tako da sprememba dimenzij merila (deformabilnosti) ne more implicirati spremembe geometrijske strukture prostora. Kot drugi primer bi potem lahko s geometrijsko premico, kar se pogosto počne, določili inherentno geometrijo prostora na podlagi geometrijskega vedenja tega žarka. V samem konceptu prostora kot samostojne entitete to nima moči argumenta, ker ni možna identifikacija svetlobnega žarka z geometrijsko premico, ampak samo aproksimativno sprejemanje; in če se svetlobni žarek vede po zakonih neevklidske ali evklidske geometrije, še ne moremo sklepati, da je to hkrati geometrija prostora. Geometrijsko vedenje svetlobnega žarka ni določeno samo z geometrijo prostora kot potencialno možno, ampak tudi z nekaterimi fizikalnimi razlogi, kot je na primer vpliv fizikalnega polja ipd.

Če bi poenostavili, ker se s "čisto" razteznostjo oziroma s samim prostorom ne morejo izvajati eksperimenti kot s skupkom fizičnih objektov, zato ni eksperimentalne določenosti inherentne geometrije. Na podlagi tega lahko izpeljemo sklep, da se inherentna geometrija prostora na sebi lahko določi samo z definicijo. Nikakršni eksperimenti in njihovi rezultati ne morejo zavreči ali potrditi "resničnosti" te geometrije.

Tu lahko zastavimo naslednje vprašanje: če je evklidska geometrija dana po definiciji kot inherentna geometrija samega prostora, ali je možno to inherentnost pripisati kateremukoli drugemu geometrijskemu sistemu?

Odgovor mora biti pritrdilen. V principu je lahko katerikoli geometrijski sistem definiran kot inherenten prostor na sebi. V praksi se najpogosteje definira evklidski sistem kot geometrijski sistem, ki pripada prostoru samemu po sebi. Vzrok za to je v dejstvu, da vsebuje ta geometrija glede na druge geometrijske sisteme določene pred-

<sup>9</sup> Popolno določitev samega prostora kot referentnega sistema se pojavlja v drugem Newtonovem zakonu. Drugače povedano, osnovne enačbe dinamike pravijo, da je pospešitev enega fizičnega sistema oziroma sile odvisna od izbire koordinatnega sistema. Ta relativnost sile ni nikakor ustrezala Newtonu, ker je imela sila fundamentalno vlogo. Če ne želimo uvesti sile, potem mora obstajati privilegiran sistem, ta sistem pa je pravzaprav prostor sam na sebi. Prav tako je nujno določiti absolutni prostor kot referentni sistem za razločevanje absolutnega gibanja kot dejanskega od relativnega navideznega gibanja. Glej na primer Bas C. Frassen, "Newton's Arguments Absolute Space" (v: An Introduction to the Philosophy of Time and Space, New York: Columbia University Press, 1985, p. 110).

nosti. Navedli bomo samo dve prednosti, kot sta, pogojno rečeno, epistemološka in "psihološka" prednost.

Epistemološka prednost evklidske geometrije je glede na neevklidske geometrijske sisteme v genetični povezavi dane geometrije in pojma samega prostora. Pojem samega prostora ima svojo zgodovinsko genezo, v kateri je imela evklidska geometrija posebno mesto.<sup>10</sup>

Druga prednost je vsebovana v določeni matematični "preprostosti" do drugih geometrijskih sistemov, ki ima pri konstrukciji pojma na sebi ustrezno psihološko prednost.

Slikovito<sup>11</sup> se to lahko prikaže z metričnim pristopom geometrijskim sistemom, kjer eno od pomembnih mest zavzema pojem ukrivljenosti prostora. Obstaja tesna povezanost med ukrivljenostjo prostora in geometrijo, ki se v njem realizira. Tako se npr. evklidska geometrija realizira v prostoru ukrivljenosti ničel ( $R=0$ ), geometrija Lobačevskega v prostoru negativne ukrivljenosti ( $R<0$ ), Riemannova geometrija v prostoru pozitivne ukrivljenosti ( $R>0$ ).

Z matematičnega stališča je ekvivalentnost geometrijskih sistemov prisotna. Pri tem bi različnost obstajala v variaciji vrednosti ukrivljenosti prostora. Ti geometrijski sistemi ne morejo biti ekvivalentni, če jih opazujemo z epistemološkega stališča, ker Evklidove geometrije ni mogoče opazovati kot sistem, ki se realizira v prostoru ukrivljenosti ničel, ampak v prostoru, v katerem ta pojem sploh ni potreben.

Pri konceptiji samega prostora je lahko to dejstvo relevantno. Neevklidski sistemi, ki nujno uvajajo pojem ukrivljenosti nam, za razliko od evklidskega vsiljujejo nekatere dodatne lastnosti prostora na sebi, ki ustrezajo pojmu ukrivljenosti. Z definiranjem inherentne geometrije neevklidskega tipa je pojmovna konstrukcija samega prostora zapletenejša.

V takšni konceptiji prostora je ena temeljnih težav možna in dejanska razlika med geometrijo samega prostora in geometrijo fizičnih objektov.

S pomočjo naslednjega primera bomo poskušali razložiti to različnost. Sicer se ta primer uporablja v epistemoloških obravnavah. Predstavljajmo si, da je notranjost nekega kroga naseljena z dvodimenzionalnimi bitji, krožnica pa je meja njihovega sveta. Prav tako se predvideva, da je absolutna temperatura  $T = c(k^2 - c^2)$  dana s formulo v katerikoli točki, kjer je "c" neka konstantna proporcionalnost.

Najprej predvidevamo, da imajo vsa telesa v vesolju enak koeficient širjenja pri segrevanju in da se toplotno ravnotežje med telesi in njihovo okolico vzpostavlja trenutno.

Od tod sledi, da bo v takšnih okoliščinah dolžina vsake palice proporcionalna njeni absolutni temperaturi. Nekemu opazovalcu, ki ni del tega nenavadnega sveta, se bo zdelo, da se palice, ki se bližajo krožnici, manjšajo. Prebivalec tega sveta ne more nikoli prispeti do njegovih meja in geometrija, ki jo uporablja ta prebivalec, bo ne-

<sup>10</sup> Za slikovitost vsebinske povezanosti evklidske geometrije in pojma samega prostora lahko uporabimo način, s katerim Newton razlaga dejstveno neskončnost. Kot argument uporablja prav peti izrek, ki je sporen. Newton pravi, da če opazujemo trikotnik, v katerem bomo povečali enega od kotov osnovnice, se bo v tem primeru vrh neprenehoma oddaljeval od nje, ko pa koti postanejo suplementarni, to je, ko ustrezne strani trikotnika postanejo vzporedne, se bodo stranice srečale nekje v neskončnosti. In nihče ne more reči, ali je to namišljena ali dejanska neskončnost. (Glej: Newton, I., *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 1729, Trans. by A. Motte, F. Cajor, Berkeley: University of California, 1962.)

<sup>11</sup> O tej matematični preprostosti je govoril že Poencaré: "... (evklidska geometrija) je najpreprostejša ne samo zaradi naših miselnih navad (vzorcev) ali ne vem kakšne neposredne intuicije, ki bi jo imeli o evklidskem prostoru. Najpreprostejša je po sebi, prav tako kot je polinom prve stopnje preprostejši od polinoma druge stopnje. Formule sferne trigonometrije so bolj komplicirane od formul ravninske trigonometrije in tako bi jih videl tudi analitik, ki ne bi poznal njihovega geometrijskega pomena." (Ibid., str. 47)

evklidska geometrija tipa Lobačevskega.

Tu se lahko izpostavijo naslednje možnosti. Opazovalec, ki se nahaja zunaj kroga, lahko vsebuje koncept prostora kot samostojne entitete, pri tem je inherentna geometrija evklidskega tipa. Ta opazovalec razlaga odstopanje geometrije, to je vedenje fizičnih objektov po zakonih neevklidske geometrije v krogu z enim fizikalnim vzrokom - termičnim širjenjem. Stanje je relativno preprosto. Za opazovalca znotraj kroga pa obstajata dve značilni možnosti. Če predvidevamo, da opazovalec znotraj kroga ima prav tako pojem samega prostora, potem je prva možnost ta, da je z definicijo postavljena geometrija Lobačevskega inherentna danemu prostoru. V takšnem primeru se fizični objekti vedejo po zakonih te geometrije in niso potrebni nikakršni fizikalni vzroki kot dodatni pogoji. Drugi primer je, da opazovalec definira neko geometrijo drugačnega tipa, na primer evklidskega; takrat se mora stanje v krogu razložiti z nekimi fizikalnimi razlogi, oziroma je v končni instanci potrebno uvesti hipotetični pojem univerzalne sile.<sup>12</sup>

Od tod izhajamo, da je nemogoče določiti, ali se fizični objekti vedejo po zakonih ustrezne geometrije, ker jim to potencialno omogoča sam prostor s svojo inherentno geometrijo, ali pa gre še za neke fizikalne vzroke. Če se geometrija svetlobe vede po zakonitostih evklidske geometrije, ki je inherentna samemu prostoru, potem ni treba uvajati dodatnih fizikalnih pogojev v takšen koncept prostora. Vendar kot smo to videli v prejšnjem primeru, le-ti lahko obstajajo. To pomeni, da je ta skladnost navidezna in ne resnična. V primeru da se geometrija prostora in geometrija fizičnih objektov ne ujemata, je treba poiskati neke fizikalne pogoje, ki privedejo do različnosti. Če teh fizikalnih pogojev ne moremo odkriti ali pa sploh ne obstajajo, potem moramo uvesti hipotetični pojem univerzalne sile. To kaže, da obstaja absolutna razlika med geometrijo prostora in geometrijo fizičnih objektov.

Ker ne moremo izvajati eksperimentov s prostorom in njegovo razteznostjo, kot je to možno s fizičnimi objekti, se lahko v praktičnem pomenu izognemo definiranju inherentne geometrije. Praktična geometrija v takšnem primeru eliminira problem inherentnosti in njen položaj je določen v ustrezni ravnini ter konvenciji. Kateri geometrijski sistem bomo uporabili, je vprašanje praktičnosti in preprostosti, ne pa vprašanje "resničnosti" ene od ponujenih alternativ.

Kot nazoren prikaz odnosa do praktične geometrije kot konvencije lahko vzamemo stališča H. Poincaréa.<sup>13</sup>

Če analiziramo koncept prostora, ki ga sprejema, bomo takoj opazili prisotnost pojma prostora kot samostojne entitete. Samo za ilustracijo lahko navedemo Poincaréjev citat, ki govori o odnosu med telesom in prostorom:

Predvsem, kaj razumemo z geometrijskimi lastnostmi telesa? Predvidevamo, da gre za razmerja med telesom in prostorom. Te lastnosti so nedostopne eksperimentom, ker se eksperimenti nanašajo samo na medsebojne relacije teles ... Ko rečemo, da je ta ali tisti del nekega telesa v stiku s tem ali delom nekega drugega telesa, kažemo stališče, ki se nanaša na medsebojne odnose med dvema telesoma, ne pa na njun odnos glede na prostor.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Tu se prav tako uvaja univerzalna sila po definiciji in ta je posledica uporabe takšnega koncepta prostora. O pojmu univerzalnih sil glej na primer: Reichenbach, H., Radjanje naučne filozofije, Beograd, Nolit, 1946.

<sup>13</sup> Glej: Poincaré, H., Science et Methode, Paris: Flammarion, 1908; Toretti R., Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré, Dordrecht: Reidel, 1978; Goldberg, S., "Henri Poincaré and Einstein Theory of Relativity", Journal of Physics, 1976.

<sup>14</sup> Ibid., str. 230. E. Nagel je v svojih delih opazil naslednje Poincaréjevo stališče: "Še več, on (Poincaré) je predvideval, da je predmet geometrije idealen prostor, v katerem ni možno izvajati eksperimentov" (ibid., str 230).



S sprejetjem tega koncepta takoj pridemo do različnosti med geometrijskimi lastnostmi telesa in prostora, v katerem ne moremo izvajati eksperimentov, ki bi lahko nakazovali inherentno geometrijo. Zato je Poincaré izhajal iz hipoteze, da ne obstaja samo en geometrijski opis fizičnega sveta, fizičnih objektov, ampak da obstaja vrsta ekvivalentnih opisov.<sup>15</sup> Lahko predvidevamo, da je vsak opis točen, navidezna razlika med njimi pa ne zadeva njihove vsebine ampak samo jezik, s katerim so izraženi ti opisi. Poincaré pravzaprav premakne problem resničnosti ene geometrije na njeno ustreznost.

Ni treba iskati vzrokov za sprejemanje ene in ne druge geometrije v prostorskih ali fizičnih strukturah objekta, ampak praktične prednosti, ki jih lahko ima en sistem analize in notacije pred drugim sistemom.

Relevantno se nam zdi dejstvo, da je takšno stališče do uporabne geometrije možno na podlagi sprejetja koncepta prostora kot samostojne entitete. Kot smo že navedli, v takšnem konceptu ne moremo eksperimentalno določiti inherentne geometrije. Ker konvencionalisti ne želijo definirati inherentne geometrije, tudi uporabna geometrija oziroma geometrija fizičnih objektov nima moči inherentnosti, ampak se pojavi samo vprašanje ustreznosti.

Na koncu te kratke razprave lahko rečemo, da s pojavom različnih geometrijskih sistemov prihaja do izostritve razlik med aksiomskim in uporabnim delom geometrije. Alternativne geometrije nam vsiljujejo vprašanje, katera med njimi je "resnična" geometrija, oziroma katera je inherentna prostoru? Odgovor na to vprašanje bo odvisen od ustreznega koncepta prostora, tj. razteznosti, na katero se nanaša uporabna geometrija.

S sprejetjem koncepta prostora kot samostojne entitete lahko dobimo inherentno geometrijo samo z definicijo. Vendar če ne želimo definirati geometrije samega prostora, potem praktična geometrija, ki se nanaša na fizične objekte, nima moči inherentnosti. V takšnem primeru se geometrijski sistemi ne izbirajo po kriteriju "resničnosti" ampak "ustreznosti".

### 3. Zaključek

Položaj uporabne geometrije in določanje inherentnega geometrijskega sistema prostora sta odvisna od ustreznega koncepta prostora ali razteznosti, ki jo sprejemamo.

V konceptu razteznosti samostojne entitete je nemogoče določiti inherentne geometrije z materialnimi dejstvi oziroma eksperimentalno. Enega od vzrokov lahko najdemo v dejstvu, da pripadajo geometrijski objekti samemu prostoru, v katerem se v principu ne morejo izvajati eksperimenti, katerih rezultati bi določili "resnično" geometrijo.

S sprejetjem danih konceptov, se pojavita naslednji možnosti: prva, da se inherentna geometrija prostora določi z definicijo; druga, da se sploh ne definira inherentna geometrija, pri tem uporabna geometrija ne da odgovora na vprašanje, katera geometrija je "resnična", ampak kateri geometrijski sistem je ugodnejši za opisovanje.

Drugi koncepti prostora, ki jih v tem tekstu nismo obravnavali, imajo drugačen odnos do uporabne geometrije in inherentnosti geometrijskega sistema.

*prevedel: Zvezdan Marković*

<sup>15</sup> Ko Poincaré govori o izboru geometrije, navaja: "Izkušnja nas vodi k temu izboru, vendar nam ga ne vsiljuje. To nam omogoča, da spoznamo ne katera geometrija je najbolj resnična, ampak katera je najugodnejša" (ibid., str. 60). Ko govori o prilagodljivosti geometrije, pravi: "To pomeni, da se je z naravnim izbiranjem naš um prilagodil pogojem zunanjega sveta in da je sprejel tisto geometrijo, ki je najbolj koristna za vrsto, oziroma z drugimi besedami, najbolj ugodna. To se popolnoma ujema z našimi sklepi, da geometrija ni resnična, ampak da je koristna - uporabna" (ibid., str. 72).

## Heglova dialektika samozavedanja

MARIO KOPIC

### POVZETEK

*Gre za razlago znane Heglove paradigme o gospodarju in hlapcu. V Heglovi konstrukciji stoji na začetku zahodne evropske civilizacije dvoboj, ki se odvija zaradi pripoznanja, v katerem poraženi rešuje svoje življenje tako, da se udinja zmagovalcu kot hlapec. Hlapec pridobiva s svojim delom - nasproti zgolj uživajočemu in od njega odvisnemu gospodarju - samostojnost in samozavedanje. V tem prispevku pridemo do sklepa, da dialektika, mišljena kot princip družbenega napredka, že od svoje naravnosti vladajoči ideologiji postane sluga hlapčevske miselnosti.*

### ABSTRACT

#### HEGEL'S DIALECTICS OF SELF-AWARENESS

*The paper presents an explanation of Hegel's famous paradigm about the master and his servant. In Hegel's construction, western European civilisation begins with a duel in which the loser seeks to save his life by offering himself to the winner as servant. Through his work the servant acquires independence and self-awareness, unlike the master who merely enjoys and is dependent upon him. In this paper we come to the conclusion that dialectics, understood as a principle of social progress, from its orientation towards the ruling ideology become the servant of the servile mentality.*

V okviru svojega vseobsegajočega prikaza izkušnje zavesti (Bewußtsein) skozi zgodovino na njeni poti k duhovnemu kraljestvu - ki le ponekod do neke mere ustreza enkratni poti evropske zgodovine - izhaja Hegel iz tega, da je težnja za vzajemnim pripoznanjem (Anerkennung) najgloblje gibalno vsakega posameznega samozavedanja (Selbstbewußtsein), to je vsakega po sebi in za sebe obstoječega živega bitja.<sup>1</sup> Ta izhodiščna predpostavka je v določenem smislu rdeča nit celotne Heglove filozofije, ne

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Sämtliche Werke (SW) 2, Stuttgart - Bad Cannstatt 1964, str. 149, 147. Glej tudi Hans-Georg Gadamer, "Hegels Dialektik des Selbstbewußtsein", v: *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, izd. H. F. Fulda in Dieter Henrich, Frankfurt am Main <sup>3</sup>1976, str. 217-242.

le na področju kritičnega, ampak tudi teoretičnega. Predstavlja krščansko verzijo klasičnega grškega pojmovanja, da človek najde in razume samega sebe samo v okviru svoje *polis*, v okviru skupnosti svobodnih in enakopravnih meščanov.<sup>2</sup> S krščanskega stališča je namreč vzajemno pripoznanje temelj vsake duhovnosti, kakor v družini, občini in državi kot tudi v vseh drugih človeških skupnostih. Najprej pa je lastno ljubezni med ljudmi v Bogu. To enostavno grško-krščansko misel, katere sodobno naravo sta opazila že Kant in Fichte, posebej slednji, je Hegel odločno povezal s spekulativnimi interesi uma in jo povzdignil na višino najbolj občega dialektičnega načela.<sup>3</sup> Uporabil jo je celo kot metodično napotilo za razumevanje absolutnega duha.

Po Heglovih besedah obstaja samozavedanje "samo kot pripoznano", samo toliko, kolikor realizira "enotnost same sebe v svoji drugobiti (Anderssein)".<sup>4</sup> Njegova resnična zadovoljitev ni mogoča brez "intersubjektivnega" posredovanja. Da bi lahko potrdilo svojo identiteto, se mora vsako samozavedanje podvojiti, izstopiti iz sebe, pripoznati svojo razliko. Toda poleg notranje izkušnje samospoštovanja je nujno potrebna tudi zunanja izkušnja tujega pripoznanja. Samo tako se samozavedanje lahko zares vrne k sebi, lahko izkusi resnico svojega obstajanja. Od tod tolikšna napetost in "ljubosumnost" v odnosih med posameznimi samozavedanji. V začetku pripoznanje dejansko tudi ni nič drugega kot borba za pripoznanje. Ta borba je surova in neizprosna, ker je v njej na kocki življenje. To pa ni borba do smrti, do fizičnega uničenja nasprotnika, kajti v tem primeru ne bi moglo priti do nikakršnega pripoznanja. Udeleženci v borbi morajo preživeti, morajo ohraniti zavest o svojem sebstvu (Selbst), da bi sploh lahko dosegli stopnjo svobodnega samozavedanja.

Prvi rezultat te borbe je sicer prej enostavno in neenako prisvajanje drugega kot pa dejansko spoštovanje. V strahu pred smrtjo, tem "absolutnim gospodarjem",<sup>5</sup> slabši popušča, se odreče zahtevi, da bi bil pripoznan kot enakopraven, in se podredi močnejšemu. Tako nastaneta dve nasprotni obliki zavesti, samostojna in nesamostojna zavest, ki ju Hegel - očitno glede na njune zgodovinske konkretizacije - poimenuje "gospodar" in "hlapec".

Borba se seveda ne konča z vzpostavitvijo nesimetričnega odnosa odvisnosti - ki predstavlja za eno stran navidezno zadovoljitev, za drugo pa prehudo ponižanje -, ampak se še naprej zapleta in razplamteva. Čeprav je gospodar po svojem bistvu "bit za sebe", hlapec pa "bit za drugega",<sup>6</sup> nobeden od njiju ne ostane v istem položaju za vedno, kot prikovan na to svojo določitev. Ne samo to, tako eden kot drugi sta potegnjena v daljnosežni proces gibanja in spreminjanja, v katerem vsak postopno spoznava tisto "po sebi in za sebe umno", kar nujno pelje k ukinjanju razlike med njima v občem samozavedanju.<sup>7</sup>

To je znana Heglova dialektika gospodarja in hlapca, ki je konec tridesetih let našega stoletja dospela v središče filozofske pozornosti ter postala celo predmet ostrih filozofskih in političnih sporov, zanjo pa mnogi naši sodobniki tudi verjamejo, da pred-

<sup>2</sup> O deležu antičnih in krščanskih motivov pri nastanku Heglove filozofije glej Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtseins III.: Wege zum Bewußtsein*, Frankfurt am Main 1966, str. 106-114, 134-136, 152-171, 215-218, 229-235.

<sup>3</sup> O tem glej Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg - München 1979, str. 22-23, 34-36; Josef Simon, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin - New York 1978, str. 239-243.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 149, 148.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 156.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 154.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 176-177.

stavlja vrhunec geneze modernega sveta. Celo veliki filozof jezika *Bruno Liebrucks* je poudaril, da je Hegel s tem, ko je napisal to kratko poglavje, odkril "svetovno-zgodovinsko" spremembo družbenih odnosov in "najavil začetek novega obdobja, v katerem ni ne gospodarja ne hlapca, ampak obstajajo samo svobodni ljudje".<sup>8</sup>

Sporno pa je, koliko je Hegel dejansko uspel v skladu s svojo izhodiščno predpostavko prikazati prehod posameznih samovolj v občo umno voljo. Pravzaprav, koliko mu je uspelo pojasniti pomanjkanje moderne meščanske svobode in enakosti s pomočjo borbe za vzajemno priznanje. Kajti njegov miselni tok ne ustreza povsem proklamiranemu načelu. Problem je namreč v tem, da je dialektična pot do svobode v *Fenomenologiji duha* opisana kot proces, ki se dogaja v zavesti hlapca, ne pa tudi v zavesti gospodarja, in da je odločilno vlogo v tem procesu dobil odnos hlapca do stvari, do predmeta dela. Kot da je samoumevno, da se prednost vedno nahaja na strani šibkejšega! In kot da je samoumevno, da predmetno posredovanje lahko nadomesti in celo povsem zamenja izkušnjo medčloveških odnosov!

Problem je še toliko večji, ker Hegel niti v kasnejši verziji dialektike hlapca in gospodarja v *Enciklopediji filozofskih znanosti* - kjer je prvotni načrt precej spremenjen in dodelan<sup>9</sup> - ni odstranil vseh dvoumnosti. Čeprav razvoja k svobodi samozavedanja ne povezuje več v največji meri s posredniško vlogo stvari oziroma z delom hlapca na danem neobdelanem materialu, je Hegel vseeno še naprej poudarjal prednost zavesti hlapca nad zavestjo gospodarja, prepričan, da hlapec poseduje občo voljo že s samim tem, ko je v službi tuje volje.<sup>10</sup> Kot da mu ni jasno, da bi se razvoj k občemu samozavedanju moral odigrati tudi v zavesti gospodarja in ne le v zavesti hlapca, če naj ta razvoj vzpodbuja in usmerja težnja za vzajemnim posredovanjem. Hegel spregleduje, da mora gospodar tudi skrbeti za hlapčevo življenje, ne pa samo izvajati svojo samovoljo. Prav tako, kot mora tudi hlapec skrbeti za gospodarja, ne pa samo brzdati svojo samoživost. Drugače sicer ni mogoče pripraviti prehoda k priznanju umnega, občega, skupnega. Nosilca dialektičnega razvoja morata biti v enaki meri tako hlapec kot gospodar, ne pa le eden izmed njiju. To se Heglu v *Enciklopediji* izmakne.

Zatorej ni čudno, da je mladi *Karl Marx*, ki je verjel, da je izpod Heglove "mistične lupine" odkril "racionalno jedro" njegove metode,<sup>11</sup> izpeljal neverjetno poenostavitve. Seveda ne poljubno in slučajno, ampak odgovarjajoč na globlje zahteve in potrebe časa. S poudarjenim političnim žarom je Marx enostransko razložil dialektiko gospodarja in hlapca kot model povsem negativne dialektike, kot borbo med družbenimi razredi, v kateri delavski razred pripravlja in omogoča resnično svobodno človeško družbo, mimo razreda kapitalistov in nasproti njemu. Pri tem je poudaril, da Heglov ideal občega samozavedanja, to je samozavedanja, ki priznava drugo samozavedanje kot svobodno in od njega tudi ve, da je kot tako samo priznано, nima univerzalnega smisla in pomena, ampak se realizira samo prek potlačnega in ponižanega razreda.

Po njegovem mnenju se proletariat bistveno razlikuje od buržoazije in nima po njej nobene potrebe. Proletariat je pravi predstavnik človeškega rodu, njegovo resnično človeško jedro, medtem ko je buržoazija samo njegova osamosvojena abstrakcija. Zato

<sup>8</sup> Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein V.: Die zwei Revolutionen der Denkungsart*, Frankfurt am Main 1970, str. 95. Zgrešenost vseh poskusov, da bi fenomenologijo samozavedanja povezali z realno zgodovino, je pokazal Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg - München 1973, str. 231-298.

<sup>9</sup> Glej Karl Ulmer, "Die zweifache Dialektik in der Entwicklung zur Freiheit bei Hegel", v: *Der Idealismus und seine Gegenwart*, izd. U. Guzzoni - B. Rang - L. Siep, Hamburg 1976, str. 418-423.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *System der Philosophie III.*, SW 10, str. 280-289.

<sup>11</sup> Karl Marx, *Das Kapital I.*, MEW 3, Berlin 1962, str. 18.

je edina možna oblika odnosa med njima borba do uničenja. V tej borbi mora proletarijat buržoazijo "ukiniti", ne pa samo "posredovati" svojega bodočega obstoja z njenim sedanjim obstajanjem.<sup>12</sup> Tako je Marx sprevergel Heglovo osnovno namero in se izneveril njegovemu izvornemu samorazumevanju.

Povsem v skladu z Marxom, deloma pa tudi pod vplivom Heideggra, je eden od najbolj znanih novejših razlagalcev Heglove filozofije *Alexandre Kojève* odšel tako daleč, da je celo vso *Fenomenologijo duha* razumel kot poveličevanje človeškega dela, kot povzdigovanje predmetne, proizvodne, ustvarjalne človeške dejavnosti. Po njegovih besedah je gospodar "eksistencialna slepa ulica", hlapec pa izvor vsakršnega človeškega, družbenega in zgodovinskega napredka.<sup>13</sup> Iz tega izhaja naprej, da pripada bodočnost edino hlapcu-delavcu, ki ustvarja in oblikuje samega sebe s tem, ko spreminja svet okoli sebe, ne pa tudi gospodarju-vojščaku, ki je parazit na tujem telesu in ki lahko samo neusmiljeno porablja tisto, kar so proizvedli drugi.

Navkljub privlačnosti in zapeljivosti Heglove dialektike gospodarja in hlapca, toda neodvisno od nedoslednosti njenega prikaza, je treba reči, da že samo Heglovo osnovno načelo vzbuja velike dvome. Posebej, če težišče prenesemo na družbeno področje ter najprej upoštevamo pravne, politične in psihološke vidike njegove realizacije. To načelo celo postavlja pod vprašaj ves Heglov transcendentalni načrt svetovne zgodovine. To pa zato, ker pristransko določa potrebo za vzajemnim pripoznanjem kot najgloblji gibalni motiv vsakršnega človeškega delovanja. Moteč in odbijajoč je poudarjeno optimistični značaj tega načela, njegovo plebejsko-moralistično obeležje.

Na to napotuje že predfilozofski pomen zloženke *Anerkennung* v nemškem jeziku. Preden je to besedo Fichte vnesel v filozofski jezik in ji dal kar največjo filozofsko težo in pomen, je bila v rabi najbolj v poslovnem prometu, pomenila pa je samo javno sprejemanje in potrjevanje kakega faktično ugotovljenega odnosa.<sup>14</sup> Napeljuje na misel, da je ideal človekovega duhovnega kraljestva skrojen bolj po meri hlapca kot po meri gospodarja ter da je do obče sprave (*Versöhnung*) več prvemu kot drugemu. Zato ni nič čudnega, da številni Heglovi učenci in nasledniki reducirajo in simplificirajo njegovo prizadevanje. Posebej napačno vrednotijo družbeno-zgodovinske posledice tako razumljenega prizadevanja. Zanje je lahko končni izid borbe za pripoznanje samo zmaga hlapca nad gospodarjem, nikakor pa ne spontana notranja vzporedna preobrazba hlapca in gospodarja v novega, resnično svobodnega človeka.

Vseeno pa ta vrednostna ocena ni povsem točna in primerna, pa naj bo sumničnejše Heglovega temeljnega načela, češ da daje prednost hlapcu na račun gospodarja, da je bolj na strani nesamostojne kot samostojne zavesti, še tako točno in upravičeno. Težnja za pripoznanjem ni namreč nikakršna prvotna potreba človeka kot takega, ni nikakršno izvorno človeško hotenje, nikakršna prvobitna človeška zahteva, ampak izpeljana človeška potreba, potreba nekega določenega tipa človeka. To je potreba, ki je nastala iz perspektive šibkega in strahopetnega človeškega bitja.

*Gilles Deleuze* je dobro opazil, da iz Heglove slike gospodarja "od vse povsod opreza hlapec", da je celo Heglov gospodar v temelju "zmagoviti suženj", kajti le suženj si želi doseči pripoznanje po merilih veljavnih vrednot, medtem ko želi resnični gospodar ustvariti nove vrednote.<sup>15</sup> Močan in pogumen človek ne potrebuje tujeja

<sup>12</sup> Karl Marx, *Heilige Familie*, MEW 2, Berlin 1959, str. 147. Glej Dietrich Böhrer, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971, str. 135-151.

<sup>13</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947, str. 25, 28, 30-31.

<sup>14</sup> Glej Wolfgang Janke, "Anerkennung. Fichtes Grundlegung des Rechtsgrundes", v: *Kant-Studien* 82/2, 1991, str. 197-218.

<sup>15</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche und Philosophie*, München 1976, str. 14-15, 88-91.

pripoznanja, ni odvisen od tujega mišljenja, se ne uklanja tujim pričakovanjem. Njemu je edinole in zgolj do lastnega samospoštovanja. Sam sebi je najvišji sodnik. Gospodar in hlapec nista samo začasni, prehodni obliki človeškega obstajanja, ki bosta enkrat v bodočnosti prešli v drugo, menda višjo, popolnejšo obliko človeškosti, ampak stojita eden napram drugemu kot smrtna sovražnika, ki izražata in zastopata bistveno drugačne življenjske interese in se vedno znova vračata kot nezvedljiva razlika.

*prevedel: Franci Zore*

### JANEZ BEČAJ SOCIALNA REALNOST, SOCIALNE PREDSTAVE, SOCIALNI KONSTRUKCIONIZEM - V ČEM JE RAZLIKA MED NJIMI?

Socialne prestave in socialni konstrukcionizem sta pojava, značilna za sodobno socialno psihologijo. Podobna sta klasičnemu pojmu socialne realnosti. Postavlja se vprašanje, v čem se omenjeni pojavi pravzaprav razlikujeta. Analiza nam kaže, da imajo precej enakih lastnosti: vsi trije pojavi so nadosobni, relativno stabilni, socialno konstruirani in vezani na socialno interakcijo. Nekaj razlik najdemo v njihovih funkcijah, ki pa so precej nejasne, prestrane in segajo od poenostavljanja prekomplikiranega okolja pa do strukturiranja okolja in redukcije anksioznosti.

Analiza na osnovi Piagetovega modela odnosa med organskimi regulacijami in kognitivnimi procesi, s katerim lahko določimo motivacijsko osnovo tovrstnih pojavov, kaže, da utegne iti za en sam pojav, ki ga je mogoče uvrstiti v širši strukturalni model okolja in kateriga funkcija je kategorizacija okolja. Poenostavljanje prekompleksnega okolja lahko zavrne mo in prav tako reduciranje človekove anksioznosti. S pomočjo Piagetovega modela je mogoče dokazovati prav nasprotno, da namreč tovrstni pojavi anksioznost povzročajo. Socialna realnost, socialne predstave in socialni konstrukcionizem bi lahko torej bili le trije različni vidiki istega pojava.

### ASA NINA KOVAČEV FILOGENEZA IN ONTOGENEZA SEBSTVA IN IDENTITETE

Oblikovanje sebstva in identitete temelji na sposobnosti za samorefleksijo, ki se v človekovi filogenezi in ontogenezi postopoma razvije. Filogenetsko se pred njo pojavlja sposobnost za samarepoznavanje. Ontogeneza sebstva je dialektičen proces, ki temelji na različnih razvojnih spremembah, predvsem zorenju, spremembah v medosebnih odnosih in neskladju med starimi in novimi identifikacijskimi tendencami.

Človek elaborira svojo podobo na različnih ravneh predstavljanja. Različnim vpletenostim ega v analizo samopredstavitvenih procesov ustrezajo štiri oblike sebstva, ki se razvijajo druga za drugo in se ohranjajo tudi na kasnejših razvojnih stopnjah. To so: difuzno sebstvo, javno sebstvo, privatno sebstvo in kolektivno sebstvo.

V posameznikovem razvoju se oblikuje več sebstvenih struktur, ki so vezane na različna življenjska obdobja. Velik vpliv na njihovo oblikovanje ima družbeno okolje. Nastanek sebstva je neposredno povezan s kognitivnim, afektivnim in moralnim razvojem. Njegova konstrukcija se lahko odvija na štirih ravneh. To so: psihofiziološka adaptacija, kulturna konstrukcija sebstva, individualna konstrukcija sebstva ter ko-konstrukcija sebstva v akciji in interakciji.

### MOJCA VIZJAK PAVŠIČ JANEK MUSEK VLADISLAV RAJKOVIČ

### RAZUMLJIVOST BAZ ZNANJA KOT DELAVNIK UČINKOVITOSTI EKSPERIMENTALNIH SISTEMOV ZA PODPORO ODLOČANJU

V pričujoči raziskavi smo na osnovi empiričnega eksperimenta ugotovljali razlike v razumljivosti širih reprezentacij znanja v okviru lupine eksperimentalnega sistema DEX (tabele izpeljanih pravil, odločitvena drevesa, trodimenzijski grafi in uteži pomembnosti posameznih kriterijev) ter skušali pojasniti izvore variabilnosti rezultatov. Lupina eksperimentalnega sistema DEX, ki je bil razvit v Laboratoriju za umeno inteligenco na Institutu Jožef Stefan v Ljubljani, temelji na metodah kibernetike in umetne inteligence, namenjena pa je iskanju pravih odločitev, zlasti pri reševanju kompleksnih, večparametrijskih problemov. Kot so pokazali rezultati multivariantnih analiz zbranih podatkov, obstajajo med obravnavanimi reprezentacijami značilne eksperimentalne razlike v razumljivosti. Najvišje indekse razumljivosti (I<sub>p</sub>) dosegajo odločitvena drevesa, ki jim sledijo tabele izpeljanih pravil, medtem ko dosegajo trodimenzijski grafi in uteži pomembnosti

posameznih kriterijev precej nižje I<sub>p</sub>. Prednosti odločitvenih dreves pred ostalimi obravnavanimi reprezentacijami znanja so v strukturi, ki omogoča hitro prepoznavanje vsebovanih hierarhij ter direktno, kognitivno ekonomično preskovanje: od korena drevesa do ustreznega lista, pri čemer ni potrebno pregledovanje celotnega prikaza podatkov, kar je še posebej pomembno pri bolj kompleksnih reprezentacijah. Kot je razvidno iz rezultatov študije, so odločitvena drevesa edina od obravnavanih reprezentacij znanja, katerih razumljivosti bistveno ne upada v pogovih višjih stopenji kompleksnosti. Prav tako njihova razumljivost le malo varira glede na semantično vsebino konceptov kot tudi glede na tip vsebovanih informacij. Izrazito prednost odločitvenih dreves pred drugimi predstavitvenimi logičnimi pravil sistema DEX so pokazale tudi ocene na 7-stopenjskih lestvicah za evalvacijo njihove razumljivosti, preglednosti in težavnosti.

UDC 681.5:01  
MOJICA VIZJAK PAVŠIČ  
JANEK MUSEK  
VIADISLAV BAJKOVIČ  
THE COMPREHENSION OF KNOWLEDGE BASES AS A FACTOR  
OF EFFECTIVENESS OF EXPERT SYSTEMS FOR DECISION  
SUPPORT

The present study reports on the results of the experiment to test the comprehensibility of four knowledge representation modes in the expert system shell DEX (tables of aggregate rules, decision trees, three-dimensional graphs, regression weights of individual criteria) and explains the sources of variability of the results. The shell of the DEX expert system, developed in the Artificial Intelligence Laboratory at the Jožef Stefan Institute in Ljubljana, is based on the methods of cybernetics and artificial intelligence and is intended for the search for correct decisions, above all in solving complex, multiparameter problems. As shown by the results of multivariate analyses of the collected data there are significant differences in comprehensibility among the studied Knowledge representation modes of the DEX expert system. Decision trees, followed by aggregate rules have the highest comprehension indices ( $I_c$ ), while three-

dimensional graphs and regression weights of individual criteria achieve considerably lower  $I_c$  values. An advantage of decision trees over other studied Knowledge representation modes is in their structure, which enables quick recognition of the inherent hierarchies and direct, cognitively economical study, from the root of the decision tree to the corresponding leaf, whereby it is not necessary to review the complete presentation of data, which is especially important in more complex representations. As the results of this study showed, decision trees are the only representation mode studied in which comprehensibility does not decrease in conditions of higher levels of complexity. Their comprehensibility also varies very little with respect to the semantic content of concepts or the type of information contained. A distinctive advantage of decision trees over other presentation modes of logical rules of the DEX expert system was also demonstrated by scores on 7-point scales for the evaluation of their comprehensibility, clarity and difficulty.

UDC 316.6  
JANĀZ BEČAJ  
SOCIAL REALITY, SOCIAL CONCEPTS, SOCIAL  
CONSTRUCTIONISM AND THE DIFFERENCE BETWEEN THEM

Social concepts and social constructionism, which are typical phenomena in modern social psychology, both resemble the classical notion of social reality. A question arises as to the difference between the three phenomena. An analysis shows that they possess several attributes in common, all being superpersonal, relatively stable, socially structured and dependent on social interaction. Although some differences can be found in their functions, these are rather unclear and variegated, ranging from the simplification of the over-complicated environment to the structuring of the environment and the reduction of consciousness.

An analysis based on Prager's model of the relationship between organic regulations and cognitive processes, by means of which we can determine the motivational basis of such phenomena, suggests that we may be dealing with one and the same phenomenon. The function of this phenomenon, which can be classified into a wider structural model of the environment, is the categorisation of environment. We can refine the simplification of the over-complicated environment as well as the reduction of human consciousness. Indeed, by means of Prager's model it is possible to prove the opposite, that is, that anxiety is caused by such phenomena. Social reality, social concepts and social constructionism could, therefore, be three different aspects of one and the same phenomenon.

UDC 159.927  
ASA MINA KOVAČEV  
PHYLOGENY AND ONTOGENY OF SELF AND IDENTITY

The self and identity formation is based on the capability for self-reflection, which is developed gradually in the process of human phylogeny and ontogeny. Phylogenetically it is preceded by the capability for self-recognition. Ontogeny of self is a dialectical process that is based on different developmental changes, above all on maturation, changes in interpersonal relations and incompatibility between old and new identification tendencies.

Human being elaborates its image on different levels of representation. Different ego-involvements in the analysis of self-representation coincide with four self forms, that develop one after the other and remain on the later developmental levels. These are: diffuse self, public self, private self and collective self.

During the subject's development several self-structures are formed. They are bound to different periods of life. Social surroundings have a great influence on their formation. The latter is also in a direct connection with cognitive, affective and moral development. Its construction can be carried out on four levels. These are: psychological adaptation, cultural construction of self, individual construction of self, and co-construction of self in action and interaction.



UDK 159.922.8(479.12):336

VLASTA ZABUKOVEC

MARKO POLJČ

### STALIŠČA MLADOSTNIKOV DO DENARJA IN DENARNIH VPRASANJ

Avtorja sta raziskovala stališča slovenskih mladostnikov do denarja in denarnih vprašanj ter jih primerjala z ustreznimi ugotovitvami tujih avtorjev. V raziskavo je bilo vključenih 164 dijakov, 84 iz poklicne šole in 80 iz gimnazije. Dijaki so bili stari od 15 do 18 let, oba spola sta bila enakovredno zastopana, izobražena raven staršev gimnazijcev pa je bila statistično pomembno višja od izobražbene ravni staršev dijakov poklicne šole. Izobrazbeno raven smo v tem primeru imeli tudi za kazalnik ekonomskega statusa dijakove družine. Čeprav v marsičem podobna, pa so se stališča in mnenja dijakov občasno razlikovala glede na njihovo socialno pripadnost oz. starost. Glede na sorazmerno majhen starostni razpon, se starost ni pojavljala kot ključni dejavnik razlik. Odgovori naših dijakov so bili sicer v marsičem podobni odgovorom angleških dijakov, pojavljale pa so se tudi razlike, izvirajoče iz konkretnih gospodarskih razmer v Sloveniji. Odgovori naših dijakov so bili marsikdaj kompleksnejši od odgovorov angleških, so pa tudi odražali še ne dovolj stabilne razmere prehodnega obdobja.

UDK 159.937.52

IDA HOJNIK ŽUPANČ

### POSKUSI EMPIRICNEGA VREDNOTENJA ZASEBNEGA IN OSEBNEGA PROSTORA

Z raziskavo smo želeli empirično ugotoviti dimenzije zasebnega in osebnega prostora v teorijah Leeja in Lawtona ter povezanost teh dimenzij z zdravstvenim stanjem, starostjo, spolom, izobrazbo in socialnim pretekлом. Uporabili smo tri statistične metode: faktorško analizo, regresijsko analizo in diskriminacijsko analizo.

UDK 7.04

JOŽEF MUHOVIČ

### LIKOVNA UMETNOST KOT PODROČJE SEMIOTIČNE ARTIKULACIJE

Običajno si predstavljamo, da je proces artikuliranja umetniških form kot izrazov duhovnih vsebin zgolj "tehnični" problem, ki zažeda predvsem umetniškovo obrtno spretnost. Avtor pričujoče razprave na temelju analize večplastnega razmerja med formalnim in semantičnim v (likovni) umetnosti pokaže in dokaže, da temu ni tako in da je proces umetniške artikulacije kot semiotični proces semantična kategorija par excellence, saj ne služi zgolj znakovni materializaciji vsebin, ampak njihovi vsebinski dograditvi in izpopolnitvi. - Sicer se nam pogosto zdi, da so nam stvari "v glavi", popolnoma "jasne" in da jih je treba samo še naslikati, preliči in zvokce ipd. Ko pa skušamo to jasnost izraziti, se v hipu pokaže kopica približnosti, nedorečenosti, nedoslednosti in vrzeli. Tudi pri genijih. Kar pogledamo si v tem oziru npr. rokopise Beethovnovih partitur. Znakovna oz. jezikovna artikulacija nam te nedorečenosti in strukturalne praznine z vsjo brezobzirnostjo pokaže, hkrati pa nam jih, ker nam omogoča, da se z njimi ukvarjamo na reflektiran in postopen način, pomaga tudi doreči in zapolniti. Med duhovnimi vsebinami in artikulacijo v umetnosti obstaja funkcionalna soodvisnost, razmerje vzajemne

artikulacije, ki ne protivrava substanc, ampak forme, v katerih se dokončno razvije in razodeje narava duhovnih vsebin in ravno tako dokončno uredi označevalna materija v skladu z naravo duhovnih vsebin. - Temeljne ugotovitve razprave je mogoče strniti v naslednjih štirih točkah: 1. da v umetnosti ne gre za preprosto kodiranje oziroma za nekakšno semiotično šifriranje "že izgotovljenih" vsebin, ampak za njihovo razvijanje s pomočjo artikulacijskih postopkov in strategij; 2. da ima v skladu s tem umetniška artikulacija neizpodbitne semantične konsekvence; 3. da nam je v umetnosti različjenost, preciznost in konsistentnost duhovnih vsebin dostopna zgolj skozi razčlenjenost, preciznost in organizatorično konsistentnost umetniške forme kot sistema (specifičnih) znakov; in 4. da je - z ozirom na to, da večina operiranja z znaki ni privojena in tudi ne dana z običajno, vsakodajno zavestjo, ampak predpostavlja poseben tip misljenja in razumevanja - za ploden kontakt z umetnostjo tako v ustvarjalnem kot v doživljalnem oziru poseben poseben vpogled v strukturiranje in organizacijo umetniških znakovnih sistemov in poseben način misljenja, ki tak vpogled omogoča, torej nekaj, kar bi se po Catherine Z. Elgin in Nelsonu Goodmanu lahko imenovalo (s)likovna kompetenca.

We normally imagine that the process of the articulation of works of art as forms of expression of the spiritual contents is mainly a "technical" problem, so to speak merely a matter of manual skills of the artist. By reason of the analysis of the complex relation between the formal and the semantic in (fine) art the author points to and proves with the essay on hand that this is not the case and that the process of artistic articulation as semiotic process is a semantic category par excellence since it not only serves the materialization of contents by signs but completion and perfection as regards their contents. – Besides that, it often seems to us that matters are absolutely "clear in the head" and that all we still have to do is paint them, pour them into sounds and the like. Nevertheless, when attempting to articulate this "clarity", instantaneously much which is approximate, incomplete, inconsequent and has gaps becomes apparent. Also for genius this is true; let us look for example at the handwriting of Beethoven on his scores to this end. The articulation by signs, respectively language demonstrates the incompleteness and structural vacuum in all rubricness and helps us at the same time, since it puts us in a position to deal with it reflectively and in stages, to bring it to completion and fill it out. Between spiritual contents

and articulation a mutual functional dependency, a relation of reciprocal articulation exists in art, that does not produce substances, but forms in which the nature of spiritual contents definitely develops and reveals itself and where the indicative matter arranges itself just as definitely in harmony with the nature of the spiritual contents. – Basic determinations of the essay could be summed up in the following four items: 1. In the field of art not the simple coding respectively some enciphering by signs of "already elaborated" contents are concerned, but their development with the help of articulatory processes and strategies; 2. the artistic articulation in accord therewith has indisputably semantic consequences; 3. in the field of art structuring, precision and consistency of spiritual contents is accessible to us only through structuring, precision and organizational consistency of the artistic form as system of (specific) signs; and 4. since the art of operating with signs respectively symbols is not innate to man and also not provided by ordinary consciousness, but necessitates a specific type of thinking and understanding, for a fruitful contact with the art - with regard to creativity as well as experience - the insight into the structuring and organization of the artistic systems of signs and a specific type of thinking, enabling this insight, is necessary, i.e. something, that according to Catherine Z. Elgin and Nelson Goodman could be called pictorial competence.

The authors studied the attitude of Slovene adolescents towards money and money related issues, and compared their results with those obtained by foreign researchers. The research comprised 164 students, 84 of whom were from a vocational school and 80 from a grammar school. They were aged between 15 and 18 and both sexes were equally represented. Statistically, the education level of the parents of the grammar school students was significantly higher than that of the parents of the vocational school students. In this case, the education level served as an indicator of the economic status of the student's family. The positions and views of the students, though similar in many aspects, occasionally differed, in accordance with their social status and age. The latter was not a key differentiation factor, due to the relatively small age range. The Slovene and the English students responded similarly in many ways, however, there were differences reflecting the current economic situation in Slovenia. Although the answers given by our students were influenced by the unstable economic situation characteristic of the transitional period, they were often more complex than those of their English peers.

Our research tended to examine empirically the dimensions of privacy and personal space according to the theory of Lee and Lawton, and their connections with health state, age, sex, education and social background. The empirical data processing for our research was based on factor, regression and discrimination analysis.

UDK 32.01 Masaryk T. G.  
IRENA GANTAR GODINA

#### T. G. MASARYK KOT MISLEC IN SLOVENCI

Prvi del članka je oris Masarykovih političnih in filozofskih razmišljanj o nacionalnem, socialnem in političnih vprašanjih tedanje Češke v okviru Habsburške monarhije, ki jih je zapisal v svojih 'zgodnejših' delih, to je, od 1882 do 1905. V drugem delu pa so opisana nekatera mnenja slovenskih izobražencev in kulturnikov o Masarykovem delu 'Česko vprašanje', ki je izšlo leta 1895 in je močno vplivalo na politične, filozofske in socialne poglede ne le slovenskih izobražencev, marveč tudi politikov. Vsi ti so v Masarykovih mislih skušali najti ideje za izboljšanje slovenskih nacionalnih in socialnih razmer v času pred 1. svetovno vojno.

UDK 111.852  
LEV KREFT

#### PERSPEKTIVE FILOZOFIJE

Podobno kot filozofija tudi estetika ni dosegla univerzalnosti in totalnosti, doseglja pa je globalnost: ni odgovorila na vsa temeljna vprašanja na zadovoljiv način in ni postala nevrsljiv del nekoga celovitega filozofskega sistema, je pa prišla na vsak konec zemeljske oble. Misel (Artur Danto), da je filozofija iz nevarne umetnosti naredila nemučno umetnost, ko jo je ujeta v svoje mreže, je treba dopolniti z ugotovitvijo, da je filozofija hkrati skromna in prevzeta. Minervina sova vzlela seže, ko pade mrak, toda kljub temu je prepričana, da je soodgovorna za vse, kar se je za dneva dogodilo. Zato perspektive estetike niso na poti odgovore univerzalnosti in totalnosti, ampak na poti refilozofikacije. Še posebej je to očitno na Slovenskem, kjer so perspektive filozofije simbolno povezane s 'Perspektivami' iz šestdesetih let.

UDK 1 Hartmann N.  
CVELKA TÓTH  
KRITICNA ONTOLOGIJA KOT OBNOVA NARAVNEGA  
REALIZMA

Nicolas Hartmann s svojo kritično ontologijo vztraja na tem, da je ontologija temeljna filozofska disciplina in kot taka gnoselogiji nadrejena. Pri tem tudi samo naravo spoznavanja razume izrazito ontološko. Spoznanje je po njegovem transcendentni akt, ki presega meje zavesti. Kot tako je torej predmetno naravnano, vendar Hartmann pri tem opušča pojem intencionalnosti, saj je ta preveč zaprt v meje zavesti same. Spoznanje bivajočega omogočajo transcendenti akti zavesti, ki so usmerjeni k predmetom, bivajočim po sebi. V tem je pravi smisel predmetne naravnosti misljenja, da doseže naravno stališče, tj. svet, predmet in stvari, kakor so te po sebi. Spoznanje je zato dojemanje tega, kar je po sebi, in neodvisno od spoznanja, zato se njegov predmet nikakor ne konstituira najprej šele znotraj spoznavnega procesa. Takšno ontološko utemeljeno spoznanje je podlaga za Hartmannovo novo ontologijo, znotraj katere ima zelo pomembno mesto stvar po sebi oziroma posebitvo predmetov, kajti posebitvo je modaliteta bivajočega.

Kritična ontologija kot obnova naravnega realizma izhaja iz tega, da je védenje najprej védenje o posebitvu svojega predmeta, zato je Hartmann

razumel, da naravni realizem ni teorija, tudi ne kakšna doktrina ali teza, temveč temelji, na katerem obstaja vsa človekova zavest o svetu. Pri izgradnji svoje kritične ontologije Hartmann se posebej izpostavlja zavestno opustitev L. esencialnega nauka, ki je povezan s spekulativno-metafizičnimi in teleološkimi tendencami in zavrača tradicionalno sholastično ontologijo in njeno deduktivno logiko.

Pot njegove nove ontologije je predvsem kategorialna analiza bivajočega, ki se zelo očitno opira na Kanta. Nova ontologija namreč potrebuje novo kritiko čistega uma, toda kritiko, kakor jo je razumel že Kant, tj. kot kritiko a priori spoznanja. V kontekst teh Hartmannovih prazadevanj sodi še obrat kopernikanskega obrata, pri katerem gre za ontološki obrat, in sicer od intencio oblika k intencio recta in s tem za vključevanje uma v obsežnejši sistem biti. Subjektocentrična slika sveta je zdaj prekinjena, vendar to ne pomeni izgubo ali celo odrekanje subjektu. S svojo kritično ontologijo je Hartmann skušal na novo utemeljiti bit subjekta oziroma izdelati ontologijo subjekta.

UDK 1 Hartmann, N.  
CVETKA TOPIH  
KRITISCHE ONTOLOGIE ALS WIEDERHERSTELLUNG DES  
NATÜRLICHEN REALISMUS

Nicolaï Hartmann beharrt mit seiner kritischen Ontologie darauf, daß die Ontologie die grundlegende philosophische Disziplin darstellt und als solche der Gnosologie übergeordnet ist. Dabei versteht er die Natur der Erkenntnis selbst ausgenommen ontologisch. Laut Hartmann ist die Erkenntnis ein transzendenter Akt, der die Grenzen des Bewußtseins überschreitet. Als solche ist sie daher gegenstandsbezogen, wobei jedoch zu betonen ist, daß Hartmann dabei den Begriff der Intentionalität ausläßt, da dieser all/zu sehr durch die Grenzen des Bewußtseins selbst beschränkt ist. Die Erkenntnis des Seienden wird durch transzendente Akte des Bewußtseins möglich, die auf die ansichseienden Gegenstände gerichtet sind. Damit liegt der wahre Sinn der Gegenstandsbezogenheit des Denkens, daß sie also den natürlichen Standpunkt erreicht, d.h. die Welt, den Gegenstand und die Dinge, so wie sie an sich sind. Erkenntnis ist daher ein Erfassen dessen, was an sich ist und unabhängig von der Erkenntnis. Deshalb konstituiert sich nach Hartmann der Gegenstand keinesfalls erst innerhalb des Erkenntnisprozesses. Eine solche ontologisch fundierte Erkenntnis stellt die Grundlage für die Hartmannsche neue Ontologie dar, innerhalb derer das Ding an sich bzw. das Ansichsein der Gegenstände eine sehr wichtige Stelle einnimmt, denn das Ansichsein ist eine Modalität des Seienden.

Die kritische Ontologie als Wiederherstellung des natürlichen Realismus geht davon aus, daß das Wissen zuerst Wissen um das Ansichsein ihres Gegenstandes ist. Deshalb versteht Hartmann, daß der natürliche Realismus keine Theorie ist und auch keine Doktrin oder These, sondern eine Basis, auf der sich das ganze menschliche Weltbewußsein vorfindet. Bei dem Aufbau seiner kritischen Ontologie verzichtet Hartmann ausdrücklich auf die sog. Essenzia-Lehre, die mit spekulativ-metaphysischen und teleologischen Tendenzen verbunden ist, und lehnt die traditionelle, scholastische Ontologie und deren deklative Logik ab.

Der Weg, den seine neue Ontologie einschlägt, ist vor allem der Weg der kategorialen Analyse des Seienden, die sich unverkennbar an Kant anlehnt. Die neue Ontologie bedarf nämlich einer neuen Kritik der reinen Vernunft, wie sie schon Kant verstanden hat, d.h. einer Kritik der apriorischen Erkenntnis. In den Kontext dieser Hartmannschen Bestrebungen gehört mitunter auch die Umkehrung der Kopernikanischen Wende, wobei es sich um die ontologische Umkehrung von der *intento obliqua* zur *intento recta* handelt. Damit gliedert sich die Vernunft in ein größeres Sensensystem ein. Das subjektzentrische Weltbild ist nun nicht mehr möglich, was jedoch nicht mit dem Verlust oder sogar mit dem Verzicht auf das Subjekt gleichzusetzen ist. Hartmann versucht mit seiner kritischen Ontologie das Sein des Subjekts aufs neue zu begründen, bzw. eine Ontologie des Subjekts aufzubauen.

UDC 32.01 Masaryk T.G.  
IRENA GANTAR GODINA  
T. G. MASARYK SA A THINKER AND THE SLOVENE

In the first part of the article the author presents a short survey of Masaryk's political and philosophical ideas regarding the national, social and political issues of the then Bohemia within the Habsburg Monarchy. Most of these were written in his 'early' works, from 1882 to 1905. In the second part some reviews and critical views on Masaryk's 'Češka otázka' (the Bohemian question), published in 1895, are presented. This work influenced not only the Slovene intelligentsia but also some Slovene politicians who tried to find in it the path and ideas for the improvement of the national and social conditions in the Slovenia.

UDC 111.852  
LEV KREFT  
PROSPECTS OF PHILOSOPHY

Aesthetics, like philosophy, has not reached universality and totality but it has certainly reached all the ends of the earth. It may not have provided satisfactory answers to all the fundamental questions or become an unquestionable component of an integral philosophical system, but it has undoubtedly become global. Artur Danto's saying - that philosophy rendered impotent previously dangerous art by catching it in its nets - should be complemented by the realisation that philosophy is both modest and presumptuous. Although Minerva's owl does not fly until dark falls, it nevertheless feels co-responsible for everything that has taken place during the day. Similarly, the prospects of aesthetics lie in the direction of re-philosophisation, rather than in renouncing universality and totality. This is especially evident in Slovenia, where the prospects of philosophy are symbolically connected with the "Perspektive" (Prospects) "Prospects" of the sixties.

Poskus razvija misljenja razlike v prejšnji študiji je bil vezan na hipotezo, da se razlika kot razlika lahko uveljavlja zgolj in edino, če jo mislimo kot kategorialno formo, pri čemer smo poudarili, da dosega Derriidajeva razlika tisto gibanje razlik kot dinamično razlik, ki ob soprovezmanju Heideggrove ontološke difference postavlja hkrati razliko med krovnim metafizike in elipsa postmetafizičnih možnosti, ki se napajajo ne iz izgube središča, pač pa izhodiščno iz dinamike dveh središč: pisave in logosa, medtem ko sloni sistem na dinamiki Starih središč: pisave in logosa, oustje in sledi; pri Derriidaju najdemo možnosti za takšno izpeljavo: logosa, in s tem hkrati samoprezeznice zavesti da ne velja več misliti kot formi biti, pač pa kot opredelitev znotraj sistema, ki ni sistem prezeznice, pač pa sistem difference. Ta sistem difference pa ne predstavlja zgolj nadaljevanja razvijanja misljenja razlike pri Martinu Heideggeru, pač pa razpre na osnovi določenege mesta pri njem problem sledi, ki se znotraj heideggrovske optike še vedno najvija kot sled zabrisane sledi same ontološke difference; v pricujoči študiji smo poskušali razviti naslednje: naznačitev reza, ki po eni strani razpre problematiko sledi, po drugi strani pa poskuša uveljaviti

↓

sled, ki ni več vezana na karakter zabrisanosti, pač pa na pozitivni karakter sledi kot simbolne forme, če naznačuje karakter zabrisanosti sledi njeno možnost kot kategorialne forme v tem smislu, da je kot odsotnost in zabrisanost strukturala metafiziko ravno kot pozabo razlike med bižo in bivajočim, strukturala v tem smislu, da jo je omogočala, razpira možnost sledi kot simbolne forme ujetja sledi v postmetafizično misljenje, ki si več ne more privoščiti luksa/za ignorance sistema.

Avtorica najprej navaja podatke o zapisih verovanj pri Slovanih, ko duša prevzame podobo raznih živali, posebej ptice, ovce, miši in mačke. Omenja teoretične prispevke, ki govorijo o tem verovanju kot o dvojni prisotnosti umrlega, melempsihozi in zgodnejši stopnji predstave o duši. Nato se omeji na Slovane in njihova verovanja o posmrtnem življenju ter bogu smrti in hkrati bogu živine - Velešu. Veles naj bi bil po mnenju najvidnejših preučevalcev slovanske mitologije bog živine, ker se po starem indoevropskem verovanju dežela smrti zamislja kot travnik, na katerem se pase živina (duše). Toda na Veleša se je prvotno nanašala tudi arhaična zveza ljuty zvery (medved, volk, lev...), hkrati pa je bil zaščitnik živine pred divjimi zvermi ali pa je celo pošiljal divje zveri narjo. Podobno funkcijo zasledujemo tudi pri Nikoli in Jurju v slovanski mitologiji - pogosto se jima pripisuje vlogo upravljalcev jelenov, volkov... hkrati pa sta povezana z drugim svetom: Nikola, po ljudskih pesnih in drugih verovanjih sobeč, predstavlja nekakšnega vodnika duš na oni svet, Jurj pa naj bi prihajal spomladi iz dežele smrti. Kaže se tudi etimološka zveza med volkovi, nad katerimi imata oblast, in litavsko vrag. Veles, polcg tega pa se po ljudskih verovanjih duše umrlih pogosto spremane v volkove. Očitno

↓

obstajajo paralele med Jurjem (in Nikolo) ter Velešom. Vlogo Jurja kot zaščitnika živine pred divjimi zvermi in njihovega gospodarja potrjujejo tudi ruske obredne pesni. Po vsem tem bi bilo mogoče sklepati, da so tudi te zveri, nad katerimi ima Veles (oz. Jurj, Nikola) oblast, v resnici duše umrlih, da torej Veles ni le bog živine, temveč tudi bog duš umrlih, ki v obliki raznih živali nadaljuje svoje življenje na drugem svetu za vodo. Podoba živali, v kateri si človek predstavlja dušo, pa se je seveda spreminjala v skladu z moralnimi in drugimi lastnostmi človeka. Verjetno je prvotna razlika obstajala med umrlimi svoje in ne-svoje smrti oziroma med čistimi in nečistimi mrtveci. Oba aspekta Veleša - bog živine in divja zver sta morda nekoč predstavljala dva aspekta duš. V nekaterih slovarjih pa lahko najdemo tudi naznakovo potrditev: beseda skot naj ne bi pomenila samo živine, temveč žival nasploh.

UDC 291.2(367)  
MIRIAM MENCEJ  
THE SOUL OF THE DEAD AS AN ANIMAL IN THE BELIEF OF  
THE ANCIENT SLAVS

The author starts by quoting records on the beliefs of ancient Slavs, according to which the soul of the dead assumed the image of various animals, especially that of a bird, sheep, mouse and cat. She refers to theoretical contributions which interpret such beliefs as a twofold presence of the dead, metempsychosis and an early stage in the understanding of soul. She then concentrates on the Slavs and their beliefs in life after death and on Velės, who was considered both the god of death and of cattle. According to some leading researchers of Slavic mythology, Velės would be the god of cattle given that, in the ancient Indo-European belief, the land of death was imagined as a pasture on which cattle (i.e. souls) grazed. Originally, however, Velės was associated with the archaic attribute of a wild beast (July Zvery) such as bear, wolf and lion. At the same time, he was considered the protector of cattle from wild beasts or, even, the one who set these beasts onto the cattle. A similar characteristic can be found in Nicholas and George from Slavic mythology, who were often assigned the role of deers and wolves' masters while being connected with the afterworld. Judging from

old folk songs and other beliefs, Nicholas represents some sort of souls' guide to the afterworld, while George was believed to come from the land of death every Spring. There is also the etymological link between wolves, over whom they have power, and Velės, meaning the devil in Lithuanian. Besides, according to popular belief, the souls of the deceased often turned into wolves. There are obvious parallels between George (and Nicholas) and Velės. The role of George, as protector of cattle from wild beasts and their master, is also supported by Russian ritual songs. From all this one could conclude that these beasts, over whom Velės (i.e. George and Nicholas) has power, are actually the souls of the dead and that, consequently, Velės is not only the god of cattle but also of the souls of the dead, who in the form of different animals continue their life in the other "world beyond the water". The image of the animal, in which the soul was believed to dwell, had been changing in accordance with the moral and other characteristics of a person. Originally, there probably existed a difference between those who died their own death and those who did not die "their own death", that is, between the pure and impure dead. At some stage, the two aspects of Velės - as the god of cattle and a wild beast - might have represented the two aspects of souls. A linguistic confirmation for this can be found in some dialects: the word skot means not only cattle but the animal in general.

UDC 165.61.7  
BORUT PIHLER  
TECHNE - POËSIS - PRAXIS - DYNAMIS - PHAINOMENON -  
LOGOS - HERMENEIA - DIAPHORA - ICHNOS

The attempt undertaken in our previous study - to develop the cogitation of difference - derived from a hypothesis that a difference, as such, could only be established when cogitated as a categorical form. We pointed out that, according to Derrida, the difference reaches the movement of differences as their dynamics which, taking into account Heidegger's ontological difference, simultaneously establish the difference between the circle of metaphysics and the ellipse of the post-metaphysical alternatives. The latter do not draw from the loss of a centre but from the dynamics of two centres, namely, the writing and the logos, while the system leans on the dynamics of four centres: the writing and the logos, the outside and the trace. In Derrida one can find the possibility for such a derivation of the logos and, consequently, of the self-presence of consciousness. Cogitating can thus no longer be considered a form of being but, rather, a determination within the system - not of presence but that of difference. This system not only ensures the continuation of Martin Heidegger's development of the cogitation of difference, but, on the basis of one of his points, also broadens the question of trace. Seen through the Heideggerian

optics, this still appears as the trace of the obliterated trace of the ontological difference itself. In the present study we attempted the following: to present a cross section which would, on one hand, reveal the problem of trace, and, on the other, establish the trace that would no longer be dependent on the character of obliteration but, instead, on the positive character of the trace as a symbolic form. If the obliterative character of the trace denotes its capacity, as a categorical form, to structure, as absence and obliteration, metaphysics as an oblivion of the difference between the essence and the existing, thus rendering metaphysics possible, this would make it feasible for the trace, as a symbol form, to be captured in post-metaphysical thinking which could no longer afford the luxury of ignoring the system.

UDK 329.14 "1919/1923"

AVGUST LESNIK

SOCIALNA DEMOKRACIJA NA RAZPOTJU V LETIH 1919-1923

V priloženem prispevku avtor predstavlja zaključke svoje disertacije "Razcep v mednarodnem socializmu /1914-1923", v kateri z zgodovinsko-sociološkega vidika analizira dogajanje, vzroke in genezo razcepa socialne demokracije pred, med in neposredno po prvi svetovni vojni.

Avtor z opravljenimi analizami - na podlagi dostopnih dokumentov ter spisov protagonistov socialdemokratskega in komunističnega gibanja - utemeljuje in argumentirano dokazuje, da je bil razcep v mednarodnem socializmu (1919-1923) posledica treh naspornih in medsebojno nespravipljivih si ideologij in struj znotraj delavskega gibanja, ki so se borile za naklonjenost in za prevlado nad delavskim razredom, tako v nacionalnih kot v mednarodnih okvirih: 1. demnica je vztrajala pri reformah kapitalizma v okviru parlamentarnega boja; 2. le-tica je v revoluciji videla pogoj za spremembo obstoječega družbenega reda in v diktaturi proletariata zamenjavo za buržoazno demokracijo (diktaturo); 3. center je ločeval socialno demokracijo, ki bo mogoča šele v brezrazredni družbi od politične, ki vedno predstavlja določeno obliko razredne vladavine - diktaturo, pa naj gre za buržoazno ali proletarsko. V tem kontekstu se zrcali tudi ključna dilema obravnavane zgodovinske dobe: reformirani kapitalizem ali socialistični družbeni red. Seveda pa o socializmu ni mogoče govoriti, če ni sposoben sožitja z demokracijo, saj je demokracija tip politične ureditve, ne pa tip družbe.

UDK 342.7:329.12

BOŠTJAN ZALAR

LIBERALIZEM IN ČLOVEKOVE PRAVICE

Liberalizem pristaja na koncept družbene ureditve, ki temeljni na avtonomnem posamezniku, ki je odgovoren za svoj osebni razvoj. Predpogoj za to postavka pa je v tem, da država zagotavlja in varuje svobodo posameznika.

Temeljni argument članka je v tem, da je tako določen predpogoj pomanjkljiv in zato neustrezen, saj ne zagotavlja ravnovesja med človekovo svobodo in njegovo družbeno odgovornostjo. Poleg tega pa je takšen koncept tudi nepravilčen sprito velikih razlik, ki obstajajo med ljudmi, in so posledica (ne)usrečnih dogodkov oziroma naključij, na katere posamezniki nimajo vpliva.

Če želimo, da pravo o človekovih pravicah prispeva svoj delež k vzpostavljanju naravnega ekvilibriumnega ravnovesja in k splošnemu oziroma uravnoveženemu civilizacijskemu napredku, moramo sprejeti integralen koncept človekovih pravic, ki bo, kolikor je to mogoče, zagovarjal vsebinsko prepletenost in nedeljivost državljanških, političnih, socialnih, ekonomskih, kulturnih, informacijskih, ekoloških in drugih pravic.

Integralen koncept človekovih pravic pa bi seveda zahteval spremembo stališč relevantnih političnih akterjev, ki so varuhi obstoječega principa deljivosti in razmejitve statusov človekovih pravic, glede načela pravičnosti in vloge oziroma funkcije, ki (na) jo opravlja pravo človekovih pravic.

UDK 781(37/38)

KATARINA ŠCETININA SEVER

ANTIČNE TEORIJE O GLASBI

Članek predstavlja prvi del širše zasnovanega prispevka o antičnih stališčih o glasbi. Govori o grški musiké kot enotnosti verzja, plesa in glasbe do 4. stol. pr. n. št. ter zlasti o Platonovem in v nadaljevanju Aristotelovem razumevanju glasbe, dotakne pa se nenaradnje postaristotelovskih glasbeno-teoretskih prizadevanj. Namen obravnave je tudi prikaz ozadja na katerem se oblikujejo antična stališča o glasbi in ki se odlikuje po specifičnem odnosu do lepega in umetnosti.

UDC 342.7:329.12

**ROSTJAN ZALAR  
LIBERALISM AND HUMAN RIGHTS**

Liberalism stands for a concept which is grounded on autonomous individuals who are also accountable for their personal development. The basis for the realisation of this idea is the state guaranteeing and protecting the freedom of the individual.

The article criticizes the above mentioned basic condition as a deficient and therefore inappropriate one, since it does not create a balanced relation between freedom and social responsibility of the individual. Furthermore, this concept is even unjust, because of the tremendous differences in capabilities possessed by individuals; those differences are definitely important consequences of the (un)fortunate accidents or better chaotic events which essentially effect one's life and on which the individual has no influence at all.

If we want the human rights law to make a meaningful and relevant contribution to the search for natural equidistance and better balanced development of society as a whole, we have to adopt a more integral concept of human rights which would protect substantial interdependency and indivisibility of civil, political, social, economic, cultural, informational, ecological and other human rights to the utmost possible extent.

However, the integral concept of human rights would demand a change of the position of the present political actors and guardians of the existing principle of the divisibility of human rights, regarding the question what is (in)just and what is the role or function of human rights in the modern society.

UDC 781(3738)

**KATARINA ŠČETINJINA SEVER  
ANTIQUÉ VIEWS ON MUSIC**

The article presents the first part of a more extensively conceived text on antique views on music. It deals with the Greek music as a unity of verse, dance and music until the 4th century BC and highlights Platon's and in addition Aristotle's thoughts on music. Furthermore, it makes references to postaristotelian theoretical achievements concerning music. The aim of the contribution is eventually the presentation of the background, on which the antique views on music are founded and which distinguishes itself by the specific relation to beauty and art.

UDC 329.14 "1919/1923"

**AVGUST LESVIK  
SOCIAL DEMOCRACY ON CROSSROADS IN THE YEARS  
BETWEEN 1919 AND 1923**

In the present article the author represents the conclusions of his dissertation "The split in the International Socialism /1914 to 1923", he analyses, from historically-sociological point of view, the events, causes and genesis of the split in the social-democratic movement into the communist and social-democratic wings, which in the organizational sense took place immediately after World War I.

The author, on the basis of accessible documents and papers by protagonists of social-democratic and communist movements, gives reasons and proves argumentatively that the split in the international socialism between 1919 and 1923 was a consequence of three opposing and irreconcilable ideologies and currents inside labour movement, which struggled for affection of and rule over the working class both on national and on international levels. Firstly: the Right insisted upon reforms of capitalism through parliamentary struggle; secondly: the Left saw proletarian revolution as the necessary condition for the change of the existing capitalist social system, and the dictatorship of the proletariat as a substitute for the existing bourgeois

democracy (dictatorship); thirdly: the Centre made a distinction between social (economic) democracy, which will only be possible in a classless society, and political democracy, which always represents some form of rule of a class over other classes - a dictatorship, be it a bourgeois or proletarian one. In this context also the key dilemma of the discussed historical era can be regarded: a reformed capitalism or the socialist social order. Of course it is not possible to speak about socialism, if it is not capable of coexistence with democracy; democracy, after all, is a type of political order and not a type of society.



UDK 510.21:514  
ZORAN PRIMORAC  
INHERENTNOST GEOMETRIJE V KONCEPTU PROSTORA KOT  
SAMOSTOJNE ENTITETE

Ta članek je poskus, da bi določili vprašanje uporabe geometrije oziroma vprašanje izbire geometrijskega sistema, ki je inherenten prostoru, v odvisnosti od sprejetega koncepta prostora. Če sprejmemo koncepti prostora kot samostojno entiteto, je nemogoče, da bi eksperimentalno oziroma na podlagi materialnih dejstev določili inherentno geometrijo. Ena možnost je, da geometrijo prostora določimo z definicijo, druga pa, da inherentno geometrijo ne definiramo. V tem primeru nam uporabna geometrija ne odgovori na vprašanje, katera geometrija je "resnična", ampak kateri geometrijski sistem je ustrežnejši za opisovanje. Drugi koncepti prostora, ki jih v tem članku nismo mogli obravnavati, bi imeli do navedene problematike drugačen odnos.

UDK 1 Hegel G.W.F.:159.922  
MARIO KOPIC  
HEGLOVA DIALEKTIKA SAMOZAVEDANJA

Gre za razlago znane Heglove paradigme o gospodarju in hlapcu. V Heglovi konstrukciji stoji na začetku zahodne evropske civilizacije dvoboj, ki se odvija zaradi pripoznanja, v katerem poraženi rešuje svoje življenje tako, da se udiinja zmagovalcu kot hlapec. Hlapec pridobiva s svojim delom - nasproti zgolj uživajočemu in od njega odvisnemu gospodarju - samostojnost in samozavedanje. V tem prispevku pridemo do sklepa, da dialektika, mišljena kot princip družbenega napredka, že od svoje naravnosti vladajoči ideologiji postane sluga hlapecevske miselnosti.

Von hier aus wird die berühmte Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht verabschiedet. In Hegels Konstruktion steht am Anfang der abendländischen Zivilisation der um Anerkennung geführte Zweikampf, in dem der Untergebene sein Leben dadurch rettet, daß er sich dem Sieger als Knecht verdingt. Durch seine Arbeit erlangt dann der Knecht, gegenüber dem bloß gemessenden und auf ihn angewiesenen Herrn, Selbstständigkeit und Selbstbewußtsein. Aus diesem Artikel ergibt sich aber, daß Dialektik, gedacht als Prinzip gesellschaftlichen Fortschritts, schon vom Ansatz her zur Herrschaftsbiologie im Dienst der knechtlichen Gesinnung wird.

Dieser Artikel ist ein Versuch die Frage der Sachlage der praktischen Geometrie zu bezeichnen, beziehungsweise die Frage der Auswahl des geometrischen Systems, welches im Raum inhärent ist in Abhängigkeit von der anschaulicher Konzeption des Raumes. Die Annahme der Konzeption des Raumes, als unabhängiges Entität ist mit materiellen Tatsachen, das heißt, die inhärente Geometrie experimentell zu bestimmen, ausgeschlossen.

Eine der Möglichkeiten ist die Geometrie des Raumes mit einer Definition zu bestimmen, die andere Möglichkeiten ist die Geometrie des Raumes mit einer Definition zu bestimmen, die andere Möglichkeiten ist die inhärente Geometrie überhaupt nicht zu definieren und in diesem Fall gibt die praktischen Geometrie keine Antwort auf die Frage, welche Geometrie wahrhaftig ist, sonder welches geometrisches System deskriptive ist.

Die andere Konzeptionen des Raumes, die in diesem Artikel nicht betrachtet wurden, werden einen anderen Verhältnis zur erwarteten Problematik haben.



# ANTHRO POS

časopis za  
psihologijo  
in filozofijo  
ter za  
sodelovanje  
humanističnih  
ved