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

Filozofske razprave

Tóth, Jerman, Švajncer, Hozjan, Ule, Potrč, Pihler, Muhovič

Psihološke razprave

Musek, Lamovec, V. S. Rus, Pečjak, Jaušovec, Ferbežer

Pedagoške in družboslovne razprave

Pediček, Čarni, Barbič, Nećak, Komel

Prevodi

Aristotel, Gombocz, Rutte, Wuketits, Sauer, Salamun

Anthropos

UDK 3

Leto 1987, številka V–VI

Anthropos

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

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

Časopis ima 4–6 številk letno. Rokopisov ne vračamo.
Uredništvo in administracija:
Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12
Telefon 332-611, int. 319

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na žiro račun 50100-678-46236.
Letna naročnina za posameznike 3.000.– din, za delovne organizacije 3.600.– din.
Cena enojne številke 600.– din, dvojne številke 1.200.– din.
Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana
Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

Anthropos

Filozofske in psihološke razprave
Pedagoške in družboslovne razprave
Iz življenja društev
Sedanji trenutek družbe
Prevodi

VSEBINA

(Anthropos, št. 5–6/87)

I. FILOZOFSKE RAZPRAVE

II. PEDAGOŠKE IN DRUŽBOSLOVNE RAZPRAVE

III. PSIHOLOŠKE RAZPRAVE

IV. IZ TUJE FILOZOFSKE MISLI

V. SEDANJI TRENUTEK DRUŽBE

VI. IZ ŽIVLJENJA DRUŠTEV

VII. POROČILA IN OCENE

VIII. POVZETKI

Filozofske razprave

Čistost živete misli

CVETKA TOTH

Eden izmed zelo izstopajočih motivov za soočanje z Lukácsevo mislijo – njegovo prvotno ime je Bernát György Löwinger – je živeta misel, kot se glasi še istoimenska naslovna formulacija njegovega poslednjega in tudi že posthumno izdanega dela, ki je nastalo leta 1971. Iz te poslednje samorefleksije izhaja, da je madžarski filozof György Lukács v prav vsakem obdobju sledil imperativu, kako delovati v soglasju s spoznanjem. Ta njegova tako sokratovsko dosledna drža, celovito spoznanje, ki mora voditi v delovanje, je namajhen razlog za čistost njegove misli. Z recepcijo Marxove misli njegova drža prejme le posebno modifikacijo tistih problemov, ki jih obravnava že v svojem najzgodnejšem obdobju.

Kaj morem védeti in kaj moram storiti na način, da delujem pravilno, pri tem pa nikakor ne neetično, je motiv, s katerim skuša tudi še zaključiti svojo dolgo, nad 60 let trajajočo teoretsko pot. Etika ni torzo njegove poti, je prej pot sama, po kateri je Lukács napredoval, slutnja, ki jo je Bloch izrazil že v letu 1919 kot življenjski prispevek, ki bo podoben celo Spinozini etiki. Toda, Spinozina etika ni brez ontologije, saj predpostavlja tesno identiteto med obema; in kakšno naključje je, ko Lukács pri svojem poskusu izgradnje etike ugotovi, da mu manjka temelj, na katerem etika počiva, to pa je ravno ontologija.

Aktualnost in prepričljivost Lukácseve misli je vsekakor v njeni filozofski plati, tudi še v obdobju, ko je Lukács že marksist; morda tu še posebej, kajti Lukács je pokazal, kako je kot marksist lahko biti filozof. Iz izstopajoče filozofske teže njegove misli je zelo pomembno izoblikovati kriterij za njeno predstavitev. Gre namreč za izbiro metode kot poti, ki naj prikaže bistvo Lukácseve misli še v njenem dokaj kompleksnem nastajanju. Združitev biografske in problemske plati se je izkazala za zelo smiselno. Iz nje je še posebej razvidno, da Lukácsev razvoj poteka korak za korakom in da v njegovem razvoju ni anorganskih elementov. Ni malo prikazov Lukácseve misli, ki le-to skušajo razumeti na tak način. Prednosti biografske komponente so vsekakor v tem, da šele ta daje vpogled v organsko povezujočo dimenzijo Lukácseve misli skozi sicer na videz medsebojno zelo različna teoretska obdobja. Ena največjih težav razumevanja Lukácseve misli, nikakor pa seveda ne edina, je dejstvo njegovih vsaj na videz medsebojno docela neistovetnih filozofskih usmeritev. Predstavitev Lukácseve misli z enim samim obdobjem pač zaobide vse, kar bistveno oblikuje njegovega duha in njegovo držo. Še na nekaj je nujno opozoriti, glede prednosti biografske komponente, v prikazu Lukácsevega miselnega razvoja, namreč da ravno ta komponenta pokaže, da je

Lukács madžarski filozof, ki sicer, v kontekstu nemške filozofije, osmišlja problematiko, ki prihaja neposredno iz madžarskega sveta. Ta svet pa s svojimi bivanjskimi razsežnostmi zapušča v Lukácsevem miselnem razvoju izredno pomembno sled. V tak pristop pa je nujno vključiti Lukácseve učence, njegovo budimpeštansko šolo, ki v svojo razlago učiteljevega nauka vnašajo nekatere nove poudarke in poglede ter so tehten izziv, upreti se marsikateri že ustaljeni interpretaciji o Lukácsevi misli – recimo tej, ki celotnega Lukácsa reducira na nekakšnega Lukácsa realista. Med imeni iz njegove budimpeštanske šole velja omeniti vsekakor naslednja: Ágnes Heller, György Márkus, Vajda Mihály, Ferenc Fehér. Dragoceno je predvsem njihovo opozorilo o prisotnosti dokaj identične osnovne mišljenjske strukture v vseh Lukácsevih obdobjih.

Nedvomno je tudi metodološka strogost Lukácseve misli globlji motiv za študij njegove filozofije. Lukács sam izoblikuje zelo precizen vsebinski kriterij za metodo. Ta je v tem, da preverja ontološki temelj neke filozofije, vsebino življenja samega in totaliteto človekove biti. Metoda je po novokantovskem izročilu kot misli ustvarjajoča sila, in ne enkratni miselni proizvod, ki jo je marksistični Lukács doumel v pomenu Heglovega konkretnega pojma in kamor vključuje kot medsebojno neločljivo proces samospoznanja in proces spoznanja sveta. Vedno znova Lukács opozarja, da brez resnično izvirne metode ni nastala nobena epohalna filozofija. Iz tega Lukácsevega metodološkega kriterija kot celokupnosti posredovanj na ravni osnovnega filozofskega vprašanja, tj. med mišljenjem in bitjo, vidno izstopa njegova nagnjenost k dialektičnemu posredovanju. Njegov heterogen življenjski teoretski prispevek bi nemara lahko poimenovali kar dialektično posredovanje, ki je v stalnem nastajanju, vzponu. Toda ko je rezultat tega posredovanja enkrat tu, takrat Lukácseva misel sili k drugosti, vendar pa Lukács opozarja, da je vsaka stvar pri njem nadaljevanje nečesa, čeprav smo priče aktualizaciji mnogih novih filozofskih imen tako iz zgodovine filozofije, kot iz sodobne filozofije. Ko je Lukács nekje trdno pristal, je začutil potrebo, začeti drugje in črpati udarno moč iz drugosti, in kar njegova razmišljanja o dialektiki nikdar ne strne v dokončno, najmanj pa definicijsko podano obliko.

Dialektika v njegovih prvencih je motivirana na ravni spraševanja bit-najstvo, Sein-Sollen, spraševanje, ki je usmerjeno izrazito etično. V naravi te Lukácseve mladostne etike je, da je avtonomna. Ta njegova t.i. prva etika je po mnenju Lukácsevega učenca Istvána Mészárosa nakazana samo kot »hrepenenje po objektivnosti«, ki pa jo Lukács s svojo domarksistično pozicijo ne doseže. Tako ne pride do dialoga s svetom, pot od jaz k mi je blokirana, izključena je anticipacija drugega. Spet pa Lukácsev mladostni Sollen ni samo enoznačno kantovsko opredeljen in zaprt v meje čiste subjektivnosti. Dokaj enakovredno je tu navzoč še Sollen, ki ga navdihuje mistika, ki sili navzven po vzoru krščanske dejavne ljubezni do bližnjega, kakršno pooseblja serafski lik Frančiška Asiškega.

Impresionistična vizija sveta, to Lukácsevo najzgodnejše teoretsko občutenje sveta, ki ga formulira filozofsko s pomočjo Simmla, ne dosega vnanjega in občega. V pozitivistični miselni tradiciji vidi premoč taktično-manipulativnih tendenc nad teoretsko-principialnimi. Nemoč miselno-teoretskega posredovanja, bodisi v pozitivizmu ali pa mnogo pozneje v stalinizmu, označi kot transformacijo teorije v čisti manipulativni prakticizem. Svojo miselno strogost pridobiva s študijem nemške filozofije in z estetiko. Toda estetsko ni cilj, je prej sredstvo, s katerim Lukács

preverja etičnost medčloveških odnosov in razmerij. Gre za estetiko, ki je filozofija umetnosti in ki v sebi nosi izdelano in teoretsko zelo visoko osveščeno filozofijo zgodovine na literarnem področju. Branje njegovih del iz tega domarksističnega obdobja je zanimivo tudi še po tej plati, ker ga je moč smatrati kot svojevrsten prispevek o zgodovini filozofije XIX. in začetku XX. stoletja. Spet pa ta trditev ne velja samo za njegovo začetno obdobje. Če vzamemo v roke njegovo mnogo poznejše delo Ontologija, preseneti to, kakšno je njegovo poznavanje srednjeveške filozofije, nič manj pa tudi sodobne.

Mladostni Lukács je zelo dovzeten glede takih imen, kot so Nietzsche, Bergson, Dilthey, in to vsakokrat tam in izrecno na točki, ko omenjeni filozofi iščejo bistveno nove poti v poskusu razlage celostnih razmerij, npr. tudi med dušo in telesom, krucialni in nerazrešen problem Descartesove filozofije v podobi res extensa in res cogitans. Lukács je opazoval, kako filozofija XIX. stoletja vnaša nove, celovite poglede na nekatere tradicionalne razklanosti in razcepe, pogojene celo z naravo samo čisto pojmovnega dojemanja. Ko govori o dialektiki posredovanja vnanjega z notránjim, ko notránje postaja eno z vnanjim, ta usodni trenutek lahko Lukács v letih 1910/1911 opredeli najbolje z diltheyevsko razumljenim pojmom doživljaj (Erlebnis), vzpostavljenim kot kompleksno, celostno dojemanje, ki vključuje kot svoj minimum najmanj razum, voljo in čustva. V tem času se Lukács sprašuje, kako v filozofiji enakovredno združiti pojmovno in intuitivno; opozori na aktualnost esejistične vizije sveta, ki ji nemška filozofija ni bila naklonjena. Skupaj z židovskim filozofom Martinom Bubrom (1878–1965) razmišlja o filozofiji dialoga in podobno kot novokantovci, npr. Ernst Cassirer, opozarja na meje »pojmovno dojemljivega«, sklep, ki ga pripelje k filozofski problematiki simbolnih form in ki se jim pozneje nikadar več ne odreče. Odgovor na to, kaj so simbolne forme in simbolno dojemanje, dobimo izrazito v Duši in formah, problematika, ki jo ponovno oživlja v delu Posebnost estetskega.

Zgodovina razvoja moderne drame iz let 1906/1907, kot prva Lukácseva marksistična filozofija zgodovine, je gotovo najdragocenejši dokument o Lukácsevem razumevanju Marxove misli v njegovem domarksističnem obdobju in o dialektiki. Glede momenta in moči posredovanja v tem času celo zapiše »čudovita dialektika marksizma« in na mestu, kjer zavrača impresionizem in njegov subjektivizem, izrecno pove, da je marksistična perspektiva nasproti impresionistični odkrila, da je mogoče govoriti o stvareh, kajti v njih obstoji nekaj stalnega, stvari imajo svoje bistvo celo v vrtincu trenutka. In ker obstoje stvari, obstoji v njih pomembno in nepomembno, stalno in spremenljivo, površinsko in bistveno. Ko zavrača naturalizem, je njegov najtežji očitek, da je to tehnika neposredno delujočega vzroka, čisti determinizem, atomistično opazovanje in eliminacija vsake dialektike. Romantika pomeni zanj zgolj naturalistične tendence, očitek, ki ga pozneje spet ponovi v svoji kritiki stalinizma. Kar pa je resnično odkritje tega dela, je Lukácseva formulacija problema odtujitve v poglavju o moderni drami, kjer razvija kritiko moderne delitve dela kot praizvora vseh odtujitvenih procesov v družbi in na tem mestu izrecno uporablja izraze kot Versachlichung, Objektivierung.

Svet Dostojevskega in Tolstoja nas po Lukácsu seznani z rusko idejo v trenutku, ko je mrtva Irma Seidler (18. V. 1911). Vzel jo je s seboj v zgodovino in solipsizem nekdanje kantovsko-fichtejanske etike postopno zapuščal s pomočjo

ruske ideje. Ta ideja je svet neke nove, t.i. druge etike, ne več avtonomne, temveč heteronomne, in ta etika izrazi še kritiko in protest proti krščanstvu. V kolikor je znotraj te etike prostor za ateizem, pa sta krščanstvo in ateizem le protipol znotraj enega in istega. Ruska ideja pomeni, da je tu zdaj ne samo jaz, – nemoč tega je Fichte izrazil kot čas dovršene grešnosti, – temveč še drugi in z njim cel svet, namesto krščanskega občutenja krivde in greha stopa védenje o solidarnosti. Druga etika kot življenje skupnosti, tj. kot prava resničnost, pomeni za Dostojevskega živo življenje, za Tolstoja občutenje, ki ga pelje nazaj k naravi. Tolstoj pomeni po Lukácsu borbo proti krščanstvu in proti transcendenci, smrt naj postane imanentna tako kot v naravi, celo Kristus je v tem občutenju narava, ne kultura, kot je to Veliki inkvizitor. Zdaj postaja ideal narava, kar pa je nekrščansko. Vsaka imanentna etika je naravna filozofija. Mužik opazuje naravo naturfilozofsko. Ta svet, tak kakršen je, je treba pripeljati do popolnosti brez transcendence, samo tisti, ki posreduje, je morda simbol za transcendenco. Vse je imanenca, tudi eros. Tu ni mesta za prenapeti zahodni individualizem, ki je vkomponiran celo v zahodno pojmovanje erotike.

Iz ohranjenih notic, ki so nastajale v letih 1914–1917 k planirani knjigi o Dostojevskem in ki sta jih dešifrirala po odkritju t.i. Heidelberškega kovčka (1973) Ágnes Heller in Ferenc Fehér, so zanimivi vsekakor naslednji Lukácsevi zapisi: filozofija zgodovine druge etike, ateizem in nihilizem, objektivni duh, revolucija, etika revolucije, Rusija in zahod, prva in druga etika. Lukács je Nemčiji predstavil rusko idejo kot dostojen in enakovreden izziv. V svoji analizi govora Dostojevskega o Puškinu, Lukács razume rusko idejo celo kot eno izmed prihodnjih nalog človeštva. V Lukácsevi razlagi ruske ideje povzema ljubezen do bližnjega Ivan Karamazov s spoznanjem, da se duša najde samo, ko najde drugega, in prostor za drugo etiko je svet duše Dostojevskega. Toda prva in druga etika, vsaka zase, odpirata nekaj novih nerešljivih vprašanj predvsem glede deontologije in teleologije. Ta, druga etika vsebuje v sebi satansko dušo po Goethejevem vzoru. Kako je moč delovati moralno z nemoralnimi sredstvi, pakt s hudičem, doseči dobro s slabimi sredstvi, ali celo s krvavimi rokami? Iz druge etike namreč vse preveč izginja najstvo (Sollen), kot da bi teleološkost mestoma zapuščala pravičnost, resnicoljubnost; torej, kako priti do produktivne sinteze med deontološkim in teleološkim.

Ena izmed temeljnih značilnosti Lukácseve etike je, da skuša ohranjati enotnost notránjega z vnanjim; ta tipično lukačevska drža je predpostavka za razumevanje njegovih nazorov o konstitutivni subjektivnosti. Samo v delovanju navzven se izkazuje smiselnost najstva, smiselnost, ki se potrjuje s tem, da vnanje sploh doseže. Lukácsev marksistični prvenec, ki se glasi Boljševizem kot moralni problem (objavljen decembra 1918), pričenja med drugim svoja razmišljanja z etično predpostavko. Tudi zapisi, zbrani pod skupnim naslovom Taktika in etika, ki so nastajali v času Madžarske republike svetov, ko je Lukács ljudski komisar (népbiztos), govorijo o eni izmed njegovih najtežjih etičnih dilem: kako delovati, tudi v revolucionarnih okoliščinah pravilno, tj. etično. Zdaj, ko je Lukács že komunist, nima pa še izdelane marksistične teoretske pozicije, načenja v Boljševizmu kot moralnem problemu nekaj zelo pomembnih vprašanj. Ta dokaj neznani tekst je moč smatrati za njegov programski spis in kot uvod v intenziven in dolgotrajen proces prisvajanja Marxove misli in marksizma, kjer je kot njegov bistven sestavni

del vključen tudi Lenin in leninizem. Ta proces prisvojitve marksizma (Aneignung des Marxismus) traja po Lukácsevem samopriznanju celih dvanajst let, vse tja do znamenitih Blumovih tez leta 1928.

Kaj je ta Lukácsev programski zapis v Boljševizmu kot moralnem problemu? Vsaj troje stvari si tu velja ogledati! Najprej izstopa kritika ontologističnega koncepta revolucije v podobi nekakšne zrelosti pogojev za revolucijo (Kautsky). Lukás tu vpelje subjektivni moment – hotenje – kot stvarnost bistveno sooblikujoči revolucionarni moment, tj. emancipativna dimenzija subjektivnosti, ki jo je Ernst Bloch izrazil kot topli tok v marksizmu, Lukács je torej teoretik konstitutivne prakse. Tako Lukács skupaj z Blochom doume pomembnost udarne moči v subjektivnem momentu in kar je trajni prispevek in kanonični vpliv Zgodovine in razredne zavesti. Na to je, kot vemo, z ljubosumjem gledala frankfurtska šola marksizma. Nič manj pa ni aktualen ta subjektivni moment danes, ko govorimo o eni najtežjih kriz marksizma in ko je po mnenju mnogih načeta celo njegova identiteta. Lukács ostaja produktiven izziv tako pojmovani krizi zdajšnjega marksizma.

V njegovem pojmovanju subjektivnosti čutimo vpliv Fichtejeve misli, prikrito fichtejanstvo po opozorilu Alfreda Schmidta, vendar pa Fichte samo po teoretski plati Lukácsu pomore sooblikovati in izraziti spet eno temeljnih in za Lukácsa tako zelo tipičnih tendenc – kar je danes razumeti kot tipično lukačevsko – namreč, pripeljati stvarnost sámo do maksimalne možnosti skladanja z neko idejo, kajti tu je hotenje, volja, doseči to popolnost in sovpadanje med teoretičnim in praktičnim. Lukács je namreč neverjetno veroval v moč ideje v pomenu iskanja poti kot zavestnega hotenja, priti do polnosti bivanja, prepričanje, ki ga je izrazil v zelo slikoviti estetski obliki v Metafiziki tragedije leta 1911, da je »filozofija srednjega veka imela za to jasen in enoznačen način izražanja. Dejala je, da je ens perfectissimum tudi ens realissimum; bolj ko je kaj popolno, toliko bolj je; kolikor bolj ustreza svoji ideji, toliko bolj je bivajoče.«[1] Že v svoji predmarksistični fazi je Lukács iskal filozofskoteoretske nastavke za konstitutivno subjektivnost, ki jo poraja moč neke ideje. In če je tu hotenje, volja, da se postavim kot dejaven, to po Fichteju in Lukácsu pomeni, odgovoriti na vprašanje, kako iz nekega pojma sledi neka bit, s tem pa je po Fichtejevem opozorilu izpeljan princip celotne praktične filozofije. Iz pojma sledi neko objektivno in pojem smotra gledano objektivno imenujemo hotenje. Volja, kot zrenje pojma smotra, je subjektivno vzpostavljena samo zato, da se zavemo svoje lastne dejavnosti. In ker je duhovno v meni kot princip neke delujočnosti, ki postaja volja, potem Lukács ta moment posredovanja prenese počasi v Heglovo teorijo konkretnega pojma. Ta pot napredovanja k Heglu in Marxu je zanimiva še po tej plati, ker je Lukács kot marksist dojel, da v programu filozofskega realizma kot praktične filozofije, tj. ko naj svetu zavlada um in svet postaja um-en, samo etično posredovanje ne zadošča več.

Kot drugo zelo pomembno dejstvo, ki izhaja iz Boljševizma kot moralnega problema, je Lukácsevo takratno razumevanje Marxove misli, ki jo po vsej verjetnosti zaradi Sorelovega vpliva razume kot nekakšno protislovno dvojnost – za katero celo obtožuje Marxovo heglovstvo. Lukács pove: »Na žalost so zelo redko zavestno ločevali Marxovo filozofijo zgodovine od njegove sociologije in tako

[1] Georg von Lukács: Metaphysik der Tragödie, Logos, Tübingen 1911, št. 2, str. 84.

mnogi niso opazili, da dva poglavitna elementa – razredni boj in socialistična družbena ureditev – ne izhajata iz iste pojmovne tvorbe, četudi sta medsebojno še tako odvisna.«[2] Socialistična družbena ureditev reprezentira utopičen postulat Marxove filozofije zgodovine, moralno tendenco prihajajoče svetovne ureditve, razredni boj pa je identificiran z osnovno postavko Marxove sociologije. Zakaj je ta delitev Marxa sploh omembe vredna? Zato, ker še danes odpira vprašanja o ločitvi med filozofijo zgodovine in razrednim bojem v podobi svobode in socializma, demokracije in socializma. Toda Istvanu Mészárosu je uspelo pokazati – enemu redkih, če že ne edinemu – da je Lukács to dvojnost Marxove misli v Zgodovini in razredni zavesti razrešil in prepričljivo pokazal na enotnost Marxove misli, predvsem v pomenu enotnosti med teorijo in prakso marksistične misli. Kot izhaja iz Zgodovine in razredne zavesti, je Lukács enotnost Marxove misli – po svoji interpretaciji kot premagovanje protislovja med »čistostjo cilja« in »patosom hotenja«, izdelal v svoji razlagi razredne zavesti.

Tretji zelo pomemben nasledek Boljševizma kot moralnega problema je nedvomno vprašanje etike marksizma, kajti problem, ki ga je mladostni Lukács slutil, ni samo že omenjeno protislovje med čistostjo cilja in brutalnostjo sredstva, ki naj ta cilj doseže, metafizična predpostavka, da dobro lahko izhaja iz slabega, temveč spoznanje, da, če bo marksizem hotel negovati subjektivnost, potem to brez etike ni mogoče. Prevzem družbeno priznanih vrednot je smiseln samo v soglasju s človekovo notranjostjo in tu ni nikakršne nevtralnosti. Nobena etika, ki zataji neobvladljive, tragične konflikte človeške duše s tem, da predpisuje nekakšne obče vzorce pravilnega obnašanja, ne more biti prava. In pravo, moralno človeško delovanje »leži samo na področju možnosti«, ne prisile, pove Lukács kot ljudski komisar, ki je še vedno prežet z moralno držo odločitve Sörena Kierkegaarda, ko je ta zapustil Regino Olsen in bil zato javno obsojan od družbe svojega časa. Toda Kierkegaard je ob svoji odločitvi vedel, da se etika ne izmika stvarnosti, ampak se v stvarnost poglablja in samo dosledno upošteva to, kar obče zanemarja in prezira: posamično. Mar je res naključje ali pa zakonitost, da Hegel etike nima? Morda pa je še v tem dejstvu razlog, zakaj si Lukács pozneje kot marksist tako zelo prizadeva za izgradnjo etike in pri tem nehote sledi svojemu mladostnemu kantovstvu.

Lukács priznava, da tvori bistvo njegovega intelektualnega razvoja napredujoče, čeprav protislovno in ne premočrtno, poglabljanje v Marxove spise. Ta razvoj in napredovanje poistoveti celo z zgodovino svojega celotnega življenja. Po tem, ko ga etični motivi pripeljejo do tega, da je postal komunist in ko je etika predpostavka odločitve, da začne delovati še politično – kot sam pove gre za prepletanje etičnega idealizma in političnega mesijanstva – nastane v njegovih najbolj »pristnih učnih letih marksizma« delo Zgodovina in razredna zavest. O tem delu še umirajoč pove, da je razlog za trajni učinek in popularnost tega dela v tem, ker je do danes marksistične filozofske literature komaj kaj. Gre torej za delo, ki je kot marksistično na taki visoki filozofski ravni, da se od zdaj naprej ta filozofski kriterij v marksizmu ni več izgubil.

Lukácsev filozofski motiv potovanja k Marxovi misli je dobesedno metodični motiv potovanja, kakor je to Lukácsevo pot poimenoval Ernst Bloch. In v tem

[2] Georg Lukács: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I (1918–1920), hrsg. von J. Kammler und F. Benseler, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1975, str. 28.

motivu spet najdemo celotno zgodovino filozofije od Heraklita, Aristotela, Platona in Plotina, mojstra Eckharta, Kuzanskega, Spinoze, vse tja do filozofije XIX. in XX. stoletja. Iz vsega tega je razvidno, da je Lukács marsikaj, kar interpreti njegove misli označujejo za heglovstvo, mnogokrat črpal iz izrazito neheglovskega porekla, pri tem pa sam razvil samostojno strukturo mišljenja, ki ni seštevek tega in onega imena. Metodični motiv potovanja je za Lukácsa pot, ki ga pripelje do njegovih znanih trditev o tem, kaj je to izvirni marksizem v Zgodovini in razredni zavesti s programskim podnaslovom Študija o marksistični dialektiki. Lukácsa pri tem manj zanima odnos med Marxom in Heglom, sprašuje se, kaj pomeni dialektična metoda za samo marksistično misel. Dialektika ni stvar definicije, ampak je po Lukácsevem izrecnem opozorilu razumljiva iz svoje metodične funkcije, v postavki, izpeljavi, negaciji, sintetizirajoči moči. Pri tem Lukács spet seže v same začetke dialektične misli, k Heraklitu in Platonovemu nauku o idejah in diaíresis. Še posebej in izrazito Lukács poudari, da so pojmi pripeljani do svojega dejanskega pomena manj z definicijo kot z metodično funkcijo, ki jo poprimejo kot ukinjeni momenti v totaliteti. Tako nastaja po Lukácsevi razlagi »logika konkretnega pojma«, ki je »logika totalitete«. Četudi Lukács na tem mestu izrecno omenja Hegla in Heglove zasluge za tak način miselnega posredovanja, moram dejati, da je že sámo novokantovstvo razvilo izrecno nagnjenost za prevlado konstrukcije celote nad deli. Prvenstveno vlogo v spoznanju ima celota in njena struktura. Ker se je Lukács filozofsko že pred svojo recepcijo Heglove misli najprej izšolal pri novokantovcih, je njegovo nagnjenje do kategorije totalitete toliko bolj razumljivo, vendar pa pri tem sploh ne gre za prvenstveno kantovski ali heglovski motiv, temveč za izrecno lukačevski, kar je dokazljivo že iz njegovih povsem začetnih filozofskih tekstov. Lukács je nekajkrat ogorčeno protestiral, ker so ga mnogi zaradi njegove reaktualizacije Heglove misli v marksizmu razglašali za heglovca.

V svojem poskusu metodične konkretizacije dialektike, Lukács še posebej izpostavi moment posredovanja, tu pa opozori na heglovsko poreklo ene najpomembnejših Marxovih kategorij, tj., odnos med neposrednostjo in posredovanjem in kar spet razume kot metodološko funkcijo kategorije posredovanja. Po njegovi samooceni iz predgovora leta 1967 ravno kategorija posredovanja sodi med najbolj dialektične pridobitve tega dela in celo nakazuje v smer resnične ontologije družbene biti. Kategorijo posredovanja namreč razume kot metodični vzvod (methodischer Hebel) za prevladovanje čiste neposrednosti empirije, in ni nič, kar bi se od zunaj vnašalo v predmete, bodisi kot vrednostna sodba, ali najstvo, temveč je le izražanje prave objektivne predmetne strukture same. To je zelo pomembno stališče, ki so ga mnogi interpreti prezrli, saj iz njega izhaja, da dialektika nikakor ni samo subjektivna – kljub zavračanju dialektike narave – pomaga pa mu izoblikovati tudi njegovo kritiko teorije odraza. Izhodišče njegove kritike teorije odraza je zastavljeno mnogo širše kot samo kritika naivnega materializma in platonizma. Lukács jo postavlja v kontekst osnovnega filozofskega vprašanja in pove, da ta teorija izhaja iz nepresežene dvojnosti mišljenja in biti, zavesti in dejanskosti. Zanimiv je del, kjer Lukács opozori na številna mesta v Heglovi filozofiji, kjer Hegel posreduje svoje nazore o kategoriji posredovanja, predvsem v smislu sovpadanja ontološkega in gnoseološkega, kot poenotenje ali Ineinssetzung mišljenja in biti in kot izražanja imanence smisla. Temeljna značilnost Lukácsevega kategorialnega instrumentarija je ravno ves čas strogo sovpadanje gnoseološkega in ontolo-

škega. Lukácseva filozofska misel ne dopušča prostora za teorijo nekakšne dvojne resnice, kar je najbolj naravna podlaga za formiranje osnovnih stališč o ontologiji v njegovem poslednjem delu. Lukács ves čas odklanja Kanta in kriticistični metodološki postopek zaradi ločevanja metode od dejanskosti, mišljenja od biti, s tem pa teorije od prakse. Kantov Sollen je neustrezno posredovanje, ki ne prerašča neposrednosti, temveč v njej zastaja. Kantovstvo je za Lukácsa nasploh sinonim za neposredovanost. Ena izmed mnogih odlik Lukácseve filozofske misli je ta, da njegove kategorije niso kontemplativno usmerjene. Lukács išče praktično-dejavno komponento neke misli in ideje, spoznanje, ki prehaja v delovanje. V predmarksističnem obdobju razume Lukács etično kot dejavni in ustvarjalni princip, ki ga posreduje estetsko. Nekako polovica razprav, zbranih v Zgodovini in razredni zavesti, je nastala med Lukácsevo neposredno revolucionarno dejavnostjo v času Madžarske republike svetov, ko Lukács deluje kot Leninov ljudski tribun. V tej revolucionarni dejavnosti etika prehaja prek kulture v politiko, toda eden najznamenitejših izrekov iz tega njegovega obdobja je misel, da je politika samo sredstvo, kultura je cilj. Tako etično v prav nobenem obdobju ne izginja, toda kako je etično delujoče še zdaj in s kakšno predpostavko, ko so tu politična sredstva? Lukács sledi nazorom Rose Luxemburg o filozofsko-zgodovinski funkciji posredovanja etike s političnimi sredstvi. Posredovanje med človekom in zgodovino v smislu kvalitetnega spreminjanja danega po organizacijski plati opravlja politična etika in ne etična politika, kot pri Kantu in Robespierru. Hans-Jürgen Krahl meni, da je to objektivna razredna morala, saj Lukács dejansko dejavni etični moment kot politično etiko vključuje v svoj pojem razredne zavesti.

Odločilno merilo socialistične taktike je filozofija zgodovine, ki se opira na Hegla, kajti kantovstvo ne pelje do vzpostavitve totalitete. Toda totaliteta ni abstraktni princip, temveč je zgodovinsko pogojena in samo v tem je Geschichtlichwerden der Dialektik, dialektična metoda je po svojem bistvu zgodovinska metoda. Smisel dialektičnega posredovanja ni v opredeljevanju dejstva kot statičnosti, temveč v smislu procesualnosti, ki kaže na zgodovino nastajanja, bivanja, minevanja. Lukács reaktualizira Heglova stališča iz Logike, kjer je govor o odnosu med celoto in deli, saj to dvoje tvori dialektični prehod od eksistence k dejanskosti, in kjer Hegel vprašanje odnosa notránjega in vnanjega obravnava kot problem totalitete oziroma razume, da je »dejanskost neposredno nastala enotnost bistva in eksistence, ali notránjega in vnanjega«. S tukajšnjim svojim razumevanjem kategorije totalitete kot določene filozofije zgodovine Lukács ponovno aktualizira mladega Marxa in opozori na dvoje del, s katerima to pot ponovno odkrije, in sicer na Leninovo Državo in revolucijo in Akumulacijo kapitala Rose Luxemburg.

Totaliteta je zdaj anticipacija drugega kot vsega, skratka, celotne dejanskosti, ki pa jo spet lahko posreduje samo tak subjekt, ki je sam totaliteta vseh dosedanjih posredovanj, identični subjekt-objekt zgodovine, ki ga Lukács glede na čas revolucionarne situacije po I. svetovni vojni poistoveti s proletariatom. V Zgodovini in razredni zavesti Lukácsu omogoči izoblikovanje strogega principa enotnosti med teorijo in prakso ravno njegovo pojmovanje subjekta kot »samospoznanja in spoznanja totalitete«. Srečni zgodovinski trenutki, ki tak subjekt posredujejo in v sebi utelešajo prastari filozofski vzor enotnosti med principom in delovanjem, med teorijo in prakso. Lukács je tak trenutek doumel v času, ko svojim rdečim gardistom pove, da je historični materializem spoznanje dejanskosti. Toda, če je

Lukács uspel prisluhniti temu izjemnemu zgodovinskemu trenutku v Zgodovini in razredni zavesti, ostaja vprašanje, kako je z njegovim identičnim subjekt-objektom v njegovi predmarksistični fazi in pa v poznejšem teoretskem obdobju, v času že institucionalizirane revolucije. Mar je Lukács v Zgodovini in razredni zavesti dovolj upošteval, da zgodovina v svojem celotnem razvoju ne premore nekakšnega celokupnega subjekta, ki bi jo konstruiral? Kolikor bolj je bila filozofija izpostavljena pojmu univerzalne zgodovine, čemur sledita Hegel kot tudi pred njim Kant, toliko bolj se izpostavi nevarnosti, da pozablja na svoj dejanski substrat, ki je samo konkretno zgodovinsko delovanje dejanskih posamičnih individuumov kot subjektov, povedano z Marxom. V Sveti družini Marx in Engels kritizirata pojmovanje zgodovine pri mladoheglovcih in tu preberemo, da zgodovina ne počne ničesar, ne bije bojev, z ničemer ne razpolaga, samo človek, dejanski in živi človek je tisti, ki vse z vsem razpolaga, se bori in dela. Lukács ta tekst v času pisanja Zgodovine in razredne zavesti pozna, res je tudi, da ga pri svojem takratnem pojmovanju zgodovine mestoma premalo upošteva, pa vendar smatram, da je očitek te vrste preuranjen, kajti iz Lukácsevega teoretskega razvoja samega se ponuja merilo presoje, koliko in po čem je njegova teorija subjekt-objekta dejansko zgodovinska in aktualna.

V Lukácsevi filozofski misli ni prvenstvena totaliteta, tudi ne v njegovih razmišljanjih o dialektiki. Izstopajoča in prvenstvena pa je kategorija posredovanja, ki pripelje do vzpostavitve kategorije totalitete. Vrstni red je takle: neposrednost – posredovanje – totaliteta. Kot že rečeno, pa totaliteto lahko posreduje samo tak subjekt, ki je identični subjekt-objekt zgodovine. Lukácsevo vseskozi zgodovinsko, dialektično in konkretno pojmovanje totalitete István Mészáros celo postavlja kot začetek tiste poti v marksizmu, ki jo poimenuje z izrazom tertium datur. Za Lukácsevega učenca Vajdo je Lukácseva kategorija posredovanja celo t. i. filozofija prakse, ali kot pove Mészáros, da je v Lukácsevem razvoju nujno pojem posredovanja vedno znova izpostaviti. Kajti tu je začetek vseh Lukácsevih poskusov, poiskati odgovor, in razrešitev glede nesmiselne in postvarele, človeku odtujene stvarnosti. Zato lahko Mészáros sklene svoja razmišljanja o naravi Lukácsevega posredovanja v tako radikalen sklep, da »Lukácsev filozofski domet seže tako daleč, kot mu to dopušča njegov koncept posredovanja (totalitete)«.[3]

Ravno iz dejstva, ko Lukács izrazito postavlja pojmovanje kategorije totalitete kot vprašanje subjekt-objekt posredovanja, spoznanja in delovanja, postaja razvidno, da je njegova teorija subjekta dokaj identična v njegovem celotnem in dolgotrajnem teoretskem razvoju. Iz leta 1917 je tu njegova študija z naslovom Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Äesthetik, nato Zgodovina in razredna zavest, ki je izšla 1923, še pozneje leta 1956 v delu Die Eigenart des Ästhetischen v poglavju z naslovom Allgemeine Züge der Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik, kjer spet najdemo omenjeno teorijo subjekta. V svojem predmarksističnem obdobju sledi Schellingu in zapiše, da je v pravem smislu samo v estetskem dejanski odnos subjekt-objekt, kajti v logiki ni subjekta, v etiki pa ni objekta. V tem obdobju je totaliteta dosegljiva v estetskem, v Zgodovini in razredni zavesti v revolucionarno-praktični dejavnosti prek proletariata in mnogo pozneje, v poslednjem obdobju še

[3] István Mészáros: Lukács' Concept of Dialectic, The Merlin Press, London 1971, str. 65.

v dimenziji vsakdanjosti, kar je zelo uspešno razvijala naprej budimpeštanska šola oziroma njegovi neposredni učenci.

Lukács med svojim eksilom v Sovjetski zvezi in tudi v povojnih razmerah, ko se spet vrne na Madžarsko, opaža, da so zatajile mnoge organizacijske oblike, za katere je v Zgodovini in razredni zavesti domneval, da so lahko svetovnozgodovinski subjekt v kritiki in pri poskusu prevlade postvarelih dejstev; kritika postvarelosti je zdaj sama postvarela, kot je to možnost Lukács sam slutil v Zgodovini in razredni zavesti, ko je govoril o konkretno organizacijskih aspektih posredovanja med teorijo in prakso in tu kot enakovredni obliki izpostavil partijo in delavski svet. Žal po padcu Madžarske republike svetov leta 1919 ostaja za delavskim svetom prazno mesto in mnoge interpretacije Lukácseve misli iz Zgodovine in razredne zavesti ta Lukácsev revolucionarni subjekt prezrejo. Lukács je namreč doumel pomen svetov kot tistega spontanega revolucionarnega reagiranja množic, kjer komunistična partija ali organizirana delavska stranka sploh še ni eksistirala. V novo nastali situaciji po vojni prevzame pri Lukácsu glavno nosilnost njegovega pojmovanja posredovanja spet etično, pozicija, za katero Peter Ludz sklepa o t. i. partizanski figuri v Lukácsevi misli. Totalizacija védenja je zdaj deloma ponovno opredeljena s Sollen, ki vsaj s temi tipičnimi, morda tudi nezavedno kantovsko zastavljenimi vprašanji: kaj morem vedeti, kaj moram storiti, kaj smem upati, spet apelira na »um«, na človekovo »moralno odgovornost«, na »moralni patos življenja«, na »odgovornost intelektualcev«. Lukács se zdaj obrača na intelektualce. Morda po vzoru svoje nekdanje dejavnosti v Nedeljskem krožku meni, da je kultura eno tistih področij, kjer je polnost človekovega bivanja kot totaliteta bivanja v modernem svetu še dosegljiva. Leta 1948 izrazi etično videno totaliteto s tem, da je po njegovem etika odločujoči posredni člen med posameznikovo humanostjo in samokonstituiranjem in samokreiranjem človeštva. Za svoje filozofsko teoretsko posredovanje nove strukture Sollen in etičnosti pa Lukács potrebuje na koncu svoje življenjske poti bistveno drugačno pozicijo posredovanja totalitete, kot pa samo historično iz Zgodovine in razredne zavesti. Lukács pride do spoznanja, da ne more zgraditi etike brez ontološke podlage, stališča, dokaj istovetnega Blochovemu iz Tübingenškega uvoda v filozofijo, po katerem ni možna nova marksistična antropologija brez nove marksistične kozmologije. Še na nekaj je nujno opozoriti glede na Lukácsev poznejši teoretski razvoj po letu 1956, namreč kako Lukács zdaj raziskuje problematiko nekdanje kategorije totalitete v formi vsakdanjosti. Smisel raziskovanja totalitete je v primerjavi z Zgodovino in razredno zavestjo prenesen v najelementarnejše in najbolj spontane dimenzije človekovega bivanja, vzpostava totalitete tako zdaj ni več vprašanje neke izjemne in ekstremne situacije in posredovanj, je preprosto dimenzija tistega človekovega vsakdanjega bivanja (Alltagsdasein), za katero Lukács prav tako zahteva ozaveščanje o bistveni možnosti vsestranskega človekovega delovanja in bivanja na nepostvareli in neodtujeni način. To pa je postopek, ki s to svojo predpostavko bistveno nasprotuje Heideggerju, ki v dimenziji vsakdanjosti vidi zgolj čisto postvarelo možnost bivanja. Lukácseva učenka Ágnes Heller je razvijala naprej te ideje svojega velikega učitelja.[4]

---

[4] Glej Agnes Heller: Das Alltagsleben, Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion, Suhrkamp, Frankfurt 1981.

Gotovo vsak prikaz Zgodovine in razredne zavesti ostane nepopoln, če ne upošteva vsaj še dveh njenih trajnih prispevkov, tj. Lukácsevo pojmovanje razredne zavesti in odtujitve. To sta dva nedvomno najbolj vplivna, popularna in hkrati tudi najbolj kritizirana pojma, tudi še v smislu Lukácseve samokritike tega dela. Iz danes že nepreglednega števila kritik in prikazov Lukácsevega pojmovanja razredne zavesti je treba spet opozoriti na zelo pomembne izsledke njegovih učencev. Ni malo kritikov, ki so Lukácsu že takoj po izdaji Zgodovine in razredne zavesti očitali, pri njegovi formulaciji teorije razredne zavesti, nemarksistično, izrazito heglovsko, drugi spet kantovsko transcendentalno pojmovanje zavesti, ki si neupravičeno lasti privilegij sebe imenovati in pojmovati za marksistično. Pri Lukácsevem pojmovanju razredne zavesti gre vendar za analizo, ki izhaja iz Marxa in ki je Marxovi intenciji zelo dosledna, kakor je to uspelo prepričljivo pokazati Istvánu Mészárosu v njegovi razpravi z naslovom Kontingentna in nujna zavest; s tem pa Mészáros pobija večino interpretacij o Lukácsevem pojmovanju zavesti, ki mu očitajo nemarksističen pristop. Ko Mészáros analizira Lukácsevo distinkcijo med »psihološko«, tj. kontingentno ali naključno in »pripisano« razredno zavestjo, dobesedno pove (kar moram citirati v nemščini zaradi točnega navajanja izvirnih Marxovih in Lukácsevih izrazov): »Daher ist Lukács' Unterscheidung zwischen ‚zugerechnetem' und, psyhologischem' Klassenbewußtsein die Umformulierung einer Grundthese im System Marx'.«[5] Mészáros je v svojem zaključku celo tako radikalen, da po njegovem brez tega vsebinskega razlikovanja ni možno dojeti Marxove teorije razredov in razredne zavesti. V svoji analizi Mészáros najprej izhaja iz znane Marxove misli iz Svete družine, kjer Marx »pravo ali nujno zavest«, tj. »pripisano« proletariatu – ker se proletariat »že zaveda svoje zgodovinske naloge in si nenehno prizadeva izoblikovati to zavest do popolne jasnosti« – postavlja nasproti naključnosti tega, kar si »ta ali oni proletarec ali celo ves proletariat ta čas predstavlja kot cilj«. Mészáros tu spet opozarja: »Selbst terminologisch ist die Ähnlichkeit frappierend: Marx spricht von ‚zuschreiben', Lukács von ‚zurechnen'.[6]« Kar na tem mestu v Mészárosevi analizi izstopa, je ravno to, da iz Marxove teorije razredov in razredne zavesti dokazuje enotnost in celovitost duha Marxove misli in s tem princip enotnosti med teorijo in prakso bistva marksistične misli, ki po njegovem nikakor ne razpade v tiste še danes popularne delitve – à la Louis Althusser – Marxa na Marxa sociologa in na Marxa filozofa oziroma revolucionarja in ideologa.

Njegov mladostni programski zapis iz Boljševizma kot moralnega problema je zdaj razrešen. Nesporno je, da Lukácsevo dialektično posredovanje predpostavlja nosilca, ki je konstitutivni subjekt tudi v Marxovem duhu in da je Lukács verjetno edini znal razbrati Marxovo materialistično predelavo pojma subjektivnosti v njegovih mladostnih, predmarčnih spisih. Lukács je ravno s pomočjo svojega pojmovanja subjekta in zavesti – ta po Ernstu Cassirerju dejanski proteus filozofije – kot razredne zavesti, izdelal svoje pojmovanje dialektike, ki vključuje možnost delujočega posredovanja med teorijo in prakso marksizma; od tu pa izvira Lukácsevo vseskozi dialektično pojmovanje in posredovanje totalitete. Njegova dialektika je

---

[5] István Mészáros: Aspekte von Geschichte und Klassenbewußtsein, List Verlag, München 1972, str. 136.

[6] Ibidem.

brez te totalitete nepredstavljiva, kot taka pa danes s svojo dejansko aktualnostjo nehote stoji v temle izrazito filozofskem zaporedju: Lukács, Adorno, Althusser. To je pot, ki se začne pri ideji konstitutivnega subjekta in principa enotnosti med teorijo in prakso, nadaljuje pri Adornu s kritiko tega subjekta in z Althusserjem pripelje do razcepa enotnosti med teorijo in prakso in tudi totalitete. Gre za nasledek neke razvojne tendence, ki je danes v vseh treh aspektih v marksistični misli še vedno aktualna. Lukácsevo mesto je tu toliko izjemno, ker objektivno pomeni začetek te poti in prej opisanih razvojnih tendenc, ki so in tudi ostajajo filozofsko reflektirane. Toda Lukács tudi na koncu svoje življenjske poti ne daje soglasja za sodobno razbijanje dialektične enotnosti Marxovega pojmovnega kompleksa v podobi izbora med znanstveno objektivnostjo čistega empirizma in mitologijo političnega aktivizma, odgovorno za formiranje zavesti. Marksizem kot teorija iluzorne svobode, čisti intelektualizem, akademski marksizem, kot bi se lahko glasil komentar k razpadli enotnosti med teorijo in prakso marksizma, ni Lukácsev teren.

Prvič po Marxu obravnava Zgodovina in razredna zavest pojem odtujitve kot osrednje vprašanje revolucionarne kritike kapitalizma in v to kritiko sodi obnova pojma dialektike. Po Lukácsevem samopriznanju je trajna vrednost in aktualnost tega njegovega dela ravno v pojmu odtujitve. Tukajšnje njegovo dialektično posredovanje ne more zaobiti Marxovega in Heglovega imena in iz svoje kritike postvarele totalitete išče neko kvalitetno novo nepostvarelo totaliteto kot »formirajoči prius«, ki pušča za seboj meščanski svet in njegova postvarela, odtujena dejstva. Lukácsev poskus obnove heglovske tradicije in s tem revolucionarni povratek k marksizmu objektivno pomeni začetek formiranja tistega marksizma, ki ga danes povzemamo v skupni zbirni pojem zahodni marksizem – izraz, ki mu je Lukács sicer zelo nasprotoval.

Ena izjemnih zaslug Zgodovine in razredne zavesti je spet Lukácsevo vključevanje Marxovih mladostnih, najzgodnejših tekstov v celovito podobo o Marxovem pogledu na svet; gre za prvi dokument te vrste nasproti vsem tistim marksistom, ki so v mladostnih tekstih želeli videti le zgodovinski dokument njegovega osebnega razvoja. Kot marksist je bil Lukács verjetno edini, ki je iz do takrat znanih in objavljenih Marxovih tekstov, tj. do leta 1923, uspel razbrati celovitega duha Marxove misli in znal Marxa brati celo nazaj – pojem odtujitve je eden izmed takih veznih členov.

Fenomen postvaritve opisuje Lukács najprej z nastankom blagovne strukture in blagovnega odnosa kot praslike odtujitvenega procesa. Bistvo blagovne strukture je v tem, da nek odnos med ljudmi poprime značaj stvari in s tem po Marxu »pošastno predmetnost«, znotraj katere je zabrisano njeno dejansko poreklo, tj. odnos med ljudmi, ponavlja Lukács za Marxom. Univerzalnost blagovne forme je po Lukácsu tako subjektivno in objektivno pogojena z abstrakcijo človeškega dela, ki je opredmeteno v blagu in Lukács vpelje pri svojem pojmovanju in razlagi abstraktnega dela, tj. tistega, ki utemeljuje načelo formalne enakosti vsega človeškega dela v družbenih razmerah, Webrov pojem racionalizacije. Racionalizacijo Lukács opredeli kot racionalno kalkulacijo, ki sovpade še s taylorizmom, racionalnim mehaniziranjem delavčevih psiholoških lastnosti. Izsledke Lukácseve analize fenomena postvaritve je v marsičem upoštevala in nadaljevala frankfurtska šola, ki

ji po Habermasovem priznanju šele Lukács omogoči recepcijo Webrove misli. Toda, kar ostaja do danes nepojasnjeno o odnosu frankfurtske šole in Lukácsa, je ravno dejstvo zavestnega zamolčanja Lukácsevega imena od frankfurtovcev, in to še posebej na mnogih mestih, kjer je za izgradnjo lastnih stališč ta šola gradila na Lukácsevih izsledkih. Za določene formulacije iz Dialektike razsvetljenstva je mogoče sklepati, da so pod vplivom Lukácseve analize iz Zgodovine in razredne zavesti, čeprav avtorja Horkheimer in Adorno Lukácsa ne omenjata. To velja tudi za Marcuseja v Enodimenzionalnem človeku. Eno je danes nesporno in jasno o naravi tega odnosa, da je bil namreč Lukács tisti, ki je produktivno deloval na frankfurtsko šolo, in ne obratno. Toda ravno iz procesa aktualizacije postvaritve pride do filozofsko teoretskih razhajanj med frankfurtsko šolo in Lukácsem. Po Habermasu je eden temeljnih razlogov za razhajanje med Lukácsem in frankfurtsko šolo paradoks, na katerega je nehote opozorila frankfurtska šola, da za obravnavo pojma odtujitve pojmovna sredstva t. i. Bewußtseinsphilosophie ne zadoščajo več. Rezultati te analize, vsaj pri Adornu in Horkheimerju, zelo pomembno načenjajo identitetno logiko in sam pojem totalitete. Iz prvotne skupne filozofsko pojmovne kritike in instrumentarija, frankfurtska šola v mnogih aspektih izdela svojo novo teoretsko aparaturo in pri tem bistveno oporeka, v posamičnih primerih celo zapušča, heglovsko in marksovsko pozicijo. Nasledki tega so, kar je vidno celo pri Habermasu, da nova filozofska pozicija v marsičem ni več marksistična, nikakor pa ni sprejemljiva trditev, da se je frankfurtska šola povsem distancirala od marksizma.

Kot drug zelo pomemben razlog in vir razhajanja med Lukácsem in frankfurtsko šolo, še bolj pa z jugoslovanskim Praxisom je pojmovanje in vključevanje sodobnih filozofskih tokov v poskus razumevanja in razlage nekaterih temeljnih problemov zdajšnjega časa. Lukács je bil zelo neizprosen in nepopustljiv v vsakršnem poskusu sinteze marksizma z nemarksistično filozofijo, npr. s fenomenologijo. Tu ne preseneča toliko Lukácsevo načelno oporekanje takim poskusom, preseneča namreč njegov metodološki vsebinski kriterij, s katerim zavrača fenomenologijo in njeno vpeljavo transcendentalne metodologije v marksizem. Na tej točki poskusa sinteze med marksizmom in fenomenologijo pa je prišlo še do bistvenih razhajanj med frankfurtsko šolo in Praxisom. Fenomenološka zvrst marksizma je zelo vprašljiva – ne glede na to, če je izhodišče Husserl ali pa Heidegger – tudi za Jürgena Habermasa in Alfreda Schmidta. Kot nasledek uporabe fenomenološke metode znotraj marksistične misli na ravni Heidegger-Husserl, vidi recimo Habermas kot očitno transformacijo kategorije dela v izrazito nadčasovno, transcendentalno pojmovano kategorijo. Metodološke konsekvence zoževanja kategorije prakse, ki je pri Marxu pojmovana kot zgodovinsko družbena dejavnost človeštva, samó na obliko dela, to pa razglašati za nekakšno transcendentalno osnovo oziroma transcendentalno vlogo v konstituciji sveta sicer nespremenljivih pomenskih struktur družbenega življenja in celo neodvisno od njihovih zgodovinskih oblik, je postopek, ki celotno filozofsko posredovanje zelo približa kantovski ravni, ki jo je Lukács v Zgodovini in razredni zavesti radikalno odklanjal. Zaradi takega nekorektnega prikazovanja Marxovih kategorij je Alfred Schmidt šel v svoji kritiki Praxisa tako daleč, da je tovrstnim poskusom v marksizmu očital, da na ta način celo zavračajo vse bistvene pozicije marksizma. Zanimivo pa je vsekakor dejstvo, da je zagrebška šola sama tak postopek izrazito identificirala z Vanjo Sutlićem, še

posebej to velja za njegovo delo Praksa rada kao znanstvena povijest (1974), kjer Vanja Sutlić pripisuje delu kot proizvodnji transcendentalno vlogo v konstituciji sveta.

Kar po Lukácsevi samooceni temeljnih stališč Zgodovine in razredne zavesti nasprotuje najbolj osnovnim postavkam ontologije marksizma, je napačna identifikacija pojma odtujitve z upredmetenjem. S tem postopkom po Lukácsevem opozorilu Zgodovina in razredna zavest nehote filozofsko utemeljuje t. i. pozicijo »condition humaine«, po kateri je v Heideggerjevi verziji odtujitev celo preinterpretirana v večno, naravno, da, celo vsakdanje stanje človekovega bivanja. Iz Lukácsevega pravilnega prikaza, da gre pri odtujitvi najprej za konkretno družbeno, zgodovinsko nastalo stanje, je vrsta filozofov ta problem sublimirala v čisto filozofski, kar je po Lukácsu nesprejemljivo tako po družbeni kot po filozofski plati, saj je bil fenomen odtujitve preinterpretiran v nekakšno transcendentalno kategorijo po kantovskem vzoru. Lukácseva kritika iz leta 1967 je najprej usmerjena v filozofsko dimenzijo omenjene napačne identifikacije odtujitve z upredmetenjem, postopek, ki Lukácsa po izdaji mladostnih Marxovih tekstov že zelo zgodaj pripelje do spoznanja, da so nekatera temeljna stališča Zgodovine in razredne zavesti nasprotna Marxovemu in marksističnemu duhu.

Ontologija, to poslednje Lukácsevo delo, je resda mišljena kot prolegomena za njegovo etiko, toda problemi, ki jih to delo obravnava med drugim zelo pomembno načenjajo vprašanja sodobne filozofije in njene metodologije. Po Lukácsevi kritični in lucidni presoji gre pri tem za nasledke v zgodovinskem razvoju novoveške filozofije, ki koreninijo že v galilejskem obdobju. Ostaja namreč vprašanje, zakaj od tega obdobja naprej ostaja v filozofiji ontologija nezadostna. Lukács je zaklical nazaj k stvarem, klic, ki zahteva naprej od fenomenov – in samo do njih pride Edmund Husserl – zapustiti je treba zgolj spoznavnoteoretični in logični teren v duhu novoveške filozofije.

Seveda je problemski krog Ontologije zelo širok, opazujemo ga lahko tudi še v smislu nadgradnje Lukácsevih poprejšnjih stališč iz konteksta obnove pojma dialektike v marksistični misli. Lukácsu zdaj pri njegovem pojmovanju dialektike in totalitete ne zadošča več samo pozicija identičnega subjekt-objekta iz Zgodovine in razredne zavesti. Topos nadgradnje za njegovo ontologijo marksizma je zdaj še pojmovanje dialektike kot identiteta identitete in neidentitete. Teoretska pričakovanja njegove budimpeštanske šole so bila, da bo Lukács v Ontologiji pojasnil in razrešil krucialno vprašanje in problem – ki po mnenju te njegove šole ostaja nerazrešen celo pri Marxu samem – to pa je odnos med historičnim in sistematskim vidikom posredovanja stvarnosti. Pri tem gre za problem, kako razrešiti dvojnost med razvojno-genetično (nastajanje totalitete) in sistematsko platjo (delovanjem) totalitete; kako je mogoče zgodovinskost uskladiti s sistematsko univerzalnostjo. Če je po mnenju te Lukácseve šole Ontologija premalo ali celo nezadostno med seboj posredovala historični vidik s sistematskim, pa so upoštevanja vredna opažanja njegovih učencev v zvezi z njegovim delom Posebnost estetskega. Tako opozarjajo na filozofski novum tega dela z njegovo teorijo objektivacije, ki naj bi po njihovem mnenju »utelesila resnično (zato, ker je bila filozofsko izpeljana in obogatena) samokritiko Lukácseve Zgodovine in razredne zavesti« in ker je dala odgovor na staro dilemo o nadčasovnosti sicer zgodovinsko proizvedenih vrednot

in o njihovih »normativno-kanonskih, tj. obče veljavnih formah«.[7] Skratka, delo Posebnost estetskega naj bi po priznanju Lukácsevih učencev odgovorilo, čeprav morda enostransko na »Homerjev paradoks, ki ga je ekspliciral Marx«. Te nedvomno dragocene ugotovitve Lukácseve šole je treba v prihodnje nujno vključiti v študijo o Lukácsevi Ontologiji, toda v temle vrstnem redu: Zgodovina in razredna zavest – Posebnost estetskega – Ontologija.

Lukács je ves čas vztrajal na samooznaki, da je marksist-leninist, kot tak pa v svoj postopek metodološke konkretizacije dialektike vključil eno filozofsko najbolj osveščenih kritik stalinizma – Lenina je soodgovornosti za stalinizem docela odtegoval. Po Lukácsu ostaja simptomatično za stalinistično metodo, da na mesto ontološke nujne povezanosti miselnega obvladovanja dejanskosti v praksi stopa manipulacija z vsem tistim, kar se izreka pod birokratsko kontrolo. S stalinizmom je stopila v marksizem prevladujoča tendenca po manipuliranju, tendenca, ki je docela istovetna z neopozitivizmom in občo manipulacijo telosa sodobne znanstvene metodologije. Morda bo v prihodnje Lukácsev prispevek o Leninu in leninizmu v sodobnem marksizmu temelj za obnovo in ponovni razmislek o aktualnosti Lenina, vsekakor pa je to predpostavko Lukács vključil v svoje pojmovanje renesanse marksizma. Stalinizem je bil samo epizoda v marksizmu – nič več!

Iz kroga svojih učencev je dal György Lukács največje priznanje Ágnes Heller. Po njegovi oceni je prišla najdlje! Kot osemnajstletna je prvič zagledala svojega učitelja, ki je predaval tiho, brez patosa, nikakršne teatralne vsiljivosti ni bilo v njem, niti sledu o captatio benevolentiae. Samó misel je prodirala do njegovih slušateljev – čisti logos. Tako se je začelo! Učil je misliti, razmišljati, kar je enoznačno pomenilo učiti se znati filozofsko razmišljati, in to sposobnost je videl v prav vsakem človeku. Svoje učence je usmerjal k razreševanju samih problemov in jih odvračal od tega, da bi se ukvarjali z razmišljanjem o svojih sposobnostih. Njegov antropološki optimizem, s katerim je sprejemal prav vsakogar, je vel iz vseh njegovih predavanj in bil je najmanj dogmatičen učitelj od vseh, kar jih je v svojem življenju srečala Ágnes Heller. Zapisala je, da je prazačetna misel Lukácsevih nazorov etična. Etika pripada življenju, življenje – če je avtentično – mora biti oblikovano etično, totaliteto bivanja življenja omogoča šele etika. Zakaj? Zato, ker je etika obča, je most od človeka do človeka, od posameznika k ljudem, v njeni moči je, da homogenizira, celoti in enoti, vzpostavlja celostni vidik in to na nepostvareli način. Šele spričo etične dimenzije posredovanja med ljudmi, je življenje popolno tudi v dimenziji vsakdanjosti, na kar je Lukács izrecno opozoril v Ontologiji. Toda, če je Lukács v vsakem predpostavljal sposobnost filozofskega mišljenja, pa ni v vsakem predpostavljal sposobnost moralnosti. Če je nekdo vzdržal v morali in poštenosti, je Lukács to sprejel zelo spoštljivo in z mnogo priznanja.

Lukács je tudi kot filozof in marksist suvereno dejal, da je možna etika, da je možna etika marksizma in to v trenutku, ko je marksizem za mnoge že psovka. Lukács se ni spraševal, ali je etika možna, temveč, kako je možna. Kaj so predpostavke etike, Lukácseve etike marksizma? Na to vprašanje ni mogoče odgovoriti, če se ne vprašamo, kaj je bil Lukács kot človek in filozof. Čemu je

[7] F. Fehér, Á. Heller, Gy. Márcus, M. Vajda: Diskusija o Lukácsevoj ‚Ontologiji', Kulturni radnik, 11. teza, Zagreb 1978, str. 17.

v svojem življenju sledil in s kakšno držo? Ob njegovi 80-letnici je Agnes Heller napisala prispevek z naslovom Die moralische Sendung des Philosophen. V svojih senzibilnih razmišljanjih – in mladostni Lukács je dejal, da ženski princip odkriva ljubezen in doseže, da jo svet izgovarja, je kot sila, ki ureja, urejevalni kozmični princip in v takem svetu si samo moški ne more več jemati privilegija, da je popoln – je zapisala, da je bila oznaka filozof rojena s Sokratom. Z njim je tudi nastala določena zavestna podoba »enotnosti med držo in podobo sveta«, stroga enotnost med načinom življenja in principom filozofije, ki jo misliš. Ne moreš biti v filozofiji eno in svojem vedénju drugo, če to počneš, pač nisi filozof, kar pa je Lukácsev imanentni življenjski éthos, ki mu je po sokratovsko sledil vse svoje življenje. Mislim, da ni moč razumeti Lukácsevega vztrajanja pri etiki, tudi ne pri etiki marksizma, brez te njegove osebnostne odlike. Kar je Lukácseva individualna skušnja na ravni posameznika, to Lukács izreče tudi v množini kot zmožnost človeštva kot celote, da na skupni in kolektivni ravni udejanji idejo kot svojo idejo.

K njemu so pogosto prihajali na obisk, toda smisel srečanja je bil dialog. V tem dialogu je pamet vodila dialog s pametjo in dialog je zahteval zavreči vse osebno! Kot nekdanji odličnik je obdržal eno samo plemiško lastnost: duhovni »dvoboj«. Po razdelitvi tem in delovnih obveznosti je bil strog in nepopustljiv. Tu ni poznal milosti, odstopanja od teme, še manj nespoštovanja dogovorjenega roka. Bil je človek neverjetne delovne askeze v najtežjih življenjskih razmerah. Vse svoje potrebe je podredil eni sami, od jutra do večera je sedel za delovno mizi in delal. Na svoje učence je prenesel to svojo skoraj kruto zahtevo: ne popuščati, ne si dovoljevati odstopanja! Kdor od njegovih učencev je to zmogel, je pri njem promoviral, čestital mu je s kraljevsko gesto – toda enkrat samkrat.

Lukácseva mladostna etika je etika dolžnosti, ki jo je mestoma približeval stališčem Sörena Kierkegaarda. Etika Dostojevskega je njegova druga etika, ki je zelo blizu Goetheju. Nekdanja etika dolžnosti je zdaj zamenjana z etiko, ki izhaja iz moralne osebnosti. To je etika, ki sledi prepričanju o počlovečenju tako človeka kot sveta, saj Lukács skuša s produktivno sintezo posredovati med prvo in drugo etiko, med notránjim in vnanjim, med principom in načinom bivanja. Kaj pomenita têrmina celovit človek in moralna osebnost? Samo to, da gre za etiko, ki postulira celovitega človeka in ga povzdigne na raven generičnosti in generičnega individuuma v svetu; mikrokozmos in makrokozmos v enem. In to je tudi edina veljavna etika – kot etika prihodnosti. Za moralno osebnost etika ni več dolžnost, temveč »narava« v pomenu, kot jo je ta beseda imela v epohi razsvetljenstva.

Že zelo zgodaj je Lukács dojel, da je etika, ki presega etiko dolžnosti, na poti od jaz k mi, etika komunizma, ki vztraja na »demokratični skupnosti«, ker je dejanska odprava spora in razcepa med individuumom in redom. Ta etika je po njegovem razrešila protislovje med deontološkim in teleološkim. In taki so junaki del Dostojevskega, Goetheja, Kellerja, pri katerih nastopa človek kot človek in ne kot izolirana, čista in abstraktna notranjost. To so ljudje življenja in Lukács, ki vedno znova poudarja, da je etika forma življenja kot avtentična in življenje zatrjujoča forma – ki po Aristotelovem vzoru odgovarja na vprašanje kako – ugotavlja, da v teh delih ljudje živijo z vnanjim svetom po principu notranje harmonije z »goethejevsko notranjo harmonijo«. Ideal počlovečenega človeka in človeškega sveta je etika prihodnosti, kjer je tudi situiran »ideal harmonično razvitega človeka«. To pa je spet tisto enkratno doumetje Rose Luxemburg, ki je po lucidni

oceni Ágnes Heller kot antropološko-etično prepričanje Rose Luxemburg Lukácsevemu identično.

Njegova duhovnost je bila njegova čistost, ugotavlja Ágnes Heller o svojem učitelju. On sam je bil resnica. Njegovo občutenje življenja, da je on utelešenje svetovnega duha, ga ni nikdar zapustilo. Globoko je bil prepričan, da je on posoda svetovnega duha. Z njegovimi deli in idejami so se potrjevali drugi: toda, kdo je doumel resnico, recimo resnico marksizma, s katero se je Lukács poistovetil? In kako nenadoma razumeti nastrojenje nekaterih njegovih najneposrednejših učencev, iz njegove, tj. budimpeštanske šole, ki danes priznavajo, da niso več marksisti? Toda že Ernst Bloch je izrekel misel, da je bolje dvomiti v resnico, kot biti njen čuvaj. Morda še nikdar in nikjer niso tolikokrat izdali svojega učitelja, kakor ravno njega. Med njegovimi apostoli ni nikdar bilo enega samega Juda. In kakšen je Lukácsev zgled tu, na področju teh medčoveških odnosov? Ljudi je tu »odpisal«, radikalno, in kogar je odpisal, tega je pozabil. Ni poznal mržnje, temveč samo prezir, kar pa ni bila njegova psihična obrambna gesta, temveč prej izraz njegove naravne oholosti. Če ga je nekdo izdal, je bil to izdajalčev problem, nikakor ne njegov. Že v času Madžarske republike svetov je pokazal troje svojih izstopajočih karakternih komponent: osebnost, etiko, teoretsko moč. To je tudi njegovo edino obdobje – z izjemo leta 1956 –, ko mu je omogočeno delovati politično. Lukács nikdar ni bil politični funkcionar, bil pa je, in tak ostaja zapisan v zgodovini delavskega gibanja v tem stoletju, ljudski komisar, népbiztos, Leninov ljudski tribun. Mar je v tem razlog, da je vse do konca svojega življenja tako vehementno ponavljal, da je marksist-leninist? Mátyás Rákosi bi bil dober trgovec in mènežer in kakšna škoda – pove Lukács –, da to ni postal, kar si je v svoji mladosti tako goreče sam želel.

Lukács je preziral psihologijo, kajti v njej je videl teorijo determiniranosti človeškega delovanja, recimo še posebej kakšno sodobno psihoanalitično in strukturalistično pomije. Že mlad je zavpil, da »duša nima predzgodovine«, in to misel je ponavljal s pomočjo Hegla: Das Denken macht die Seele! Vsaka odločitev je svobodna in je stvar presoje človeka, tudi kadar gre za svetovni nazor. Nihče ni tako jasno dal vedeti, kot prav on, da se tudi za svetovne nazore odločamo povsem svobodno in glede na vrednote, ki jih ta ali oni svetovni nazor vsebuje. In po temeljitem etičnem razmisleku se je svobodno in zavestno odločil, da leta 1918 postane komunist. Vztrajati pri stvari – za katero si se svobodno odločil – je bilo njegovo načelo. Stvar pa je neločljiva od dela, samo z delom si jo prisvojiš. Bil je asket, komaj je zapuščal svoje stanovanje, letni časi so prihajali in odhajali, on pa je sedel za svojo mizo in delal. Nikdar in nikogar ni kritiziral zaradi česa »privatnega«, sovražil je intrige in ni dovoljeval, da bi to drugi počeli v njegovi bližini. Ko mu je Adorno predlagal skupen teoretski komplot proti Ernstu Blochu in s tem spravo in celo rehabilitacijo njegovih stališč v Nemčiji, se je Lukács za tak amoralen predlog zahvalil in ga takoj odbil. Taka je bila Lukácseva drža, ki jo je Hellerjeva doumela: »To, na kar smo se v začetku težko navadili in kar smo še težje prenašali, njegova hladnost, čista ‚duhovnosť' kontaktov, je zdaj dobilo smisel. Ta smisel pa je moč izraziti z eno samo besedo: čistost.«[8]

Lukács je umrl 4. VI. 1971, Ágnes Heller je zdaj stara dvainštirideset let.

[8] Heller Ágnes: Az iskolaalapító, Új symposion, Novi Sad 1985, št. 5–6, str. 7.

Umiral je po vzoru mužika iz Tolstojevega sveta in ob koncu želel razumeti celo smrt: do konca je bil logos. In kakšna je drža te smrti, ki je opisana v Tolstojevi noveli z naslovom Tri smrti – eni najbolj priljubljenih Lukácsevih čtiv: spominja na umiranje drevesa, na nekaj povsem naravnega. Smrt je narava! Tako umira mužik: »Mužik umira spokojno. Njegova religija je narava, s katero je živel. Sekal je drevesa, sejal rž, kosil je, klal ovce, ki so pri njem porajale, otroci prihajali na svet, starci so umirali in on pozna ta zakon, ne da bi se kdaj odvračal od njega, in kot gospod mu je zrl naravnost in preprosto v oči.«

Mar je ta Lukácseva poslednja drža še enkrat poskus doseči totaliteto bivanja, ko notránje kljubujoč vnanjemu izreče o smrti, da je ona ugasla negacija, ki sama iz sebe ven svoje negacije ne more poroditi več. Ernst Bloch bi dejal, da je to njen logos.

O metodologiji znanosti*

FRANE JERMAN

Kakorkoli že definiramo znanost, vedno moramo to storiti glede na njen osnovni, primarni cilj, tj. spoznati RESNICO nečesa. Ko se torej podajamo na raziskovanje metodološke misli na Slovenskem, predvsem pa metodološke misli v zvezi s tako imenovanimi HUMANISTIČNIMI, DRUŽBOSLOVNIMI vedami, moramo imeti na umu tudi te, povsem splošno teoretske probleme. Za uvod v celotno gradivo naj zberem nekaj pomembnih prvin splošne teorije in metodologije znanosti. V njihovi luči bodo posamezni problemi, na katere sta v tekstu opozorila npr. dr. Matjaž POTRČ in dr. Andrej ULE**, nemara postali bolj razumljivi, in bo s tem vsaj deloma odpravljeno tudi že kar kronično pomanjkanje metodološke refleksije v slovenski znanosti sploh.

Katere so torej temeljne prvine teorije o metodi v znanosti ali z drugimi besedami: METODOLOGIJE ZNANOSTI? Ne glede na možne vrednostne oznake bi rekli, da je temelj takšne teorije vsekakor TEORIJA RESNICE, ki je del SPOZNAVNE TEORIJE ali gnoseologije, nadalje DEFINICIJA znanosti in nazadnje HISTORIČNI UVID v znanost, se pravi pregled tega, kako se je v zgodovini godilo znanosti, in kaj so v zgodovini človeške misli sploh imeli za ZNANOST.

Na teoretsko vprašanje, kaj je resnica, so odgovarjali že mnogi filozofi in to z različnim uspehom. Vsekakor se je v ANTIČNI filozofiji udomačila misel, da je resnica v tem, da NAŠA MISEL USTREZA DEJANSKEMU STANJU STVARI. O tem je govoril v svojih delih Platon, povsem jasno pa se je za takšno definicijo resnice odločil tudi Aristotel. Gre torej za trditev, da gre pri resnici za ODNOS UJEMANJA med stavkom (izjavo, povednim stavkom) in tem, kar stavek izraža. Na splošno rečeno med MISLIJO in STVARJO.

Ta teorija se je održala lepa stoletja in ni vzbujala kakšnih posebnih dvomov. Njen premislek je sorazmerno preprost: Človek dojema stvarnost okrog sebe in to svoje spoznanje jezikovno oblikuje. JEZIK je sistem znakov, ki običajno pomenijo nekaj drugega, kar so sami po sebi: nota notae est nota rei (znak znaka je znak stvari). Znakom so prirejeni POMENI stvari. Besede kot jezikovni znaki so povezane med seboj tako, kot so povezane tudi stvari. Odnosi med besedami naj bi

---

* To je uvodni tekst v raziskavo o metodologiji v družboslovju ter humanistiki, ki jo je financirala RSS.

** dr. Matjaž Potrč: Metodološka vprašanja družbenih znanosti; dr. Andrej Ule: Staniša Novaković: Hipoteze i saznanja

bili taki, kot so odnosi med rečmi. In kakor hitro je med njimi postavljen odnos ISTOVETNOSTI, pravimo, da stavek izraža RESNICO. Tako npr. eksistenca sončnega vzhoda UPRAVIČUJE stavek: »Sonce je vzšlo«.

Iz tega izhaja nekaj precej daljnosežnih posledic. Ena izmed njih je to, da pripada RESNICA svetu stavkov, tj. svetu SUBJEKTOV, ki ustvarjajo, sestavljajo povedne stavke. (Tem stavkom pravimo lahko tudi LOGIČNI stavki, ker samo tem pripada resnica ali neresnica.) Svet razpade tako na SUBJEKT, ki lahko izreka resnične ali neresnične stavke, in OBJEKT, ki lahko eksistira ali pa ne. Ali še bolj preprosto: svetu eksistence ustreza svet resnice. Resnica je, če stavek trdi, da nekaj je, eksistira, kar dejansko eksistira, neresničen pa tedaj, kadar to, čemur pripisuje eksistenco, dejansko ne eksistira.

V odnosu med subjektom in objektom pa se skriva vsa zapletenost spoznanja, ki ga opisujejo različne spoznavne teorije. Da je svet, ki ga pojmujemo kot OBJEKT, res tak, kakršnega opisujemo v našem jeziku, je – teoretsko vzeto – nedokazana predpostavka. Teorija, ki meni, da je svet natanko tak, kakršnega ZAZNAVAMO, se pravi, kakršen se kaže našim čutilom, je po svojem bistvu NAIVNA. Zato ji pravimo tudi »naivni realizem«.

Že v antiki so menili, da izvira naše spoznanje v čutnem izkustvu, ki ga razum nadgrajuje. Empiristično geslo: nič ni v razumu, kar ne bi bilo prej v čutilih, je v bistvu zelo staro geslo, ki ga praktično priznavajo menda vse spoznavnoteoretske šole. Razlike so samo v deležu, ki ga v spoznavnem procesu filozofi priznavajo razumu. Platonova spoznavna teorija je menila, da je človekovo spoznavanje stopenjsko, se pravi, da je najnižje spoznanje čutno spoznanje, najvišje pa razumsko spoznanje IDEJ. Platonove ideje lahko pojmujemo kot zakon, kot bistvo stvari ali pojava. Aristotel je ideje ponižal, jih snel z neba (s kraljestva idej) in jih presadil v stvari, pojave same. Tako je premaknil poudarek, rešil ontološko vprašanje, spoznavnoteoretsko pa je ostal v okvirih Platonove gnoseologije, čeprav je dajal večji poudarek čutnemu spoznavanju.

Teorija resnice, ki je resnico definirala kot ujemanje med mislijo in stvarjo, se imenuje KLASIČNA teorija, in jo mnoge filozofske smeri v tej ali oni modifikaciji priznavajo tudi danes, med drugim tudi MARKSISTIČNA teorija resnice, ki izhaja iz predpostavke, da je spoznanje »subjektivni odraz objektivne stvarnosti«. Prav v vprašanju, kaj je »objektivna stvarnost«, tiči past, ki je ni mogoče kar tako obiti.

Če namreč menimo, da teorija »naivnega realizma«, ki meni, da je svet tak, kakršnega zaznavamo in ne priznava nobenih abstrakcij, v ničemer ne rešuje osnovnega problema, ker pač ne problematizira samega spoznanja in njegovih prvin, potem moramo povedati, KAJ je objektivna stvarnost (»objekt sam na sebi«) in raziskati, kako poteka spoznavni PROCES. To pa je vprašanje, ki je vodilno v razvoju evropske filozofije sploh. Sicer pa »klasična« teorija resnice NI edina teorija resnica. Med celo vrsto (manj pomembnih) neklasičnih teorij resnic se velja spomniti na Descartesovo teorijo EVIDENCE ali RAZVIDNOSTI. Zanj je bila resnica v jasnem in razločnem spoznanju (clara et distincta perceptia). Teorija bi obveljala, če bi vsi ljudje imeli enako količino razvidnosti. Razen te slabosti pa ima teorija še eno: nobenega jamstva ni, da je evidentno spoznanje tudi resnično z vidika »klasične teorije« resnice, v kar je bil sicer Descartes sam globoko prepričan. Kaj lahko si zamislimo takšno spoznanje, ki je čutom povsem jasno in razvidno (npr. da sonce kroži okrog zemlje), ne ustreza pa dejanskemu stanju. Sam

Descartes je menil, da se obe teoriji ujemata. Menil je, da je bog tista instanca, ki povezuje obe substanci, duhovno in telesno, in zato mora stanje ene ustrezati stanju druge. Spoznanje mora torej biti jasno in razločno, da bi bilo prava slika one druge substance.

Ta teorija ima še eno lepotno napako, ki sledi iz same definicije substance: substanca je »causa sui«, je NEODVISNA od česarkoli, vsekakor pa od drugih substanc. Iz tega sledi, da med materijo in duhom (med razsežno in mislečo stvarjo) ni nobenega odnosa, nobene povezave. In kako naj med dvema neodvisnima substancama velja odnos preslikave? Descartes je sicer uvedel teorijo psihofizičnega paralelizma, vendar z njo tega trdega oreha ni strl. Rešil ga je Spinoza, ki je uvidel napako in proglasil za edino in eno samo substanco samega boga (ali NARAVO), obe Descartesovi substanci pa je proglasil za njena ATRIBUTA.

V dvajsetem stoletju so nastale še nekatere druge teorije, ki pa niso posebno pomembne. Pragmatistična teorija je preveč prozorna in tudi naivna, da bi jo kdo (razen avtorja Williama Jamesa) resno zagovarjal, operacionalistična in instrumentalistična teorija opozarjata na nekatere lastnosti jezika v praksi samega spoznavnega procesa. V glavnem danes tudi najbolj skrajni zagovorniki analitične filozofske šole, ki je v mnogočem dedič filozofije »Dunajskega kroga«, ne zagovarjajo nič drugega kot to ali ono varianto klasične teorije resnice. Ta teorija pa kaže – kot smo že rekli – na pomembnost GNOSEOLOGIJE, posebno če hočemo govoriti o metodologiji znanosti ali o teoriji znanosti sploh.

Klasična definicija resnice je dejansko mnogopomenska, ker je treba na eni strani odgovoriti na vprašanje, kako človek spoznava, na drugi strani pa na vprašanje, kakšen značaj ima to, kar spoznava.

Temelj praktično vsake spoznavne teorije je FIZIOLOŠKI izvor spoznavanja. Niti racionalisti (in še manj empiristi) ne morejo zanikati, da so čutila človekovo EDINO okno v svet. Drugo dejstvo, ki ga enako priznavajo vse šole, je v ugotovitvi, da vsa človekova čutila reagirajo SPECIFIČNO, se pravi, da z očmi lahko samo VIDIMO, z ušesi samo SLIŠIMO, da z čutnimi celicami, ki zaznavajo samo grenko, ne moremo občutiti nobenega drugega okusa. To pomeni, da čutila reagirajo specifično tudi na NESPECIFIČNE dražljaje (pri klofuti »okrog ušes« slišimo samo pok), kar je dovolj znano dejstvo. Vse to so izpričane zadeve, ki jih ni treba posebej argumentirati.

Naslednje vprašanje pa je, KAKŠEN ZNAČAJ ima to, kar nam čutila posredujejo. Tu pa se odgovor racionalistov razlikuje od odgovora empiristov. Empiristi menijo, da je že sam občutek (torej to, kar sprejemajo čutila) SPOZNANJE, racionalisti pa so prepričani, da so občutki samo surov material, iz katerega ustvarijo spoznanje šele razumske operacije. Katere so te operacije – o tem si filozofi niso bili vedno istega mnenja. Descartes je predlagal npr. »vrojene ideje«, se pravi nekatere zakone logike ter pojme boga kot tiste prvine, ki spoznanje šele omogočajo. Podobno je menil tudi Kant, ki je predlagal vnaprejšnje, aprioirne forme čutnosti in razuma, v glavnem pa gre za razumske funkcije kot so »primerjanje, abstrahiranje, analiziranje in sintetiziranje« itd.

Vprašanje »predmetnosti« tega sveta monističnim filozofom ni problem (npr. Heglu ali marksizmu), ker v teh sistemih »ideja« sama spoznava sama sebe (duh je identičen z materijo), in tako je tudi človek samo moment v samorazvoju ideje ali duha (ali tako ali drugače pojmovane materije). Tako je v monizmu ukinjen odnos

med subjektom in objektom kot zgolj navidezni odnos. Ali pa je s tem temeljni spoznavno-teoretski problem dejansko rešen, je drugo vprašanje. Ne glede na substancialni monizem, dualizem ali pluralizem, ostaja problem spoznanja še vedno problem.

Zdi se, da je to, čemur pravimo spoznanje, plod součinkovanja človekovega čutno-zaznavnega aparata, njegovih razumskih zmožnosti na eni strani, in zaznavnega (pa tudi nezaznavnega) sveta na drugi strani. Domnevamo, da so tudi načini RAZUMSKEGA dojemanja »sveta« SPECIFIČNI, kot so specifična tudi čutila. Iz tega prepričanja sledi preprosto spoznanje, da je spoznani svet vedno in v vsakem primeru ČLOVEKOV SVET, da ni mogoče odgovoriti na vprašanje, kakšen je svet ZUNAJ človekovega spoznanja, da je tako vprašanje tudi nesmiselno. Glede na SPREJEMALNO naravo čutil in vsega, kar je v zvezi z NASTAJANJEM predstav, pojmov in sodb, SKLEPAMO, da to, kar aficira naše spoznavne sposobnosti, po tej logiki tudi NUJNO obstaja, eksistira. To spoznanje, ki so ga filozofi tudi različno razlagali, je poseben izziv, kar zadeva človekov bolj ali manj naravni občutek, da je to, kar zaznava, tudi samo po sebi takšno, kakršno zaznava. Gre za občutek tako imenovane »zdrave pameti«, ki ne dopušča, da bi priznali nekaj za resnično, kar ni čutno zaznavno, ali kar se bije z neposrednim zaznavanjem.

Ta nazor pa ne pomeni nujno AGNOSTIČNEGA stališča, po katerem sploh ničesar ni mogoče spoznati, saj – kot je ugotovil že J. St. Mill – bi to pomenilo, da moramo dvomiti tudi v sam dvom, kar je nesmisel.

Človekovo spoznanje se nedvomno širi in to ne le kvantitativno, ampak tudi kvalitativno. Marksizem rešuje to vprašanje kot izrazito »sholastično« vprašanje, kakor nas poučuje K. Marx v svojih »Tezah o Feuerbachu« in uvaja pojem PRAKSE kot »svet preobražujočo dejavnost«, ki dokazuje »tostranost« resnice. Ta »tostranost« pa ne more biti nič drugega kot ČLOVEŠKA tostranost.

Tako torej menimo, da človek nenehno poglablja svoje znanje, svoje poznavanje sveta, družbe in samega sebe, da tudi nenehno spreminja izhodišča, koncepcije in teoretske temelje svojega spoznavanja.

Za spreminjanje izhodišč pa ni »krivo« samo širjenje znanja ter njegovo poglabljanje, ampak tudi nova spoznanja glede samega spoznavnega procesa. Eno takšnih spoznanj je gotovo spoznanje o AKTIVNI vlogi JEZIKA v spoznavnem procesu. Metodologija kot veda o tem, kako se dokopljemo do resnice, pa je odvisna med drugim tudi od temeljne filozofske koncepcije ali bolje filozofske ORIENTACIJE. Že Aristotel je ugotovil, da se spoznanje ne odvija samo preko čutil in razuma, ampak da je mediator, posredovalec med svetom in človekom in med ljudmi samimi prav sporočilno sredstvo – JEZIK. Ko je raziskoval sofistična sklepanja, je prišel na idejo, da ima jezik sam nekaj, kar mu zagotavlja PRAVILNOST izpeljevanja in izhajanja. Tu torej ne gre za RESNIČNOST, ampak za PRAVILNOST. Razlika je v tem, da resnica zadeva (tudi pri Aristotelu) odnos med logičnim stavkom (torej takšnim, ki je lahko resničen in neresničen) in stvarnostjo, ki jo stavek predstavlja (reprezentira), PRAVILNOST pa izključno takšno sklepanje, ki je logično nujno, logično forsirano. Razlika je torej naslednja: z NEPRAVILNIM sklepanjem – torej takšnim, ki je zunaj vseh pravil – ne moremo iz resničnih premis priti do resničnega sklepa. PRAVILNOST sklepanja nam zagotavlja, da bomo iz resničnih stavkov lahko izpeljali tudi resnične sklepe.

To, kar zagotavlja pravilnost sklepanja, se pravi pravilnost izhajanja enih

stavkov iz drugih, je FORMA stavkov, kot je sicer že pred Aristotelom ugotovil Platon. Pomembne so torej oblike stavkov, ker te METODOLOŠKO omogočajo sklepanje pri konkretnih stavkih (vsaj pri nekaterih primerih) od splošnega k manj splošnemu (in NE od splošnega k POSAMEZNEMU, kot je napisano v večini šolskih učbenikov logike). S tem je znanost v antiki in kasneje dobila DEDUKTIVNI model sklepanja. Podobno, kot je razmišljal Aristotel, so razmišljali tudi stoiki, ki so se zavzemali za drugačno logiko: za logiko stavkov ne glede na to, kakšno notranjo strukturo imajo ti. Gre za sklepanje tipa: »Če je A, je B. A je, torej je tudi B.« A in B sta STAVKA in ne samostalnika, torej, »Če je dan, je sonce. Dan je, torej je sonce.« Ne glede na razliko med Aristotelovo in stoiško (Hrizipovo) logiko, pa gre v obeh primerih za metodo izpeljevanja, ki je LOGIČNO NAREKOVANA, nujna, kar je posebej lepo razvidno pri stoiškem, stavčno logičnem sklepanju: »Če je A večji od B in je B večji od C, potem je NUJNO tudi A večji od C.«

Načela logičnega sklepanja je poznal seveda že Platon, vendar je bila njegova vizija ZNANOSTI drugačna od Aristotelove. Platon je namreč menil, da je (po pitagorejskem zgledu) svet sestavljen iz geometrijskih likov ter je torej matematično IZRAČUNLJIV. Svetu vlada torej matematično določljiva harmonija, zato je tudi najpomembnejša METODA njegovega spoznavanja MATEMATIČNA metoda. Ta misel je rodila v renesansi MATEMATIČNO naravoslovje kot novo paradigmo v dojemanju sveta.

Aristotelov način razmišljanja je bil drugačen. Njegov metodološki model je bil LOGISTIČEN. Model sklepanja je bil deduktivističen, oprt pa na teorijo o dveh substancah (prva substanca = to posamezno, druga pa = to splošno) in o štirih vrstah vzrokov, med katerimi mu je bil vsekakor najpomembnejši SMOTRNOSTNI vzrok. Vse, kar je, nosi v sebi smoter, notranji zakon, idejo, ki ji skuša slediti in jo realizirati. Tako je postala Aristotelu teleološka ideja vodilna metodološka nit.

Splet zgodovinskih okoliščin je hotel, da je prevladal ta teleološki način raziskovanja stvari, ki se je imenitno prilegel biološkim raziskovanjem ter hkrati deduktivistični model, pri katerem pa je bilo vse odvisno od izhodiščnih premis. Zgodovinski okvir, v katerem se je deduktivistični model raziskovanja in znanstvenega mišljenja sploh odvijal, je bil v stoletjih propadanja rimskega cesarstva po eni plati čas preseljevanja narodov, po drugi pa krščanskega osvajanja tega propadajočega in novo nastajajočega sveta hkrati.

Model znanosti kot sistem temeljnih resnic, iz katerih izhajajo vse druge s pomočjo logičnega sklepanja, se je ohranil, kot je znano vse do renesanse. Temu deduktivističnemu modelu, ki mu je bistveno manjkal ves empirični dokazni material, se je postavil po robu drug model, ki ga lahko po eni plati speljujemo nazaj na Platona, kot smo že rekli, po drugi pa na Rogerja Bacona, ki je kot nasprotnik aristotelizma Tomaža Akvinskega opozarjal na dejstvo, da se iz večnih resnic izpeljane resnice ne ujemajo vedno (celo zelo redko) z dejstvi. Kakor hitro pa imamo opraviti z »dejstvi«, imamo opraviti z glavnim orožjem empiričnega dokazovanja, tj. s ČUTNIM ZAZNAVANJEM, s senzualistično spoznavno teorijo in v konsekvenci tudi z nasprotovanjem deduktivizmu v imenu INDUKTIVIZMA. S tem je nastalo vprašanje, ki je vznemirjalo že mnoge metodologe in filozofe znanosti, razmerje med deduktivnim in induktivnim sklepanjem, med

dedukcijo in indukcijo. Če pustimo ob strani vse enostranosti, ki so se nakopičile v vseh teh stoletjih, se pravi enostranosti, ki so ali absolutizirale deduktivizem (nekateri sholasti kot Peter Hispanus – 13. st. ali Jan Lukasiewicz v 20. st.) ali pa induktivizem (kot npr. J. St. Mill, ki pa je vendarle korektno predstavil Aristotelovo silogistiko), potem lahko rečemo, da eno brez drugega ne more, dedukcija je prazna brez induktivno dobljenega gradiva, indukcija pa brez dedukcije ostaja zbolj pri »kupu« gradiva, s katerim ne ve kaj početi.

Pa v tem primeru ne gre samo za odnos med dedukcijo in indukcijo, ampak tudi za samo LOGIČNO teorijo indukcije – gre za vprašanje, kaj jo z logičnega vidika sploh upravičuje. Gre za vprašanje, kako je možen preskok od posameznega na splošno, konkretno iz verige trdilnih stavkov tipa »P(1) ima lastnost x«, »P(2) ima lastnost x« itd... v tip trdilnega stavka »Za vse P velja, da imajo lastnost x«. Problem je v tem, da je treba odgovoriti na vprašanje, kako priti do logičnega statusa GENERALIZACIJSKIH stavkov. Da jim gre status VERJETNOSTI, pri čemer seveda stopnja verjetnosti, da je tak generalizacijski (posplošujoči) stavek resničen, precej niha, ni nobenega pametnega ugovora. Ta verjetnost pa niha od visoke stopnje pri stavku »Vsa telesa so podvržena težnosti« do stavka npr. »Vsi labodi so beli«. Ti problemi se sicer lahko komu zdijo sholastični in prazni, vendar pa ni nobene rešitve tega problema generalizacije, ki bi bila enopomenska in samoumevna. Zato tudi moramo govoriti o njih.

Na to se vežejo še drugi problemi, npr. vprašanje veljavnosti naravnih zakonov, ki so nastali z induktivno generalizacijo. Če naravnih zakonov ni mogoče brez »čudeža« (kot bi rekel Hume) kršiti, bi to pomenilo, da je njihova veljavnost ABSOLUTNA. Z dobro mero upravičenosti lahko menimo, da ne poznamo cele vrste zakonov, ki nam sicer vladajo, vendar zanje (še) ne vemo. Ne glede na spekulativnost te misli, se zdi zato upravičeno trditi, da so ZNANSTVENI zakoni spoznani NARAVNI zakoni, čeprav prvi nikoli ne morejo doseči trdnosti ANALITIČNIH stavkov, ki so absolutni zaradi svoje TAVTOLOŠKOSTI, kot bi rekel L. Wittgenstein. Potemtakem naše spoznanje, ki temelji na empiričnem raziskovanju in dokazovanju nikoli ne more doseči veljavnosti logične nujnosti in s tega vidika moramo torej pritrditi Humu, da sta samo matematika in logika po svoje absolutni. Vendar pa ta absolutnost nikakor ni tako imenovana »metafizična« absolutnost, ne, to je absolutnost, ki tiči v analitičnosti »logiških« ali »matematičnih« resnic. Te resnice so namreč PRIKRITE DEFINICIJE osnovnih elementov. Logična resnica temelji na definiciji osnovnih logičnih veznikov in je absolutna samo v tem pogledu.

Logična nujnost je s to absolutnostjo tesno povezana. Da lahko sklepamo absolutno pravilno, se moramo držati logičnih PRAVIL, se pravi shem, po katerih nam je dovoljeno sklepati. Kaj so ta pravila? Nič drugega kot preoblikovani logični zakoni. Primer: »Če /(Če p potem q) in p/, potem q.« To je logični zakon, znan v literaturi kot MODUS PONENS in katerega pomen je v povezavi med razlogom in posledico: »Če voda zavre, se spremeni v paro. Voda vre. Torej se voda spreminja v paro.« Ta logični zakon preuredimo v pravilo takole:

$$\frac{\begin{array}{c}\text{če P potem Q}\\ \text{P}\end{array}}{\text{Q}}$$

In v čem je razlika? Zakon je resničen ne glede na to, kakšne logične vrednosti (resničnostne vrednosti) imajo posamezni stavki (p, q), pri pravilu pa stavki (P, Q) MORAJO biti resnični, da bi bili resnični tudi SKLEPI. To pa pomeni še nekaj drugega, da so namreč upravičena SAMO TISTA PRAVILA, KI IZHAJAJO NA OPISANI NAČIN IZ LOGIČNIH ZAKONOV. V tem je tudi praktični smisel logike, njena praktična uporaba, ki jo zrcali logika KOT TEORIJA DOKAZA. Njeni temelji so logična pravila in možnost nanašanja tistih logičnih zakonov, ki so po svoji vsebini za to najbolj primerni. Tak je vsekakor zakon o IZKLJUČENEM PROTISLOVJU, ki je bil že od samega začetka filozofske misli (od filozofije eleatskega Parmenida dalje) logični kriterij resničnosti. Njegov znani stavek: »...kajti misliti je isto kot biti« (v Sovretovem prevodu) ima svojo najbolj realistično interpretacijo v svoji negativni podobi: »To, kar je logično protislovno, tudi biti ne more.«

Neprotislovnost je marsikje edini kriterij resničnosti. To vsekakor velja za logiko in vse tiste znanosti, pri katerih je možnost empiričnega, izkustvenega primerjanja izključena. Če pa mislimo, da je to sploh edini kriterij znanosti, kot nekateri sodobni filozofi analitične šole, smo seveda v zmoti. Vsaka znanost, ki se kakorkoli dotika izkustva, empirije, je podvržena kriterijem empiričnega preverjanja. Neprotislovnost (ali načelo izključenega protislovja) je tudi tu nedvomno NUJNI pogoj, ki pa vendarle ni zadosten. Delen odgovor na ta problem nam nudijo KLASIFIKACIJE ZNANOSTI, kolikor niso povsem arbitrarne, kot na primer delitev znanosti na družboslovne in humanistične, kakor to počne klasifikacija naše republiške raziskovalne skupnosti.

Če smo definirali logiko kot znanost o nujnem izhajanju enih stavkov iz drugih, bomo definirali matematiko kot posestrimo logike. Ne vem, ali se sami matematiki strinjajo s tem, kar je o njej dejal L. Wittgenstein v svojem Logično filozofskem traktatu, da namreč temelji vsa matematika na pojmu enakosti ("=") in da je zato tudi vedno resnična, vendar se zdi, da ta definicija zadeva njeno DEDUKTIVISTIČNO bistvo. To pa je spoznanje, ki nam pojasni, kako je bilo mogoče, da se je renesansa pri svoji matematizaciji naravoslovja (astronomije in fizike) odrekla uslugam logike in jo celo proglasila za sterilno in neustvarjalno vedo.

Če je renesansa preko astronomije in fizike (Galilei, Kopernik, Koepler itd.) uveljavila drugačno PARADIGMO, namreč paradigmo »matematičnega« naravoslovja, s tem ni razveljavila deduktivizma nasploh, ampak samo premaknila poudarek z logike na matematiko. To, kar je odločilno za matematično paradigmo, je ravno empirično PREVERJANJE, primerjanje trditev z okoliščinami, ki jo verificirajo ali falsificirajo. S tem pa se je spremenil tudi značaj znanosti in njena definicija. Od renesanse sem imamo za ZNANOST EDINOLE TISTO VEDENJE, KI GA JE MOGOČE EMPIRIČNO PREVERJATI. S tem je prišlo v ospredje zanimanje za fiziologijo čutil ali točneje za SENZUALISTIČNO spoznavno teorijo. In res jo je angleški empirizem tudi izredno poglobil in sicer tako, da je problematiziral stara vprašanja, ki jih je zastavila v naivni obliki že sofistika in antična filozofija sploh.

Če je Locke še menil, da nam posredujejo čutila poleg subjektivnih tudi objektivne lastnosti stvari in postavil razliko med PRIMARNIMI in SEKUNDARNIMI lastnostmi stvari, kot jo je pred njim že Demokrit, pa je močno zaostril to

vprašanje Berkeley, ki je menil, da so vse lastnosti stvari, ki jih kakorkoli zaznavamo, SEKUNDARNE. To pa pomeni, da smo navezani samo na čutila in to, kar nam kažejo, so samo občutki stvarnosti ne pa stvarnost sama. Če je Locke menil, da so npr. gibanje, prostorskost in oblika stvari nekaj, kar pripada stvarem samim, je Berkeley to iluzijo izničil z dovolj prepričljivim argumentom, da navsezadnje o gibanju tudi sanjamo. Z opazovanjem je odkril, da slepcem, ki spregledajo, pomaga pri orientaciji tip. Zato je dovolj upravičeno domneval, da so vidni občutki kombinacija vida in tipa. Čeprav so bili njegovi argumenti predvsem v prid teze, da MATERIJE (materializem naj bi bil kriv za vse hudo na svetu) kot substance ni in da je vse božja misel in da je duhovnost edina substanca, bistveno ideološke narave, je s svojimi analizami opozoril na nekatere čeri senzualistične gnoseologije. Čer, ob katero je skoraj trčil, je v zgodovini filozofije znana kot SOLIPSIZEM.

Za kaj dejansko gre? Za spoznanje fiziološke funkcije čutil, za vrstni red dogajanj v čutnem aparatu: na naša čutila učinkujejo določeni impulzi, se pravi, da so čutila RECEPTORJI ali SPREJEMNIKI in so torej pasivni. Berkeley je na podlagi te navidezne pasivnosti čutil sklepal, da NI materije, ker je tudi ta pasivna (in kako naj nekaj pasivnega – materija – vpliva na nekaj pasivnega – na čutila?). Kako naj na podlagi dejstva, da se občutek oblikuje v sprejemalcu, sklepamo, da ta ustreza svetu, tako kot ta dejansko obstaja? Ob tem vprašanju se je zaustavil že tok Descartesovega mišljenja, Locku pa je zadosten dokaz eksistence zunanjega sveta eksistenca drugih ljudi in njihovih identičnih ali vsaj združljivih predstav in občutkov.

Za Huma eksistenca zunanjega sveta ni vprašljiva, vprašljiv je bolj obstoj obeh substanc (telesne IN duhovne) kot substanc. Že Locke je vedel, da je njun obstoj le LOGIČNEGA značaja in da ju empirično (se pravi neposredno čutno) ni mogoče dokazati. Hume je to misel razširil v metodološko navodilo: ČESAR NI MOGOČE DOKAZATI NE MATEMATIČNO NE EMPIRIČNO, TEGA PO VSEJ PRILIKI SPLOH NI. Pa še več, merilo upravičenosti idej (pojmov, predstav – ti pojmi niso bili v empirizmu terminološko povsem usklajeni!) je metoda njihovega izpeljevanja iz občutkov, ali kakor je Hume dejal: iz IMPRESIJ ali občutkov.

Položaj je torej naslednji: edino, kar ni dvomljivo, so občutki, njihov obstoj. To, kar občutki prikazujejo, pa ima samo značaj verjetnosti. Če je temeljil Descartesov dokaz o obstoju na samorazvidnosti duhovne substance, na sposobnosti mišljenja ali misljenja, ima to funkcijo v empirizmu občutek. Že Locke je ugotovil, da tako imenovani notranji občutki (npr. lakota, žeja in podobno) pričajo sami zase in da o njihovi eksistenci, ko jih čutimo, ni mogoče dvomiti.

Čutila nam po tej teoriji zagotavljajo, da eksistirajo REALNO zgolj POSAMEZNE stvari. Vsi drugi načini obstajanja zadevajo JEZIK ali v najboljšem primeru DUHA. Iz senzualistične teorije izhaja nominalistična konsekvenca, da ni nobene substance, da ne eksistira na način empiričnega nič, kar so filozofi imeli za splošno, bistveno itd. S tem (kot smo že povedali) je nastal problem SPOROČLJIVOSTI tega, kar človek občuti. Idejni vodja Dunajskega kroga Moritz Schlick je ta problem izrazil z vprašanjem: Kako naj komu dopovem, kakšna je moja predstava rdeče barve? Odgovor je negativen: te možnosti namreč nihče nima. Vendar pa bo

vsakdo (ki seveda ni barvno slep) ob BESEDI »rdeča cunja« pokazal na cunjo, ki jo zaznavam kot tako ali drugače rdeče obarvan kos tkanine.

Seveda so to samo eni izmed možnih odgovorov na temeljna spoznavnoteoretska vprašanja, ki so se izkristalizirala znotraj empiristične tradicije. Nekaj pa je gotovo: metodologija znanosti je bila doslej predvsem metodologija naravoslovja, druge znanosti (humanistika in družboslovje) se s svojimi posebnimi metodologijami niso odlikovale, ali bolje – kolikor je le mogoče so se zgledovale po naravoslovni metodologiji. Tu je nemara prostor za razmislek o DELITVI znanosti ali kakor tudi pravimo o KLASIFIKACIJI ZNANOSTI.

V zgodovini filozofije in znanosti so se oblikovale različne delitve, od Aristotelove in stoiške pa Comtove do Engelsove in še kakšne druge. (Prim. Fr. Jerman: Iz filozofije znanosti, MK 1978, str. 63–68) Glede na to, da je VSAKA klasifikacija v določeni meri arbitrarna, se odločam za nekoliko modificirano Lukasiewiczewo delitev znanosti. (Prim. Fr. Jerman: Med logiko in filozofijo, CZ 1971, str. 105; Jan Lukasiewicz: O nauce i filozofii, P. F. XVIII, 1915, str. 190–196). To je klasifikacija znanosti po delitvi glede na ZNAČAJ RAZISKOVALNEGA PREDMETA. Po tej klasifikaciji sodijo humanistične in družboslovne znanosti v isti razred in sicer s to karakteristiko, da gre za raziskovanje »predmetov«, ki so plod človekovega generičnega dela – tako na primer jezik, družba in z določenim pridržkom tudi filozofija. In ker nam gre predvsem za to dvoje, namreč za humanistične in družboslovne znanosti, smo dolžni podati temeljno razliko med njimi in naravoslovjem.

Na prvi pogled je očitno že to, da lahko te vede razdelimo na dva velika razreda: na STRUKTURNE in ZGODOVINSKE znanosti. Seveda velja to tudi za druge znanosti – naravoslovne in logično-matematične, s to razliko, da naravoslovne vede REKONSTRUIRAJO neko stanje v (od človeka neodvisni) naravi s tega ali onega zornega kota, temeljna značilnost logično matematičnih ved pa je to, da svoj svet KONSTRUIRAJO. V humanistično-družboslovnih vedah se pojavi ZGODOVINA kot posebna znanost s svojo temeljno specifiko: RAZISKOVANJE PRETEKLOSTI in to česarkoli, kar pomeni REKONSTRUKCIJO nečesa, čemur je bil oče sam človek. Ker je zgodovina hkrati tudi ena izmed tistih ved, ki so najbolj podvržene IDEOLOGIZACIJI in RACIONALIZACIJI (kot upravičevanju dogodkov z vidika takšnih ali drugačnih – npr. političnih strankarskih – interesov), je mogoče na tej podlagi tudi izraziti mnenje o njenem relativnem pomenu, ki je pogojen časovno in družbeno (v smislu posebnih interesov). Zato je treba sam pojem ZNANSTVENOSTI pri zgodovinskih vedah definirati NA NOVO, ali bolje – drugače.

Če vzamemo za primer samo znanost zgodovine, moramo takoj ugotoviti, da že načeloma ne more zadovoljiti strogih metodoloških zahtev naravoslovja. Med temi se npr. nahaja tudi zahteva po NAPOVEDLJIVOSTI dogodkov. To je povsem mogoče pri onih znanostih, ki zadevajo nekatere MEHANIZME v naravnem toku dogajanj, ni pa to mogoče terjati od zgodovinopisja, ki raziskuje zgolj in izključno PRETEKLOST (česarkoli). S tem pa nikakor ni rečeno, da zgodovina NI znanost, čeprav gotovo to ni v smislu naravoslovja.

Celotno družboslovje in humanistika pa morata imeti torej SVOJE, sebi prilagojene METODE dela, ki za zgodovinske vede vseh vrst temeljijo na

REKONSTRUKCIJI dogodkov na podlagi vseh vrst PRIČEVANJ, za strukturne pa na analizi gradiva (vsega, kar je lahko predmet raziskovanja). Ta analiza pa je po svojem notranjem bistvu LOGIČNA. Njeni produkti so logične, deduktivne eksplanacije posameznih gradiv. So njihove teoretske razlage, pojasnitve. V tem smislu je razumeti tudi poskus raziskovanja metodološkega samozavedanja družboslovnih in humanističnih znanstvenikov v Sloveniji in deloma tudi v Jugoslaviji.

Dominique Lecourt
Domnevna miselna pot v analitično filozofijo

MARIJA ŠVAJNCER

Ena izmed hipotez v teoretični refleksiji in kritiki Althusserjevega ustvarjalnega opusa in teoretičnega podaljška v njegovi filozofski šoli ali pri althusserjancih je, da se je mogoče, kadar se porajajo na videz ali v resnici nerazrešljiva vprašanja (pri althusserjancih jih je veliko), podati na miselno pot, ki vodi v analitično filozofijo. Zanima nas zastavek tega predvidevanja, kot ga je mogoče razbrati iz količinsko dokaj obsežnega dela sodobnega francoskega filozofa Dominiqua Lecourta (r. 1944). Objavil je več kot deset knjig, posvečenih francoski epistemologiji in marksistični filozofiji. Od 1965 do 1970 je bil Althusserjev učenec na l'École normale supérieure; napravil je agregacijo in doktorat ter postal predavatelj na pariški (l'Université de Paris I) in nato na picardijski univerzi (l'Université de Picardie). Predaval je tudi v Montréalu, Bostonu, Bergnu in Helsinkih ter si pridobil mednarodni ugled.

Že na začetku se vsiljuje vprašanje, ali je epistemologija determinirana z usodnim srečanjem z marksizmom. Morebiti ta dogodek ovira njeno emancipacijo. Preden je mogoče kolikor toliko zanesljivo odgovoriti, je treba napraviti historiat oziroma filozofsko genezo problema. Dominique Lecourt zagotavlja, da je epistemologija historična – njeno bistvo je namreč historična bit. To je disciplina, ki jemlje za objekt znanstveno spoznanje; v slehernem primeru je treba upoštevati zgodovinskost tega predmeta. Kar zadeva filozofski vpliv Gastona Bachelarda, skuša Lecourt dokazati, da je v njegovem odkritju najprej opaziti natančno spoznanje, nato pa teoretično refleksijo, ki govori o tem, da znanost nima objekta zunaj lastne aktivnosti, kajti v lastni praksi je sama proizvajalka norm in kriterijev svoje eksistence.[1] Znanstvenik si sam – zavedno ali nezavedno – sposoja pri filozofiji pojme, ki jih oblikuje pri reflektiranju lastne prakse. Treba je uveljavljati odprto in gibljivo filozofijo, tako, ki spoštuje vedno nove in nepričakovane spodbude znanstvene misli. Prav Bachelard je tisti, ki je načel pomembna vprašanja: nova spoznanja o zgodovini znanosti, epistemološko revolucijo; ugotovitev, da znanost in filozofija nimata objekta, zgodovinsko epistemologijo in epistemološko zgodovino. Seveda pa zvestoba Bachelardu ne pomeni, da bomo napravili zrcalo njegovi misli, ampak gre za odprto filozofijo, ki spodbuja še druge misli, za epistemologijo.[2] Po Bachelardu pojmi funkcionirajo v znanstvenem diskurzu,

[1] Dominique Lecourt: L'épistémologie historique de Gaston Bachelard, Paris, Vrin, 1978 (1969), str. 9–10.
[2] Prav tam, str. 14–15.

dovzetni so za precizna določila, različne variante in popravke; filozofija namreč uporablja te pojme, kakor da znanost ne bi ničesar povedala ali kot da se ne zmeni zanje. Samo mimogrede lahko omenimo, da je glede pojmovanja filozofije znanosti, konceptov in funkcioniranja prav Bachelard tisti, ki je močno vplival na Althusserja. Ta omemba ima svoj raison d'être toliko, kolikor vemo, kako očiten je bil Althusserjev vpliv na Lecourta – Bachelard je torej nanj učinkoval neposredno in z Althusserjevo interpretacijo.

Dominique Lecourt se strinja z Bachelardovo ugotovitvijo, da filozofija zamuja za znanstveno revolucijo; filozofija je tendenca k negibnosti, medtem ko je znanstvena misel gibanje samo.[3] Beseda namreč ni pojem; le-ta ima namreč funkcijo v sistemu relacij, ki so interkonceptualne. Lecourt navaja v opombi, da je Althusser v letu 1967/68 na l'École normale supérieure predlagal razločevanje med spontano filozofijo znanstvenikov in pojmovanjem sveta; vse to je nakazal že Gaston Bachelard, vendar ni opravil tematizacije.[4] Pustimo ob strani izraza prva materija in naddoločenost, termina iz Bachelardove zapuščine, zakaj spraševanje o prevzemanju in vplivanju ostaja nerazrešeno, kolikor ne vemo, kako je nanj učinkovala Freudova terminologija.

Historično epistemologijo je mogoče pojmovati kot urejen sistem pojmov, zgodovino znanosti pa kot predmet teoretične misli.[5] Lecourt sam sproži problem, ki ga skušamo razvozlati pri njem samem, namreč vprašanje, ali se je Bachelard približal analitični filozofiji oziroma ali jo je anticipiral (nova disciplina, o kateri govori, bo filozofija pojma).[6]

Lecourt je med drugim sodil v skupino tistih althusserjancev, ki so oživljali leninizem. Trdimo, da v njegovem primeru gre za reaktualizacijo Lenina zaradi izgona subjekta in antisubjektivizma nasploh. Lenin mu kratkomalo rabi za potrditev njegove lastne usmeritve. Kar zadeva epistemološko problematiko, pa je pomembno iskanje tistih elementov v Leninovi ustvarjalnosti, ki govorijo o resnici, razmerju med teorijo in prakso ter o gnoseoloških vidikih nasploh. Lecourt meni, da je teorija odseva za Lenina materialistična teorija spoznanja; to je filozofska in gnoseološka teza, ki privzame novo formo in nov pomen ter odpira možnosti za znanstveno raziskovanje o mehanizmu in zgodovinsko pridobljenih spoznanjih.[7] Teorijo odseva je treba osvetliti v celoti kot sistematičen razkroj fantazme zrcala. Ohraniti je mogoče leninistični pojem odseva, toda brez ogledala. Lenin govori o aktivnem odsevu, Lecourt pa dodaja, da odsev ni pasivna inskripcija kakršnekoli danosti, ampak oriše aktivno prakso prilaščanja zunanjega sveta z mislijo. Podoba, ki jo izreka ogledalo, je takoj popolna, v trenutku in iz oči v oči s predmetom. Odsev govori o prehodu od znanega k neznanemu in je po Leninovem mnenju aproksimativen. Neznano je zmeraj zgolj še-ne znano.[8] Vidimo, da je Lecourtovo branje Lenina strukturalistično-simptomatično, saj je marksistična terminologija ujeta v strukturalizacijo. Lecourt govori o teoriji historičnega procesa realizacije spoznanj pri Leninu. Teorija odseva je materialistična teorija spoznanja. Odsev

[3] Prav tam, str. 22.
[4] Prav tam, str. 38.
[5] Prav tam, str. 59.
[6] Prav tam, str. 64.
[7] Dominique Lecourt: Une crise et son enjeu. Essai sur la position de Lénine en philosophie, Paris, Maspero, 1973, str. 42.
[8] Prav tam, str. 43.

brez zrcala je tisti odsev, ki se uresničuje v zgodovinskem procesu pridobivanja spoznanj.[9] Lenin je v termine objektivizma prevedel antisubjektivizem; objektivno notranje gibanje kontradiktornih določil se je odvijalo v enotnosti brez subjekta, subjekt pa je bil zgolj metoda.

V delu Za kritiko epistemologije (Pour une critique de l'épistémologie) govori o srečanju med marksizmom in epistemologijo eksplicitno. Epistemologija ima v Franciji sicer tradicijo, vendar po Lecourtovem mnenju ni mogoče govoriti o epistemološki šoli. V ospredju so lahko kvečjemu intelektualni vplivi in skupna pozicija v filozofiji.[10] Ena izmed lastnosti, ki jih Lecourt postavlja na vidno mesto, je radikalni in premišljeni nepozitivizem. Inavguriral ga je Bachelard, pomeni pa nekakšno vez (le ciment – cement), ki združuje avtorje glede tega, kaj je zanje epistemologija, nasprotuje pa smeri, ki danes prevladuje na Vzhodu in Zahodu, tradiciji, ki je v glavnem pozitivistična in si prizadeva uveljavljati znanost o znanosti ali tehnokratsko varianto – znanost o organizaciji znanstvenega dela.[11] Oblikovati skušajo matematično logiko oziroma to, kar so nekateri imenovali znanstvena filozofija, filozofija znanstvenega obdobja, teorija, ki naj bi bila sočasno znanost o znanosti in znanstvena kritika. Lecourt pravi, da gre pri epistemologiji za neke vrste razpotje, kjer si kohorta različnih privržencev prizadeva znanstveno soditi o konceptih in tako konstituirati splošno teorijo o znanosti. V zvezi s tem je znana parabola, da je znanost o znanosti možna. To je hipoteka s filozofsko domnevo – filozofija torej ni odsotna.

Dominique Lecourt pri pozitivističnih epistemologih razkrinkava idealistične filozofske predpostavke. To pomeni, da govorijo o znanosti nasploh kot o entiteti, ki lahko sama sebe vzame za predmet, in predpostavljajo, da je mogoče obravnavati celoto znanstvenih praks kot homogeno realnost, ki konstituira enotnost vsake indiferentnosti.

In kaj je tisto, kar sprejema Donimique Lecourt? Althusserjeve raziskave so bile po njegovem mnenju vsekakor provokativne – sam jih je poimenoval teoretični antihumanizem. Ta antihumanizem ni bil zgolj negativen in polemičen, ampak je spodbudil pozitivno prizadevanje in reafirmiral znanstveni značaj najpomembnejšega Marxovega teoretičnega dela – Kapitala. Teoretične in politične posledice je Althusser imenoval teoricizem. Uveljavil je materialistično teorijo zgodovine znanosti. V resnici je prevzel Bachelardove epistemološke kategorije, med njimi na primer epistemološki prelom (la rupture épistémologique; la rupture – zlom, prelom, prekinitev, razdvojitev, razdor, razbitje, pretrganje, odpoved, razveljavitev). Lecourt je prepričan, da je bila bachelardovska epistemologija povsem idealistična, bila je dinamistično pojmovanje misli, v osnovi močno psihologistično, nekakšna sprava epistemologije in poetike.[12] S kritiko te vrste skuša posnemati Marxovo in Leninovo materialistično branje idealistične filozofije. Naš Bachelard seveda ni Bachelard nekoga drugega, zato je materialistično branje njegovih del prednost, ki po Lecourtovem mnenju daje vso aktualnost njegovi epistemologiji, dopušča pa tudi premislek o mejah te epistemologije ter možnost o preseganju in

[9] Prav tam, str. 47.

[10] Dominique Lecourt: Pour une critique de l'épistémologie, (Bachelard, Canguilhem, Foucault), Paris, Maspero, 1978, str. 6.

[11] Prav tam, str. 7.

[12] Prav tam, str. 19.

polemičnosti.[13] Prva Bachelardova dela so odsvit radikalnih novosti, ki jih je prinesel razvoj znanosti na začetku stoletja, na primer razvoj neevklidovske geometrije, relativnostne teorije in mikrofizike. Zanimala ga je tudi filozofija filozofov. Ugotovil je, da je filozofija v primerjavi z znanostjo zamujala. Odkril je nekakšno solidarnost med temo, ki se nanaša na teorijo spoznanja – realizmom, in temo, ki zadeva zgodovino znanosti – kontinuizmom. Vsaka filozofija je definirana z lastnim prostorom, s specifično premestitvijo v razmerju do znanstvenega spoznanja, to pa igra vlogo osi (l'axe).[14] Bistvo filozofije je lahko določeno samo z vidika osi, se pravi z nefilozofskega aspekta, medtem ko je znanosti treba dati meritorno filozofijo. »Torej je mogoče reči, da zgodovinska epistemologija Gastona Bachelarda ostaja nefilozofija *v* filozofiji.«[15]

Lecourtovo branje Bachelarda je pravzaprav althusserjansko. Ponavlja že znane misli iz Althusserjeve knjige Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov (Philosophie et philosophie spontanée des savants /1967/). Kriterij je približno enak: med zgodovino znanosti in epistemologijo se uveljavlja enotnost, ki se približuje historičnemu materializmu in dialektičnemu materializmu.[16] Gre za posebno, revolucionarno enotnost – Bachelardovo delo jo je sicer spodbudilo, ni pa mu še uspelo uveljaviti pravega pojma v zvezi z njo. Odprtost in nesistematičnost Bachelardove epistemologije lahko razumemo kot načrtno vnašanje psihologizma, pedagoškega učinkovanja, poetičnosti in uvajanja znanstvenih podob. Poznanstvenjenost imaginarnega zmeraj ostaja na pol poti. Združevanje nezdružljivih pojmov je eno izmed prepoznavnih znamenj Bachelardovih prizadevanj. Ali ima Dominique Lecourt prav, ko vse to poimenuje idealizem? Morebiti bi bilo sprejemljiveje govoriti o iracionalizmu. Refleksija freudovske terminologije je že eden izmed vidikov, ki govori v prid tej domnevi.

V delu Red in igre (L'ordre et les yeux) Lecourt obravnava prevladujočo filozofsko doktrino sodobnega časa – logični pozitivizem. Že v predstavitvi je mogoče opaziti, da jo ima za filozofsko doktrino in za nekaj, kar prevladuje, torej si avtor ne domišlja, da ima največje razsežnosti filozofska smer, h kateri sodi sam. Pozitivizem je kljub vsemu še vedno filozofski, čeprav si je že Comte prizadeval, da bi filozofijo strpal v preseženo metafizično razvojno fazo. Ali gre Lecourtu predvsem za kritičnost do tega filozofskega pojava? Večina neopozitivističnih del še vedno ni prevedena v francoščino. Njegov poglavitni namen je osvetliti teoretični zastavek teoretikov, ki problemsko sestavljajo to doktrino in njeno izhodišče.

Lecourt med drugim analizira razmerje med Wittgensteinom, ki naj bi bil pobudnik novega filozofskega gibanja, nove filozofije, imenovane analitična, in Popperjem, o katerem sodi, da nikoli ni bil logični pozitivist v pravem pomenu besede. »Nadaljeval je z ubiranjem tradicionalne poti filozofskega diskurza kot teoretičnega ‚utemeljevanja', ‚dokazovanja' znanstvene prakse in drugih praks.«[17] V primerjavi s prizadevanji teh teoretikov se je francoska epistemologija znašla v puščavi, kajti filozofija, ki se ni zmožna obnoviti, najbrž živi svojo lepo smrt, je

---

[13] Prav tam, str. 20.
[14] Prav tam, str. 24.
[15] Prav tam, str. 36.
[16] Prav tam, str. 96.
[17] Dominique Lecourt: L'ordre et les jeux, Le positivisme logique en question, Paris, Bernard Grasset, 1981, str. 21–22.

skeptičen o razvoju sodobne francoske filozofije Dominique Lecourt, skeptičen in nehote tudi samokritičen. Analize logičnega pozitivizma se loteva prav zaradi sedanje filozofske praznine.

Že v naslovu prvega poglavja se vpraša, ali je dunajski krog pomenil revolucijo v filozofiji. S pomočjo pobudnikov te teorije premišljuje o njej kot o začetku novega obdobja v filozofiji, o tem, da se bo prihodnost povsem razlikovala od preteklosti, o prelomu, ki to filozofijo ločuje od vseh prejšnjih. Še izraza filozofija so se otepali od vsega začetka. Znanstveno pojmovanje sveta išče svojo argumentacijo v prevratih sodobne znanosti: neopozitivisti so med drugim v svojem logičnem zrcalu reflektirali veliko sintezo fizikalnih znanosti.[18] Lecourt pravi, da je bila fizika vse do danes utemeljena na mehaniki, le-ta pa predpostavlja dva temeljna koncepta – materijo in gibanje. »Materija in gibanje sta taka pojma, na katera je v poslednji analizi mogoče reducirati najbolj kompleksne naravne pojave. To teorijo je mogoče poimenovati *fizikalni materializem.*«[19] Tudi Lecourt bo kasneje pristal pri materializmu, vendar povsem drugačne vrste.

Piscu gre v bistvu za zgolj informativno védenje o logičnem pozitivizmu. Vrsto pomembnih problemov pogosto zgolj nakazuje in se nikjer ne ustavlja predolgo. Rdečo nit njegovega izvajanja je opaziti v tem, da vedno znova opozarja na marksistično-leninistične rešitve. Eno je gotovo: Lecourt je vsekakor poznavalec svojega predmeta. Na informativni ravni prikaže razvoj logičnega pozitivizma ter predstavi poglavitne nadaljevalce in kritike. Pod vplivom tujih stališč ugotavlja, da je Popper radikalni antipozitivist ali racionalist, o katerem se sprašujemo tedaj, kadar prispemo na meje pozitivizma. Popper naj bi se zanimal za razvoj znanstvenega spoznanja, Carnap pa za racionalno rekonstrukcijo.[20] Prvi naj bi razmejeval znanost od psevdoznanosti. Popperjevo epistemološko delo je pravzaprav zaznamovano z odkrito polemiko z dunajskim krogom; začela se je z napadom na empirizem in s poglavitnim vprašanjem, ki se je nanašalo nanj – s teorijo indukcije. »Logični pozitivizem, dokazuje Popper, se ne izmuzne zagatam (l'impasse – stiska, zagata, slepa ulica) klasičnega empirizma; rešitev poglavitnega problema tega empirizma – problema indukcije – je sočasno rešitev njene probabilistične transpozicije v element nove doktrine.«[21] Kar zadeva kritiko neopozitivistične doktrine, je Popperjev nauk zelo koherenten, ugotavlja Lecourt. Zanimiv je tudi tedaj, kadar govori o projektu sociologije. Sam epistemološki problem družbenih znanosti je napačen problem, kajti zakoni družbenih znanosti ne razločujejo zakonov naravnih znanosti in se prezentirajo v normativni obliki. Projekt sociologije je za Popperja fragmentarna socialna tehnologija.[22]

Dominique Lecourt vendarle skuša uveljaviti domnevni filozofski novum: zavzame se za filozofijo brez kakršnegakoli prenarejanja (pour une philosophie sans feinte) in v zameno za druga iskanja »ponudi« tako imenovani nadmaterializem (le sur-matérialisme). Poudari, da mu sploh ni šlo za prikaz zgodovine logičnega pozitivizma ali za analizo ekonomskih, ideoloških, političnih, znanstvenih in filozofskih zgodovinskih okoliščin konstituiranja logičnega pozitivizma kot

[18] Prav tam, str. 39.
[19] Prav tam, str. 45.
[20] Prav tam, str. 92.
[21] Prav tam, str. 104.
[22] Prav tam, str. 128.

novega, izvirnega filozofskega gibanja, ampak so ga zanimali samo vzroki, ki povzročajo zgodovinske učinke.[23] Prepričan je, da se kritični učinki Wittgensteinovega dela nadaljujejo vse do današnjega dne. V anglosaksonskem svetu analitična filozofija danes prevladuje.

Naslov Lecourtovega dela Red in igre (L'ordre et les jeux) skriva v sebi uganko; razvozlati jo je mogoče šele tedaj, ko se prebiješ skozi vso, z informacijami močno natrpano knjigo. Beseda »le jeu« namreč pomeni igro, igranje, šalo, garnituro, vrsto, vmesni prostor, delovanje, funkcioniranje, obrat in pogon. Lecourt pogosto govori o razmerju med funkcioniranjem govorice in oblikami oziroma redom življenja, vendar pa se navezuje tudi na Wittgensteinovo delo Filozofske raziskave (Philosophische Untersuchungen), v katerih je v resnici najti problem jezikovnih iger, ki se nanašajo na jezik in dejavnost.[24] Nadaljnje branje Wittgensteina nima nič opraviti z izhodom, o katerem govori Lecourt. Wittgenstein lahko marksistom pripomore k večji samokritičnosti, vprašanje pa je, ali je tako učinkoval na Lecourta samega. Nadmaterializem, za katerega se zavzema, je po njegovem mnenju nova praksa filozofije. Odlikuje se s kritičnostjo in revolucionarnostjo ter z brezkončnim bojem proti vsem oblikam vladajoče ideologije, bojem, ki je oborožen s teorijo in z izkušnjami. Transformirati je treba proces, ki je v osnovi še zmeraj razredni boj, ne glede na to, ali je Marx živ ali mrtev.[25] Samo pet strani pred to navedbo priznava velik pomen Althusserjevi novi filozofski in politični praksi. Z izrazom nadmaterializem da temu, kar je vsebinsko in problemsko veliko bolj celovito predstavil sam Louis Althusser, pač novo ime. S svojim posnetkom posnetka, če parafraziramo Platona, ni kdove kako prepričljiv. Althusser je bil samovoljni bralec in preoblikovalec izvirnega marksizma, Lecourt pa je ortodoksni bralec Althusserjeve preinterpretacije.

Celovita in dokaj kakovostna informacija o logičnem pozitivizmu in njegovih predhodnikih pa je tisto, kar ima svojo vrednost in lahko rabi kot problemski zastavek za bralce. Dominique Lecourt vztraja znotraj Althusserjevega miselnega horizonta.

LITERATURA:

Althusser, Louis, Filozofija in spontana filolzofija znanstvenikov (1967), Ljubljana, Založba ŠKUC, 1985.

Lecourt, Dominique, Une crise et son enjeu. Essai sur la position de Lénine en philosophie, Paris, Maspero, 1973.

Lecourt, Dominique, Lyssenko. Histoire réele d'une »science prolétarienne«, Paris, Maspero, 1976.

Lecourt, Dominique, Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault), Paris, Maspero, 1978.

Lecourt, Dominique, Dissidence ou révoution? Paris, Maspero, 1978.

Lecourt, Dominique, L'épistémologie historique de Gaston Bachelard, Paris, Vrin, 1978.

Lecourt, Dominique, La philosophie sans feinte, J. E. Hallier, Albin Michel, 1982.

Lecourt, Dominique, L'ordre et les jeux. Le positivisme logique en question, Paris, Bernard Grasset, 1981.

Majer, Boris, Strukturalizem, Ljubljana, Komunist, 1978.

Wittgenstein, Ludwig/Vitgenštajn, Ludvig, Filozofska istraživanja, Beograd, Nolit, 1980.

[23] Prav tam, str. 195.
[24] Ludwig Wittgenstein/Ludvig Vitgenštajn: Filozofska istraživanja, Beograd, Nolit, 1980, str. 42.
[25] Glej opombo št. 17, str. 218.

Teorija znanosti kot metateorija

SLAVKO HOZJAN

Pomen termina *teorija znanosti* izven analitične filozofske tradicije nikakor ni enoznačen. Vsaka filozofska smer ga pač interpretira glede na vsebino, ki jo je v sam pojem projicirala. Zato se nesporazumi okoli »teorije znanosti« dejansko začnejo že v tej točki, saj interpretacija izhaja iz razumevanja osnovnih značilnosti znanosti, določitve razmerja med znanostjo in filozofijo (teorijo) in predvsem določitve statusa in nalog teorije, ki področje znanosti zajema.[1]

Signifikantno je, da se izhodiščne predpostavke, ki so za določitev tega razumevanja in razmerij konstitutivne, pri samem raziskovanju ali kontroverzah nikoli jasno ne eksplicirajo. Tako ostanejo edine očitne konkretne rešitve, konkretne uporabljene metode. Primerjava med različnimi filozofskimi tradicijami je potem primerjava teh konkretnosti ob nekem nezdiferenciranem referenčnem okvirju – znanosti.

Možnost plodnega dialoga med različnimi filozofskimi smermi je zaradi tega velikokrat nična.

Čeprav tudi v analitični filozofiji status teorije znanosti ni povsem razčiščen, obstaja vsaj neko okvirno soglasje, kaj teorija znanosti je, oziroma, kaj naj bi bila in katere so njene naloge in cilji. Žal tudi teorija znanosti sama nima svoje »paradigme« nikjer povsem sistematično predstavljene. Še najobsežnejše jo je prikazal Wolfgang Stegmüller v svojem epohalnem delu »Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie«. V nadaljevanju se bomo v precejšnji meri navezovali na njegove eksplikacije.

Naš namen je vsaj delno sistematičen opis osnovnih izhodiščnih predpostavk teorije znanosti in opis njenega oblikovanja v smeri samostojne filozofske/znanstvene discipline. Nikakor ne z namenom, da bi iskali in našli Arhimedovo točko ali Ahilovo peto teorije znanosti, kajti ne gre za poskus osmislitve in vzpostavitve možnosti dialoga v točki, kjer se razcep prvič pojavi – čeprav bi bilo edino v tej točki mogoče najti dejansko jedro spora med različnimi teoretskimi tradicijami – niti za kritiko teorije znanosti. Ob eksplikaciji hočemo pokazati samo na osnovne dileme teorije znanosti, na njen programsko-raziskovalni potencial, ki se pojavlja

[1] Nejasnosti izhajajo iz same terminologije, saj je angleški izraz »metascience of science« zavajajoč. Ker se »science« rabi v smislu »naravoslovje«, se zdi, da teorija znanosti uporablja tako tudi naravoslovne metode, zato bi moral biti pravšnji angleški izraz »metatheory of science«. Pomen termina »philosophy of science« je veliko širši, ker obsega tudi spoznavno-teoretsko in metodološko problematiko v širšem smislu. Nemški izraz »Wissenschaftstheorie« je prav tako nejasen.

kot nasledek izhodiščnih predpostavk, in s tem na njeno dejansko in potencialno uspešnost in produktivnost.

I. *DEFINIRANJE PODROČJA*

1.1. *Pristop in objekti analize*

Omenili smo, da se bomo naslonili na razumevanje področja dejavnosti teorije znanosti, kot ga je predstavil W. Stegmüller in njegova šola. Ta navezava ne pomeni hkrati tudi favoriziranja njegovih pogledov znotraj analitične teorije znanosti. Naša odločitev je povsem pragmatična, saj je Stegmüller najizčrpnejše eksplicral listo izhodišč, ciljev, nalog, problemov in dilem teorije znanosti. Argumentacijo – upravičenje in utemeljitev – za del naštete problematike bomo poskušali podati neodvisno od Stegmüllerjevih rešitev. Najširši okvir, ki definira področje teorije znanosti, nam tak pristop dopušča.

Edina obvezujoča točka za vse struje analitične teorije znanosti, okoli katere je doseženo popolno soglasje in ki omogoča vzpostavljanje enotnosti v različnosti možnih odgovorov in rešitev, je *splošna določitev teorije znanosti kot metateorije posameznega znanstvenega spoznanja.* Od te točke dalje se pri posameznih strujah analitične teorije znanosti že kažejo večje ali manjše razlike. Tako nastopi prva odločilna razlika že ob vprašanju, ali je ob *specialnih teorijah znanosti,* katerih posamezni objekti so znanstvene discipline, možna tudi neka *generalna teorija znanosti,* ki bi kot metateorija zajela hkrati več znanstvenih disciplin, celotno naravoslovje, ali bi njena spoznanja veljala za znanost nasploh.[2] Nadaljnje razlike so v določitvi bistvenih tematskih področij in v uporabi metodološkega in formalnega instrumentarija za analizo, tj. v različnosti pristopa. Naša predstavitev je torej dejansko že ena od možnih alternativ znotraj razumevanja teorije znanosti kot metateorije posameznega znanstvenega spoznanja, ki po našem mnenju najbolj poudarja operativnost v pristopu in s tem odpira možnosti za praktične aplikacije. Nujna navezava na »instrumentalizem« na nekaterih mestih, ki jo taka zastavitev prinaša, odrine v ozadje nekatera ustaljena filozofska vprašanja.

1.1.1 *Faktum znanosti*

Uvodoma smo omenili nesporazume glede možnih pristopov k obravnavanju znanosti, ki deloma izvirajo iz neeksplicirano sti izhodiščnih predpostavk. Vendar tudi tedaj, ko so izhodiščni pojmi eksplicitno podani, še vedno (lahko) prihaja do nesporazumov. Te nesporazume je treba pripisati tako nezadostnosti eksplikatov, toda še veliko bolj odločilen dejavnik je pojmovanje samega *statusa eksplikacije,* ki izhaja iz razlikovanja med *utemeljitvijo in pojasnitvijo.*

---

[2] Odgovor na to vprašanje ni toliko odvisen od vsakokratnega predmetnega področja posameznih znanstvenih disciplin (od »ontoloških predpostavk«), niti od »pogojev možnosti znanstvenega znanja o določenem predmetnem področju« (od gnoseoloških predpostavk), niti od postopkov in metod, ki se na to področje nanašajo (od metodoloških predpostavk) /Esser, 1977, 11/, temveč predvsem od zmogljivosti uporabljenega formalnega aparata za analize. Preko rezultatov, dobljenih z analizo, se posamezne teme uvrstijo v splošno oziroma posebno teorijo znanosti, odvisno od tega, če je formalni aparat dovolj zmogljiv, da omogoča posplošitve.

Analitična filozofija pod utemelejitvijo razume navedbo razlogov za neko trditev. Če utemeljujemo, da je trditev resnična, imamo opravka z epistemično *utemeljitvijo*, kjer so navedeni razlogi spoznavni razlogi. Če pa se nasprotno resničnost trditve predpostavlja in se utemeljuje, zakaj zatrjevano stanje obstaja, gre za *pojasnitev* in vpeljani razlogi so razlogi obstoja. (Kutschera, 1972, 492).

Kljub nasprotujočim si rešitvam je samo področje vprašanj in problemov pojasnitve relativno jasno začrtano, medtem ko je problematika utemeljitve tisto dejansko področje spora med različnimi filozofskimi tradicijami, predvsem zato ker so utemeljitve za analitično filozofijo lahko popolne ali nepopolne. Popolna utemeljitev je podana takrat, če stavek A utemeljimo z resničnimi stavki $B_1, \ldots, B_n$ tako, da stavek A iz njih logično izhaja – utemeljitev je torej *deduktivna*. Težave nastopijo, če so premise samo »neproblematične«, tj., da same ne potrebujejo posebnih utemeljitev in je utemeljitev potem tako le *sprejemljiva* oz. *induktivna*, ali pa če se za določene nujno potrebne premise predpostavi, da so znane. V prvem primeru imamo pri določanju kriterijev za utemeljitve opravka s pragmatičnim elementom, kajti različnim posameznikom se lahko v različnih situacijah zdijo različni stavki neproblematični, v drugem primeru pa se kot premise uporabi preeksplikativne stavke (pojme), ki se jih šele naknadno poskuša eksplicirati.

Prav ta pragmatična dimenzija utemeljitve – glede na to, da je deduktivna utemeljitev omejeno uporabna –, ki zaobsega »utemeljitev« pričakovanj, prepričanj in upanj, torej vsakdanji običajni smisel utemeljitve, je ključna razlikujoča točka analitičnega pojmovanja utemeljitve in t. im. utemeljitve pri raziskovanju temeljev (Grundlagenforschung), ki pride posebej do izraza pri določitvah pristopa k proučevanju znanosti (npr. konstruktivizem). Med tema dvema pojmovanjema utemeljitve ni nobene formalne paralele, saj se pri analitičnem pojmovanju ne spremeni vsaka napoved, za katero obstaja utemeljitev, kasneje tudi za pojasnitev za nazaj. Razlikovanje med utemeljitvijo in pojasnitvijo je osnova za Stegmüllerjevo določitev objekta, nalog in ciljev teorije znanosti, na katero se navezujemo. Menimo, da problem utemeljitve nima tolikšne teže, kot mu jo pripisuje Stegmüller, čeprav smo analitično razlikovanje med utemeljitvijo in pojasnitvijo glede na naše intence ni sporno in ga lahko sprejmemo brez pridržkov. Kar bomo ob njegovi določitvi objekta teorije znanosti poskušali pokazati, je, da se dajo nekatera osnovna izhodišča braniti z drugačnimi argumenti, kot jih uporabi on, da se lahko otresemo nekaterih empirističnih predpostavk, ne da bi se pri tem še dodatno zapletli v problematiko »temeljev znanosti«, in da je mogoče število spornih preeksplikativnih pojmov reducirati oziroma jih eliminirati.[3]

Če na kratko strnemo Stegmüllerjeve teze o objektu teorije znanosti,[4] vidimo, da je teorija znanosti metateorija posameznega znanstvenega spoznanja. Zato teoretik znanosti »ne more začeti z vprašanjem, kaj je znanost«, ker sama »eksplikacija pojma znanosti predpostavlja razrešitev specialnih problemov teorije znanosti«. Vprašanje, kaj je znanost, bi se lahko postavilo »v najboljšem primeru na koncu vseh znanstveno-teoretskih analiz, če bi tak konec obstajal«. (Stegmüller,

---

[3] Quineov slogan: »Eksplikacija je eliminacija« postaja v zadnjem času zopet vse bolj aktualen.

[4] Stegmüller se tudi v svojih najnovejših delih kljub zamenjavi formalnega instrumentarija ni bistveno odmaknil od svojih starih določitev objekta teorije znanosti, ki jih zato v glavnem citiramo. Za večino mlajših avtorjev pa problem sploh ni več aktualen. Bistven objekt teorije znanosti so enostavno znanstvene teorije in jih sam način še dodatnega utemeljevanja ne zanima.

1974, 5). Tako je lahko postopek, ki ga teorija znanosti uporabi na začetku svojih raziskav, samo »enumerativen«, tj., da je treba za znanstvene šteti vse dejavnosti, ki se kot take definirajo – čeprav »rezultati znanstveno-teoretskih analiz na eni in empirične raziskave določenih teh dejavnosti na drugi strani kasneje lahko pokažejo na njihov delni ali povsem ‚neznanstveni' ali ‚psevdoznanstveni' značaj«. (Stegmüller, 1974, 5). Tudi kasneje se mora »teoretik znanosti orientirati na konkretno pričujoče človekove dosežke in ne na nekaj, kar se postulira na osnovi apriornih premislekov kot najstveni (gesollte) znanstveni dosežek«. In zato je »faktum znanosti edino možno izhodišče za znanstveno-teoretske analize« (Stegmüller, 1974, 24 in 25), kajti kot »v svetu najdemo zlato, vodo in kristale, tako najdemo znanost kot človekovo dejavnost« (Stegmüller, 1979, 11). V nasprotju z večino kritikov izven analitične tradicije menimo, da takšna zastavitev nikakor ni že v temelju zgrešena in da se Stegmüllerjeva predstava o »faktumu znanosti«, ki izhaja iz njegove osnovne intence o ukvarjanju z imanentnimi značilnostmi znanosti, da uspešno zagovarjati. Očitki, da gre pri tem za »fetišizem dejstev«, za »pozitivizem danega« in da je tak pristop dejansko kopiranje postopka naravoslovja, kjer so objekti raziskovanja prav tako pojmovani kot »naturwüchsig« itd., so po našem mnenju za samo določitev pristopa povsem irelevantni. Irelevantni zato, ker se v tej točki določanja znanosti kot »objekta« znajdejo v podobni situaciji tudi vsi ostali teoretski pristopi, ne glede na to, ali spadajo med »interne« ali »eksterne« pristope, ali poskušajo znanost analizirati, reflektirati, utemeljiti, kritizirati ali postati njena ‚filozofija' oziroma imanentno filozofičnost razbrati v sami znanosti. Problem, ki ga mora razrešiti katerikoli izmed teh teoretskih pristopov, je namreč naslednji: *kako zagotoviti teoretski status za objekte svoje analize oziroma refleksije.* Za nobeno od obstoječih rešitev ne moremo reči, da ima pred drugimi rešitvami odločilne prednosti, saj se jim ta »faktum znanosti« analitične teorije znanosti pojavlja kot preeksplikativna oziroma nereflektirana predpostavka v oblikah: »začetna opredelitev znanosti je razumna abstrakcija«, sklicevanje na »dejansko znanost« ali »aktualno stanje znanosti«, »znanost je del produkcije«, ali pa da se znanost enostavno postulira. Povsod je torej v ozadju *očitnost sedanje znanstvene dejavnosti* – ta: vsi vemo, o čem govorimo. Toda prav ta očitnost je zavajajoča.[5]

Se je mogoče tej pasti izogniti in »znanost« zajeti v teoretsko polje kot teoretski

---

[5] Kajti to, kar bi bilo dejansko res očitno – namreč neposredna čutna konkretnost –, ne zajema intence izjave »vsi vemo, o čem govorimo«. Prav tako tudi vsakdanje izkustvo, »popularizacije« znanosti in celo spontana filozofija znanstvenikov še niso zadostno merilo oziroma garancija za neproblematičnost pojma očitnosti sedanje znanstvene dejavnosti.

Odlična karikatura vprašanja dejanske znanosti – pri njem naravoslovja – je prikaz Stanislava Lema:

»Konstruktor Trurl je nekoč zgradil stroj, ki je znal izdelati vse, kar se je začenjalo na črko *n*. Nato je povabil na obisk konstruktorja Klapariusa, mu razkazal stroj in na vse pretege hvalil njegove izjemne zmogljivosti; toliko časa, da se je ta slednjič razhudil in zato poprosil, da bi tudi sam kaj naročil. »Lepo prosim,« je dejal Trurl, »toda mora se začeti na n.«

»Na n?« je vprašal Klaparius. »Lepo prosim, vtipkajte naravoslovje!« Stroj je zadrhtel, zagodrnjal in hipoma se je prostor pred Trurlovim domovanjem napolnil z n-številom naravoslovcev. Skakali so si v lase, pisali v debele knjige, nekateri so posegali po njih in jih trgali na koščke; v daljavi so plamtele grmade, na katerih so se cvrli naravoslovni mučeniki, tu in tam je kaj eksplodiralo, razvijale so se nenavadne pare v obliki gob; vsi so govorili drug mimo drugega, tako da nihče ni razumel niti besedice; nekateri so z ihto pisali spomenice, peticije in resolucije; spet nekoliko stran, pred nogami gestikulatorjev, je ždelo nekaj starcev in pisalo nekaj z majcenimi črkami na listke papirja. »Ni slabo, kaj?« je vzkliknil Trurl navdušeno. »Dično naravoslovje – utelešeno in živeče!«

(Stanislav Lem, Še enkrat rešen, 1979)

objekt in kako? Vprašanje je dejansko še posebej ključno za samorazumevanje analitične teorije znanosti glede na to, da morajo biti objekti vsake metateorije že po definiciji teoretski objekti. V tej točki določanja objekta teorije znanosti so Stegmüllerjevi razlogi za sprejemljivo utemeljitev po našem mnenju nezadostni, saj je njihova *verjetnost, da bi se lahko kasneje spremenili v pojasnitve, neznatna.* Zato jih bomo poskušali v tem smislu dopolniti in ne bomo poskušali razrešiti problema »faktuma znanosti« nasploh. Možnost razrešitve tako zastavljene naloge vidimo v tem, da omejimo število preeksplikativnih predpostavk teorije znanosti in da nujno minimalne preeksplikativne predpostavke izberemo tako, da jih kasneje znotraj teorije znanosti ne bi bilo nujno potrebno eksplicirati. Zato še enkrat postopoma rekonstruirajmo Stegmüllerjeve teze.

Prva teza: Pojem znanosti je zbirni pojem za posamezne znanstvene discipline.

Druga teza: Eksplikacija pojma znanosti bi bila mogoča šele po že opravljenih znanstvenih-teoretskih analizah.

Tretja teza: Znanosti nasploh ni. Posamezne znanstvene discipline preprosto eksistirajo in nikakor ni potrebno utemeljevati možnosti njihovega obstoja mimo tega obstoja samega.

Četrta teza: Eksistenca znanosti kot človekove dejavnosti je enaka eksistenci drugih objektov v svetu.

Peta teza: Pristop teorije znanosti je na začetku nujno enumerativen.

Šesta teza: Za znanost je na začetku treba šteti vse, kar nosilci znanstvenega dela opravljajo pod nazivom raziskovanje.

Vsebinsko se tretja in četrta teza pokrivata – sta »ontološki« tezi, ki zagotavljata eksistenco znanosti in specifičnost te eksistence. Takoj lahko eliminiramo četrto tezo kot odvečno za določitev objekta teorije znanosti in hkrati kot zavajajočo, saj samoniklosti in danosti neposredno napeljujejo na pozitivistično fundiranost, ki se ji hočemo izogniti. Tretja teza je že bolj kompleksna. Prvi del določa razmerje med splošnim in posebnim, v drugem delu pa je postuliran obstoj posebnega kot neproblematičen. Čeprav se drugi del teze izteče dejansko v trditev, da je obstoj nečesa že zadosten razlog da to tudi obstaja, ki kot neki filozofski princip ni povsem »čista«, jo bomo kljub njeni sumljivosti v našem konkretnem primeru pustili v tej formulaciji – glede na to, da vsako *utemeljevanje možnosti znanosti* nujno transcendira okvire same znanosti oziroma posameznih znanstvenih disciplin, toda šele potem ko je dejanskost njihove eksistence predpostavljena kot resnična. Sporen torej ni sam obstoj kot tak, temveč kaj je s tem »faktumom« potrebno storiti in kako se naj to stori. V tej točki, tj. neproblematičnosti obstoja samega, sta si analitična filozofija in npr. konstruktivizem povsem *konformna.* Razlika se pojavi šele po »osmislitvi« tega »faktuma«. Problematika prvega dela teze – razmerje med znanostjo in posebnimi znanstvenimi disciplinami – je vezana na problem tvorjenja pojmov. Zdi se, da je *pojem znanosti* kot tudi *pojem posebne znanstvene discipline* v bistvu razumljen *substancialno* in ne le klasifikacijsko. Vsaka uporaba substancialnega pojma kot preeksplikativne predpostavke pa navaja na potrebo, da se tovrsten pojem da in mora naknadno – vsekakor v neki določljivi prihodnosti in na znan način – zadovoljivo eksplicirati. Menimo, da teorija znanosti tako zastavljene naloge s svojo sedanjo teoretsko zgradbo ne more udejanjiti. Navsezadnje se zastavlja vprašanje, kaj bi s takšno eksplikacijo pridobili, če je sploh možna. S tega vidika je Stegmüllerjeva trditev, ki smo jo strnili

v drugo tezo, nesmiselna. Eksplikacija substancialnega pojma znanosti je seveda logično predstavljiva v tistem trenutku, ko bi znanost prenehala obstajati in bi jo zamenjala druga (teoretska) praksa, toda takrat bi bil odgovor lahko *aktualen* le z vidika te prakse, ne pa več z vidika znanstveno-teoretske analize ali refleksije, saj bi bili dobljeni rezultati že del te nove tradicije in za »našo« tradicijo znanosti povsem irelevantni.[6]

Če za pojem znanosti kot skupne oznake za posamezne znanstvene discipline,[7] ki smo ga strnili v prvo tezo, njegov status ni povsem jasen, je določitev posameznih znanstvenih disciplin nedvoumna – gre lahko le za *empirično najdbo*. Tukaj je prva teza stika s peto in šesto tezo kot »metodološkima« tezama. Reševanje odnosa med pojmom znanosti in posebnimi znanstvenimi disciplinami je lahko le praktično, je le stvar izbora in določitve pravšnje metode in ne problem pojmovne analize. Dejanska razlika med analitično teorijo znanosti in »refleksivnimi pristopi« leži v tej točki. *»Faktum znanosti«* kot dejstvo obstoja posameznih znanstvenih disciplin je za *»refleksivne pristope« spoznavno-teoretski problem in za analitično teorijo znanosti metodološki problem,* ki se kaže kot razlika med teoretsko »osmislitvijo« in metodološkim »zajetjem«.

Kot »faktum znanosti«, se nam tudi način pristopa ne zdi vprašljiv. Toda če bi hoteli zadostiti zahtevi, da morajo biti objekti znanstveno-teoretske analize teoretski objekti, je izbor izhodiščnih metod, ki jih nudi Stegmüller, neustrezen.

1.1.2 *Znanstvena dejavnost*

Prvi korak, ki je po Stegmüllerjevem mnenju potreben za začetek znanstveno-teoretskih raziskav, mora biti nujno *enumerativen*. Enumerativno je treba zajeti vse tisto, kar se počne pod oznako »raziskovanje« ali tej podobnimi označitvami. Prej smo se ob nejasnosti Stegmüllerjeve uporabe pojma znanosti nagibali k domnevi, da pojem znanosti uporablja kot zbirni pojem za posamezne znanstvene discipline. Pristanek na *enumerativni pristop* k »faktumu znanosti kot empirični najdbi« prvi

---

[6] Situacija je vzporedna poskusu eksplikacije mita (mitskega načina mišljenja). Če bi obstajalo kaj podobnega kot meta-teorija mita, bi po tem pojem mita lahko eksplicirali natančno ob prelomu z mitskim načinom mišljenja. Toda ta eksplikacija za sam mitski način mišljenja ne bi pomenila ničesar. Racionalna praksa, skozi katero mitski način mišljenja ekspliciramo, samega preloma ne more več odmisliti in tako neke »dejanske« eksplikacije ne moremo več doseči.

[7] Klasifikacijski pojmi kot zgolj zbirni pojmi ne zahtevajo posebnih eksplikacij. So preprosto seštevek delnih področij, ki morajo biti med sabo ostro ločena, tako da njihova celokupnost tvori celoto. Kaj se izbere za predikate, ki označujejo delna področja, je stvar *določitve* ali *konvencije* (Stegmüller, 1980, 62). To pomeni, da kljub spremembi katerega od delnih področij, zbirni pojem ohrani svojo veljavnost. Prav ta arbitrarni moment obenem onemogoča njihovo natančno eksplikacijo, ker so poskusi eksplikacije lahko tukaj le *induktivni* – tako da se poskuša konjunktivno povezati posamezne delne razrede. Če povezava uspe, se eksplikacija sesuje tisti hip, ko se črta enega od delnih razredov. Možna bi bila sicer pragmatična rešitev, kjer bi se določilo neko »trdo jedro«, ki bi konjunktivno povezovalo delna področja, ostala delna področja pa bi se priključevala disjunktivno.

Zanimiv zgled, kjer se te težave nazorno kažejo, je t.im. problem *enotnosti znanosti*. Vsakokratno dialektično enotnost znanosti tvori konjunktivna povezava posameznih znanosti. Ob vsaki spremembi delnega področja, tj. posamezne znanosti, se klasifikacijski pojem spremeni tako, da se formira nova *dialektična enotnost znanosti*. Neopozitivistična enotnost znanosti pa predstavlja pragmatični/konvencionalistični tip rešitve. Konjunkcija fizikalnih disciplin je bila določena kot »trdo jedro«, vse ostale discipline pa so priključene disjunktivno. Pojem znanstvenosti je tako ves čas zagotovljen. Šele ko bi se neka posamezna znanstvena disciplina lahko konjunktivno priključila »trdemu jedru«, bi bila njena znanstvenost zagotovljena.

del naše domneve podpira. Pojem znanosti je dejansko zbirni pojem, vendar kot zbirni pojem ne vključuje posamezne znanstvene discipline, temveč je zbirni pojem vsega, kar se v določenih institucijah počne pod oznako raziskovanje. Ali je torej pojem posamezne znanstvene discipline tudi sam zbirni pojem? Vse kaže, da je tako.

Če je namreč neko področje raziskovanja mogoče določiti le prek »raziskovalnih in izobraževalnih ustanov« (kot socialnih institucij), če se je pri tem »treba zanesti na intuicije znanstvenikov« (tj. na znanstveno skupnost) in vse, kar štejejo znanstveniki za področje svoje dejavnosti, vzeti resno (Stegmüller, 1974, 5 in 24), potem lahko teorija znanosti – da bi ta cilj dosegla – uporabi kot edini metodološki instrument *metodo ostenzivnih definicij*. Težava ni samo v tem, da se to, kar počnejo in trdijo znanstveniki, ne da kar tako ostenzivno definirati, saj bi lista ostenzivno definiranih sestavin raziskovalnega področja bila praktično nepregledna, če bi se jo že dalo izdelati.[8] Težava bi bila predvsem v tem, kako potem določiti »prave« objekte za znanstveno-teoretsko analizo, ne da bi prišlo do samovoljne projekcije določenih vsebin od teorije znanosti kot prioritetnih[9] in kar je še osnovnejše: kaj bi nam sploh služilo kot preeksplikativni pojem, ki bi ga bilo treba eksplicirati? Kot smo poskušali pokazati, to ne moreta biti niti znanost kot zgolj zbirni pojem niti posamezna znanstvena disciplina, če je določena ostenzivno; niti neke posamezne sestavine raziskovanja same na sebi – kajti sestavine česa potem pravzaprav so; niti ni zaželeno, da je to substancialni pojem znanosti oziroma znanstvene discipline, ker bi bili obeti za popolno eksplikacijo pomaknjeni v nedoločljivo bodočnost. Kako torej ta »faktum znanosti« kot »empirične najdbe« oblikovati v nek ustrezen preeksplikativni pojem, ki bi se ga dalo prvič: definirati kot objekt teorije znanosti kot metateorije – se pravi, da bi bili objekti teorije sami teoretski; ki bi drugič: dopuščal postopne parcialne eksplikacije oziroma prehodne eksplikacije; ki bi tretjič: brez enumerativnega postopka omogočal določitev množice teoretskih objektov, in ki bi četrtič: po delnih eksplikacijah dajal pojasnitve, ki bi odsevala ta »faktum znanosti kot empirične najdbe« do te mere, da bi bilo omogočeno vposeganje v sam ta »faktum«? Možnost za tak izhodiščni pojem vidimo v pojmu *znanstvene dejavnosti*..[10]

---

[8] Popolna lista bi morala vsebovati celoten materialni in pojmovni instrumentarij, vključno z materialnimi nosilci in minimalnim socialnim okvirom. Če se npr. da ostenzivno definirati knjige in članke, kako bi ostenzivno definirali znanstveno teorijo.

[9] Na množico tovrstnih projekcij so opozorili predstavniki »antipozitivističnega obrata« v teoriji znanosti – predvsem Kuhn in Feyerabend.

[10] Pojmovanje teorije znanosti kot dejavnosti se ne pojavlja le pri socioloških pristopih in pri marksističnem pojmu znanosti kot specifične produkcije. Tudi znotraj analitične tradicije najdemo tovrstne določitve. Končno tudi Stegmüller govori o znanosti kot človekovi dejavnosti in opozarja na njeno »nepopolnost«, ki iz tega izvira. Zanimiv eksplicitni poskus določitve pa najdemo pri Paulu Weingartnerju.

Weingartner se večpomenskosti izraza znanost prav tako izogne s privzemom pojma znanstvene dejavnosti, ki pa ga že na začetku poskuša eksplicirati. Znanstvena dejavnost mu pomeni »duhovno in telesno dejavnost ljudi« in njen namen je »najdenje na določen način strukturiranega odgovora na eno ali več vprašanj oziroma problemov«, s tem da je osnovni namen preciziran kot »pojasnitev dogodkov, dejstev, struktur, danosti, stanj stvari«, do katerih lahko pridemo deduktivno. Weingartner za znanost kot dejavnost določi naslednje nujne potrebne pogoje: čimbolj vsebinske in splošne izjave (tj. logični, matematični in empirični stavki); končni cilj je najdenje pravilnega odgovora, tj. resnične vsebinske izjave; glede na splošne izjave se postavlja manj splošne in singularne izjave; postavlja se vsebinske izjave; glede na splošne izjave se postavlja manj splošne in singularne izjave; postavlja se vsebinske cirkumskriptne (prostorsko in časovno opremljene) eksistencialne izjave (bazične izjave); postavlja se konsistentne vsebinske cirkumskriptne eksistencialne stavke, ki imajo vlogo omejujočih (robnih)

Na prvi pogled se nam zazdi, da s tem preimenovanjem, tj. z zožitvijo in razširitvijo izraza obenem, ne moremo doseči ničesar, česar ne bi mogli doseči prej s pojmom znanosti oz. znanstvene discipline, ne glede na to, v katerem smislu smo jih razumeli. Zdi se, da je polna eksplikacija izraza znanstvena dejavnost še vedno prav tako vezana na možnost eksplikacije znanstvenosti kot neke podmnožice določitev znanosti. Na drugi strani se ob tem pojavi še dodatna neprijetnost, kako ob neverjetni ekstenziji, ki jo ob izrazu dejavnost intuitivno začutimo, sploh razmišljati o možnih eksplikacijah. Vendar – kar je odločilno – izraz dejavnost, glede na osnovno intenco, kaže na nemožnost substancialnih določitev in s tem na nepotrebnost njegovega zajetja kot neke entitete; je le strukturni okvir za določanje medsebojnih relacij med določenimi sestavinami in kot tak nima nekih vnaprej določenih objektov. Je najsplošnejša forma procesov in kot forma tudi pogoj za te procese, ki so sami lahko povsem specifični. Najsplošnejši formalni kriterij *dejavnosti* bi lahko tako definirali *kot posredovanje*, ki od nekega začetnega stanja vodi do nekega (razlikujočega se) končnega stanja kot rezultata, vendar glede na naš namen zadošča omejitev na smotrnostno (teleološko) posredovanje, kjer je delujoči dejavnik človek.[11] Podobno lahko tudi za znanstvenost določimo nekatere formalne kriterije, kot so: prizadevanje za jezikovno jasnost, možnost kontrole, zahteva po intersubjektivnosti, uporaba racionalnih argumentov in ustreznih metod. Eksplikacija vsakega od teh dveh izrazov – tako znanstvenosti kot tudi dejavnosti – bi seveda zahtevala pojasnitev naštetih formalnih kriterijev, celo neko pojasnitev sub speciae aeternitatis. Toda sam izraz znanstvena dejavnost zahteva povsem drugačno eksplikacijo; namreč postopno eksplikacijo znanstvenosti kot dejavnosti in eksplikacijo dejavnosti kot znanstvene.

Mesto, kjer se razcep med znanstvenostjo in dejavnostjo zlije v osnovni skupni presek, vidimo kot možno izhodišče za postopno eksplikacijo. Menimo, da tak osnovni skupni presek med znanstvenostjo in dejavnostjo tvorijo tisti elementi, ki so *hkrati orodje in rezultat* znanstvene dejavnosti. Elementi torej, ki na eni strani kot rezultati dejavnosti prehajajo v področje znanstvenega in se na drugi strani od tam vračajo kot orodje in material za samo dejavnost. Ta osnovni presek združuje v sebi torej statičnost znanstvenosti in procesualnost dejavnosti, kaže in določa *specifičnost znanstvene dejavnosti.*

Analiza, ki se poskuša navezati in eksplicirati ta osnovni presek in ki v nadaljevanju eksplikacij prehaja z njega bodisi v področje znanstvenega, bodisi v področje dejavnosti, vendar tako da se potem nujno vrača proti nasprotnemu področju, je tisti pristop, ki more »faktum znanosti kot empirične najdbe« z ekspliciranjem

---

pogojev; del deduktivnega sistema iz množice izjav, ki jih neka znanstvena disciplina dopušča in raziskuje, se poskuša spraviti v deduktivni kontekst; izjave (posebej univerzalne), ki so postavljene v nekem sistemu, se poskuša upravičiti in preveriti (Wingartner, 1971, 38–46).

[11] V tej točki smo dejansko blizu marksistično-strukturalistični opredelitvi produkcije. Po njej ima vsaka družbena praksa strukturo produkcije, kjer se pojavljajo »predmet dela« (kot prvotna snov, objekt na katerem se dela), proizvodna sredstva, odnosi, v katerih se proizvaja (kot družbeni odnosi), in nek produkt kot rezultat dela proizvodnih sredstev. Vsaka praksa – tudi znanstvena – »je tako specifičen sistem, kombinacija – struktura elementov, kot so ‚materia prima', proizvajalna sredstva in družbeni odnosi, povezan hkrati z drugimi praksami v celoti družbene prakse«.

Za vse prakse tudi velja, da so človekove smotrne dejavnosti, ki se med seboj razlikujejo glede na »1. tip objekta, na katerem delajo, 2. sredstva za proizvodnjo, ki jih uporabljajo, 3. odnose, v katerih proizvajajo, 4. glede na tip objekta, ki ga proizvajajo« (Kerševan, 1975, 62). V primerjavi s tako opredelitvijo produkcije je naš pojem smotrnostne dejavnosti ožji za dimenzijo družbenih odnosov.

specifičnosti znanstvene dejavnosti najbolj precizno zajeti. Konsekvenca tega stalnega vračanja je, da nobenega od obeh polov v pojmu znanstvene dejavnosti ne moremo nikakor več določiti substancialno. Pri znanstvenosti nam tako izpade kompletna problematika raziskovanja temeljev, ki ostaja področje nalog filozofije, pri dejavnosti pa nam prav tako izpade raziskovanje družbenega značaja produkcije.

Vendar v tej izgubi vidimo kvečjemu prednost, ker menimo, da smo se:

1. S predeksplikativnim pojmom znanstvene dejavnosti izognili problematiki določanja odnosa med znanostjo in posebnimi znanstvenimi disciplinami. V znanstveno dejavnost spadajo tako vsa konkretna področja znanstvene dejavnosti, kot tudi skupne značilnosti te dejavnosti. Čeprav ostaja postopek za določenje tega, kaj spada v znanstveno dejavnost na konkretnem področju, dejansko še vedno enumerativen, ostenzivno definiranje kot izdelava neke popolne liste objektov ni več potrebno. Prvi korak je že del teoretske mreže, saj definicijska določitev kriterija, s katerim se izloči množica elementov, ki ne izpolnjujejo pogoja, da so hkrati rezultat in orodje dejavnosti, področje objektov analize izredno omeji. Vprašanje, kateri so ti objekti in kako se jih določi, ne igra več odločilne vloge. Lahko so to končno tudi intuicije znanstvenikov. Vsak izbran objekt je v procesu njegove eksplikacije ves čas izpostavljen temu osnovnemu kriteriju. Če temu kriteriju ne zadosti, ne more biti del teoretskega polja, ki ga določa osnovni presek.

2. V nobeni točki eksplikacije se ni mogoče izogniti poznavanju konkretnih vsebin na posameznih področjih znanstvene dejavnosti. Rezultatov znanstvene dejavnosti ni več mogoče enostavno »vzeti na znanje« in jih reflektirati.[12] Potrebno je podrobno tehnično poznavanje vsaj kot popolno razumevanje. Dobiti pregled nad tako raznolikimi področji brez nadaljnjega presega sposobnosti posameznika, zato je s tega vidika razumljiva dosedanja omejitev teorije znanosti na področje naravoslovne znanstvene dejavnosti. Specifičnost znanstvene dejavnosti je po našem prepričanju mogoče zajeti samo po tej poti, ker nas le-ta vedno vrača na osnovni presek, ki nam zagotavlja zvezo z »dejansko« znanstveno dejavnostjo.[13]

---

[12] Če se nekoliko zlobno lotimo del, ki so napisana s tovrstne refleksivne pozicije in govorijo o znanosti nasploh, pridemo do presenetljivih rezultatov. Vzemimo v roke nek tak zaokrožen tekst in poiščimo vsa mesta, kjer se *termin znanost* pojavlja. Nato termin znanost povsod nadomestimo s *terminom naravoslovje* in se lotimo branja. Če bo tekst še naprej zvenel smiselno in sprejemljivo – kar se bo le redko zgodilo –, s substituiranjem nadaljujemo. Namesto termina naravoslovje uporabimo npr. termin fizika ali npr. termin sociologija ali termin za katerokoli drugo ožje področje. Ob popolnoma nesmiselnih stavkih, ob kakšnem tu in tam sprejemljivem, se bo zvrstilo ogromno število naravnost komičnih stavkov. Sam postopek substitucije ne bi smel biti sumljiv, kajti »kar velja bistveno za celoto, velja tudi za del«. Vendar se ob te majhne nerodnosti ni potrebno dlakocepsko obregati, saj končno tudi intenca teh pristopov ni usmerjena na posebna in posamezna področja raziskovanja. Kar je uničujoče, je dejstvo, da se lahko termin znanost v tekstu zamenja s terminom, s katerim nima nobene skupne ekstenzije (včasih se obnese substitucija s terminom organiziran kriminal) in so posamezni stavki in celoten tekst prav tako prepričljivi, kot so bili prej. O kakršnemkoli ugotavljanju »specifičnosti znanosti« tukaj ne more biti govora. To ugotovitev bi lahko strnili v nek formalen kriterij za zajetje specifičnosti znanstvene dejavnosti: *Specifičnost znanstvene dejavnosti je teoretsko zajeta takrat, ko so možne samo substitucije z delnimi termini znotraj enotne ekstenzije in z nobenim drugim terminom izven nje.* Kriterij je uporaben dvojno: kot opozarjanje na nujne korekcije pri znanstveno-teoretskem delu in kot samopotrditev teorije znanosti nasproti pristopom stila »nichts zu wissen und über alles reden zu können«.

[13] Razen težav pri obvladanju in poznavanju problematike po posameznih področjih – ob dejstvu, da so bili zgodovinski iniciatorji teorije znanosti tesneje vezani prav na naravoslovje in ekzaktne znanosti –, je drug pomemben razlog samoomejitve na naravoslovje *relativna enostavnost objekta.* Pri tem seveda ne mislimo na objekt naravoslovja – »naravo« v primerjavi z »družbo« pri družboslovju, ali

3. Ker osnovni presek deluje kot sistem, nam ni potrebno za pojasnitev funkcioniranja tega sistema zajeti tudi vseh predhodnih minulih stanj. Zdajšnjost sistema in njegovo zajetje nam dajeta zadovoljiv odgovor na vprašanje o njegovi specifičnosti. Ta navidezna »ahistoričnost« seveda ne pomeni, da je tudi sama zgodovina »neznanstvena« ali da »znanstvena zgodovina znanosti ni možna«. Je preprosto nebistvena glede na to, da ne poskušamo eksplicirati pojma znanosti oz. znanstvenosti. Prav tako ni pomembna tudi neka razmejitev med znanstvenim in neznanstvenim, saj je osnovni presek definiran pozitivno. Kaj je izven tega preseka, tj., kje bi se lahko potegnile neke meje znanstvenosti ali neke meje dejavnosti, je za *funkcioniranje znanstvene dejavnosti* kot sistema povsem irelevantno in seveda prav tako tudi za pojasnitev tega funkcioniranja. Vprašanja o možnosti tega funkcioniranja torej ne spadajo več v področje teorije znanosti – so bodisi del filozofskih razmislekov in zgodovinopisja, bodisi del družbene analize.[14]

4. Posledica, ki se nam zdi še posebej pomembna, je ponovno zabrisanje meje med kontekstom odkritja in kontekstom utemeljitve, ki ga posebej poudarja Popper in ki ga je analitična tradicija v celoti sprejela. Antipozitivistični obrat – predvsem Feyerabend – je prepričljivo pokazal na nevzdržnost te ločitve. Podobno tudi uveljavljena dihotomija med internim in eksternim ne more igrati neke razmejujoče vloge. Ta trditev zaenkrat lahko nastopa kot delovna hipoteza, saj dokazi, izpeljani iz zgodovinskega materiala, lahko postanejo prepričljivi šele v tistem trenutku, ko se bo dalo uspešno napovedati pojav določenih elementov v osnovnem preseku.[15]

Naša ponujena transformacija izhodiščnega objekta eksplikacije seveda v ničemer ne posega v obstoječo določitev objektov teorije znanosti kot konkretnih tematskih področij. Razlika je v tem, da je ob sedanjem prevladujočem zanimanju za (sinhroni) kontekst utemeljitve dan večji poudarek momentu dejavnosti, kar prihaja posebej do izraza v strukturalni teoriji znanosti. S tem, da smo za izbor elementov osnovnega preseka znanstvene dejavnosti postavili funkcionalni kriterij,

---

neke njune značilnosti, kot so: možnost izoliranja pojavov, zmanjšanje parametrov, možnost eksperimentov itd. V primerjavi z družboslovjem so razmerja v naravoslovju veliko prozornejša zaradi manjšega števila predpostavk, njihove eksplicitnosti in deduktivnih odnosov med njimi. V tej točki ravna teorija znanosti podobno kot nam kaže zgodovinska evidenca nastanka in razvoja ekzaktnega raziskovanja: prav zaradi njihove enostavnosti so bili najprej raziskovani astronomski pojavi.

[14] Marksistični kritiki se zdi prav ta samoomejitev sporna. Katalog vprašanj analitične teorije znanosti naj bi zajel znanost samo kot sistem spoznanj in »vsa vprašanja, ki se nanašajo na zgodovinski razvoj znanosti, so izvzeta. Manjkajo npr. vprašanja kot: Kakšne učinke ima znanost za življenjske pogoje ljudi? Kakšna so medsebojna razmerja med znanostjo in drugimi oblikami idejnega udejstvovanja ljudi (umetnost, religija, filozofija)? Kakšen pomen ima socialni izvor znanstvenikov in njihov družbeni položaj za razvoj znanosti? Kakšno vlogo igra institucionalizacija znanstvene discipline za razvoj te discipline? Katere možnosti imajo družbene institucije za usmerjanje smeri razvoja znanosti?... Lahko je uvideti, da so ta vprašanja za razumevanje bistva znanosti prav tako pomembna kot vprašanja po metodoloških temeljih in logični strukturi znanosti« (Bayertz, 1981, 8–9). Neglede na to, kaj bi naj lahko sploh počeli z razumevanjem bistva znanosti, se seveda ne da načelno odrekati legitimnosti kateregakoli od teh vprašanj – je pa situacija podobna tisti, ko nekdo ribiču očita, zakaj v morju lovi samo ribe, ko je v njem nešteto drugih bitij, ki bi jih bilo prav tako potrebno loviti – ob vsem tem ribič te ribe tudi dejansko ujame, medtem ko z nešteto drugimi bitji ni bilo nič.

[15] K temu vprašanju se bomo vrnili v zaključnem poglavju. Tukaj bi opozorili samo na to, da odnos konteksta odkritja in konteksta utemeljitve ne razumemo kot vprašanje »popolne neodvisnosti logične strukture znanstvenih teorij ali intersubjektivne veljavnosti argumenta od zgodovinskih okoliščin njihovega nastanka« (Bayertz, 1981, 9). Elementi, ki tvorijo osnovni presek kot specifičnost znanstvene dejavnosti, so hkrati del konteksta utemeljitve in konteksta nastanka. V dejavnosti morajo biti »utemeljeni«, da se lahko kot znanstveni elementi vrnejo nazaj v dejavnost. Utemeljevanje se dogaja v »zgodovinski sferi«.

smo pustili odprto vprašanje, kateri so zdaj tisti objekti, ki jih je potrebno prioritetno analizirati. Tukaj različni pristopi v teoriji znanosti izberejo zelo različne objekte od pojmov, znanstvenega jezika do znanstvene teorije kot pojma, ki jih je treba zaradi njihove središčne vloge eksplicirati. Prav tako bo tudi sam pristop kot tudi metode analize dejansko odprte, kajti precizacijo vsakega nedoločenega oz. predeksplikativnega pojma je mogoče izpeljati na različne načine, tj. dajo se konstruirati različni formalno korektni in vsebinsko adekvatni pojmi teh predeksplikativnih pojmov. Ne le pri analizi pomena, tudi pri ugotavljanju strukturnih značilnosti se je treba po Stegmüllerjevem mnenju sprijazniti z mislijo, da »ne obstaja samo ena, temveč obstajajo različne možnosti rekonstrukcije tega, kar se imenuje znanstveno spoznanje, in da mogoče ne bomo nikoli dobili popolnega pregleda nad vsemi temi možnostmi« (Stegmüller, 1969, XXII). Ta načelni pluralizem možnih rekonstrukcij nam tako pušča odprto pot za določitev izhodiščnih objektov analize kot tudi metodološkega instrumentarija glede na naš osnovni namen – tj. ugotavljanja specifičnosti znanstvene dejavnosti.

Edino čemur se je nemogoče izogniti, je »narava« teh objektov. Da so lahko hkrati rezultat, material in orodje znanstvene dejavnosti, morajo biti »idejni«, tj. nematerialni.[16] Prav tako se zdi, da v današnji znanstveni dejavnosti funkcijo rezultata in orodja opravljajo v največji meri *znanstvene teorije*.

1.2. *Racionalna rekonstrukcija*

Postopek za eksplikacijo objektov znanstvene dejavnosti – Stegmüller upošteva tudi druge aspekte človekovega spoznanja, predvsem rezoniranja – je v analitični teoriji znanosti *racionalna rekonstrukcija*. Sam termin označuje tako določeno

[16] Ta pojem nematerialnosti oziroma idejnosti se kot neproblematičen pojavlja v vseh doslej omenjenih teoretskih tradicijah. Značilnost nematerialnih elementov (objektov) je, da se ob poljubnih ponovitvah v procesu produkcije (dejavnosti) ohranjajo, tj. so neodvisni od materialnega nosilca. Ta nematerialnost na različnih področjih dejavnosti (produkcije) privzema določene posebnosti. Zanimivo je opozoriti na različnost funkcioniranja idejnih elementov pri znanstveni in tehnološki (tehnični) dejavnosti. Tehnologija (tehnika) se mora kljub nematerialnosti idejnih elementov, ki so potrebni za konstruiranje novih tehnologij, stalno (re)producirati preko druge tehnologije kot materialnega posrednika, pri čemer so idejni elementi podrejeni temu sukcesivnemu materialnemu nizu. Posamezni rezultati znanstvene dejavnosti nasprotno lahko preskakujejo časovna obdobja in se tam vključujejo v nove osnovne preseke. Tukaj ne mislimo teoretskega pluralizma, kot ga zagovarja Feyerabend, saj imajo to lastnost le nekateri rezultati – npr. empirični zakoni. Posebej ilustrativen je tu primer Arhimedovega zakona vzgona kot primer prvega matematiziranega empiričnega zakona.

Problem »nematerialnosti« je na neobičajen način poskušal razrešiti Popper. Izhajajoč iz svoje koncepcije resničnosti – katere osnovna teza je, da ni nobene utemeljitvene baze za spoznanja, da pa vseeno obstaja »objektivna resnica« kot regulativna ideja in se izjave da načelno razlikovati po tem ali o objektivno obstoječem svetu izrekajo resnico ali neresnico – Popper razlikuje tri svetove: »svet 1« je svet fizikalnih predmetov in stanj, »svet 2« so subjektivna stanja zavesti in »svet 3« je svet »objektivnih miselnih vsebin«, tj. pisno fiksiranih izjav, ki se jih da ločiti in interpretirati neodvisno od konteksta nastanka. Spoznanja v tretjem svetu so torej spoznanja brez spoznavajočega subjekta in izražajo samo objektivno in ireverzibilno stanje diskusije o določenem problemu. Subjektivna zavest je odvisna od fizikalnega sveta, objektivne izjave lahko vstopajo v stanja zavesti in objektivne izjave lahko učinkujejo na fizikalni svet – to so oblike nanašanja med prvim in drugim svetom. Zavest sicer lahko posreduje med prvim in tretjim svetom, vendar je ta samostojen. Samostojnost kot »principielna resničnostna zmožnost« izjav (kot objektivnih idej) je privzeta, hkrati pa se dodaja, da je znanje, ki ga ustvarja človek, načelno falibilno (varljivo) in tako seveda odpade tudi vsaka zunanja instanca za določitev dejanskega stanja tretjega sveta. Ali neka izjava spada v tretji svet (je resnična), ni mogoče vedeti, kajti to stanje bi bilo čisto subjektivno in kot tako bi spadalo v drugi svet.

Naša določitev »nematerialnosti« seveda nima te »ontološke globine«.

aktivnost kot tudi rezultate te aktivnosti. Stegmüller jo razume kot »poskus izdelave pojasnitvenega modela za določen aspekt človeškega spoznanja« (Stegmüller, 1980, 171).

Ker nas tukaj zanimajo predvsem aspekti znanstvene dejavnosti, je potrebno nekako razmejiti to vrsto racionalnosti od racionalnosti v širšem smislu. Nam seveda zadošča deklarativna določitev znanstvene dejavnosti kot racionalne, čeprav je za druge filozofske tradicije npr. racionalnost, ki je na delu v naravoslovju, sporna – je npr. le sprevrnjen izraz določenih družbenih odnosov. Za samo razumevanje racionalne rekonstrukcije so potrebni veliko ožji okviri. Če sam zgodovinski nastop znanstvenega spoznanja s Stegmüllerjem označimo kot »prvo racionalizacijo«, potem so vsi poskusi pojasnitve narave tega spoznanja »druga racionalizacija« (Stegmüller, 1973, 7). Kaj bi naj bila ta »druga racionalizacija«, nam kot zgodovinski primer zanjo najlepše predoči Aristotelova logika.

Racionalna rekonstrukcija je torej izboljšava razumevanja pojavov v »prvi racionalizaciji«, kjer racionalnost predstavlja predvsem zahtevo, da *razlaga* in *precizacija* obstoječega materiala poteka po nekih podobnih principih kot pri »prvi racionalizaciji«. Takšna možnost je odprta že s tem, ker se teorija znanosti loti obstoječih področij znanstvene dejavnosti kot nekega datuma, tj., dobiti mora vpogled, da je tako, in nato pojasniti, zakaj je tako, in ne nasprotno, najprej izoblikovati sliko oziroma pojem »prave znanosti« in potem to sliko naknadno primerjati z »dejansko obstoječimi znanostmi«, če ji ali s kakšno aproksimacijo ji ustrezajo.[17]

Na tem mestu bi se dejansko morali spustiti v razglabljanje o sami naravi znanstvene racionalnosti. Prevladujoče monistično pojmovanje znanstvene racionalnosti sta uspela omajati predvsem T. Kuhn in P. Feyerabend, tako da so se nakazale nekatere pluralistične rešitve.[18] Ta problematika že izstopa iz okvirov

---

[17] Pojem racionalne rekonstrukcije je »domač« v kritičnem racionalizmu, kjer je za razliko od pristopa analitične teorije znanosti določen in razumljen kot *normativni pojem*. Normativnost je posebej očitna pri reševanju problema napredka znanosti in poskusih prikazov zgodovinskega razvoja znanosti, ki se na pojem napredka vežejo. Tipičen normativni pojem predstavlja Lakatoseva racionalna rekonstrukcija zgodovinskega razvoja znanosti. Odločilen za njegovo razumevanje razvoja znanosti je pojem znanstvenega raziskovalnega programa, ki vsebuje »trdo jedro« in »pozitivno hevristiko« za definiranje izbora problemov. Ob poskusu zgodovinske rekonstrukcije razvoja znanosti mu pojem znanstvenega raziskovalnega programa nato služi kot kriterij racionalnosti za razmejevanje znanstvenega od neznanstvenega v zgodovini znanosti. Kot metodološki kriterij je seveda lahko le normativen (Lakatos, 1971). Nasprotno je npr. Kuhnov pojem paradigme ali Feyerabendov pristop nenormativen, saj ne predpisuje metodoloških kriterijev racionalnosti, kar je prav tako tudi značilnost analitične teorije znanosti, saj razlogi za formalne rekonstrukcije ne izhajajo iz določene metodologije, temveč iz zahteve po zadostni preciznosti.

[18] Da ni mogoče izdelati splošne teorije racionalnosti na osnovi pojma racionalnosti, je pokazal H. Patnam, saj sta npr. obstoj logike in uporaba stavkov odvisna od tega, ali je človek racionalno bitje (Ule, 1986, 163). Pogoj za teorijo racionalnosti bi bila torej celovita antropološka teorija človeka. Če racionalnosti ne moremo točno očrtati nasploh, je tudi racionalnost znanstvene dejavnosti odvisna od antropoloških kategorij. S tega vidika so vse dosedanje rešitve problema znanstvene racionalnosti samo pogojne. S tem so seveda omajane nekatere osnovne predpostavke monističnih teorij znanstvene racionalnosti, ki so jih postavili Hume, Carnap in Popper. Po Humeu se v empiričnih znanostih uporabljajo induktivne metode, vendar je napredovanje teh znanosti *iracionalno* v tem smislu, ker se te metode logično ne dajo upravičiti. Carnap je kot »moderni induktivist« poskušal izdelati za induktivno sklepanje racionalno interpretacijo, po kateri se naravoslovne znanosti razvijajo induktivno in racionalno. Po Popperu pa prihaja racionalnost do veljave pri uporabi deduktivnih metod preskušanja; in tako so naravoslovne znanosti racionalne, toda neinduktivne. Še večji pretres kot Patnam je v to sliko vnesel Kuhn, saj se je zdelo da so nekatere forme znanosti iracionalne (npr. izredno raziskovanje), saj

naše teme, vendar je vsaj s pomisleki proti racionalnim rekonstrukcijam, ki so nasledek pluralističnega pojmovanja znanstvene racionalnosti, odločilna za razumevanje trendov v sodobni teoriji znanosti. Preden se lotimo prikaza osnovnih značilnosti racionalnih rekonstrukcij, si oglejmo dva osnovna pomisleka.

Ena od prioritetnih nalog analitične teorije znanosti je, da se pridobi *»jasnost* notranji zgradbi teorij, o njihovih aplikacijah kot tudi o morebitnih relacijah med njimi« (Stegmüller, 1986, 19). Prvi pomislek proti *preciznim* rekonstrukcijam lahko strnemo v naslednjo izjavo: *racionalna rekonstrukcija sploh ni potrebna,* saj povsem zadošča navezava na dejansko delovanje znanosti in na publikacije strokovnjakov. Glede na to, da racionalna rekonstrukcija z vsakim svojim poskusom precizacije izpušča določene podrobnosti, da se zateka k poenostavitvam in šablonam, je končni rezultat lahko samo neka pohabljena teorija.

Čeprav se zdi očitek sprejemljiv, kot nasledek nasprotovanja normativnim metodologijam ni povsem upravičen. Prvi kontraprimer je že različnost razumevanja posameznih teorij pri posameznih znanstvenikih. Če v različnih učbenikih najdemo različne prikaze iste teorije, na kateri prikaz se naj torej navežemo, da bo to navezava na dejansko delovanje znanosti. Drugi ugovor se veže na primere, ko teorija ni nikjer sistematično formulirana – katere so tedaj tiste izjave, ki so pomembnejše od drugih in jih lahko pri raziskovanju teorije zanemarimo?

Drugi pomislek je veliko bolj radikalen. Rekonstrukcije, za katerimi teži teorija znanosti, *niso možne,* čeprav bi bile zelo zaželene. To situacijo Stegmüller imenuje osnovno dilemo sodobne teorije znanosti: »Racionalna rekonstrukcija je izredno zaželena, za precej namenov celo nujno potrebna, toda ni mogoča« (Stegmüller, 1986, 20). Dilema je rezultat praktičnih neuspehov teorije znanosti zaradi uporabe neustreznih sredstev in ne izhaja iz nekega načelnega nasprotovanja. Vprašanje, kako je racionalna rekonstrukcija v teoriji znanosti mogoča, je torej vprašanje ustreznih sredstev in ne samega osnovnega pristopa. Drugi pomislek odpade v tistem trenutku, ko pride do uspešne rekonstrukcije posameznih znanstvenih teorij. Vendar sama uspešna rekonstrukcija ne odpravlja hkrati tudi prvega pomisleka o nepotrebnosti racionalnih rekonstrukcij sploh, saj je ta vezan na osnovni pristop teorije znanosti.

Če se namreč sprejme pozicija, da se »formalnih lastnosti teorije ne prepozna z analizo, temveč *preko kontrasta«*, tako da se jo primerja s konkurirajočimi teorijami (Feyerabend, 1983, 34), da je pri tem potrebno ravnati *kontrainduktivno,* tj., da je treba vpeljevati hipoteze, ki potrjenim teorijam in dejstvom nasprotujejo, potem je tudi sam izbor sredstev za tako zastavljeno nalogo povsem različen kot pri racionalni rekonstrukciji. Toda različna je tudi Feyerabendova osnovna intenca od naše, namreč kaj hočemo z dobljenimi rezultati doseči. Kljub vsej prepričljivosti in strinjanju s Feyerabendovimi rezultati ne moremo z njimi oblikovati nekega permanentnega raziskovalnega projekta, tj. rezultate uporabiti obenem kot material in kot orodje za nadaljnje raziskave. To je tudi dejanski razlog, zakaj prvi pomislek ignoriramo (čeprav predstavlja Feyerabend za teorijo znanosti stalen izziv). Pri tem ne mislimo le na Feyerabenda, temveč tudi na predstavnike

---

ne ustrezajo niti induktivni niti deduktivni sliki znanstvene racionalnosti. Kako se induktivno in deduktivno pojmovanje znanstvene racionalnosti veže na pojmovanje teorije kot sistema izjav, je odlično razdelal Stegmüller.

kritičnega racionalizma, ki prav tako odklanjajo precizacije in na te navezujoče se formalizacije.[19]

Čeprav pojem analize kot osnova za določitev racionalne rekonstrukcije ni povsem »čist«,[20] kar se kaže pri določanju *pogojev adekvatnosti* in zadostitvi teh pogojev pri racionalni rekonstrukciji, težave vseeno niso tolikšne, da bi bilo potrebno standardni pojem analize v celoti opustiti. Bistveni pogoji adekvatnosti, kot so: 1. rezultat racionalne rekonstrukcije mora biti danemu izjavnemu kontekstu *podoben*; 2. racionalna rekonstrukcija mora biti izpeljana – v kolikor je mogoče in če je potrebno – *s preciznimi pojmi*; 3. rezultat mora biti *konsistenten*, te težave paradoksa analize deloma odsevajo, saj končno ne moremo nasplošno določiti, kako blizu mora racionalna rekonstrukcija ostati temu, kar rekonstruiramo in poskušamo precizirati. Prav tako ne moremo enoznačno ugotoviti, kdaj je treba šteti nek pojem za precizen nasploh in odprto ostaja tudi vprašanje, kakšna mora biti forma konsistentnosti, tj. kateri je temeljni logični jezik. Te težave lahko v veliki meri odpravimo s tem, da pogoje adekvatnosti specificiramo glede na problemske kontekste in da glede na te kontekste izberemo optimalna sredstva za racionalno rekonstrukcijo. Navsezadnje ni nujno, da so ta sredstva prav logična sredstva.

Če so sredstva za racionalno rekonstrukcijo logična, lahko govorimo o logičnih oziroma formalnih rekonstrukcijah. Stegmüller pojmuje logično rekonstrukcijo kot »racionalno rekonstrukcijo v ožjem smislu« (Stegmüller, 1980, 171), ki lahko dopolni določene vrste racionalnih rekonstrukcij, namreč tiste aspekte, ki so dostopni podobnim precizacijam kot formalna logika. Kar se seveda *da precizirati* na tak način, se tudi *mora precizirati* na tak način, sicer v nasprotnem primeru dobimo pojme, ki so bolj nedoločeni kot pojmi, ki jih rekonstruiramo, oziroma objekti, ki jih analiziramo. S tem bi seveda zgrešili smisel racionalne rekonstrukcije. Pri analizi znanstvene dejavnosti – tako kot smo jo določili – je izbira sredstev več ali manj omejena na logična in matematična sredstva. Sam izbor sredstev, ki zadoščajo pogojem preciznosti, je potem v veliki meri stvar pragmatične odločitve, ki jo pogojuje osebni okus, elegantnost aplikacije instrumentarija in enostavnost rešitev.

Pomemben vidik, ki osvetljuje razumevanje racionalne rekonstrukcije in ki deloma črta nejasnosti glede pojmovanja statusa same analize, izhaja iz odgovora na vprašanje, ali je racionalna rekonstrukcija deskriptivno ali preskriptivno početje

---

[19] Stegmüller označi kritični racionalizem takole: »na metaravni je *naivno-metafizičen* in na objektni ravni *prepotenten racionalizem*« (Stegmüller, 1973, 9). Razlog za tako strogo oceno je odnos kritičnega racionalizma do »druge racionalizacije«. Če se namreč od znanstvenikov zahteva, da morajo biti stalno pripravljeni menjati svoja prepričanja (teorije je treba falsificirati), potem je za metaraven potrebna prav takšna duhovna gibčnost, drugače se zdi da je »druga racionalizacija« enostavna reč, ki ne zahteva precizacij in s tem povezanih formalizacij.

[20] Kot glavno področje analize se običajno štejejo logične analize pomena. V tej zvezi je pomemben t. im. paradoks analize, po katerem je vsaka logična analiza nekorektna ali trivialna. Če namreč A izhodiščni nedoločeni pojem in P z analizo konstruiran pojem kot precizacija pojma A, potem je precizacija lahko ustrezna ali neustrezna, tj. da $A = P$ ali $A \neq P$. Če velja $A \neq P$, bi bila analiza nekorektna, v primeru ko velja $A = P$ je analiza sicer korektna, vendar trivialna, ker je vsekakor treba priznati, da je trivialno, da $P = P$; iz tega priznanja in korektne analitične enačbe potem logično sledi, da je prav tako trivialno, da $A = P$. Ena od možnih rešitev tega paradoksa je zanikanje predpostavk, na katerih temelji. Logična analiza pomena ni korektna samo tedaj, ko je zatrjevana identiteta dveh pojmov (pomenov); ravno nasprotno – identiteta je nemogoča, ker je A nedoločen, P precizen in je P obenem ena od možnosti precizacije.

oziroma ali teorija znanosti objekte svoje analize samo opisuje, ali pa dobljeni rezultati predstavljajo za znanstveno dejavnost tudi nekaj obligatornega v smislu določenih norm.

Enoznačni odgovor na vprašanje verjetno ni mogoč – vsekakor ne kot neka splošna rešitev, veljavna v vseh primerih. Problem lahko razcepimo vsaj na dva podproblema, ki se vežeta na različna pristopa – na logičnega in na pragmatičnega. Logični vidik zajema vprašanje o principielni (ne)možnosti utemeljitve normativnih izjav z deskriptivnimi, na drugi strani pa stoji vprašanje, kaj storiti, če se začetne intuicije znanstvenikov po znanstveno-teoretskih analizah izkažejo za zgrešene, tj., da se *dokaže* nasprotno, kot se prvotno domneva, zahteva *določeno reagiranje,* neodvisno od same logične rešitve problema.

Četudi velja dejstvo, da iz neke množice samih »deskriptivnih stavkov nikoli ni mogoče *izpeljati* normativnih stavkov« (Esser, 1977, 223), ki bi bili nato s tem *utemeljeni,* kot logično trivialno, se mu znotraj teorije znanosti pravzaprav lahko izognemo. Rezultati, dobljeni po znanstveno-teoretskih analizah, niso samo čisti deskriptivni stavki, ki bi opisovali neka stanja stvari kot dejansko obstoječe sestavine znanstvene dejavnosti. Povsod tam, kjer se poskuša precizirati določene pojme, je na delu tudi »idealizacija« kot nasledek različnih načinov precizacije. Zato vsak preciziran pojem nosi v sebi tudi določen normativni moment kot »dediščino« (formalnih) sredstev za rekonstrukcijo. Sredstva za racionalno rekonstrukcijo in sam njihov izbor so hkrati tudi izbor določenih normativnih zahtev, ki se jim ne da izogniti. Zato se kot rezultati znanstveno-teoretskih analiz poleg čistih deskriptivnih stavkov pojavljajo tudi normativni stavki kot nasledek »idealizacije« in uporabljenih sredstev. Iz množice deskriptivnih izjav in priključene množice normativnih izjav se seveda da v vsakem primeru izpeljati normativna izjava.[21] Sredstva, ki zadoščajo pogojem preciznosti, glede vnašanja različnih normativnih zahtev v rezultate znanstveno-teoretskih analiz torej niso povsem nevtralna. Vprašanje izbora logike je zato hkrati pristajanje na določene normativne aspekte, posebej če se teorijo znanosti opredeli kot »aplicirano logiko«.[22]

---

[21] Iz stavka »Ljubljana je glavno mesto Slovenije.«, ki je deskriptiven, se lahko z logično oslabitvijo izpelje stavek: »Ljubljana je glavno mesto Slovenije ali ne smemo lagati.« Če ta stavek zaradi njegovega drugega dela označimo za normativen, pomeni, da se dajo izpeljati normativni stavki iz deskriptivnih. Če nasprotno označimo celoten stavek za deskriptiven– denimo zaradi premisleka, da so vsi stavki dobljeni z logično oslabitvijo deskriptivnega stavka sami deskriptivni, potem lahko na osnovi te določitve iz stavka »Ljubljana je glavno mesto Švice ali ne smemo lagati.« in deskriptivnega stavka »Ljubljana ni glavno mesto Švice.« logično deduciramo stavek »Ne smemo lagati.« Neglede na to, kako razumemo deskriptivnost in normativnost, lahko v vsakem primeru izpeljemo normativne stavke iz razreda deskriptivnih premis. Načelni očitek, da je nemogoče izpeljati normativne izjave iz deskriptivnih, je torej neupravičen. Povsem drug problem je seveda, kako določiti razred normativnih izjav, da bi se zadostilo izhodiščni zahtevi po ugotavljanju specifičnosti znanstvene dejavnosti, vendar ta problem zadeva prav tako tudi določitev razreda deskriptivnih izjav. Pragmatična rešitev, ki je seveda vedno mogoča, je nek začetni »rez v kontinuum«.

[22] Prvi korak izbora je že odločitev za ekstenzionalne ali intenzionalne sisteme. Če se odločimo za ekstenzionalne sisteme in znotraj njih za predikatni račun prve stopnje z enakostjo, ker je najbližji naravnemu jeziku (Quine), ostane še zmeraj odprto vprašanje, katere junktorje določeni sistem favorizira. Ni vseeno, ali sta to konjunkcija ali implikacija, ali je to nemara inkompatibilnost. Ontološke predpostavke, ki na tak način vstopajo v logični sistem, se tudi zrcalijo v normativnih učinkih »aplicirane logike«. Npr. to, čemur rečemo splošna forma znanstvenega zakona $\forall (x)(F(x) \rightarrow G(x))$, je posplošena kondicionalna izjava in s tem posredno favoriziranje »ontološke kategorije kavzalnosti«. Če izberemo drug osnovni veznik, npr. inkompatibilnost, ter zgornjo izjavo prevedemo, dobimo izraz $\forall (x) \neg (\neg F(x) / G(x))$ oz. $\neg E(x)(\neg F(x) / G(x))$, ob katerem se nam zdi, da sploh ni to, kar hočemo v neki splošni formi znanstvenega zakona videti, namreč kavzalno zvezo.

Zato so situacija in rešitve v teoriji znanosti podobne kot v logiki, kjer je osnovno izhodišče prav tako »predstava o korektnem argumentiranju v znanstvenem mišljenju«, kjer so začete raziskave teoretske, toda »pravila, do katerih se pride, služijo za nazaj kot kriteriji za preverjanje korektnosti znanstvenih dokazov«. Intuicije znanstvenikov (npr. o zgradbi teorij, o načinu in vrstnem redu vpeljave pojmov, kako je teorije mogoče preveriti in uporabiti za postavljanje empiričnih trditev) je treba vzeti kot korektne zgolj pogojno – dokler se namreč *ne dokaže nasprotno*. Intuitivno pomeni, da ni eksplicitno formuliranih kriterijev in pravil. Prav iskanje teh pravil lahko pokaže, da so izhodiščne predstave »nejasne, zmedene ali večpomenske; da je potrebno vpeljati razlikovanja . . ., da so različne predstave med seboj nezdružljive in da razjasnitev določenega pojma zahteva povsem nove poti znanstvenega mišljenja.« (Stegmüller, 1973, 9–10).

Stegmüller ločuje šest tipov primerov, kjer prihaja normativni aspekt teorije znanosti posebej do izraza. Prvi tip tvorijo znanstveno-teoretske raziskave, ki so zelo blizu »logičnim raziskavam in se včasih celo prištevajo k področju formalne logike« (npr. formalna struktura znanstvenih teorij in njihov pojmovni aparat – ko se lahko izkaže, da so posamezni pojmi definirani krožno, da definicije ne zadostijo principu po nekreativnosti ali se jih ne da eliminirati itd.); drugi tip obsega primere, ko znanstveno-teoretske raziskave določene interpretacije ali utemeljitve posameznega področja znanstvene dejavnosti pokažejo, da ne zadoščajo postavljenim spoznavnim zahtevam. Analiza pojmov lahko pokaže na še neodkrito ekvivokacijo, ki se jo odpravi samo na ta način, da se raziskave zastavijo ločeno glede na posamezne pomene, kar je značilnost tretjega tipa. Četrti tip nastopi, če logične rekonstrukcije posameznih znanstvenih pojmov naletijo na težave, ki se jih lahko premaga le z določenim »odmikom« od ustaljenega načina mišljenja, tj., da je treba določen pojem opustiti in ga nadomestiti z drugim eksplikatom. Peti tip se pojavlja npr. na področju racionalne teorije odločitev, ko se poskuša razviti kriterije racionalnosti in ne le določiti empirične zakonitosti racionalnega obnašanja. Šesti tip – mogoče celo najpomembnejši, kot nam kaže zgodovinska evidenca – so *stranski učinki*, do katerih je prišlo ob raziskovanju povsem drugih problemov. Čeprav je npr. poskus formulacije empiističnega kriterija signifikacije povsem propadel in četudi analiza problematike testiranja zakonov in hipotez ni dala zaključenih rezultatov, se je ob tem nabrala cela vrsta spoznanj o možnosti ločevanja empirično preverljivih sistemov izjav od empirično nepreverljivih (npr. če Ramseyev stavek neke teorije predstavlja logično resnico, potem je to simptom, da je teorija empirično trivialna).

V vseh šestih primerih dobljeni rezultati lahko nastopajo kot normativni stavki, vendar sam odnos med teorijo znanosti in njenimi rezultati ter posebnim področjem znanstvene dejavnosti zaradi tega še ni premočrten. Če je logični vidik problematike normativnosti znanstveno-teoretskih rezultatov pomemben predvsem za samo teorijo znanosti in njeno samorazumevanje, je pragmatični vidik pomemben predvsem za posamezna področja znanstvene dejavnosti. Ob retorično zastavljenem vprašanju, ali je »pravilno« spoznanje pogoj za »pravilno« delovanje, je odgovor lahko samo *konkreten* in različen od primera do primera. Odvisen je predvsem od pomembnosti in pozicije elementov v sistemu znanstvene dejavnosti, na katere merijo rezultati znanstveno-teoretskih analiz v vlogi normativnih izjav. Poenostavljeno bi lahko rekli, čim »višje« so elementi v sistemu, toliko težje je

nasproti njim nastopati z normativnimi zahtevami. Kot je prepričljivo pokazal Feyerabend in predstavniki holistične smeri, sama inkonsistentnost določene teorije še ni zadosten razlog, da se teorijo kot osnovno orodje za delo tudi dejansko opusti. Ravnati je treba pragmatično in vse dokler ni na razpolago nove nadomestne teorije, se mora »shajati« s staro, čeprav je to v nasprotju z dobljenimi rezultati znanstveno-teoretskih analiz.

Razmerje med teorijo znanosti in znanstveno dejavnostjo je tako podobno razmerju med znanstveno dejavnostjo in teorijo znanosti. Da bi lahko rezultati znanstveno-teoretskih analiz prehajali na konkretna področja znanstvene dejavnosti, mora biti vzpostavljeno »refleksivno ravnotežje« ali vsaj »povratna zveza«.[23] Idealna možnost za doseganje refleksivnega ravnotežja je prisotna takrat, če sta znanstvenik in teoretik znanosti ena in ista oseba (primer: G. Ludwig). V nasprotnem primeru je potrebno vsaj popolno razumevanje rezultatov znanstveno-teoretskih analiz, da bi se lahko vzpostavila povratna zveza. Direktni odgovor na vprašanje, ali so zdaj racionalne rekonstrukcije deskriptivne ali normativne, se lahko samo glasi, da so *deskriptivne in normativne* hkrati in da je analiza prav tako odvisna od znanstvene dejavnosti kot znanstvena dejavnost od analize. Normativnost tako ni nekaj zunanjega – nastaja kot rezultat same znanstvene dejavnosti in se kot rezultat znanstveno-teoretskih analiz vrača vanjo. V primerjavi z ostalimi teoretskimi pristopi vidimo v tej točki prednost teorije znanosti, saj iz nje izhaja možnost, da teorija znanosti deluje kot sklenjen raziskovalni program, medtem ko so druge teoretske pozicije, ki se ne določajo kot kritike znanosti, bodisi izključno deskriptivne, bodisi izključno normativne. Direktna konsekvenca za teorijo znanosti je potem ta, da tudi teorija znanosti ne more biti določena kot nekaj substancialnega – je posebna *dejavnost*, ki je v specifičnem odnosu s samo znanstveno dejavnosjo. Za njeno razumevanje kot specifične dejavnosti zadošča vpogled, da deluje kot sistem, ki je v tesni zvezi z znanstveno dejavnostjo kot sistemom, kar obenem pomeni, da je vprašanje njenega zgodovinskega izvora iz določene filozofske tradicije nepomembno.[24]

---

[23] Pojem refleksivnega ravnotežja (reflective equilibrium) je v svoji – zdaj že klasični – teoriji pravičnosti uporabil J. Rawls (Rawls, 1971) kot sredstvo za formulacijo metodološkega principa pri problemu moralnega upravičenja. Postopek moralnega upravičenja označi kot nek proces prehajanja sem in tja – namreč enkrat se posamične moralne sodbe prilagajajo principom in drugič se principi revidirajo v luči konkretnih posamičnih sodb. Če se na koncu tega procesa principi in posamične sodbe ujemajo, je po Rawlsu doseženo stanje refleksivnega ravnotežja. Podobne premisleke, kot so Rawlsovi, je uporabil tudi N. Goodman pri reševanju problema opravičenja deduktivnega sklepanja; meni, da se principi deduktivnega sklepanja opravičujejo s tem, da se ujemajo z akceptirano deduktivno prakso. Neglede na razliko (pri Goodmanu so določena pravila ali določen sklep izhodišče, pri Rawlsu pa je na začetku odprto, kateri principi bodo izbrani za diskusijo) gre pri obeh za spoznanje, da se morata »teorija« in »praksa« medsebojno podpirati in da nobena ne sme pretehtati v procesu precizacije in razjasnjevanja. (Podobnost principa refleksivnega ravnotežja in dialektično-materialističnega pojma povezanosti teorije in prakse je precejšnja – bistvena razlika je v tem, da je refleksivno ravnotežje metateoretski pojem in dialektična povezanost teorije in prakse objektni pojem.)

Rawlsov princip refleksivnega ravnotežja se je doslej izkazal kot uporaben za dojetje filozofskega procesa razjasnjevanja tudi na drugih področjih, npr. odnosa intuicionistične matematike in teorije pomena, Stegmüller ga poskuša uporabiti pri eksplikaciji odnosa med znanostjo in zgodovino znanosti (Stegmüller, 1986, 339–346). Po našem mnenju se ga da aplicirati tudi na pojasnitev odnosa med znanstveno dejavnostjo in teorijo znanosti. Princip povratne zveze je znan iz kibernetike in ga tukaj razumemo kot možnost korektivnega vplivanja med teorijo znanosti in znanstveno dejavnostjo.

[24] Za vsako zgodovinsko orientirano mišljenje je seveda geneza nekega sistema neločljivo povezana z aktualnim stanjem sistema. Analitična teorija znanosti je v skladu s tem načelom dedič logičnega pozitivizma in logičnega empirizma – je zgolj ena od različic pozitivizma, proti kateri se je treba boriti,

Za sodobno teorijo znanosti so razen refleksivnega ravnotežja z znanstveno dejavnostjo značilne »povratne zveze« z drugimi področji. Posebno razmerje obstaja med teorijo znanosti in *filozofijo jezika«* (npr. ob problemskem sklopu odvisnosti smisla znanstvenih, posebej teoretskih izrazov od konteksta celotne teorije), med teorijo znanosti in *posebnimi znanostmi* (tukaj se lahko rezultati posameznih znanosti izkažejo kot relevantni za osnovne predpostavke teorije znanosti – npr. kot je pokazal Feyerabend, rezultati fiziološke teorije zaznavanja rušijo predpostavke, na katere se opirajo določene variante pojmovanja o jeziku opazovanja) in med teorijo znanosti in *zgodovino znanosti* v obeh pomenih – kot historiografijo in zgolj kot minulo znanstveno dejavnostjo. Vendar je zanesljivo najpomembnejše razmerje med teorijo znanosti in *logiko,* kajti posamezni dosežki na področju logike so za teorijo znanosti neposredno relevantni.

LITERATURA:

1. Bayertz, K., Wissenschaftstheorie und Paradigmabegriff, J.B. Metzlersche V., Stuttgart, 1981.
2. Esser, H., Wissenschaftstheorie 1, Tuebner, Stuttgart, 1977.
3. Feyerabend, P., Wider den Methodenzwang, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.
4. Kerševan, M., Religija kot družbeni pojav, MK, Ljubljana, 1975.
5. Kutschera, F.,Wissenschaftstheorie, W. Fink, Muenchen, 1972.
6. Stegmüller, W., Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie, Springer, Berlin/Heidelberg/New York; Zv. II/2 »Theorie und Erfahrung,« 1973; Zv. IV »Personele und statistische Wahrscheinlichkeit«, 1974; Zv. II/3 »Theorie und Erfahrung«, 1986.
7. Stegmüller, W., Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel, Reclam, Stuttgart, 1979.
8. Stegmüller, W., Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie, Springer, Berlin/Heidelberg/New York, 1980.
9. Ule, A., Od filozofije k znanosti in nazaj, DZS, Ljubljana, 1986.
10. Weingartner, P.,Wissenschaftstheorie 1, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1971.

---

ker nasprotuje njihovi filozofski poziciji, je z njo nezdružljiva ali je kako drugače nevarna. Stegmüllerju se zdi nerazumljivo, kako je lahko »iskanje pravil korektnega definiranja, metod metrizacije, spor o korektni vpeljavi dispozicijskih predikatov, diskusija o ‚uganki teoretskih termov' in o pomenu Ramseyevega stavka teorije, razlikovanje med različnimi oblikami determinističnih in indeterminističnih sistemov, raziskovanje o vlogi enostavnosti pri tvorjenju teorij, o odnosu med znanstveno pojasnitvijo in znanstveno prognozo, o naravi verjetnosti in o metodah preskušanja determinističnih in statističnih hipotez...« kot delovno področje teorije znanosti tarča napada (Stegmüller, 1973, 29). Lahko se v celoti strinjamo z njegovo oceno, da sodobna teorija znanosti niti ne predpostavlja niti ne vodi k nekemu filozofskemu kredu – kvečjemu je lahko združljiva s takšnim, ki upošteva pravila igre racionalnega (logičnega) razpravljanja. Razlogi za nasprotovanje so izventeoretski glede na delovno področje teorije znanosti, saj ni niti za izvajanje konkretnih znanstveno-teoretskih raziskav niti za način pridobivanja rezultatov določujoče katerokoli osnovno filozofsko prepričanje. Empirično potrditev te teze je seveda enostavno najti. Z znanstveno-teoretskimi raziskavami se namreč ukvarjajo raziskovalci, ki prihajajo iz zelo različnih filozofskih smeri, prav tako so pa po svoji politični orientaciji tako desni kot levi. Pojasnitev, zakaj osnovni pristop teorije znanosti – racionalna (logična) rekonstrukcija – omogoča odmislitev osnovnega filozofskega izhodišča kot nebistvenega za samo raziskavo, je že bolj kompleksna in bi jo bilo glede na naše pojmovanje teorije znanosti in odnosa z znanstveno dejavnostjo potrebno izdelati na enak način kot pojasnitev (ne)odvisnosti objektnih znanstvenih raziskav od svetovnonazorskih, filozofskih, političnih itd. prepričanj.

Teorijski termi in struktura znanstvene teorije v strukturalni teoriji znanosti

ANDREJ ULE

Mesto strukturalne teorije znanosti v sodobni teoriji znanosti

1. UVOD:

Sodobna teorija znanosti je sila razvejano teorijsko področje, vendar v njem dominira nekaj poglavitnih smeri, da ne rečeno paradigem. Najpomembnejše od teh so zbrane v okviru »analitične filozofije«, tj. tiste filozofske smeri, ki je izhajala iz neopozitivizma, sodobne logike in filozofsko-metodoloških problemov sodobnih znanosti. Vendar je tudi ta smer vse prej kot enotna. Danes je v analitični filozofiji ostalo le še malo »pozitivističnih« preostankov, kajti sam razvoj neopozitivizma in nato analiticizne filozofije je razkril važne napake in manjke prvotnega neopozitivizma. A ob tem se je izoblikovalo močno analitično orodje, oprto na sodobno logiko in metode formalne analize jezikov, ki je ostalo skupno vsem sicer različnim smerem sodobne analitične filozofije znanosti. Prav zaradi tega eksaktnega metodološkega instrumenta je analitična teorija znanosti najbolj »znanstvena« od vseh in tudi druge teorije veliko zajemajo iz analitičnih teorij (npr. sodobne teorije o zgodovinskem razvoju znanosti, sovjetske teorije znanosti, različne »alternativne« teorije kot je hermenevtična teorija znanosti (Rorty), Feyerabendova »anarhistična« epistemologija, francoska epistemologija itd.).

To pa seveda ne pomeni, da ne bi tudi v analitični teoriji (bolje: v analitičnih teorijah) znanosti poznali pretrese in prevrate. Najmočnejšega je v zadnjih dvajsetih letih napravil T. Kuhn, ki je »zamajal« nekatere dotedaj neprizivne dogme analitičnih teorij, zlasti vero v nenehen kontinuiran napredek znanosti, vero v empirično verifikacijo ali falsifikacijo vseh znanstvenih teorij in hipotez in vero v medsebojno primerjavo vsebin in struktur znanstvenih teorij (tako, da bi lahko odločili o napredku, stagnaciji ali nazadovanju teorij) (Kuhn, 1962, 1974). Kuhn je sicer v prvi vrsti zgodovinar znanosti in je razvil svojo teorijo znanstvenih revolucij na osnovi raziskav empiričnega gradiva o razvoju znanosti, ne na osnovi kakšne logične rekonstrukcije. Vendar je s svojo teorijo močno vplival na vse sodobne teoretike znanosti, zlasti pa je »razdražil« analitike. Saj so prav omenjena verovanja predstavljala okostje tedanje analitične teorije znanosti. To teorijo je spravil v klasično obliko pozni Carnap v znani shemi o trodelni strukturi znanstvene teorije (formalni teoretični jezik, empirični jezik in korespodenčna pravila) (Carnap, 1956, 1986). To shemo so za Carnapom povzemali C. G. Hempel, E. Nagel idr. najvidnejši predstavniki analitične filozofije znanosti (Hempel, 1970, 1986, Nagel, 1961, 1974).

Kuhn je močno vznemiril tudi drugo pomembno krilo analitične teorije znanosti, namreč K. Popperja in njegove pristaše (I. Lakatos, P. Feyerabend, A. Mus-

grave, H. Albert idr.). Ti so namreč verjeli, da je možno logično rekonstruirati kontinuiran napredek znanosti na osnovi falsifikacije hipotez in teorij. Hipoteza ali teorija, ki vzdrži strožji preskus možne falsifikacije od ostalih, je po mnenju popperjancev boljša in tudi »bolj podobna« resnici, zato predstavlja napredek v razvoju znanosti (Popper, 1959, 1973). Analitičnim filozofom se je zdela Kuhnova teorija iracionalna, oz. kot vnašanje iracionalnosti v znanost.

Poskusi kritike Kuhnove teorije so sicer opozorili na resne pomanjkljivosti Kuhnove teorije, vendar niso mogli zavreči njegovih centralnih ugotovitev, ugotovitev o kvalitativnih prelomih v razvoju znanosti, ki jih ne moremo premostiti z nobenim logičnim ali empiričnim algoritmom. Kuhn je verjetno pretiraval s svojo tezo o zaključenosti t. im. »paradigem«, tj. skupkov fundamentalnih teorij, metod razlage in vzorčnih primerov uporabe teorije), ker nobena dosedanja paradigma ni predstavljala monolitnega »sveta«, ki bi scela determiniral poglede in pričakovanja znanstvenikov. Vendar pa je imel Kuhn prav, ko je dokazoval, da ni logičnega ali empiričnega postopka, ki bi enoznačno odločil med dvema konkurenčnima paradigmama, kajti pri različnih paradigmah se bistveno spremenijo nekateri temeljni pojmi obeh teorij, pa čeprav nosijo nemara enaka imena (npr. pojmi mase, sile, prostora in časa v klasični in relativistični fiziki) (Kuhn, 1971, str. 155–157).

To pomeni, da se mora racionalnost znanosti graditi tudi na drugih postopkih, kot sta logična in empirična verifikacija/falsifikacija. Kuhn sam je formuliral nekaj takšnih meril za sprejemanje novih teorij (točnost, konsistentnost, širok domet, enostavnost, plodovitost teorij), vendar so ta merila bolj skupne vrednote znanstvene skupnosti, kot pa enolična pravila primerjave in izbire teorij (Kuhn, 1984, str. 4).

Tako je postalo vprašanje o »racionalnosti« znanosti eno osrednjih vprašanj sodobnih teorij znanosti. Večina analitičnih teoretikov znanosti je zavračala Kuhna ali ga pogojno sprejemala, obenem pa so poskušali najti nove, ustreznejše kriterije znanstvene racionalnosti in nove »racionalne rekonstrukcije« znanstvenih teorij in razvoja znanosti, ki bi spodnesli Kuhnove ugotovitve.

Prav zato je pomenila veliko novost prelomna knjiga ameriškega teoretika znanosti J. D. Sneeda, The Logical Structure of Mathematical Physics (1971), kjer je predstavil neke vrste logično in racionalno rekonstrukcijo poglavitnih Kuhnovih tez (skokovitost v razvoju znanosti, celovitost teorij, nesorazmernost teorij, neverificljivost in nezavrnljivost fundamentalnih teorij), a je kljub temu dopuščal govor o napredku znanosti in parcialno, a racionalno primerjavo znanstvenih teorij. Sneed sicer ni nameraval braniti Kuhna ali logično rekonstruirati Kuhnovo teorijo, ker se je ukvarjal le s problemom strukture fizikalnih teorij. Toda kasnejša analiza je pokazala, da je to pravzaprav izvrstna »racionalna rekonstrukcija« dela Kuhnove teorije o razvoju znanosti. S tem je izpodbil najmočnejšo kritiko Kuhnove teorije, namreč očitek o iracionalizmu, v katerega bojda vodi. Sneed je sicer razvil svojo teorijo sprva le za fiziko, a kasneje so jo njegovi pristaši razširili praktično na vsa znanstvena področja.

Sneedova teorija je našla največji odmev na evropskih tleh, zlasti pri nemškem filozofu W. Stegmüllerju in v krogu mlajših teoretikov znanosti, ki delujejo na Stegmüllerjevem Inštitutu za statistiko in teorijo znanosti v Münchnu oz. v ZRN (W. Balzer, W. Diederich, U. Gähde, C. U. Moulines idr.). Paralelno s Sneedom je podobno teorijo o strukturi fizikalne teorije razvil tudi nemški logik in fizik

G. Ludwig (1970, 1974). Stegmüller je tudi dal Sneedovi teoriji ime »strukturalna teorija znanosti«. Strukturalna teorija znanosti je pomembna predvsem zato, ker združuje tako stoge in precizne metode logične analize jezika in teorij, kot tudi navidezno nasprotne »historične« momente teorije znanosti, namreč analizo dejanskih potekov znanstvenih odkritij, znanstvenih evolucij in revolucij. Razvija specifičen instrumentarij teorije znanosti, ki je racionalen, vendar ne racionalističen ali empiristično.

Prav v zadnjih letih se je tem dosežkom pridružil še eden, namreč njena uporaba v t. im. računalniških modelih razvoja znanosti in potencialno, v računalniškem načrtovanju bodočega razvoja znanosti. S tem je ta teorija izstopila iz območja gole deskripcije obstoječih teorij ali zgodovinskega poteka in prešla k raziskovanju »logike znanstvenega odkritja«. Sneed idr. govorijo o »kinematiki« in »dinamiki« razvoja znanosti (Sneed idr., 1987). Seveda ne gre za to, da bi našli nek algoritem, ki bi namesto ljudi »razvijal« znanost. Strukturalna teorija tako prej kot slej ve, da takšnega algoritma ni. Zato lahko le pogojno govorimo o »logiki« znanstvenega odkritja, vendar pa gre tudi za globlje analizirano hevristiko, ki omogoča najti najboljše alternativne rešitve za dani znanstven problem in v nekaterih enostavnih primerih tudi »proizvede« najboljšo rešitev (hipotezo, teorijo).

Če na kratko povzamemo tok razvoja strukturalne teorije, potem se je do sedaj razvijala v treh stopnjah: najprej kot formalna rekonstrukcija strukture fizikalnih teorij, nato kot strukturalna deskripcija »paradigme« in »normalne znanosti«, tj. kot racionalna rekonstrukcija nekaterih Kuhnovih konceptov, nato kot strukturalna rekonstrukcija cele vrste naravoslovnih in družboslovnih teorij, danes pa prehaja v teorijo kinematike in dinamike razvoja znanosti, ki jo je možno navezati na metode umetne inteligence oz. ekspertnih sistemov za pomoč razvoju znanosti. Koliko bo v tem uspela, je danes še vprašanje, vendar pa je že z dosedanjim razvojem dokazala, da prebija obzorje deskriptivnih teorij in filozofij znanosti in postaja del samih znanosti.

V letošnjem poročilu nameravam podati formalni aparat strukturalne teorije znanosti s tem, da ga bom navezal na diskusijo o »pomenu teorije« oz. o pomenu »teorijskih terminov«. Ta prikaz bo nujno pretežno informativen, saj bi dokazovanje vseh trditev močno preseglo obseg zastavljene naloge. O strukturalni teoriji se pri nas ni do sedaj skoraj ničesar pisalo, prevedli smo le en Stegmüllerjev članek (Stegmüller, 1984). Tudi zaradi tega se bom omejil za sedaj na polformalni in informacijski prikaz osnov te, sicer izjemno težke teorije. Nadaljnji razvoj te teorije, zlasti njeno navezavo na računalniško modeliranje razvoja znanosti, bom prikazal v naslednjih sestavkih.

Še eno opozorilo na začetku. V tuji literaturi se v glavnem uporablja termin »strukturalistična« teorija znanosti (structuralis view, strukturalistische Auffassung, ipd.), vendar sem se odločil za izraz »strukturalna« teorija. Najprej zaradi neugodnih in zlasti pri nas neugodnih konotacij in zaradi ideološkega značaja izrazov na »čni« v slovenščini).

2. *»NON-STATEMENT VIEW« NA ZNANSTVENE TEORIJE*

Zametek strukturalne teorije znanosti je v razširitvi znane matematične ideje za predstavitev neke formalizirane teorije s področja matematike na nematematične

teorije. Spomnimo se definicij grupe, kolobarja, obsega ipd. v sodobni matematiki. Tam se nanašajo na neko poljubno množico elementov, nad katerimi pa naj bodo možne določene matematične operacije. Npr. definicija grupe se glasi takole (to seveda ni edina in najbolj natančna varianta definicije):

Grupa je urejeni par (dvojica), sestoječa iz neke množice A in binarne operacije »·« (kompozitum), za katero veljajo naslednje lastnosti:

1. definirana je za vsak par elementov a, b iz množice A
2. njen rezultat je vedno zopet element množice A
3. je asociativna. To pomeni, da za vsako trojico elementov a, b, c iz množice A velja: $a \cdot (b \cdot c) = (a \cdot b) \cdot c$
4. A vsebuje element e – (levo ali desno) enoto, za katerega velja:
   (za levo enoto) pri vsakem elementu a iz množice A velja: $e \cdot a = a$
   (za desno enoto) pri vsakem elementu a iz množice A velja: $a \cdot e = a$
5. Za vsak element a iz A obstaja (levi oz. desni) »obratni element a^{-1}, takšen, da velja (za levi obratni element):
   $a^{-1} \cdot a = e$
   oz. (za desni obratni element)
   $a \cdot a^{-1} = e$

Če rečemo, da je npr. množica naravnih števil grupa za množenje, potem to pomeni, da se operacija množenje nad naravnimi števili podreja omenjenim zahtevam. Ni treba torej posebej obravnavati aksiomov za množenje naravnih števil. Rečemo tudi, da množici naravnih števil pripada matematična struktura grupe, ali preprosto, *»par ⟨N, ×⟩ je grupa«*a ali drugače: $\langle N, \times \rangle \in G$ (omenjeni par je element množice grup). Bistveno pri tem načinu formalne predstavitve matematičnih struktur je, da opredelimo določen množičnoteoretski predikat. V našem primeru gre za predikat: »biti grupa«. To storimo z navedbo nujnih in zadostnih pogojev za to, da določena *množica* elementov poseduje določene dodatne lastnosti, tj., da med elementi veljajo določene relacije in da nad njimi lahko izvajamo določene operacije.

P. Suppes je prvi predlagal, da se tudi moderne nematematične, npr. fizikalne teorije formulira na podoben način. Takole izgleda primer formulacije Newtonove teorije ali tudi »klasične mehanike delcev« (the Classical Particle Mechanics: CPM). V tem primeru poskusimo definirati, kaj pomeni, da je nek fizični objekt ali proces *primer* mehanike delcev. Naj bo to sistem A masnih točk, njihovih poti gibanja, hitrosti, pospeškov in sil. Tedaj rečemo:

Def. 1: Sistem A je sistem klasične mehanike delcev (CPM), če in samo, če velja, da ga lahko popišemo z naslednjo matematično strukturo:

1. Imamo urejeno šesterico $\langle P, T, \bar{s}, m, f\ \bar{g} \rangle$, katere elementi zadoščajo naslednjim nujnim in zadostnim zahtevam (aksiomom):

Kinematični aksiomi

A_1: P je končna neprazna množica točk v tri-D prostoru R^3 (vse tri dimenzije so realna števila).

A_2: T je nek interval na osi realnih števil

A_3: $\bar{S}$ je vektorska količina $\bar{s}(p, t)$ nad elementi iz P in elementi iz T, ki je dvakrat diferenciabilna po t

Dinamični aksiomi

A_4: m je funkcija m(p) nad elementi iz P, definirana za vsak p in za vsak p je m(p) realno pozitivno število

A_5: f in $\bar{g}$ sta vektorski funkciji f(p, q, t)) v prostoru R^3, pri čemer za vsak p in q iz P in t iz T velja: f(p,q,t) = − f(q,p,t)

A_6: Za vsak p in q iz P in vsak t iz T velja, da je smer vektorja f(p,q,t) paralelna razliki vektorjev $\bar{s}$(p,t) in $\bar{s}$(q,t), tj. $\bar{s}$(p,t) − $\bar{s}$(q,t)

A_7: Za vsak p in P in t iz T velja:

$$m(p).\ d^2\bar{s}/dt^2 = \sum_{q \in P} f(p,q,t) + \bar{g}(p,t)$$

Navedli smo golo matematično strukturo (gl. Suppes, 1957). Poskušajmo sedaj interpretirati, kaj pomeni, da nek realen fizikalni sistem ustreza tej stukturi. Potem množico P priredimo posameznim snovnim delcem, pri čemer jih jemljemo kot točkasta telesa (idealizacija). Vsako je določeno z mestom v tridimenzionalnem fizičnem prostoru, ki mu priredimo tridimenzionalni prostor R^3. Množico T priredimo kontinuumu časovnih trenutkov v realnem času. V vsakem trenutku t ima vsako telo določeno mesto v prostoru, ki ga zaznamujemo z vektorjem položaja (npr. v kartezijskih koordinatah). Ker se položaj od časa do časa spreminja, uvedemo časovno odvisni vektor položaja $\bar{s}$(p,t), ki popisuje pot delca (pot je »zaporedje« točk v prostoru, ki jih zavzame nek delec v določenem času). Funkcija m(p) ustreza masam delcev in je neodvisna od časa ter vedno pozitivna količina. Funkciji f(p,q,t) in $\bar{g}$(p,t) karakterizirata dve sili, namreč prva »notranjo« silo, ki v določenem času deluje med delci fizikalnega sistema in »zunanjo« silo, ki deluje v določenem času na telo p.

Funkcija $\bar{s}$(p,t) mora biti zvezna in dvakrat odvedljiva po času (to zahteva A_4). Peti in šesti aksiom nam govorita o »ravnotežnih pogojih« za sile. Peti govori o tem, da je akcija enaka in nasprotno usmerjena reakciji (ali drugače, vsota vseh sil, s katerimi delujeta dve telesi p in q eno na drugo, je enaka 0). Šesti aksiom govori, da delujeta akcija in reakcija v smeri najkrajše geometrijske spojnice med telesoma p in q. Ta dva aksioma opišeta Newtonov tretji zakon sile, zakon o akciji in reakciji.

Sedmi aksiom je centralni aksiom Newtonove dinamike, t. im. drugi zakon sile, zakon o masi, sili in pospešku. V naši formulaciji govori, da je produkt mase in drugega odvoda poti delca p (funkcije $\bar{s}$(p,t) po času, tj. pospeška) enak vsoti rezultante vseh notranjih sil, ki delujejo na telo p v času t ter zunanji sili $\bar{g}$(p,t), ki deluje na telo p v času t. Prvi zakon sile, zakon o vztrajnosti, je že logično in matematično vključen v sedmi aksiom. Kajti, tedaj, kadar je vsota vseh sil, ki delujejo na dano telo, enaka nič, je tudi drugi odvod poti po času enak nič. To pomeni, da je prvi odvod poti po času, a to je hitrost, konstantna tako po smeri kot po velikosti. To pa pove prvi zakon sile.

Naša (oz. Suppesova) formulacija predikata »biti CPM« ni edino možna, zato naj služi le za predstavo o tem, kako lahko aksiomatiziramo klasično mehaniko delcev na podoben način kot teorijo grup. Ta tip aksiomatizacije se sklicuje eksplicitno na modele določene matematične strukture. Modeli so realna stanja, položaji stvari ali procesi, ki jih lahko popišemo z matematičnim aparatom teorije. Tu moramo opozoriti na to, da gre vedno za idealizacije, kajti funkcije, ki jih navajamo v matematični strukturi, so takšne, da jim nemara strogo vzeto, ničesar

ne ustreza v realnosti. Tako npr. realni prostor in čas morda nista kontinuuma, torej jima ne ustreza točno prostor R^3 in realni interval. Prav tako nemara realne poti delcev niso zvezne (vemo, da to ni res, kajti gledano kvantnomehansko, sploh ni »poti« delcev, temveč neke razmazane strukture verjetnosti, da se delec nahaja na določenem mestu v prostoru).

Vendar pa je kljub temu prikladno, da operiramo z dvakrat odvedljivimi funkcijami (in s tem z zveznimi funkcijami) in z množicami realnih števil. To je »praktična« idealizacija, kajti s tem dobimo, matematično gledano, najbolj enostavne, pa vendar realnim razmeram dosti blizke aproksimacije. Vemo tudi, da v realnem prostoru in času ne moremo priti do realnih diferencialov in limit, ker imamo le poljubno majhne približke k njim (majhne diference in zadosti oddaljene člene zaporedij). Tudi nujna nenatančnost meritev zahteva, da »idealne« limite in diferencialne količine zamenjajo dovolj majhni približki, pač v skladu s stopnjo natančnosti meritev. Trditev: »To in to fizikalno dogajanje (ta in ta sistem) je primer (model) CPM« je sicer navidezno trditev o empiričnem dogajanju (sistemu), vendar vključuje močne teoretične idealizacije, ki ne spadajo v empirični prostor in čas. Kaj od tega je sedaj strogo vzeto empirično in kaj teoretično in kaj je tedaj pomen teoretičnega?

To vprašanje se tiče druge stopnje v strukturalni rekonstrukciji znanstvenih teorij, pojma teoretskosti in neteoretskosti oz. *teorijsko odvisne teoretskosti in neteoretskosti.* Preden gremo dalje k tej stopnji, moram opozoriti na važno razliko zgoraj navedene aksiomatizacije teorije od tiste, ki jo je uvedel neopozitivizem, zlasti Rudolf Carnap, v sami matematiki pa Frege, Russel (logicizem) in Hilbert (formalizem). G. Frege in nato B. Russell in A. N. Whiteheade so poskušali izpeljati vso tedanjo matematiko iz logike in sicer iz predikatne logike 1. reda (stavčna logika in logika kvantificiranih form brez kvantifikacije nad predikati) (Frege, 1884, Russel, Whiteheade, 1910). Tako so npr. poskušali tudi teorijo množic in sam pojem množice prevesti na določene logične konvencije, ki se dajo formulirati v logiki I. reda.

To se je izkazalo za nemogoče. G. Frege je zašel v antinomijo množic, B. Russel in A. N. Whiteheade pa sta morala predpostaviti nekaj »izvenlogičnih« aksiomov (npr. aksiom izbire). Nato je D. Hilbert poskušal s svojo »metamatematiko« formalizirati aritmetiko, kasneje pa ostalo matematiko. K logičnim aksiomom je dodal še nekaj aritmetičnih (Péanove aksiome naravnih števil) ter dopustil govor o množicah, relacijah, funkcijah kot delih teorije. Vendar se je tudi ta poskus ponesrečil, ko je K. Gödel dokazal nepopolnost vsake predikatne logike z dodatnimi aritmetičnimi aksiomi in nemožnost dokaza njene neprotislovnosti. Nato so matematiki prišli na idejo, da aksiomatizirajo posamezne matematične teorije tako, kot sem to pokazal za grupe. Predpostavi se neko množico, nato pa nad njenimi elementi zahtevamo določene relacije, funkcije oz. operacije. Tega pa ne poskušamo več izvesti dalje nazaj na logiko ali na kakšno fundamentalno matematično teorijo (npr. na aritmetiko). Najbolj daljnosežen in najbolj razvit sistem te vrste je t. i. Bourbakijev program, ki so ga izvajali nekateri znani francoski matematiki.

Podobno kot so poskušali nekateri logiki aksiomatsko izpeljati matematiko iz logike ali pa iz določenih elementarnih matematičnih aksiomov, so poskušali tudi neopozitivisti aksiomatizirati nekatere empirične teorije. Osnovna predpostavka

teh aksiomatizacij je, da so znanstvene teorije *sistemi stavkov*, ki govorijo o empiričnih podatkih. Temu pravi Stegmüller osnovna postavka t. im. *stavčnega pogleda (statement view)* na teorije (Stegmüller, 1979). Pokazalo se je, da je ta pristop vsaj praktično neuresničljiv (če zanemarimo principialne težave z aksiomatizacijo matematike, ki jih je dokazal Gödel). Zahteva namreč neznansko zapleteno in dolgo analizo empiričnih in teoretičnih izrazov, ki jih moramo vse prevesti na določene čisto empirične izraze (izraze za zaznavne entitete, kvalitete in relacije) in logične izraze v okviru predikatne logike I. reda. Tako je npr. poskusil R. Carnap.

Najprej je logično definiral najvažnejše matematične izraze in operacije, nato pojme prostorskega mesta in časovnega trenutka in izraze za prostorsko-časovno topologijo, nato izraze jezika stvari, dalje kvalitativne pojme (mera), nato pojme determinacije (vzrok, učinek) in to poskusil uporabiti v fiziki (gl. npr. Carnap, 1968). Vendar do prave in polne aksiomatizacije mehanike ni prišel, ker se je delo izkazalo za preobsežno. Kasneje so v tej smeri poskušali še drugi logiki, vendar tudi niso izvedli projekta do konca (npr. Montague, 1974). Osnovni cilj je pač logično izpeljati vse resnične splošne stavke teorije iz aksiomov te teorije oz. iz strogo logične reformulacije teorije.

Pristop, ki smo ga sami prikazali, ne temelji na popolni logični aksiomatizaciji teorije, ker izhaja iz nekaterih dalje nedefiniranih matematičnih objektov (množice, relacije, funkcije, operacije in operatorji, pa tudi grupe, polgrupe, kolobarji, obsegi, različni matematični prostori itd.). Ne govori o stavkih teorije, temveč o modelih teorije. Te modele vidimo vnaprej v matematično idealizirani perspektivi in teh idealizacij niti ne poskušamo reducirati s pomočjo logičnih definicij na bolj enostavne ali neposredno dane objekte, kvalitete, odnose. Res pa je, da so empirični modeli tradicionalnih aksiomatiziranih teorij skoraj vedno enaki modelom teorij, aksiomatiziranim na nov način. Zato lahko govorimo o dveh načinih formalnega pristopa k empirični stvarnosti, od katerih je eden praktično vedno neizvedljiv, drugi pa je izvedljiv. Zaradi analogije s Bourbakijevim projektom formalizacije matematike, je Stegmüller tudi »non-statement view« proglasil za *bourbakijevski program* za teorijo znanosti, zlasti za fiziko.

Vendar se razlika med »statement view« in »non-statement view« ne izčrpa le v tem, navidezno majhnem premiku stališča. Ravno strukturalna teorija znanosti opozarja, da gre za globjo razliko, namreč za razliko med opazovanjem teorij kot zaključenih celot stavkov, torej teorij kot *fiksnih rezultatov raziskovanj* in posplošitev in opazovanjem teorij kot *sistemov dejavnosti*, kjer so posamezni stavki ali izpeljave le del celote dejavnosti znanstvenikov, ko »uporabijo« teorijo na določen realni model teorije.

3. *TEORETSKO IN EMPIRIČNO*

Naš primer aksiomatizacije klasične mehanike delcev je opozoril, da se v njem križajo matematične definicije različnih vrst. Ko takšno matematično strukturo uporabimo na realnem primeru, gre za vrsto idealizacij, ki jih uvaja teorija. Vendar je tudi med temi matematičnimi elementi razlika. Tako npr. v našem primeru aksiome kinematike opazujemo neodvisno od ožjih aksiomov dinamike. To pomeni, da lahko dani sistem razumemo kot sestav dveh delnih struktur, kjer ena

nadgrajuje drugo. Če gledamo sedaj modele teorije, potem lahko vsak model razumemo dvodelno. Najprej kot model za kinematiko in nato še kot model za dinamiko. Lahko pa se celo zgodi, da najdemo kak tak fizikalni sistem, ki je le model kinematike, ne pa tudi dinamike ali pa vsaj ne vemo, kako bi opredelili funkcije mase in sile za tak sistem. V tem primeru lahko govorimo o »potencialnih« modelih za CPM. Iz fizike tudi vemo, da so dejansko ravno funkcije mase in sile najpomembnejše fizikalne funkcije (oz. količine). Zato se sprašujemo, čemu v našem strukturalnem pristopu ustreza ta razlika med centralnimi, za vso teorijo bistvenimi termini (izrazi) in ostalimi termini teorije.

Ta problem je bil v teoriji znanosti še dodatno zakompliciran zaradi empiričnih poskusov, da bi reducirali vse navidez neempirične, »neopazljive« entitete, kvalitete, relacije na opazljive objekte. Kljub zelo velikim naporom mnogih logikov, se je izkazalo, da to ni mogoče storiti. »Mase«, »sile«, »energije«, »štiridimenzionalnega prostora-časa«, »polja«, pa tudi »elektrona«, »protona«, »nevtrona«, kaj šele »psi-funkcije«, »energetskega kvanta« itd. se ni dalo prevesti ali reducirati na človeku blizke opazovalne termine oz. izjave o njih (Carnap, 1936, 1937, 1986). Zaradi tega se je zastavljalo vprašanje, kaj tedaj ustreza tem pojmom »v realnosti«, kako jih uporabimo v razlagi realnih modelov.

Trodelna teorija znanosti (teorije so zveze teoretičnega jezika, empiričnega jezika ter korespondenčnih pravil)je npr. odgovarjala nekako takole: Ni mogoče neposredno primerjati teh »teoretičnih terminov« (pojmov) in empirične realnosti, kajti le preko sistema korespondenčnih pravil so povezani z empiričnim jezikom. Korespondenčna pravila so npr. merjenja ali določeni eksperimenti. Tako npr. izjavam o kvantnih preskokih elektrona, ki kroži okrog jedra iz nižjega na višji tir, ustrezajo temne črte v spektru. Te namreč (po fizikalni teoriji atoma) pomenijo, da je elektron vsrkal določeno množico kvantov energije in se »dvignil« na enega od možnih diskretnih višjih tirov in višjih ravni energije. Vendar je ta prireditev izjav o teoretskih terminih (elektron, kvant, tir elektrona) izjavam o povsem opazljivih lastnostih svetlobnega spektra le pragmatično pravilo, ne pa del same teorije. Ne spada niti v čisto teorijski jezik (kajti ta je le neinterpretiran formaliziran sistem simbolov), niti v empirični jezik. Je torej delna empirična interpretacija teoretskih terminov.

Zato je ostalo vprašanje pomena teoretskih termov odprto. Nekateri filozofi so zagovarjali instrumentalizem, tj. tezo, da so ti pojmi le orodja, s katerimi premoščamo prepad med matematičnim kalkulom teorije in empiričnimi dejstvi, torej jim ne ustreza ničesar ekvivalentnega v realnosti. Drugi spet so zastopali realistično stališče po katerem je teorija resničen opis realnosti in torej teoretskim termom ustrezajo ekvivalentni objekti v realnosti. Carnap pa je npr. menil, da sta logično možni obe stališči in da je odločitev med obema stvar jezikovne izbire, ne pa preučevanja realnosti (Carnap, 1986, str. 253).

Dalje se je vprašanje teoretskih termov in teorijskih izjav zapletalo tudi zaradi različnih holističnih teorij, ki so sploh negirale načelno razliko med teoretskimi in neteoretskimi termi ali izjavami oz. so jo proglašale za relativno. Tako je npr. vrsta filozofov menila, da so vsa dejstva, ki jih uspemo pritegniti v neko znanstveno teorijo »obremenjena« s teorijo, kajti teorija opredeljuje celovit način zrenja na vse obravnavane pojave in empirične podatke (Hanson, 1958). Med najpomembnejšimi teoretiki te vrste so zlasti T. Kuhn, Popperjev učenec I. Lakatos (Lakatos,

1970, 1972) pa tudi logik in filozof F. v. O. Quine (npr. Quine, 1961).[1] Do kraja je zaostril to pojmovanje P. Feyerabend v svojem epistemološkem anarhizmu (Feyerabend, 1975).[2]

Vendar pa stojita tem tezam nasproti dve pomembni logični ugotovitvi, namreč ugotovitvi logika W. Craiga in F. P. Ramseya o tem, da lahko najdemo empirični ekvivalent vsake teorije, toda brez teoretskih pojmov (termov). Pri tem sta oba ekvivalenta deduktivno ekvivalentna vsem resničnim empiričnim trditvam teorije, oz. ki iz nje izhajajo. Ramseyev ekvivalent je celo induktivno ekvivalenten teoriji, tj. z njim lahko napovemo enake induktivne hipoteze, kot s prvotno teorijo (Hempel, 1965). Če to drži, potem je spor o tem, ali teoretskim pojmom nujno nekaj ustreza v realnosti ali ne, povsem odveč. Tiha predpostavka tega spora je, da imajo ti pojmi neko svojo imanentno vsebino (termi pa nujen smisel in pomen), nato pa gledamo, ali temu kaj ustreza v realnosti. Z obema empiričnima substitutoma pa spoznamo, da vsaj *empirične vsebine* teh pojmov ni, namreč neodvisno od njihove povsem funkcionalne vloge v matematičnem aparatu teorije.

Razen seveda, če že v naprej ne iščemo vsebine teoretskih pojmov, izjav ali celih teorij nekje drugje, kot pa v empiričnih pojasnitvah ali napovedih. Pri tem pa gre seveda po predpostavki za empirične znanstvene teorije. Takšno, »transempirično« vsebino teorij bi lahko iskali le v filozofijah ali kakšnih drugih spekulativnih domnevah aprioristične vrste, nikakor pa ni logično nujna za dobro znanstveno funkcioniranje teorij.

Prvi tovrstni izrek je postavil F. P. Ramsey l. 1931, drugega pa W. Craig l. 1953. Craigov izrek je v svoji celoti zelo zapleten, zato se lahko omejim le na intuitivno idejo. Gre za posplošitev naslednje ugotovitve na vsako teoretično razlago: Če smo uspeli npr. deduktivno razložiti pojav A s pomočjo pojava B in teoretskega zakona T ter potrebne delne interpretacije zakona T (s pomočjo korespondenčnih pravil), potem lahko rečemo, da pojav A »povzroča« pojav B, oz. da velja čisto empirična implikacija: Če A, potem B. Omenjanje T in I je logično gledano pravzaprav odveč.

Tako npr. lahko pri razlagi tega, zakaj les plava na vodi uporabimo Arhimedov zakon, ki govori, da snov A plava v snovi B, tedaj in le tedaj, če je specifična teža

---

[1] Quine je zagovarjal holističen pogled na znanstvene teorije v svojem znamenitem spisu »Dve dogmi empirizma«, kjer je zavrgel razliko med sintetičnimi (empiričnimi) in analitičnimi (čisto formalnimi teorijskimi) stavki. Zaradi tega predstavlja ta razlika le relativno razliko med t. i. centralnimi in robnimi stavki teorije. Prvi so bolj oddaljeni od stavkov zaznavanja, drugi so jim bližje. Vendar se lahko vsako teorijo spremeni tako, da kak robni stavek pomaknemo bližje centru in obratno. Noben stavek ni aprioren in nespremenljiv. To velja tudi za logične in matematične stavke. Zaradi tega moramo imeti teorije za celote in jih v celoti apliciramo na izkustvo. Za Quina je zato celotno naše znanje ali verovanje, od vsakodnevnih pogledov, do najbolj abstraktnih teorij neke vrste mreža, ki smo jo spletli ljudje in ki se le na svojih robovih stika z iskustvom. Konflikt z izkustvom pripelje k prilagoditvi te mreže. To prilagoditev lahko napravimo na različne, logično medsebojno neodvisne načine. Celotno teorijsko polje je »poddeterminirano« z izkustvom. Vsa izkustva so le posredno, preko celotne teorije, povezana z drugimi stavki sistema (Quine, 1963, str. 43).

[2] P. K. Feyerabend meni, da so dejstva, s katerimi se srečujejo znanstvene teorije oz. vse človekovo znanje in verovanje, posredovana bodisi z isto teorijo (ker jih šele določena teorija odkrije in prepozna) bodisi s kakšno od prejšnih teorij, lahko tudi verovanj, mitologij, filozofij. Nikakor pa ni od vseh teorij neodvisnih dejstev ali opisov fenomenov. Zaradi tega pri konfliktu kakšne teorije z dejstvom ne gre za nasprotje med teorijsko napovedjo in empirijo, temveč za nasprotje med teorijami in s tem za izbiro med njimi. Pri tem ni na voljo nevtralnega terena za primerjavo teorij. Konec koncev ostaja naša odločitev, za katero teorijo se bomo odločili (Feyerabend, 1981, str. 103–107). Vsako teorijo lahko »branimo«, ali kot pravi »karkoli gre« (anything goes).

snovi A manjša od specifične teže snovi B. Specifična teža je v tem primeru teoretski term, saj jo ne moremo neposredno opazovati. Pač pa lahko neposredno izmerimo težo in volumen določene množine snovi A in B. Korespondenčno pravilo za specifično težo je v tem primeru kar navodilo, da napravimo kvocient teže množine snovi A in njenega volumna in prav tako za snov B. Če je ta kvocient pri snovi A manjši od kvocienta pri snovi B, potem lahko rečemo, da smo pojasnili, zakaj snov A plava na vodi. V našem primeru moramo izmeriti razmerje teže in volumna kosa lesa in teže in voluma neke količine vode.

Vendar lahko rečemo tudi enostavnejše: Les plava na vodi zato, ker je razmerje teže in volumna lesa manjše od razmerja teže in voluma vode. Tu nastopajo povsem empirične količine in enostavne matematične operacije. Ni torej potrebe po omenjanju neke »skrivnostne« lastnosti: »specifične teže« (ta primer sem povzel po Hempelovem sestavku »Dilema teoretika«, Hempel, 1965, str. 181–182). Dilema teoretika je v naslednjem:

»Če termi in principi teorije služijo svojemu namenu, potem niso nujni (kot je pokazano zgoraj), in če ne služijo svojemu namenu, potem so gotovo nenujni. Toda pri dani teoriji, termi in principi teorije bodisi služijo svojemu namenu ali ne. Torej termi in principi teorije niso nujni.« (Hempel, prav tam, str. 186).

Craigov izrek je seveda še mnogo bolj zapleten kot ta enostaven prikaz, vendar Craigu uspe postaviti čisto empiričen *deduktiven* ekvivalent teoriji T. Kot je dokazal Hempel, pa ta ekvivalent ni tudi *induktivni* ekvivalent teorije (Hempel, prav tam, str. 214–216). To pa je zelo pomembno, saj uporabljamo pogosto teorijo tudi za induktivne razlage in napovedi. Zato je bolj zanimiv Ramseyev ekvivalent, ki je zgrajen povsem drugače. Gre namreč za kompleksen v obče zelo dolg empiričen stavek, ki zajema vso empirično vsebino neke oz. točneje, teorijske izjave. Iz tega »Ramseyevega stavka« teorije deduktivno izhajajo vsi tisti stavki, ki jih razložimo/napovemo v deduktivnih razlagah/napovedih v okviru prvotne teorije T. Poleg tega pa z njim dosežemo tudi natanko iste induktivne razlage in napovedi kot s prvotno teorijo.

Pri konstrukciji Ramseyevega stavka teorije postopamo tako, da vse teoretske pojme najprej spremenimo v predikate, te nato v vrednosti predikatnih spremenljivk, nad katerimi eksistenčno kvantificiramo.

Vzemimo spet naš primer Arhimedovega zakona. V njem so teoretske količine specifične teže snovi. Zato te razumemo kot predikate snovi (to je tu samo po sebi razumljivo, težje je to pri kakšnem »elektronu«, kjer moramo govoriti o lastnosti »biti elektron«. Vendar je tak postopek logično povsem v redu in vedno izvedljiv). Nato te predikate »abstrahiramo«, tako, da govorimo o »neki lastnosti« snovi A oz. snovi B. Ramseyev stavek, ustrezen Arhimedovemu zakonu bi bil:

»Obstaja neka lastnost φ, da velja (Če je $\varphi(A) < \varphi(B)$, in če je $(\varphi(A) = t_A/vol_A)$ in $((B) = t_B/vol_B)$, potem A plava na B).«

V Ramseyevem stavku teorije moramo navesti tudi korespondenčna pravila za terme, ne le glavne zakone. Ramsey je dokazal, da je začudo, takšen stavek deduktivno ekvivalenten prvotni teoriji, ne glede na to, kako zapletena teorija je to. Tega dokaza tu ne bom podal zaradi preobširnosti. Prav tako ne Hempelovega dokaza, da je tak stavek tudi induktivno ekvivalenten. Bralec si to lahko ogleda pri Hempelu ali Stegmüllerju (Stegmüller, 1970, pogl. VII/4). Kako bi sedaj izgledala naša pojasnitev dejstva, da les plava na vodi? Trditev, da je specifična teža lesa npr.

0,7 kp/dm^3 in vode 1,00 kp/dm^3, moramo najprej vključiti v Ramseyev stavek teorije, namreč s dodatno konjunkcijo k antencendesu implikacije (pravzaprav z določitvijo konkretnega razmerja za specifično težo lesa in vode:

»Ostaja neka lastnost φ, da velja (če je φ(les) < φ(voda) in če je (φ(les) = t_{les}/vol_{les} = 0,7) in (φ(les) = $t_{/voda}$/vol_{voda} = 1,00) potem les plava na vodi).«

Očitno je treba le preveriti, ali je 0,7 res manjše kot 1,00 (kp/dm^3). Ker je to res, je antecedens implikacije resničen (ob predpostavki, da obstaja takšna lastnost φ, ki ustreza eritmetičnemu razmerju količin za težo in volumen telesa!), torej je tudi konsekvens resničen. Ker je stavek »Les plava na vodi« takšen, da ne vsebuje »teoretske« spremenljivke φ, ga lahko izločimo iz področja vpliva kvantifikacije in dobimo implikacijo:

»Če (obstaja...), potem les plava na vodi«.

Ker je antecedens po predpostavki resničen stavek in prav tako celotna implikacija (saj je to le drug prepis zakona teorije, ki jo imamo za resnično), je resničen tudi delni stavek »Les plava na vodi«. To pa pomeni deduktivno pojasnitev dejstva, da les plava na vodi s pomočjo Ramseyevega stavka teorije. Kot vidimo, moramo pri uporabi tega stavka vedno uporabiti celotno teorijo oz. ves Ramseyev stavek teorije. Le da ga dodatno konkretiziramo s dodanimi konjunktivnimi členi znotraj področja kvantifikacije.

Kako bi naredili Ramseyev stavek za CPM? Najprej moramo določiti, kaj so za nas teoretski termi (pojmi) CPM. To sta masa in sila. Nato bi napravili konjunkcijo vseh sedmih aksiomov, ki smo jih navedli zgoraj. Nato bi maso in silo spremenili v predikate (pri sili dvočlenske predikate, tj. relacije) teles. Nato bi te predikate spremenili v vrednosti prostih predikatnih spremenljivk, npr. μ(p) in φ(p, q, t). Nato bi eksistenčno kvantificirali nad vso konjunkcijo tako dobljenih izrazov. Ramseyev stavek teorije CPM bi se tedaj začel:

Def 1: »Obstaja neka lastnost μ in relacija φ, da velja (μ, ψ)«. V oklepaju pa bi bila konjunkcija naših aksiomatskih form, le da sedaj ne bi več omenjali mase in sile eksplicitno.

Zakaj lahko rečemo, da je takšen stavek empiričen stavek? Zato, ker za njegovo uporabo v konkretnem primeru potrebujemo le opazovanja zaznavnih kvalitet in relacij ter nekatere čisto matematične operacije (npr. meritve poti, hitrosti, pospeškov ter izračuni potrebnih diferencialnih enačb oz. integralov). Očitno je, da ne gre za absolutno empiričnost (neteorijskost), kajti moramo predpostaviti kar dobršno mero matematičnih abstrakcij in idealizacij, kar je seveda zopet neko teoretično dejanje. Če bi hoteli »izgnati« še te abstrakcije, potem bi morali vse transfinitne, pa celo navadne abstrakcije razredov »prevesti« na kak bolj empiričen jezik. Torej storiti prav to, kar je nemara hotel Carnap in pred njim že Russell idr.

Prav tako Ramseyev stavek ne izniči povsem teoretskih vsebin, saj jih pravzaprav le prenese iz imen (iz logičnih konstant) v predikatne spremenljivke, nad katerimi eksistenčno kvantificiramo. Jasno je, da je vsebina teorijske izjave in Ramseyevega substituta te izjave različna, enaka je le empirična vsebina obeh. Nekateri teoretiki zato govorijo o »višku pomena« teorijske izjave nad Ramseyevim substitutom zanjo (Stegmüller, 1970, str. 413).

Nadalje Ramseyev stavek teorije eksplicitno trdi *obstoj* takšnih predikatov (funkcij), ki ustrezajo aksiomom teorije torej je ontološko gledano nemara še bolj zavezujoč kot tradicionalna trodelna struktura teorije ali Suppesova množičnoteoretična aksiomatizacija teorij. Vendar se lahko »empiristično izvijemo« iz te težave, npr. s tem, da razumemo to kvantifikacijo zgolj kot logično okrajšavo ugotovitve, da lahko neke empirične podatke povežemo z določenimi matematičnimi operacijami nad nekaterimi izmerjenimi količinami. Torej razumemo eksistenčno kvantifikacijo kot okrajšavo dejstva, da se nek *možni* model teorije lahko »dopolni« do *realnega* modela teorije. Ta ugotovitev pa je že prvi resnejši vstop v strukturalno teorijo znanosti. Ravno to interpretacijo Ramseyevega stavka teorije je namreč formuliral J. D. Sneed in jo še dalje razvil.

4. *T- TEORIJSKOST*

Preden preidemo k dejanski strukturalni interpretaciji teorij, moramo pojasniti še eno važno stvar. Namreč, kako sploh določiti teoretske terme neke teorije? Zelo hitro namreč uvidimo, da čisto negativna opredelitev z »neopazljivostjo« ni ustrezna. Prvič zato, ker je to negativna definicija, ki znanstveno ni primerna in drugič, ker je sila relativno, kaj za koga pomeni opazljivo oz. neopazljivo.

Za kakšnega empirista je nemara druga stran Lune neopazljiva, še celo druga, nevidna stran telesa pred menoj (saj je le moja interpretacija opazovanj, da je tedaj, ko obrnem predmet na drugo stran, ali ko sam stopim okrog njega, ugledana stran prav »tista«, ki je prej nisem mogel videti). Za druge bo morda neopazljiva notranjost lastnega telesa ali sploh notranjost teles, za tretje vse, kar je mikroskopsko majhno (saj je mikroskop instrument, ki rabi zelo veliko teorije, da pojasnimo njegovo delovanje). Za četrte bo to nemara vse, kar je pod mejo vseh mogočih mikroskopov. Za pete bodo to le sestavni delci jeder, ali še dlje, sestavni delci protonov in nevtronov kot so kvarki, pa entitete kot so energetski kvanti itd.

Skratka, ni absolutnega merila za mejo opazljivosti. Zato visi vsa zgradba teorij v zraku, dokler ostajamo pri tako relativnih in povrh vsega še negativnih opredelitvah teoretskosti (gl. Carnap, 1986, str. 253, 254). H. Putnam je na nekem posvetovanju izzval vse prisotne teoretike znanosti s vprašanjem, kaj je vendar *pozitivna* definicija teoretskih pojmov (termov). Ali drugače, kaj je pozitivna definicija teorije, ki presega golo konjunkcijo posameznih empiričnih trditev in uspe kaj razložiti in napovedati (gl. tudi Putnam, 1986)?

Tudi tu je prav Sneed naredil odločilen korak, ko se mu je posrečilo najti pozitivno definicijo teoretskosti. Tu jo bom podal le v neformalni, ne povsem izpiljeni obliki, ker je važna le glavna ideja.

Najprej moramo določiti, kaj pomeni, da je meritev neke funkcije f *teorijsko odvisna* od teorije T:

Def 2.: Funkcija f je *merljiva na T- odvisen način*, če in samo, če je vsaj en tak primer aplikacije teorije, kjer vsi poskusi merjenja vrednosti te funkcije že predpostavljajo, da je neka druga aplikacija celotne teorije (vseh glavnih zakonov ali aksiomov, v kolikor je aksiomatizirana) uspešna. Če takšnega primera ni, potem je funkcija *merljiva na T-neodvisen način.* (Sneed, 1979, str. 31)

Sedaj definirajmo še, kdaj je neka funkcija »teoretijska glede na teorijo T«.

Def 3.: Funkcija f je *teorijska glede na T,* če in samo, če je v vsaki aplikaciji teorije T merljiva na T- odvisen način. f *ni-teorijska glede na T,* če in samo, če je vsaj ena aplikacija teorije T, v kateri je f T-neodvisna. (Sneed, 1979, str. 33)

Z drugimi besedami, teorijsko odvisne funkcije ne moremo meriti neodvisno od teorije, ker moramo zato, da jo izmerimo, že uporabiti dano teorijo. To pomeni, da sploh ni nobenega primera, kjer bi ne predpostavljali na tihem uporabo teorije in s tem taiste funkcije, ki ji želimo izmeriti vrednost. Takšna je npr. funkcija sile v CPM, ko moramo v vseh primerih merjenja sile predpostaviti drugi Newtonov zakon o masi, sili in pospešku. Zato ni mogoče od teorije neodvisno merjenje sil. In s tem tudi ne, *od teorije neodvisna verifikacija ali falsifikacija teorije!* V tem smislu se Sneed strinja s holizmom, namreč s prvo tezo holizma o potrjevanju ali zavračanju teorij kot celot.

Zakaj ne moremo meriti sile neodvisno od CPM. Na razpolago imamo pravzaprav samo nekaj instrumentov: tehtnico na uteži, vzmetno tehtnico ipd. naprave (druge predpostavljajo že tako in tako zelo veliko fizikalne teorije za svojo uporabo). Pri tehtnici na uteži moramo predpostaviti konstantnost sile teže in zakon o ravnotežju sil in o vrtilnem momentu. Poleg tega merimo silo pravzaprav preko mas, namreč določenih množin snovi, ki jih polagamo na tehtnico. Eno od mas napravimo za enoto (pri tem moramo še predpostaviti, da se ta masa ne spreminja v času, da npr. snov ne izhlapi ipd.). Sila, s katero deluje sila teže na snov »enote mase«, naj bo tudi »enota sile«. Ko imamo obe enoti, potem lahko »merimo« poljubne druge vrednosti mas in sil.

Vendar pa se v prvem koraku skriva past, kajti tu na tihem predpostavljamo, da je delovanje sile teže na maso premosorazmerno masi. Zakon o vrtilnem momentu (potreben za ravnotežje tehtnice) pa je prav tako izpeljava iz drugega in tretjega Newtonovega zakona. Tako tehtanje že ni primer teorijsko neodvisnega merjenja sile. Prav tako ne merjenje z vzmetno tehtnico. Tu moramo predpostaviti poseben zakon vzmeti (Hookov zakon), namreč zakon, da je v območju razmeroma majhnih raztezkov raztezek vzmeti premosorazmeren z silo. Če bi hoteli to preveriti, bi že morali poznati postopek za določanje velikosti sil, neodvisen od vzmetne tehtnice. Tak postopek je le tehtanje na ravnotežni tehtnici, a ta je po prejšnjem, odvisen od teorije. Zato tudi ne moremo začeti z vzmetno tehtnico.

Tu sem se omejil le na merjenje sil, vendar tudi z masami ni drugače, kajti masa in sila sta aksiomatsko povezani med seboj v isti enačbi (drugi Newtonov zakon). Mach in nekateri drugi fiziki so menili, da se da maso meriti neodvisno od sile, npr. v poizkusih z povsem elastičnim trkom krogel. Vemo, da tu velja le zakon o ohranitvi gibalne količine (produkta mase in hitrosti krogel). Vendar pa je ta zakon šele izpeljan iz Newtonove teorije (bistveno potrebujemo spet drugi Newtonov zakon). Res je, da je ta zakon poznal že Descartes in se ga da formulirati neodvisno od Newtonove teorije. Vendar pa je tedaj masa tipična teorijsko odvisna funkcija, ki jo lahko merimo le ob predpostavki nekih drugih trkov, za katere že predpostavljamo zakon o ohranitvi gibalne količine sistema teles. A kako moremo v naprej vedeti, da je tu »definirana« masa zares enaka ali kar ista stvar kot masa v Newtonovi fiziki? To ni več empirična trditev, temveč teoretična, namreč, da zakon o gibalni količini izhaja iz Newtonove teorije. Tako se spet vrtimo v začaranem krogu teoretičnosti.

Sedaj imamo konceptualno in operacijsko orodje za eksaktno določitev teoretičnih termov. Bolje rečeno *T – teorijskih* termov neke teorije. Enostavno rečeno, to so tisti termi, katerih vrednosti ali »pomena« ne moremo določiti drugače, kot da se že sklicujemo na prejšne ali kakšne druge možne uporabe teorije in s tem določitve pomena teh termov. Tu je še problem, ali gre za načelno nemožnost ali le za zgodovinsko nemožnost, da s sedanjimi oz. z dosedanjimi sredstvi ne moremo določiti vrednosti ali pomenov teoretičnih funkcij, neodvisno od teorij, kjer nastopajo. Na splošno rečeno, lahko govorimo le o zgodovinski nemožnosti, a v nekaterih primerih tudi o načelni nemožnosti (npr. prav pri pojmih mase in sile v mehaniki) (Stegmüller, 1973, str. 47).

Govor o T- teorijskosti pove, da ne moremo govoriti o absolutni definiciji teoretskosti ali empiričnosti, temveč le o *teorijsko odvisni* teoretskosti in podobno o *teorijsko odvisni* neteoretskosti. Razlika teoretsko-neteoretsko se je s tem logično povsem odtrgala od nekdanjih pojmovanj »neopazljivosti« oz. opazljivosti, analitičnosti oz. sintetičnosti. Izraz *T-teorijskost* naj še podčrta to razliko.*

Lahko pa postavimo nadaljnje vprašanje, namreč, kako se medsebojno ujemata Ramseyeva eliminacija teoretskih termov in cirkularna, holistična opredelitev teoretskih termov v strukturalni teoriji. Ali ne izbija ena opredelitev druge? Vendar pa moramo ugotoviti, da Ramseyeva metoda deluje šele potem, ko vemo, kaj je teorijsko-teoretsko in neteorijsko-teoretsko. V tem smislu je odvisna od holističnega značaja teorije. Ramseyev stavek bi tedaj pomenil le notranje prečiščenje teorije, namreč zoženje eksplicitnih omemb le na ne T-neteorijske terme, vendar pa je prav to očiščenje teorije odvisno od holističnega značaja teorije in T-teorijskih termov (funkcij).

A po drugi strani je Ramseyeva metoda logično neodvisna od razdelitev na T-teorijske in T-neteorijske terme. Saj vendar lahko poljubno izberemo nekatere funkcije kot »sumljive« in jih s pomočjo Ramseyeve metode spremenimo v variable, nad katerimi kvantificiramo. Ena od možnih delitev se gotovo ujema z delitvijo na T-teorijske in T-neteorijske terme. In ustrezni Ramseyev stavek bi pomenil eliminacijo T-teorijskih termov iz eksplicitnih formulacij teorije. V tem primeru lahko govorimo o tem, da smo z neko neodvisno logično metodo eliminirali T-teorijske terme iz eksplicitnih formulacij aksiomov, tj. da niso nujno potrebni za formulacijo teorije.

Zdi se, da je drugo gledanje bližje resnici. Vendar pa to pomeni, da je strukturalna teorija primarno grajena na Ramseyevi metodi eliminacije določenih termov iz teorije, kriterij teorijskosti pa je sekundarna stvar. Tako npr. razume danes ta problem W. Balzer, medtem ko C. U. Moulines in sam Sneed zagovarjata večji pomen T-teorijskosti in kriterijev zanjo. Vsekakor je to danes še odprt problem strukturalne teorije znanosti.

5. *STRUKTURALNA REKONSTRUKCIJA TEORIJE*

Že prej smo opazili, da se lahko razume Ramseyev stavek teorije kot trditev, da lahko nek možni model teorije »dopolnimo« s teorijskimi funkcijami tako, da ta

* Uporabljal bom tudi termin »teorijskost«, ki se nanaša le na strukturalno interpretacijo teoretskih termov.

postane dejanski model teorije. Lahko rečemo, da tedaj obstaja vsaj en realni model teorije, ki pomeni dopolnitev možnega modela z teorijskimi funkcijami. Prav to interpretacijo Ramseyevega stavka je vzel za osnovo tudi J. D. Sneed. Pri tem je poimenoval naše »možne« modele (npr. čisto kinematske modele CPM) za *»parcialne potencialne modele«*, tiste, ki jim dodamo teorijske funkcije, a še ne vemo, če se empirični rezultati ujemajo z izračuni funkcijskih vrednosti, je imenoval *»potencialne modele«* in one, ki izpolnjujejo vse teorijske zahteve, pa *»modele«*. Prve je označil z m_{pp}, druge z m_p, tretje z m. Podobno tudi njihove množice: M_{pp}, M_p, M.

Tiste parcialno potencialne modele, ki jih nameravamo dejansko preučiti, ali smo jih že preučili pa je imenoval *»intendirane modele« (i)*, njihovo množico pa I. Intendirani modeli so lahko posamezni parcialno potencialni modeli, še večkrat pa so kar množice več parcialno potencialnih modelov (npr. zato, ker opazujemo dani fizikalni objekt v več sistemih ali situacijah, upoštevamo te in one sile itd.). Množica I je tedaj v splošnem podmnožica množice vseh podmnožic (tj. potenčne množice) M_{pp}.

$I \subseteq P(M_{pp})$.

V svoji najbolj enostavni verziji se glasi sedaj Ramseyev stavek za uporabo teorije na nekem »intendiranem modelu« takole:

(Em) (m dopolnjuje i $\wedge$ i $\in$ I $\wedge$ I $\subseteq P(M_{pp})$);

Vedno moramo vedeti, da je ta in podoben stavek T-empiričen stavek, kajti v njem ne nastopajo teorijske funkcije, temveč le T-empirični predikati in izračunljive matematične operacije nad »neposredno« merljivimi količinami. V našem primeru (CPM) so to podatki o kinematiki in izračuni, ki primerjajo določene količine na tak način kot to zahtevajo aksiomi teorije, vendar brez eksplicitnega omenjanja mas in sil oz. funkcij m in f. Ramseyev stavek pravi, da lahko iz množic parcialno potencialnih modelov izberemo neko ožjo podmnožico modelov, ki se ujemajo tako z empiričnimi podatki kot tudi z matematičnimi izračuni, dobljenimi iz merskih podatkov empiričnega modela.

Če najdemo ustrezne matematične funkcije, ki izpolnjujejo matematične zahteve aksiomov in katerih rezultati se ujemajo s meritvami, potem rečemo, da smo dano množico kinematskih modelov dopolnili do realnega ali polnega dinamskega modela za CPM.

Podobno lahko rečemo za vso množico modelov, namreč, da naša teorija dopolnjuje vse intendirane uporabe do ustreznih modelov teorije:

(EM) (M dopolnjuje I $\wedge$ I $\subseteq P(M_{pp})$).

Tudi to še ni dovolj, kajti sedaj smo čisto atomarno vzeli vsako uporabo za sebe in ne v medsebojnih povezavah. Tako npr. ne bi mogli primerjati vrednosti teorijskih vrednosti pri istem objektu, ki nastopa v različnih aplikacijah (npr. fizikalnih sistemih). Zemljo lahko opazujemo za sebe ali v odnosu do Sonca in planetov. Toda, ali je masa zemlje enaka v obeh primerih? S stališča »naivne« uporabe teorij, ki želi biti od vsega začetka univerzalna, je »jasno« da je to res. Vendar pa takšna uporaba trpi od nerazrešenega problema pomena teorijskih termov in funkcij (ostaja v naivnem realizmu teorij ipd. ali v golih konvencijah). Če

želimo biti strogi, potem moramo preiti k Ramseyevemu substitutu teorije. Druge možnosti ni (saj Craigov substitut ni izvedljiv, pa tudi povsem ekvivalenten ni empirični vsebini in moči teorije).

Sneed je zato uvedel vrsto težko opredeljivih *dodatnih ali stranskih pogojev* teorij, t. im. constrains, ki križajo med seboj različne modele. Primera takšnih pogojev sta npr. zahtevi, da naj bo masa istega objekta v različnih modelih enaka, in da naj bo masa dveh objektov, ki ju najprej opazujemo ločeno, nato pa skupaj kot en objekt, enaka vsoti mas obeh objektov. Vsak stranski pogoj opredeljuje pravzaprav neko podmnožico množice modelov teorije (npr. prvi omenjeni pogoj združuje vse modele, ki se nanašajo na iste objekte, drugi pa tiste modele, kjer imamo opravka z združitvijo (sklopitvijo ipd.) dveh objektov). Zato lahko množico constrans-ov določimo kot *podmnožico množice vseh podmnožic M*, ali še bolj matematično, kot podmnožico potenčne množice množice M:

$C \subseteq P(M)$.

Poleg tega morajo stranski pogoji ustrezati še nekaterim pogojem, da se izognemo neprimernim pogojem in da vključimo trivialne primere kot je npr. ta, da je vsak M tudi stranski pogoj za samega sebe (njegova »podmnožica« M-a zajema le množico, ki vsebuje sam M):

$C =/= \emptyset, \sim(\emptyset \in C), (E\times)(\in M_p(\{x) \in C)$
$(c,c')(c \in C \wedge c' \subseteq c \rightarrow c' \in c)$, tj. relacija biti podmnožica nekega stranskega pogoja uvaja tranzitivnost teh pogojev.

Nadaljni pomemben element strukture teorij so specialni zakoni teorij, kadar te uporabimo na posebnih področjih. Npr., kadar CPM uporabimo na nebesna telesa, na trenje, na raztezanje vzmeti ipd. Vsak tak zakon v bistvu specializira, tj. omeji področje modelov, prav tako omeji intendirane aplikacije in parcialno potencialne modele (ali pa jih pusti enake kot prej) ter velikokrat uvede nove stranske pogoje, ki so zožitev prejšnih. Torej:

$M'_{pp} = M_{pp}$ (ali $M'_{pp} \subseteq M_{pp}$);
$M'_p = M_p$ ($M'_p \subseteq M_p$);
$M' \subseteq M$;
$C' \subseteq C$;
$I' \subseteq I$.

Če bi hoteli sedaj zapisati Ramseyev stavek teorije za primer nekega razreda aplikacij, bi dobili trditev (če ne gre za specializacijo):

$(EM)\ (EC)\ (M \text{ dop } I' \wedge I' \subseteq M_{pp} \wedge C \subseteq Pot(M))$

Vzemimo za primer rekonstrukcijo trditve, da je neko fizikalno dogajanje S primer klasične mehanike delcev. Torej gre za stavek: »S je model CPM« ali krajše, kar »S je CPM« (podobno kot rečemo, da je ta in ta matematična struktura grupa).

Sedaj že vemo, da prvotna formulacija trditve, da je nek fizikalni sistem primer CPM ne zadošča, ker so tu še pomešane teorijske in neteorijske funkcije na isti ravni. Analiza torej še ni dokončna. Stavku: »S je CPM« moramo torej prirediti natančnejšo eksplikacijo. Pri tem zanemarimo nadempirični »višek vsebine« teorij-

skih funkcij in se omejimo le na empirično vsebino te izjave. Tu pa nam edino Ramseyeva metoda oz. Sneed- Ramseyev stavek omogoča najti natančni empirični eksplikat. Torej imamo:

$$\text{Emp (S je CPM)} \leftrightarrow (\text{EM}', \text{M})((\subseteq \text{M} \rightarrow (\text{M}' \text{ dop } S_{pp} \wedge S_{pp} \subseteq M_{pp} \wedge C \subseteq P(M));$$

Pri tem pomeni izraz Emp(...) empirično vsebino (bolje, ne T-teorijsko vsebino) stavka v oklepaju. Sistem S sem razumel raje kot sestav več medsebojno povezanih posameznih aplikacij teorije na razne dele S in v raznih fazah dogajanja. Zato S ne dopolnjuje do modela teorije le ena sama prireditev vrednosti teorijskim funkcijam, temveč množica le teh, namreč množica M', ki je neka podmnožica množice vseh modelov teorije CPM. Aksiomi teorije CPM na levi strani se sedaj nahajajo prav v relaciji dopolnjevanja do modela. Pri tem S_{pp} pomeni stanja S »ogoljena« vseh teorijskih funkcij, torej reducirana le na kinematiko. Seveda predpostavljamo, da morajo naši modeli ustrezati tudi stranskim pogojem teorije. Pri tem moramo pogledati, katere od modelov iz M' lahko ustrezno »poveže« kak stranski pogoj in kaj to pomeni za vrednosti teorijskih (pa celo empiričnih) funkcij.

Prvotni Sneedov postopek so on in njegovi učenci in navdušeni pristaši dalje razvili in delno poenostavili. Tako se danes na splošno govori o teorijskih elementih, teorijskih jedrih, teorijskih gnezdih ipd. in ne o teorijah kar počez (Sneed, Balzer, 1978).

Zametek vsakega teorijskega razvoja je *»teorijsko jedro«*. Teorijsko jedro je četvorka množic: $\langle M_p, M_{pp}, M, C\rangle$

Omenjene množice predstavljajo zapored potencialne, parcialno potencialne modele, modele in stranske pogoje teorije T, opredeljene z formalnim predikatom, ki popisuje njeno matematično strukturo.

Teorijski element je matematična struktura, namreč dvojica iz *teorijskega jedra* in *intendiranih aplikacij (I)*, torej:

$$T = \langle K, I\rangle;$$
$$I \subseteq P(M_{pp}).$$

Množica I je v splošnem dokaj čudna, saj je »časovno odprta« in nezaključena. Pač pa vsebuje podmnožico izbranih vzorčnih uporab teorije, t. i. paradigmatske primere uporabe. To so nekakšne samoaplikacije teorije, saj teorije ne moremo »izpeljati« iz empirije ali jo uporabiti na teorijsko »nedolžnih« tleh (Vsaka uporaba že predpostavlja neko drugo uporabo teorije ali pa samo sebe). Prav te zadnje so paradigmatski primeri, ki so zbrani v jedru intendiranih aplikacij I_0.

Empirična trditev (vsebina) teorijskega elementa T je stavek, ki pravi, da se da na vse intendirane uporabe aplicirati teorijsko jedro K: $I \subseteq A(K)$. A(K) je množica vseh uresničenih aplikacij jedra K na parcialne potencialne modele.

Poleg teh, čisto strukturalnih elementov teorijskih elementov je potrebno za *dejansko uporabo* teorije še »eksterni« ali realni element, namreč človek oz. ljudje, ki znajo *uporabiti teorijski element na intendirane aplikacije*. Natančen popis te dejavnosti bi zahteval razdelavo pragmatike za znanstvene teorije in razdelavo pojma znanstvene skupnosti. Pa razdelavo pojma »verovanja«, »znanja« in različnih intenc, ki jih »gojijo« znanstveniki ali uporabniki teorije pri svojemn delu. To je verjetno precej težja naloga, kot je bila ožja strukturalna analiza teorijskih elementov.

Zato ni čudno, da je ta del teorije ostal najmanj izdelan, pa čeprav je po mojem mnenju bistven za nadaljnji razvoj cele teorije. Sicer namreč strukturalne interpretacije ostanejo v zraku, v »matematičnih nebesih«, kot pravijo včasih ironično matematiki.

W. Stegmüller je npr. takole poskušal izraziti pragmatično komponento teorije, pojem »razpolaganja« s teorijo:

Imejmo neko teorijo, ki se v času razvija preko mnogo specializacij, razširitev, posplošitev itd. Vsem tem dogodkom je v osnovi neko nezavrnljivo jedro vseh teorij, namreč izvorno teorijsko jedro, ki ga imenujemo »jedro baze« K_b. Za klasično fiziko so to nedvomno Newtonovi zakoni sile. Podobno so izvornega značaja in vedno prisotni paradigmatski primeri I_o.

Izjava, da *neka oseba (ali skupina oseb) p v času t zagovarja teorijo T z intendiranimi aplikacijami I ali s takšno teorijo razpolaga* pomeni, da so zadovoljeni naslednji pogoji:

1. Obstaja oseba (skupina oseb) p_o, ki je določila jedro baze K_b in množico paradigmatskih primerov (»paradigmo« $<K_b,U_o>$ teorije);

2. p_o je prvič uspešno aplicirala mrežo N (tj. množico različnih razširitev in specializacij, generalizacij itd.) znotraj K_b na množico I z $I_o \subseteq I$;

3. p akceptira množico I_o paradigmatskih primerov;

4. p pozna v času t mrežo teorije N z bazo $B(N) = T_b = <K_o, I>$ z $I_o \subseteq I$ in on ve o množici intendiranih aplikacij I, da se nanje res da aplicirati jedra mreže N;

5. p ve v času t, da bi na eni strani razširitev I v času t nujno slabila mrežo N in da na drugi strani izboljšava N v času t zmanjšuje obseg intendiranih aplikacij;

6. p veruje, da obstaja izboljšava N, ki se ne da aplicirati samo na I, temveč tudi na množice, v katerih je I pristno vsebovana. (Stegmüller, 1984, str. 103).

Toliko za sedaj. V naslednjih sestavkih bomo predstavili sestavine kinematike in dinamike teorij ter primere dejanske rekonstrukcije kakšne naravoslovne ali družboslovne teorije. To nam bo služilo za razumevanje postopkov računalniškega modeliranja primerov dinamike teorij.

LITERATURA:

Balzer, W., Sneed, J. D., Generalised Net- Structures of Empirical Theories, Studia Logica 36, 1977.

Balzer, W., Moulines, C. U., Sneed, J. D., An Architectonic for Science, The Structuralist Program., Dordrecht, 1987.

Carnap, R., The Methodological Character of Theoretical Concepts. Minnesota Studies in the Phil. of Science, vol I, 1956; srbohrv. prevod v: N. Sesardić, Filozofija nauke, Beograd, 1986.

Carnap, R., Testability and Meaning, Philosophy of Science 3. 1936.

Carnap, R., Simbolische Logik, Wien, New York, 1968.

Carnap, R., Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft., Frankfurt/M. 1986.

Carnap, R., Metodološka narav teorijskih pojmova. V Sesardić, 1986.

Craig, W., Replacement of Auxiliary Expressions. Philos. Rew. 65, Feyerabend 1965, P., Wider der Methodenzwang., Frankfurt/M, 1981.

Diederichs, W., Strukturalistische Rekonstruktionen, Braunschweig/Wiesbaden, 1981.

Frege, G., Grundgesetze der Arithmetik, Jena, 1893, 1901.

Hanson, N. R., Pattern of Discovery, Camridge, 1971.

Hempel, C. G., Aspects of Scientific Explanation., New York, 1965.

Hilbert, D., Bernays, P., Grundlagen der Mathematik, I. Berlin, 1934.

Kuhn, T., The Structure of Scientific Revolutione Chicago, 1970 (srbhrv. prevod, Struktura naučnih revolcuija, Beograd 1974).

Kuhn, T., Objektivnost, vrednostna sodba in izbor teorije. Časopis za kritiko znanosti 64/65, 1984.

Lakatos, I., Falsification and the methodology of scientific resaerch programmes. VI. Lakatos, A. Musgrave (izd.). Criticism and the Growth of Knowlede, Cambridge, 1970.

Lakatos, I., History of science and its rational reconstrucktion. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. III, 1972 (slov. prevod: Zgodovina znanosti in njene racionalne rekonstrukcije. Časopis za kritiko znanosti 64/65, 1984).

Ludwig, G., Deutung des Begriffs "Physikalische Theorie" und die Grundlegung der Hilbertraumstruktur der Quantenmechanik durch Hauptsätze des Messens, Berlin, Heidelberg, 1970.

Montaque, R. Deterministic Theiries, v: R. H. Thomason (izd.), Formal Philosophy, Selected Papers of R. Montaque., New Haven, London 1974.

Moulines, C. U., A logical reconstruction of simple equilibrium thermodynamics, Erkenntnis 9, 1975.

Nagel, E., Struktura nauke, Beograd, 1974.

Popper, K., Logika naučnog otkrića, Beograd, 1973.

Quine, W. v. O., Two Dogmas of Empiricism. v: V. v. O. Quine. From the logical point of view, Harvard, 1961.

Ramsey, F. P., The Foundations of Mathematic and Other Logical Essays, London, 1931.

Sneed, J. D., The Logical Structure of Mathematical Physics. Dordrecht, 1971, 1979[2].

Stegmüller, W., Beobachtungssprache, theoretische Sprache und die partielle Deutung von Theorien, v: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. Bd. II/C, Berlin, Heidelberg, New York, 1970.

Stegmüller, W. Logische Analyse der Struktur ausgereifter physikalischer Theorien. Non-statement view von Theorien, Probleme und Resultate . . . 1973.

Stegmüller, W. The Structuralist View of Theories, Berlin, Heidelberg, New York, 1979.

Stegmüller, W. Kombiniran dostop k razumevanju dinamike teorij. Časopis za kritiko znanosti 64/65, 1984 Stegmüller, W. Theorie und Erfahrung, Berlin, Heidelberg, New York, 1986.

Suppes, P., Introduction to Logic, New York, Toronto, 1957.

Svet in človek

MATJAŽ POTRČ

Pojasnitev razmerja med človekom in svetom je eno temeljnih filozofskih vprašanj; lahko bi celo dejali, Filozofsko vprašanje. Če pa gledamo to vprašanje še za spoznanje bliže, se kaj hitro zavedamo, da ni enoznačno in da je potrebno nadaljnjih opredelitev. To je menda tudi razlog, zakaj filozofskih vprašanj ni mogoče zvesti na eno samo, to ali temu podobno.

V antični, aristoteljanski, pa tudi v platonski tradiciji je na različne načine prednjačil svet. Če je bil človek pripoznan kot merilo vseh stvari in s tem tudi sveta kot takega, je to pomenilo relativizem.

Znano pa je, da se je z Descartesom situacija obrnila: dejstvo, da gradimo na človeški avtoriteti, oziroma na avtoriteti subjekta, velja od tedaj dalje za izhodišče. Tako vsaj opredeljujejo stanje drugi filozofi, med katerimi velja posebej navesti Heideggra. Menda on to temeljno značilnost novoveške filozofije navede tako iskrivo že zato, ker sam ne predpostavi kartezijanskega izhodišča – kot je znano, pa je vselej lažje navesti stališče nasprotnika, kot svoje lastno. Če namreč izhajamo od biti – v – svetu, od Daseina, se seveda ne moremo strinjati s kartezijanstvom.

Danes imamo zopet opravka s pojasnitvijo razmerja med človekom in svetom na ožjem področju filozofije psihologije. To pravzaprav ni kakšna nova problematika, saj se je obdržala razprava o tem vprašanju v posebno jasni obliki skozi celotno tradicijo in prevzema takšne oblike, kot so pojasnitve razmerja misli in sveta, jezika in sveta, jezika in misli. Nasploh je mogoče ugotoviti, da je temeljni trikotnik filozofske pojasnitve človek–jezik–svet. Ker pa v tem trikotniku nastopajo v različnih obdobjih različni poudarki, lahko rečemo, da smo vsaj na področju filozofije psihologije v obdobju, ko se je problematika poudarjeno usmerila na pregled razmerja človeka in sveta.

Psihologija se tudi dandanes, kot je bilo sicer v navadi že od antike dalje, povezuje s filozofijo. Pravzaprav je preteklo še relativno malo časa, odkar sta se obe disciplini ločili. Odkar sta se osamosvojili, se je zgodilo v grobem rečeno naslednje: filozofija se je oklepala pojmovne analize, razčiščevanja in definiranja pojmov ter njihovih povezav, psihologija pa se je razvila v znanost, katere lastni eksperimenti, predvidevanja ter znanstveni aparat merjenja in posploševanja bo v skladu z zakoni.

Sedaj pa je nastopila sprememba v filozofskem delu. Izkazalo se je, da zgolj pojmovna analiza psiholoških pojavov več ne zadošča in da je potrebno upoštevati znanstveni aparat.

Vendar, aparat katere znanosti je treba upoštevati filozofu oziroma filozofsko razmišljujočemu psihologu? Zdi se mi, da je to eno glavnih vprašanj, ob katerem se danes odvija razprava o razmerju med človekom in svetom. Vsaj kot izhodišče za razmislek bo tako vprašanje verjetno docela na mestu, če ga zastavimo na sledeč način:

Upoštevati moramo znanstveni aparat psihologije za analizo filozofskih pojmov, tako da takšna naturalizacija temeljno upošteva prispevek zunanjega sveta pri določitvi vsebin psiholoških pojmov.

To je v grobem teza, ki bi jo rad sam predhodno zagovarjal in ki se temeljno razlikuje od tega, kar razumem s sintaktično tezo, glede na katero ni potrebno upoštevati prispevka zunanjega sveta pri opredelitvi psihičnih vsebin. Mislim, da ima takšna teza dolgo zgodovino, ki je zakoreninjena v pojmovnem pristopu skozi celotno filozofsko tradicijo, katerega še zlasti poudarja fregejevska filozofija jezika, ki je sintaktični pristop v tem smislu, da ne pripušča druge oblike naturalizacije psihičnega kot zgolj karikature naturalizacije. V tem smislu ta fregejevska sintaktična tradicija v polni meri nudi osnovo logičnemu pozitivizmu, kot karikaturi Wittgensteinove teze iz Tractata, da je svet vse, kar se primeri.

Mislim, da sta v srži razumevanja razmerja človeka in sveta v razpravi na področju filozofije psihologije ravno problem sintaktičnega pristopa in z njim ali pa proti njemu pojmovanega pojma naturalizacije.

Ena od posledic sintaktičnega pristopa je pristajanje na metodološki solipsizem kot na raziskovalno strategijo v kognitivni znanosti (Fodor), to je pristajanje na različico kartezijanske zgodbe.

Kartezijanska zgodba pravi, da so psihična stanja individua neodvisna od vpliva zunanjega sveta. Znano je, kako Descartes v Meditacijah sklepa, kako se njegova lastna psihična stanja ne bi spremenila, tudi če bi se korenito spremenil zunanji svet. To pa pomeni, da zunanji svet ne opredeljuje psihičnih stanj individua. Lahko se zgodi, da mi zlobni Demon izmakne luč, svinčnik, mizo, papir in vse ostalo, ne da bi mi odvzel misli ali predstave o le-teh. V tem primeru bom še vedno v enakem stanju, kot sem bil pred tem.

Morda to, kar sem pravkar povzel, ni docela verno Meditacijam, čeprav menim, kako imajo podobno strukturo tudi primeri, ki jih danes precej navajajo, tako o norem znanstveniku, ki moje možgane v kadi poveže z elektrodami tako, da imam občutek, da vse, kar sedaj zaznavam (pisalni stroj, mizo) tudi zares, veridično zaznavam, četudi ni tako, in podobni primeri. Prav tako se zdi morda precej neprepričljiv argument za tezo solipsizma na takšni osnovi. Končno živimo v obdobju znanstvene revolucije, ki nam sicer omogoča takšne znanstvenike. Vendar pa je le malo verjetno, da bi se tem Demonom to splačalo početi, ali da bi šlo za velike teoretske premike na tej podlagi. Vzamimo takšne možgane v kadi. Kaj je pri njih bistveno? Ne to, da sveta ni ali da je, ampak dejstvo, da informacija, ki jo dobijo vsebine psihičnih stanj v teh možganih, na noben način ni odvisna od vpliva sveta. Ker pa informacija norega znanstvenika, ki vrti možganom v kadi privatni film, ni na noben način različna od informacije, kakršno ti možgani sicer dobijo od zunanjega sveta, se pojavi temeljno vprašanje, kako so oblikovane vsebine psihičnih stanj. Če so te vsebine, kot v ravnokar navedenem primeru, ozke (tako temu pravimo v razliko s tistimi vsebinami, ki so temeljno odvisne od informacije v zunanjem svetu), potem velja prevzeti kakšno različico metodolo-

škega solipsizma. Če so vsebine psihičnih stanj široke, pa solipsizem verjetno ne bo držal. Tako vsaj lahko sklepamo. Kaže pa, da potrebujemo kakšen še bolj tehten razlog, če želimo pristati na solipsizem.

Poskušal bom za svojo rabo rekonstruirati en takšen razlog, ki ga podaja v svojem članku Fodor. Ko ga bom navedel, bom skušal pokazati, da je neveljaven, in sicer zavoljo neustreznega pojmovanja naturalizacije. Takšno neustrezno pojmovanje naturalizacije po moje sledi od tod, ker Fodor v temelju prevzema sintaktično izhodišče. Sintaktično izhodišče pa zastopa, ker je podlaga kognitivne znanosti zdravorazumska psihologija (ZRP). ZRP ne dopušča naturalizacije psihičnih vsebin, ki je edino ustrezna – ta pa upošteva prispevek zunanjega sveta k psihičnim vsebinam. Pojmovanje psihičnih pojavov kot pojavov s širokimi vsebinami je nujno, če želimo razložiti subjektovo zaznavanje in dejavnost.

Razlog za metodološki solipsizem, oziroma za njegov prevzem, je mogoče najbolj neposredno rekonstruirati iz razlike med dvema zvrstema psihologije, namreč iz razlike med racionalno in naturalistično psihologijo. Vsaj tako sklepa Fodor. Njegovo sklepanje bom predstavil v obratnem vrstnem redu, kot to stori on sam. On začne s pogojem formalnosti, nato pogoj formalnosti uporabi za razlago neprosojnih konstrukcij, in končno navede razloge za tezo, čemu naturalistična psihologija nima prihodnosti. Argument, ki naj dokaže brezperspektivnost naturalistične psihologije, meri na to, da ni mogoče podati semantičnih pogojev za vsebine psihičnih stanj. Semantične kategorije so, kot je znano, resnica, pomen in referenca. Kaj naj pomeni, da podam semantiko stavka: »Tole je voda«. To pomeni, da imam pred seboj določeno snov, da merim na to snov, ko izrekam stavek, in da sem podal naturalizirano zbodbo – pogoje semantike –, ko sem zagotovljeno ugotovil, na kaj se nanaša beseda »voda«. Ker pa lahko v mojem govoru nastopa praktično neskončno besed, bi morala semantika, znanstvena semantika, katero terja naturalizacija, ugotoviti pomen vseh besed, kar pa je seveda nemogoče opravilo, saj bi to pomenilo, da mora semantika upoštevati vse izsledke sedanje in bodoče najboljše znanosti o vseh stvareh v svetu, če naj sploh bo možna.

Na ta način ni težko videti, nadaljuje argumentacija, da je določitev semantike in s tem izvedba naturalizacije brezupno početje. Torej moramo, če želimo sploh kakorkoli uspeti v kognitivni psihologiji, upoštevati zgolj tisto, kar ni semantično, in kar ni semantično, je sintaksa. Psihične vsebine moramo torej določiti sintaktično, natančneje povedano, s pogojem formalnosti. Pogoj formalnosti uporablja računalniška teorija duha (RTD). RTD je razširitev PTD (predstavitvene teorije duha), ki trdi, da predstavljajo propozicionalne naravnanosti relacije med organizmi in duševnimi predstavami. Duševne reprezentacije lahko ponazorimo s stavki (»Zunaj je sonce.«), za katere lahko rečemo, da izražajo propozicije. Propozicionalne naravnanosti so naravnanosti organizma k tem propozicijam (je prepričan, želi). Tako dobimo celoten konstrukt »Franc je prepričan, da je zunaj sonce.«, pri katerem lahko seveda variiramo vsebine, to je duševne reprezentacije (»Zunaj je tema.«) ter naravnanosti.

Za primere, kakršnega sem navedel, zadeva ustreza. Vendar pa moramo vedeti, da je ena bistvenih nalog filozofske pojasnitve pojasnitev človeške dejavnosti, zlasti človeške dejavnosti, kolikor je navezana na, kolikor je slednja rezultat

duševnih procesov. Pri pojasnitvi tega vpliva pa je pomembno razlikovanje primerov, kakršni so:

Denimo, da je Franc pred ogledalom in vidi, kako je oseba s smešnim klobukom v nevarnosti. Franc pa ne ve, da je »oseba v ogledalu s smešnim klobukom = Franc«. Jasno je, da bo Francevo obnašanje temeljno različno, če bo prepričan »On [oseba v ogledalu s smešnim klobukom] je v nevarnosti.«, ali pa če bo prepričan »Jaz sem v nevarnosti.«. Navedeni primer je primer indeksikala, pri tem pa je pomembno, da je substitucija z indeksikalom izvedena v okviru propozicionalnih naravnanosti, ki mu pravimo tudi neprosojni okvir. Ta neprosojni okvir, za razliko od presojne interpretacije, ne usmerja na predmet; zanj je pomembno, da so zadostni pogoj za identifikacijo vsebine zgolj sintatktični dejavniki, ne pa semantični. To nam da vedeti že logična oblika takšnih stavkov: v njih se ne trdi najprej, da obstaja nek X, ki mu nato pripišemo določen predikat, ampak zavoljo vključitve v naravnanost prepričanja X lahko variira. Pri tem pa je pomembno, da lahko do različnih vsebin, do zapopadenja teh vsebin pridemo na različne načine zgolj s formalnim kriterijem. To velja vsaj za takšne primere, kjer imamo razliko glede ekstenzije in vsebine neprosojnih konstrukcij, kot v zgornjem primeru, ali pa zopet v primeru, ko imamo nekoekstenzivne misli, denimo o dveh blejskih jezerih, če bi te dve obstajali (denimo, da eno obstaja v Kanadi); ko Franc in Frank mislita »To je mokro«, ko gledata na jezeri, vsak na svojega, mislita različne misli, tako bi rekli, četudi se sprva zdi, da meri misel na isto vsebino in da je to najvažnejše. Potrebujemo le docela neprosojne konstrukcije, ker šele slednje razlikujejo različne vsebine, na tej podlagi pa lahko sklepamo iz vsebin neprosojnih konstrukcij na dejavnost.

Pogoj oziroma omejitev formalnosti je uporaba računalniške metafore, ki jo lahko pojasnimo najprej kot način razlage povezav vsebin predstav, katere so, kot sedaj vemo, najprimerneje zabeležene v stavkih ali propozicijah. Dejstvo je namreč, da prihaja do določenih mesebojnih povezav med takimi vsebinami predstav in da takšne povezave prevzemajo oblike logičnih sklepanj. (Če je nekdo prepričan, da pada sneg, je obenem prepričan, da ni sončno, in si potem ne želi, da bi se šel kopat). Druga, še pomembnejša značilnost računalniške metafore je, da je v temelju nesemantična, in prav to pomeni določilo formalnosti. Znano je namreč, da imajo računalniki težave z zaznavanjem. Njihov svet je namreč pojmovni svet preračunavanja: kljub temu, da lahko »vidijo« konfiguracijo kocke, kvadra in krogle, računalniki nimajo dostopa do semantike; do resničnosti ali reference.

Od tod sklepa Fodor, da so vsebine propozicij pri računalnikih nesemantično določene, da je računalnikov pojmovni svet neodvisen od zunanjega sveta. Kako je to mogoče, je najbolj razvidno iz primera: Če obstaja tak planet Ljazem, ki je prav tak kot Zemlja, le da so v njegovih rekah namesto molekul vode molekule nekega zapletenega kemičnega sestava XYZ, ki sicer izgledajo docela tako kot voda, potem bi bili po ekstenzionalni interpretaciji, ki se ozira na vpliv zunanjih pogojev na duševne procese, tu vsebine različne. Vendar pa pod neprosojnimi pogoji vsebine niso različne.

Iz takih primerov je mogoče sklepati, da se psihologiji, ki prevzame računalniško metaforo oziroma RTD, ni treba ozirati na zunanje pogoje določitve vsebin. Fodor od tod sklepa, da deluje človekova duševnost tako kot računalnik, torej da zanjo ni bistveno, ali ima dostop do zunanjega sveta ali ne. Kajti zanjo ni bistvena

semantika, ampak zgolj pogoji formalnosti, ki so v temelju nesemantični, jih ne zanima referenca, resničnost izrazov.

To se zdi dober razlog za to, da prevzamemo metodološki solipsizem, ko gradimo znanstveno psihologijo. Sklepanje, ki je temu v podlago, pa se zdi naslednje: Jasno je, da bi bila izdelava semantike za psihološke, duševne procese iluzorna, kajti semantika, če naj bo znanstvena, terja znanstveno obrazložitev vsebin duševnih procesov, te vsebine pa se lahko nanašajo na vse mogoče in so potemtakem tudi lahko domena vseh znanosti. Zato, če naj gradimo kognitivno, psihološko teorijo, nam jo preskrbi računalniška teorija duha, ki je razširitev predstavne (reprezentacijske) teorije duha. Vkolikor PTD ne omogoča uvedbe pogoja formalnosti, torej vkolikor vseh vsebin predstav ne moremo pojasniti zgolj s preračunavanji samo na podlagi sintakse reprezentacij, ne pa semantike, to še ni znanstvena teorija. Potrebujemo pa znanstveno teorijo duševnih procesov, ki razloži dejavnost, in ravno slednje nam omogoči uvedba formalnega pogoja ter RTD. To pa je razlog za metodološki solipsizem, torej za stališče, da pri preučevanju duševnega ni pomemben svet, ampak zgolj tisto, kar ne presega subjektovega telesa. Če imam na primer predstavo luči, pri tem za razlago mojega obnašanja v zvezi s tem ni potrebno, da kaj vem o luči neposredno, ampak je pomembno, da imam predstavo kot tako. Ko delujem, se ne ravnam po zunanjem svetu in njegovi predmetnosti, ampak se ravnam po predstavah in drugih duševnih procesih, kot jih imam znotraj telesa, katerih vsebina pa seveda ni neposredno in morda sploh ni odvisna od teh predmetov. Ko razlagam na znanstveni način svojo dejavnost, razlagam tisto, na podlagi česar delujem, to na podlagi česar delujem pa so predstave in procesi njihovega medsebojnega povezovanja. Torej to, na podlagi česar delujem, niso povezave s predmeti v svetu. Torej je upravičeno, če prevzamemo za razlago duševnih procesov in dejavnosti na njihovi podlagi kakšno zvrst metodološkega solipsizma, ki upošteva zgolj sintaktične, nesemantične elemente pri določitvi vsebine predstav.

To pa pomeni, da je računalnik, ker je temeljno sintaktično, nesemantično zgrajen, pripravna naprava za preučevanje in simuliranje postopkov duha. Od tod pa sledi, da je človek s svetom povezan na tak način, kot je s svetom povezan tudi računalnik – da je pri obeh upravičen metodološki solipsizem.

Temu bi bilo mogoče ugovarjati zlasti na točki, da ni tako gotovo, ali sta računalniška metafora in RTD res primerna za pojasnitev duševnosti človeka. Čisto mogoče je namreč, da računalniška metafora ni primerna za ta posel ravno zato, ker ne nudi dostopa do predmetnosti. Vprašanje je, ali je zares edini način, da storimo preučevanje duševnih procesov znanstveno, da ga naturaliziramo, strategija, po kateri moramo bodisi sprejeti naturalizacijo kot naturalizirano preučevanje vsebin, katere vključujejo trivialno vse znanosti, ali pa se mora naturalizacija docela umakniti sintaksi. Vprašanje je torej v tem, ali velja enačaj med »znanstvena psihologija = sintaktična teorija duha«. Sam mislim da ta enačaj velja zgolj, vkolikor sploh še nimamo opravka z naturalizacijo, vkolikor sploh še nimamo opravka s teorijo, ki bi delovala kot znanstvena teorija in zlasti takšna, ki lahko znanstveno pojasni, naturalizira vsebine duševnih procesov. Mislim, da je ključ naturalizacije ne v ločitvi zunanjega in notranjega sveta ter v pristanku na solipsizem, ampak v tem, da upoštevamo bistveni prispevek zunanjega sveta pri oblikovanju duševnih vsebin. Naturalizirati moramo pojme, ki jih uporabljamo v analizi, ne

pa vsebin teh pojmov. Ravno zato, ker tega ne upošteva, solipsistični ugovor proti semantiki nima veljave.

Razlog za sprejem metodološkega solipsizma, teze, da je najbolj primerno pri preučevanju psihičnih stanj in procesov, če odmislimo vpliv zunanjega sveta, ni veljaven zavoljo neustreznega pojmovanja naturalizacije. Naturalistična psihologija naj bi opredelila relacije med organizmom in zunanjim svetom, kakor pač stopajo vsebine zunanjega sveta v duševna stanja organizma. V ta namen bi bilo potrebno zagotoviti zakonomerne posplošitve ne le na strani duševnih stanj organizma, ampak tudi na strani stanj stvari v zunanjem svetu. Vsebine duševnih stanj lahko po pravkar povedanem oskrbi RTD. Posplošitve za predmete v zunanjem svetu, kolikor ti vstopajo v duševne vsebine, pa oskrbi znanost, ki se ukvarja z zunanjim svetom. To in zgolj to naj bi bila podlaga naturalizirane psihologije. Vzemimo, da nastopa v nekem prepričanju, v njegovi vsebini, izraz »sol«. Pa tudi izven prepričanja, kako naj na naturalistični način ustrezno pojasnimo ta izraz? Če nam znanost odkrije, da je to NaCl – kaj naj potem storimo z izrazom »tisto, kar kuharica da v juho«? Vidimo, da imamo veliko ločnico med znanstvenim, torej naturalističnim pojasnilom ter med ZRP. Znanost, kot je kemija docela izpade iz pojasnitve kognitivne psihologije. To se sliši razumljivo, vkolikor psihologija gradi na posplošitvah. Vendar pa ni rečeno, da mora v vsakem primeru graditi na posplošitvah, ki temeljijo v ZRP. To predpostavlja stališče, da je ZRP teorija, katere posplošitve dopolnimo s strožjimi sintaktičnimi pogoji; ker so slednji neprosojni, že sami zadoščajo za to, da se porazlikujejo vsebine. Vendar, katere vsebine? Vse, kar stori pogoj formalnosti, je, da stori vsebine sintaktične, docela neodvisne od semantike. Vendar poglejmo sedaj primere nenomoloških, neizvedljivih lastnosti, ki jih navaja metodološki solipsist. To so tipično primeri ZRP, ki so obenem primeri za psihično, duševno bitnost, ki ostanejo izven dosega znanstvene pojasnitve. »Tisto, kar daje kuharica v juho« namesto Nacl. Lastnost zmečkane srajce namesto – česa? Očitno imamo najmanj dva primera bitnosti, ki jih ne moremo spraviti na primeren način v okvir posploštve zakona. V prvem primeru se zdi, da je naturalizacija mogoča, v drugem primeru pa se zdi, da ni. Vendar pa, če pomislimo, zahtevana naturalizacija ni mogoča niti v prvem primeru. Če pa je tako, potem ni več jasno, kaj zahtevamo s strogim kriterijem, ki pravi, da je edina ustrezna naturalizacija tista, ki jo oskrbi znanost o predmetih zunanjega sveta, kot je kemija, fizika in mnoge druge. Jasno je tudi, da lahko en sam naravni pojav opišemo s pomočjo več znanosti, in se tako zopet nahajamo pred težavo. Rešitev zato res ne more biti v tem, da podamo eno samo znanstveno naturalizacijo predmetov vsebin zavesti (tako da bi moje prepričanje o Večernici opisala astronomija, Francovo prepričanje o vodi kemija), ampak moramo iskati druge izhode. Tak izhod bi bil v pojmovanju naturalizacije v psihologiji kot naturalizacije psiholoških kategorij, kot upoštevanje tega, kar je pri raziskavi psiholoških kategorij odkrila sama znanost. Pri tem mislim ravno na področje, ki zajema pojmovne kategorije, kot so predstava, prepričanje, zaznava, sklepanje. Če vzamemo kot primer predstavo, bomo videli, da ne gre za enoplastno, ampak za večplastno zadevo, ki jo nam odkrije znanstveno preučevanje. Tako ima predstava zagotovo pojmovni temelj, ki pa je, če pogledamo pobliže, vplivan na eni strani z notranjim ustrojem organizma, z nevronskimi zvezami in procesi, s pomočjo katerih določena predstava lahko postane to, kar je, kot tudi z zunanjim vplivom predmeta ali stanja stvari, ki jo pobudi. Tako nimamo zgolj ene

same vzročnosti, med predstavami, ki jo poudarja solipsist, ampak imamo še vzročnost, ki jo prispeva zunanji predmet, kateri pobudi predstavo. Pri nastajanju predstav sodelujeta obe. To pa pomeni, da naturalizacije psihološkega ne moremo ustrezno dojeti kot naturalizacije vsebin zavesti. Dojeti jo moramo kot preučevanje prispevka notranje duševne vzročnosti med predstavami ter vzročnosti, ki jo k tej vsebini prispeva zunanji predmet. Brez te vzročnosti predmeta seveda takšna stanja kot prepričanja o soli ne obstajajo. Kako pa razložiti, da ta vzročnost ni zopet enostavno sintaktična? Ne more biti zgolj sintaktična že zato, ker se načeloma znanje o sintaksi ne spreminja, je apriorno, znanje o naturaliziranih psiholoških kategorijah (kot so predstava, zaznavanje) pa se spreminja, ko sodi v duševne vsebine. Pri tem je pomembno, da ostane naturalizacija usmerjena pretežno na splošne duševne kategorije, ki seveda ne morejo biti znanstveno pojasnjene, naturalizirane brez upoštevanja vzročnosti zunanjega predmeta.

Ni težko videti, da izhaja napačno pojmovanje naturalizacije, ki trdi, da moramo pri tej upoštevati vse možne znanstveno določljive vsebine duha, iz sintaktičnega izhodišča. Če ne bi bilo sintaktično izhodišče dojeto kot zadostno za pojasnitev duševnih vsebin, ne bi imeli tako strogega kriterija naturalizacije.

Sedaj počasi prihajam do tega, da v nekaj točkah pojasnim svoja stališča glede naturalizacije. Poglejmo naslednji primer: kot napačno naturalizacijo sem bil označil znanstveno pojasnitev vseh mogočih predmetnih področij, ki lahko sodijo v vsebine zavesti. Jasno je, da bi bila takšna naturalizacija utopičen projekt, ki lahko predpostavlja docela spremenjeno vednost o vseh mogočih vsebinah zavesti. Kar vemo sedaj o soli, da je NaCl, se lahko pod kakšno drugo taksonomijo izkaže in se je že izkazalo za malce ali celo docela neustrezno. Ena rešitev iz tega položaja bi bila, da se fiktivni zmotni naturalist, vkolikor želi vztrajati na svojem stališču, zadovolji pač z definicijami, ki mu jih ponudi trenutna znanost. Dobro, projekt zmotnega fiktivnega naturalista je seveda zgrešen. Sedaj pa poglejmo projekt naturalista-psihologa, ki po moje ni zgrešen. Gre za to, da se psiholog zanima, kot rečeno, za psihološke pojasnitvene kategorije, kot so predstava, zaznavanje, spomin. O vseh teh kategorijah vse več vemo, zlasti na podlagi eksperimentalih raziskav, ki morajo praviloma pri vsaki upoštevati tako vplive organizma kot tudi vplive zunanje predmetnosti na duševne procese. Kljub temu, da ne moremo, denimo, o spominu vedeti vsega, pa vendarle vemo, kar nam preskrbi eksperimentalna znanost psihologije. Zato je po moje upravičeno, če znanstvenik, psiholog, upošteva doseženo stanje naturalizacije: ne obstaja en sam spomin, ampak več spominov, obstajajo hipoteze in empirično preverjen material glede vpliva zunanjih predmetov na spominske konfiguracije. Takšna naturalizacija bo dala filozofu psihologije potreben prostor za pojmovno delo, ki pa seveda ne bo več zgolj pojmovno, saj se bo moralo ozirati na eksperimentalne dosežke znanosti-psihologije; filozofovo delo bo sicer pojmovna interpretacija teh dosežkov, vendar pa se bo ob tem temeljno zanimal ne le za empirične izsledke o pojmih, ampak tudi za izsledke, kako poteka vzročni vpliv predmetnosti na psihično.

Sintaktično izhodišče je sploh nastopilo zato ker je podlaga kognitivne znanosti, katera ga zagovarja ZRP (zdravorazumska psihologija). Zdravorazumske psihologije namreč ne zanima semantika, referenčnost terminov. Njene posplošitve so tipično take, da ne upoštevajo semantike, pa tudi njen referenčni, semantični aparat je tak, da ni natančen pri določitvi vsebin. Zato se mi zdi temeljna za

semantični pristop tudi gesta, s katero se poudarja pomembnost demonstrativnih izrazov. Z demonstrativom (vključno z Dthat) je mogoče doseči zgolj neopredeljeno referenco izrazov; kar je pri tem pomembno, je, da se ti izrazi nanašajo na karkoli, kar ima govorec sintaktično v mislih. Tako za sintaktični pristop ni bistvene razlike, ali predmet zares obstaja v zunanjem svetu, ali ne; zato se mi zdi, da je v tem smislu mogoče ravno demonstrativ definirati izjemno solipsistično. In res se lahko spomnimo, da ima Russell za izhodišče, ko ga spravi na plano, neko vrsto kartezijevske gotovosti, ki pravzaprav ne potrebuje zunanjega sveta.

Na tej podlagi se je mogoče vprašati, ali ZRP pripušča naturalizacijo psihičnih vsebin. Odgovor je nikalen. Vidimo pa tudi že, da ne gre za naturalizacijo vseh psihičnih vsebin, ampak slednje nastopajo pri ustrezni naturalizaciji zgolj v okviru naturalizacije pojmov, v katerih te vsebine nastopajo. Ker znanost napreduje, pa se lahko zgodi, da bodo vsebine, kakor jih sedaj pojmujemo, z napredkom znanja o pojmovnem okviru, v katerem nastopajo, same postale drugače klasificirane, in bomo dobili tudi kakšen ustrezni kriterij za taksonomijo pojmov, kot so prepričanje, spomin, ki bodo vsebovali bistveno kot svojo sestavino tudi na nov način vzpostavljene povezave z zunanjim predmetnim svetom, kar naj bo že ta tedaj pomenil. Na nek način pa bo slednji seveda moral obstajati kot bistven dejavnik.

Da je pojmovanje psihičnih pojavov kot pojavov s širokimi vsebinami zares ustrezno, je razvidno že iz dejstva, da uporabljamo psihološke razloge za pojasnitev subjektove zaznave, dejavnosti in podobnega. Dosti neverjetno bi si bilo predstavljati, da zaznava ali dejavnost poteka brez bistvenega prispevka veridične zunanje predmetnosti. Ta predmetnost na nek način vpliva tudi na vsebine zavesti. Ena možna oblika naturalizacije bi prav lahko bila v vpeljavi družbenega okolja. Tukaj lahko pokažemo še na eno pomanjkljivost atomarnega sintaktičnega pristopa; to je pristopa, ki ne dopušča večjih odsekov pri interpretaciji. Recimo, da sintaktični pristop, ki je obenem ZRP-pristop, ne ločuje med tem, ali Macbeth nož veridično vidi ali ga halucinira. Lahko se izkaže na podlagi poznejših vzvratnih vzročnih vplivov v skupnosti, da ima predmet pri zaznavanju zares svojo bistveno vlogo.

To pa bi pomenilo, da so kartezijanske intuicije pravzaprav širše, kot se najprej dozdevajo. Pri razlagi psihološkega torej ne bi bil pomemben le človek, ampak tudi svet. Svet, če ne drugače, z eksperimentom, mora vplivati na preoblikovanje in naturalizacijo psihološke pojmovne sheme. Če pa nanjo bistveno vpliva, bi bilo težko misliti, da ga lahko iz nje odpišemo.

LITERATURA:

Fodor, J., Methodological Solipsism as a Research Strategy in Cognitive Science, Behavioral and Brain Sciences, 1980.

Bettijeva konceptualizacija hermenevtične metodologije

BORUT PIHLER

»Sensus non est inferendus, sed efferendus.«

V pričujočih uvodnih razmišljanjih bomo poskušali razviti pojem hermenevtike kot metodološkega koncepta, njene osnovne kategorije in kánone, njeno historično optiko in poreklo, njene zahteve in pogoje možnosti njene znanstveno-teoretske legitimnosti. Pri tako konceptualiziranem pristopu pa se takoj znajdemo v situaciji, ko je potrebno hermenevtiko kot metodološki postopek postaviti nasproti, oziroma bolje, razmejiti nasproti dvema poljema, ki jo hkrati omogočata in utesnjujeta: nasproti filozofski hermenevtiki na eni strani, ki predstavlja dejansko njen neizogibljivi ontološki temelj, in dialektiki, ki se ji je z aspekta metodološkega imperializma v dvatisoč let in več trajajoči zahodnoevropski zgodovini postavljala nasproti kot superiorna nasprotnica. Dejansko sta hermenevtika in dialektika sestri, hermenevtika kot starejša sestra, pri čemer se je skozi dolgo zgodovino evropske misli njena mlajša vrstnica mnogo bolj uspešno postavljala v ospredje, kot je to uspevalo skromnejši in modrejši hermenevtiki, ki se v prvi vrsti ni nikoli polaščala sveta kakor dialektika, ampak ga je poskušala predvsem razumeti. Ta odmaknjenost od sveta ji je omogočala in omogočila nemoten razvoj teoretskih koncentov, ki segajo na vsa področja – ne zgolj znanstvena področja –, kjer je potrebno nekaj razumeti in metodološko disciplinirano razložiti.

Prva pojavljanja hermenevtike so vezana na razumevanje in razlago božjih izrekov in prerokb, ki jih je posredovala Pitija v Delfih v antični Grčiji, – tudi pesniki so veljali za hermenevte bogov –, njena sodobna metodološka univerzalnost, konceptualizirana ob metodiki takoimenovanih duhoslovnih znanosti, pa je dobila svoj fundament v izjemno obsežnem delu Emilia Bettija, delu z naslovom »Teoria generale della interpretazione« (Milano, 1955). Po izidu tega dela lahko govorimo o razpršitvi hermenevtične problematike in metodologije na skoraj vsa posebna znanstvena področja, ki operirajo z metodološko negovanim postopkom, pri čemer dobivajo svojo hermenevtično osmislitev tudi metodološka naziranja, za katera se je zdel, da so tuja ali celo nasprotna in nezdružljiva s hermenevtično konceptualizacijo.

Pet let po izidu že omenjene Bettijeve knjige se pojavi v evropskem filozofskem prostoru delo (prav takó obsežno delo), in sicer filozofsko delo z naslovom »Wahrheit und Methode« s podnaslovom »Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik« (Tübingen, 1960). Hans-Georg Gadamer je dal tu kot avtor takorekoč »dokončno« podobo filozofski hermenevtiki, in skozi soočanje Gadamerjevega in Bettijevega modela hermenevtike se je ta razvijala do današnjih dni in se še razvija:

tako imamo na eni strani Bettijev interpretacijski model in na drugi strani Gadamerjev ontološki / [na tem mestu lahko mimogrede omenimo še tretji fundamentalni model (ob nizu drugih izpeljanih), namreč hermenevtični model francoskega filozofa Paula Ricceurja, ki je leta 1969 izdal v Parizu večje število študij pod skupnim naslovom »Le conflit des interprétations« (505 str.) / Paul Rocoeur je sicer avtor obsežnega filozofskega opusa /, pri čemer poskuša ta »konflikt intepretacij« dejansko tematizirati skozi posredovanje filozofske in metodološke optike, in tako pomiriti med seboj različne koncepte hermenevtičnih prizadevanj; pri Ricoeurju je recimo tudi strukturalizem ‚hermenevtični model'; tudi psihoanaliza, model Heglove ‚fenomenologije duha' id.].

Če se vrnemo k našim izvajanjem; na tem mestu pa se celotna zgodba šele začne: oba, Gadamer in Betti, zaobsežeta vsak na svoj način celotno zahodnoevropsko hermenevtično tradicijo: vsak je poiskal svojo Ariadnino nit v labirintu hermenevtične zgodovine. – Filozofska hermenevtika najdeva svojo zgodovinsko osmislitev (v svoji zadnji fazi) skozi navezo Dilthey–Heidegger–Gadamer; metodološka hermenevtika znotraj zgodovinskega sklopa: Schleiermacher–Dilthey (kolikor je njegova hermenevtika metodološko relevantna; in vemo, da je) – Betti. Na tem mestu se žal ne moremo spustiti v zgodovinski prikaz razvoja hermenevtike (podrobnejša raziskava bi lahko zaobsegla dve obsežni knjigi), zanima nas v prvi vrsti Bettijev koncept, ki ga bomo poskušali soočiti ob koncu z nekaterimi Gadamerjevimi pogledi.

Bettijeva ‚splošna teorija interpretacije' je grandiozno koncipirana, in da bi lahko vsaj približno dojeli njene razsežnosti, naj razgrnemo strukturne sklope, ki jih obravnava, pri čemer predstavljajo ti strukturni sklopi hkrati razgrinjanje in razporejanje hermenevtične problematike na posamezna področja takoimenovanih ‚duhoslovnih znanosti' [danes bi temu rekli, ‚humanističnih in družboslovnih' znanosti.]. Tako je nujno, da se najpoprej seznanimo s strukturo hermenevtične metodologije, kot jo je konceptualno fiksiral Emilio Betti. Teoretsko je stvar zastavil tako, da je postavil na prvo mesto spoznavno-teoretski problem ‚razumevanja', oziroma, kot ga on imenuje v skladu s francosko teoretsko tradicijo: ‚epistomološki problem razumevanja', pri čemer ga postavi znotraj splošnega problema spoznanja. Zastavitev problema narekuje začetno soočanje z naslednjimi sklopi: problem konstitucije predmeta razumevanja – kaj lahko postane in mora postati predmet razumevanja, kako mu je ta predmet dan in kako ga lahko teoretsko fiksiramo; kaj predstavlja sintagma »smiselnostna forma«, naris dveh fundamentalnih kategorijalnih sklopov, ki se tu v tej zvezi pojavljata; določitev razumevanja kot procesualnega fenomena, ki ga opredeljuje tročleni karakter: tisto, kar je potrebno razumeti, (1), tisti, ki razumeva, (2), razumevanje, (3). Nadaljnje teoretsko tematiziranje prisili Bettija, da decidirano razloči razumevanje kot psihološki fenomen od razumevanja kot spoznavnega procesa, in k razmejitvam nasproti drugim vrstam razumevanja skozi znake, ter hkrati k opredelitvi semiotike kot splošnega nauka o znakih. – Splošna spoznavna teorija razumevanja pa zaobsega pri Bettiju še naslednje sklope: tematiziranje in razmejitev hermenevtičnega razumevanja glede na predmet tega razumevanja; vzpostavitev razlike med razumevanjem in spekulativno konstrukcijo, kot označuje Betti tolmačenje; definicija razlike med simbolom in znakom. Svoj hermenevtični koncept poveže Betti s fenomenološko metodo in pride skozi specifični pojem ‚hermenevtične fenome-

nologije' do sklopa ‚fenomenologije objektivacij', kot on imenuje področje, ki naj ga zaobseže hermenevtični interes.

Rigoroznost Bettijevega pristopa k hermenevtiki kot metodološki hermenevtiki zahteva v nadaljnjem zgraditev, kot jo on imenuje, hermenevtične teorije spoznanja, kar pomeni, da predstavljata proces razumevanja in razlage takšno gibanje spoznanja, da ga splošna spoznavno-teoretska problematika ne zaobsega. Hermenevtična teorija spoznanja (Dilthey je ta sklop poimenoval z nazivom ‚kritika historičnega uma') je tako korelativna hermenevtičnemu predmetu spoznanja in je podroben predmet Bettijeve pozornosti v drugem poglavju njegove obsežne »Splošne teorije interpretacije«. V smislu razgrnitve ‚hermenevtične teorije spoznanja' je strukturiranje sklopov, ki morajo v tej zvezi Bettija zanimati. Tako postane razvidno, da predpostavlja že sama elementarna danost procesa razlage kot elementarne strukture, niz osnovnih elementov ter odnosov med njimi, odnos med tistim, ki govori in tistim, ki posluša v živem pogovoru; odnos med soudeleženimi v pogovoru; kar vse razgrne strukturo pogovora kot univerzalne hermenevtične situacije, ki je v temelju prisotna tudi takrat, ko gre za odnos bralec–knjiga, ali še bolj splošno: tisti, ki interpretira in tisto, kar naj interpretacija razumevajoče zaobseže. Struktura pogovora ima torej s hermenevtičnega aspekta univerzalen karakter; pogovor kot način bivanja v svetu znakov, ki jih je razumeti. Fenomen pogovora, ki je vezan na fenomen govorice, pa vzpostavlja skoz in skoz odnos do jezika kot sistema; ta prehod od žive besede k jeziku kot sistemu pa je hkrati mesto, kjer začenjamo zapuščati hermenevtično problematiko v strogem pomenu besede: jezik kot sistem razlik oz. jezik kot sistem znakov sta predmet lingvistike in lingvističnih analiz.

V sam sklop hermenevtične teorije spoznanja pa vpne Betti ob nujnem razmejevanju nasproti logistiki, neopozitivizmu in kibernetiki še naslednje aspekte: probem pomenske intence in njenega odnosa do objektivitete, problematiko hermenevtične sociologije (njen začetnik je v prvi vrsti Max Weber) in s tem v zvezi oblikovanje metateoretskih drž kot pogojev možnosti za sprožanje procesa razlage, tematiziranje razumevanjskih interesov in ovir, ki onemogočajo doseganje ustreznih rezultatov tega procesa. Tako se tu hermenevtična teorija spoznanja uveljavlja kot izdelava univerzalnih pogojev možnosti za konstituiranje hermenevtične optike, ki ima pri Bettiju strogo metodološki karakter. Cilj je izdelava hermenevtične metodologije, ki postaja tu ‚organon' hermenevtičnega uma. Vnaprejšnji zaris tega področja zaobsega pri Bettiju naslednje: izpostavo teoretskih momentov, ki izskočijo iz samega procesa razlage; tematiziranje aksiološkega momenta, ki spremlja razlago eksplicite ali implicite; problematika hermenevtične rekonstrukcije ter določitev hermenevtičnih kánonov razumevanja. Prav to vztrajanje pri ‚kánonih razumevanja', se pravi pravilih, ki jih nikakor ne smemo kršiti, če naj bo rezultat razumevanja legitimen, je v prvi vrsti značilno za Bettija. Dvoje kánonov se nanaša na objekt razlage, to sta prva dva: (1) – hermenevtični kánon samostojnosti objekta in imanenco hermenevtičnega merila, (2) – kánon celote in skladnosti hermenevtične vrednostne sodbe; druga dva se nanašata na subjekt razlage in ju Betti označi kot (3) – kánon aktualnosti razumevanja in (4) – kánon prirejenosti razumevanja oz. hermenevtične ustreznosti in skladnosti. Sklop hermenevtične metodologije pa s tem pri Bettiju nikakor še ni izčrpan. Zaobsega tudi analize stila, analize področij takoimenovanega ‚objektiviranega duha', fundamentalno prouče-

vanje in utemeljitev razumevanja, interpretacijo instrumentarijev predstavitve in predvsem in v prvi vrsti modelov (tipov) razlage in aspekte hermenevtične dopolnitve. Vsa metodološka preciznost, določenost in obsežnost Bettijevega koncepta prihaja do izraza ravno ob razgrnitvi različnih modelov razlage, zato bomo temu hermenevtičnemu fenomenu posvetili nekoliko večjo pozornost. Fundamentalna razdelitev razlage se pri Bettiju osredini ob treh modelih: (A) – razlaga kot funkcija čistega spoznanja; (B) – reproducirajoča oz. poustvarjalna razlaga; (C) – normativna razlaga. Prvi veliki model zaobsega naslednja področja: (a) – filološka razlaga, (b) historična razlaga, (c) – tehnična razlaga s historično nalogo. Drugi model zaobsega: (a) – prevod, (b) – interpretacija dramskih del, (c) – glasbena interpretacija. Normativne razlage pa so: (a) – juristična, (b) – teološka, (k teološki bi lahko dodali še ideološko), (c) – psihološka s spoznavno in normativno praktično nalogo.

Ti sklopi se potem diferencirajo naprej. Tako zaobsega filološka razlaga analizo pojma teksta, različne stopnje gramatikalne razlage, metodične smernice, problematiko odnosa med gramatikalno in psihološko razlago, pri čemer ostaja končni cilj filološke razlage, kot ga opredeljuje Betti: ponovno spoznanje diskurzivne misli. Historična razlaga zaobsega druge aspekte: neposredni predmet historične razlage so smiselnostne forme, ki jih posreduje izročilo, hermenevtik pa mora poznati smernice historične razlage, pojem vira in historičnega vprašanja, mora biti kos razlagi historičnih virov v skladu z individualnostjo avtorja, mojstriti mora teoretsko držo, ki onemogoča neustrezno vrednotenje zgodovinskega življenja z aspekta, kot jih imenuje Betti, psihologističnih in praktičnih (etičnih, političnih) kategorij. Cilj historične razlage pa ostaja pri Bettiju heglovsko dojet: objektivni duh da ostaja cel in skladen skozi vse premene svojega zgodovinskega razvoja.

Obilo pozornosti posveča Betti tehnični razlagi s historično nalogo; tu se znajdemo na področju morfoloških kvalifikacij in opredelitev tekstov (sem bi lahko uvrstili strukturalno razlago, kolikor predstavlja sam strukturalizem določen hermenevtičen model): aspekti tehnike pisanja in notranje forme, problemi oblikovanja, temeljni pojmi umetnostno tehnične razlage, fenomenološke konstante umetniškega ustvarjanja in temeljni hermenevtični pojmi, perspektive, ki pogojujejo stil umetniškega ustvarjanja različnih generacij. Področja, ki se tu razpirajo Bettiju, zaobsegajo tisto, kar običajno imenujemo ‚splošna literarna teorija', tako ustvarjanja kot interpretiranja umetniških del, in je tako za Bettija proces razlage, legitimni proces razlage, zgolj in samó preobračanje ustvarjalnega procesa, znotraj katerega vzajemno učinkujeta psihološki in tehnični aspekt. Predmet pozornosti so tudi aspekti literarne razlage v ožjem pomenu besede; proza, poezija, problem literarnih zvrsti; pri čemer se spusti Betti tudi do nivoja tehničnih problemov hermenevtično sociološke razlage, katere naloga da je: »posredovati ponavljajoče se strukture in tendenčno konstantne vzajemne odnose v socialnih tvorbah«. Zanimive ugotovitve najdemo na mestih, kjer razmišlja Betti o poustvarjalni razlagi: razvije hermenevtično teorijo prevajanja, ki do podrobnosti opredeljuje legitimnost prevajalčevih postopkov; razvija analizo interpretacije dramskih del (zahteva konkretizirajoče predstavitve, problematika tročlenega posredovalnega procesa, ki se dogaja med tekstom, predstavo in poslušalcem, proces individualizacije pri dramatski predstavi, naloga režiserja, njegov odnos do igralcev idr.) in se podrobno ukvarja z aspekti glasbene interpretacije (proces konkretiziranja in dopolnitve, tehnika

poustvarjanja in umetnost poustvarjanja, spoznavnoteoretsko posredovanje smisla partiture kot predpostavka glasbene reprodukcije, ključ, ki ga je potrebno najti za orkestrsko oblikovanje partiture; opera, drama, film).

Tretji veliki sklop fenomena razlage predstavlja normativna razlaga, ki je po Bettiju določujoča za področji prava in teologije, ki kot posebni področji predpostavljata tudi s hermenevtičnega aspekta predvsem svojo lastno strokovnost: pravne in teološke norme niso nič hermenevtičnega, zahtevajo pa hermenevtično razumevanje in razlago. – Celotni sklop svoje hermenevtične metodologije pa združi Betti pod skupno oznako »hermenevtična fenomenologija«, ki pa ostaja zavezana Bettijevim metodološkim ambicijam in je nikakor ne gre zamenjevati z njeno filozofsko polsestro.

Po narisu Bettijevega koncepta si oglejmo pobliže tiste aspekte njegove metodologije, ki so še posebej značilni za njegovo hermenevtiko. Da bi prišli do pojma legitimne razlage, je potrebno po Bettiju najprej tematizirati teoretske momente, ki izskočijo in se razločijo v procesu razlage, in sicer teoretski momenti, ki predstavljajo različne momente dojemljivosti in razumskih optik interpreta, optik, ki se v procesu razlage medsebojno izmenjujejo in dopolnjujejo.

Filološki moment je v procesu razlage pri Bettiju na prvem mestu, pomeni pa in concreto, da imamo v procesu razlage vedno opravka s tekstom, v katerem so trajno zapisane besede, glasbene note; opravka s tekstom pa imamo tudi takrat, ko razlagamo stvaritve arhitekture, skulpture, slike, ali celo različne načine obnašanja: vpetost mišljenja v jezikovna posredovanja je univerzalna, tako da jim ne more uiti nikakršen model razlage. Univerzalnost filološkega momenta utemeljuje Betti v svoji »Splošni teoriji interpretacije« (1955) [za tretjino skrajšan nemški prevod, ki še vedno obsega 771 strani velikega formata, je izšel leta 1967 v Tübingenu pod naslovom »Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften«; prevod je avtoriziran, pa tudi sicer je Emilio Betti dolga leta deloval kot gostujoči profesor na »Philipps Universität v Marburgu] med drugim z mislijo H. Steinthala, da je »jezik sam splošni, nujni zaznavni organ«. Filološki moment pa ne implicira zgolj splošnega uvida v univerzalnost jezikovnega posredovanja, pač pa še naravnanost, ki jo je Schleiermacher v svoji »Hermeneutiki« označil takole: dokler si tisti, ki razlaga, postavlja nalogo, razlikovati bistveno od naključnega, logični prius od posteriusa, celoto od posameznih elementov, tako dolgo ostaja na področju *filološke naravnanosti* (Schleiermacher, »Hermeneutik«, 95–109; Betti, AA, 205).

Prisotnost *kritičnega momenta* v procesu razlage teksta je vezana na trenutek, ko se pojavijo nenatančnosti, nelogične izjave ali prazna mesta, ki vodijo, kot pravi Betti k dvomom, ki se jih pri neposredni razlagi ne da razrešiti. Potreben je določen odmik od teksta; ta odmik pa omogoči postavitev naslednjih zahtev (Betti, AA, 205): postavitev zahteve po kritični distanci in uvidu v to, kaj je v stavkih in simbolih tradiranega teksta gotovo, kaj je negotovo, kaj je izvorno in pristno in kaj je pozneje vnešeno in dodano; pri historični razlagi virov pa gre za to, da razločimo zanesljivo pričevanje od nezanesljivega, natančno poročilo od ideološko izkrivljene informacije. Pri tematiziranju kritičnega momenta pa gre Bettiju še za nekaj bistvenega: gre mu za ukinitev že v veliki meri izpeljane razlike, izpeljane in fiksirane razlike med hermenevtiko in kritiko, namreč v tem smislu izpeljane razlike, da bi naj hermenevtika izključevala kritiko in kritika hermenevtiko [to naj bi bil hkrati rezultat polemike med »hermenevtiko« in »kritiko ideologije«, rezul-

tat, razviden iz zbornika »Hermeneutik und Ideologiekritik«, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1971]. Betti takšnemu razločevanju znotraj svojega hermenevtičnega koncepta najostreje nasprotuje. Nikakor da hermenevtike ne moremo postaviti nasproti kritiki, saj bi to pomenilo opredeliti razlago, proces razlage, kot nekritično početje. Dejansko je kritika, kot pravi Betti, že vedno pred razlago, ko gre za kritiko pristnosti vira ali dela, ki ga je razložiti, medtem ko se pozneje kritični moment vzpostavlja skozi preverjanje zanesljivosti pričevanja, poročila, izjave, ki so v tem delu vsebovana. (Betti, AA, 206) Naslednji aspekt kritike je tisti, ki se vzpostavlja po razlagi in pomeni pojasnjevanje in vrednotenje tistega, kar je bilo potrebno razumeti in razložiti, in to kritika z estetskega, logičnega ali etičnega aspekta; lahko je tudi juridična kritika, kolikor gre za problem pravne normativne razlage, ki najpoprej ugotavlja stanja stvari, preden jih okvalificira. Kot ugotovi Betti: kritika prihaja vedno po razlagi, kadar je njen namen aksiološki, kadar poskuša ovrednotiti v kakršnemkoli smislu neko delo. – Za Bettija je pomemben še naslednji aspekt ‚kritičnega momenta' v procesu razlage: označuje ga kot ‚moment kritične kontrole', ki korak za korakom spremlja proces razlage in mu je imanentna, kritične kontrole oz. kritičnega posredovanja. Ta aspekt kritičnega posredovanja v procesu razlage pomeni, da se tisti, ki razlaga, v procesu razumevanja, ki implicira akt ‚vživljanja', nikoli ne more postaviti na stališče, s katerega bi bilo mogoče oblikovati sojenje, ki bi bilo nad obravnavanim predmetom. Še drugače ali enostavneje povedano: jasno je potrebno razločiti imanentno kritično kontrolo od tekstne kritike, kritike virov in kritike, ki vrednoti in ki je možna in prihaja šele po izpeljanem procesu razlage.

Naslednji moment, ki se razloči v procesu razlage, označi Betti kot *psihološki moment* (Betti, AA, 207). Vpeljava tega momenta pomeni naslednje: upoštevanje filološkega in kritičnega momenta, se pravi izpeljava gramatikalne in logične analize povezana s kritičnim izločanjem netočnosti in nekonsekventnosti, ne zadostuje, če nameravamo ustrezno razložiti neko smislnostno tvorbo; v tekstu so prisotne vedno osebne duhovne naravnanosti, učinkujoči so življenjski momenti, ki nam kot interpretom po Bettiju postavljajo zahtevo, da se v nas ponovno oživljeni rojevajo, da ji spoznavamo in s tem spoznavamo duha avtorja. Ta psihološki moment mora biti prisoten tudi pri razumevanju živega govora: sprožanje določenih tokov predstav pri poslušalcu predstavlja pogoj možnosti ustreznega razumevanja in razlage.

Betti vpelje še *tehnični moment,* za katerega se najpoprej dozdeva, da negira relevantnost psihološkega, čeprav ga v principu hermenevtično dopolnjuje. Vpeljava tehnično-morfološkega momenta v proces razlage pa ni sama po sebi umevna: da bi bila legitimna, morajo obstajati v tistem, kar je razložiti formalni dosežki, idealne strukture, logične razrešitve, ki se jih ne da več zreducirati na psihološke danosti ustvarjalnih aktov avtorja. Kot pravi sam Betti: »Način biti vrednost je potem zastavljen takole: objekt, ki ga je razložiti, se potem ne izčrpuje v tem, da je neka duhovna naravnanost ali moment življenja, pač pa poseduje tudi smiselnostno vsebino na sebi, katero notranjo skladnost je razumeti predvsem v njej sami, v njenem objektivnem, tehnično-morfološkem obstoju, neodvisno od časovnih pogojev njenega udejanjenja, v smislu notranje korelacije in vzajemnega učinkovanja njenega smisla in vrednosti, nasproti katerim dobijo časovne opredelitve postranski pomen.« (Betti, AA, 208) To, bolj enostavno povedano, pomeni:

v trenutku, ko imamo opravka z vrhunskim delom s kakršnegakoli področja, se pravi z delom, ki poseduje dovršeno izbrušeno notranjo strukturo, v logičnem ali estetskem smislu, imamo opravka z danostjo, ki je ne dosega več nikakršna psihološka niti psihoanalitska predstavitev. Gre enostavno za to, kot pravi Betti, razumeti smisel tega objektivno-duhovnega sveta po merilu njegove specifične logike in oblikovnih zakonitosti. Tako opredeljuje Betti tehničnomorfološki moment razlage.

Ob omenjanih štirih temeljnih momentih razlage postavlja Betti ločeno še peti moment, in sicer *aksiološki moment,* ki je lahko soprisoten v samem procesu razlage, lahko pa je decidirano postavljen na konec. Bettijeva prizadevanja v tej zvezi gredo v smeri razločevanja aksioloških sodb od vsega subjektivnega v slabem pomenu besede, osebnega, eksistencialnega: vrednostne sodbe naj ne pomenijo mojega subjektivnega vrednotenja stvari, pač pa morajo pomeniti mojo soudeleženost ob ustvarjenih vrednotah: da sem kot umno bitje odprt za vrednostni uvid, pri čemer ta uvid presega goli značaj »dojetja« vrednot. Čeprav lahko v tej zvezi Bettiju očitamo novokantovsko aksiološko optiko, so njegova prizadevanja v tej zvezi posvečena nečemu drugemu: radikalno razločiti konstitucijo aksioloških vrednosti od momenta slabe subjektivnosti v procesu razlage.

Ob že omenjanih temeljnih momentih hermenevtičnega razumevanja in razlage tekstov pa tematizira Betti tudi tisto, kar imenuje »momenti in vbodilne smeri hermenevtične rekonstrukcije«. Tu se tehnično-morfološki in psihološki moment ponovno pojavita, vendar sedaj z aspekta *hermenevtične rekonstrukcije* kot izhodiščnega dela razumevanja in razlage tekstov. Hermenevtična rekonstrukcija se mora po Bettiju gibati v dvojni smeri, in to v dvojni smeri zaradi dvoje momentov, oz. kot jih tu imenuje, dvoje stališč, tehnično-morfološkega in psihološkega, ki se nadalje, vsako znotraj sebe, razcepi nasproti dvema smerema: (a) – eno smer označuje Betti kot *retrospektivno* ali *genetično,* kolikor tematizira in dojema smiselnostne jezikovne forme kot produkt poprejšnjih zasnutkov in odločitev; (b) – drugo smer imenuje *prospektivno* ali *evolutivno,* kolikor vrednoti, kot pravi Betti, vrednoti in ocenjuje smiselnostne forme kot člene verige ali kot prehodno stopnjo pri njihovem stremljenju k nadaljnjem razvoju. (Betti, AA, 211) Model prevzema Betti po Schleiermacherju, spreminja pa oznake: prvo je Schleiermacher (»Hermeneutik und Kritik«) kot *historično,* drugo kot *divinatorično* ali *profetsko.*

Betti v nadaljnjem konkretizira te vodilne smeri hermenevtične rekonstrukcije, pri čemer imenuje tehnično-morfološko merilo tudi *sintaktično merilo.* Tako nam daje konkreten primer: pri razlagi nekega govora ali jezikovne umetnine meri sintaktično (I) merilo genetske (a) smeri na to, dojeti miselni proces govora, kolikor ga lahko uvrstimo v celotni sistem jezika in ocenjujemo način dojemanja in predstavitve kot proizvod tega jezika. Sintaktično (I) merilo pa si prizadeva v skladu z evolutivno (b) smerjo dojeti in vnaprej opredeliti, kako lahko postane ta govor ali jezikovna umetnina del tako uporabljenega jezika in tudi posebnega nazora o svetu, ki se najavlja v jeziku. (Schleiermacher, Humboldt). /Betti, AA, 211/

Še pojasnilo uporabe psihološkega merila, v genetskem (a) smislu pomeni uporaba psihološkega merila (II), spoznati, kako je govor nastal in kako se je oblikoval v duhovno dejanstvo v glavi govorečega. Nasprotno pa nam razkrije v evolutivnem (b) smislu psihološko (II) merilo, kako se bodo v govorici objektivi-

rani mislni procesi razvijali naprej v mislih avtorja in kak vpliv bodo imeli na njegov način predstavitve /Schleiermacher/; (Betti, AA, 211). – Ti momenti in vodilne smeri *hermenevtične rekonstrukcije* pa niso sami sebi namen, pač pa po Bettiju (pri čemer velja omeniti, da dolguje tu Betti veliko, ali skoraj vse, Schleiermacherju) odločajo o legitimnosti procesa razumevanja in razlage: če interpret ne upošteva obeh aspektov (tako retrospektivnega kot prospektivnega), se skoz in skoz izpostavlja nevarnosti napačnega razumevanja, bodisi kar zadeva razumevanje smiselnostne vsebine bodisi kar zadeva pravilne poudarke ali »osenčitve« govora. (Betti, AA, 212) Če upošteva interpret oba aspekta, lahko legitimno upa, da bo razumel jezikovni umotvor bolje kot njegov avtor sam. Kaj pomeni v tem kontekstu, razumeti bolje avtorja, kot se je le-ta sam lahko razumel? Ali to pomeni, da se postavljamo nad avtorja? Ali celo to, da so naše razumevanjske kapacitete (inteligemca) boljše od njegovih?

Ali to, da nam naš zgodovinski horizont razpira boljše možnosti za razumevanje? Kaj pa če je naš zgodovinski horizont in avtorjev zgodovinski horizont en in isti zgodovinskih horizont? Ali nam je to omogočeno, namreč bolje razumevanje, kar lahko smisel objektiviramo, medtem kot da avtor tega ne bi mogel storiti, ker je sam vedno znotraj procesa, tudi če gre za del zaključenega procesa, ki ga bi naj razumel? – Ta Bettijeva zahteva (razumeti bolje avtorja, kot se je le-ta lahko sam razumel), ki jo prevzema po Schleiermacherju, temelji v stari hermenovtični maksimi, da »mens auctoris« ni in ne more biti kriterij za razumevanje in razlage njegovih stvaritev. Ne samó zaradi tega, ker vsaka stvaritev, kolikor je stvaritev, umetniška, znanstvena stvaritev, presega avtorja, ampak ker se proces razumevanja in razlage objektiviranega duha vzpostavlja kot tročleni sklop: Tisto, kar je razumeti (1), proces razumevanja v ožjem pomenu besede (2), tisti, ki razumeva (3). Če lahko ostaja cilj hermenevtičnega razumevanja in razlage: razumeti avtorja bolje, kot se je le-ta lahko razumel sam, ne da bi vsaki razlagi to dejansko uspelo, pa je očitno, da je, kolikor je konstitutiven za razumevanje smisla razumevajoči, vsako razumevanje *drugačno* razumevanje, in to v ontološkem smislu: razumevanje utemeljeno v *ontološki diferenci.* Če podari avtor skozi ustvarjalne akte v dobesednem pomenu besede *bit* umetnini, in je s tem njegovo delovanje *ontološko početje,* sta razumevanje in razlaga reproducirajoča in s tem *ontična postopka.* In ta ontološka diferenca med obema postopkoma lahko legitimira edina drugačno ali celo bolje razumevanje tistega, ki razumeva in razlaga od razumevanja ustvarjalca samega. Bolje zaradi tega, ker so *ontični horizonti* principielno neomejeni, medtem ko je *ontološki horizont* en sam. Betti nikakor ne razmišlja v tej smeri, zanima ga zgolj ontični metodološki nivo, in zato nikakor ne more razumeti filozofske hermenevtike (Heidegger, Gadamer), ki pa ima *ontološke pretenzije.* Kako se da potem z aspekta ontične hermenevtične metodologije razumeti avtorja bolje, kot se je on lahko sam razumel?! Bettijev dokaz je *ontični dokaz* (temelji na predpostavki psihoanalitskega koncepta »nezavednega«), interpret da razumeva bolje kot avtor zaradi tega, ker da ne posreduje neposrednega védenja o tem, kar se dogaja v smislih avtorje, in si mora takó prizadevati za tem, prodreti do jasne zavesti tudi o zadevah omocionalne in vrednostne provenience, do emocionalnih in vrednostnih prepostavk, ki naddoločajo misli avtorja skozi *polje nezavednega,* oziroma kot pravi Betti, ki ostajajo v mislih avtorja, v instinktivnem in nezavednem stanju, se pravi v stanju, kjer jih ne doseže refleksija. (Betti, AA, 212–215) Še to

poudari Betti: tako zastavljena naloga ni nikoli do konca izpeljiva, ker pripada subjekt govorjenja tako preteklosti kot tudi prihodnosti nekega duhovnega sklopa; proces je tako principielno odprt.

Že omenjana razlika med psihološkim in tehnično-morfološkim pristopom oziroma nalogo razlage, potegne za seboj določene načine interpretacijskih obnašanj: (I) – tako je s psihološkega aspekta avtor opazovan glede na zahteve, ki se jim je ob zasnutku govora ali pisanja podredil kot temeljnim usmerjevalkam svoje ustvarjalne avtonomije in osebnega izkustva; (II) – s tehnično-morfološkega aspekta pa je avtor opazovan po Bettiju glede na vpliv, ki ga izvaja nanj tip govora ali jezikovne umetnine, ali drugače povedano: formalne zakonitosti umetnine; pomeni tudi proučevanje vpliva, ki obvladuje avtorja pri razvijanju začetne zamisli, tako v trenutku meditacije, kakor tudi v izvedbi kompozicije. (Betti, AA, 212) Povezanost forme in avtorja pa se dogaja še na drugem nivoju: velikokrat je forma že nekaj vnaprej danega, tako da se mora ustvarjalec podrejati njenim zakonitostim, v skrajni instanci sintaktičnim zakonitostim jezika. V tem smislu opredeljuje Schleiermacher v svoji »Hermenevtiki« avtorja kot »organ forme«, literarne ali umetniške v ožjem pomenu besede, kot organ formalnih določenosti, znotraj katerih se dogaja »duhovno življenje« neke zgodovinske epohe. (Betti, AA, 213) Razlika med psihološkim in tehnično-morfološkim pristopom pa po Bettiju nikakor ne sme biti izključujoča razlika. Interpret tako naj ne bi izbiral med eno ali drugo metodo, pač pa naj bi uporabljal tisto, ki je danemu predmetu razlage najustreznejša, v primeru kompleksnosti predmeta pa obe metodi. Ta razlika med psihološkim in tehnično-morfološkim aspektom pa jo artikulira naprej, in sicer kot razliko med diahronijo in sinhronijo, zgodovino in strukturo, dogodkom in strukturo, razliko med živim govorjenjem in jezikom kot sistemom, razliko med zgodovino in sistemom, razliko med historičnim in strukturalnim pristopom. Navidez nedolžna metodološka razlika skriva v sebi niz konsekvenc, ki na določenih mestih in znotraj določenih teoretskih modelov zanihajo v nepomirljiva nasprotja, ki pa jih Betti odločno zavrača. Na področju *hermenevtike* poskuša ta nasprotja pomiriti na prav takšen način, kakor je to poskušal Hegel na področju *dialektike;* zato lahko, z določeno rezervo sicer, imenujemo Bettija Hegla hermenevtike. Tudi sintagma *»objektivni duh«,* ki se pri Bettiju skoz in skoz ponavlja, je heglovska par excellence. Gre torej za to, da nikakor ne postavimo *strukture* v ekskluziven odnos nasproti *zgodovini* [podoben koncept najdemo tudi pri hermenevtiku Paulu Ricoeurju; v njegovi zbirki študij »Le conflit des interprétations«]. Področje *razumevanja* in *razlage* zaobsega niz področij: upodabljajoča, umetnost, literatura, religija, filozofija, pravo, ekonomija, arheologija, etnologija idr., pri čemer lahko tako po Bettiju posamezne *smiselnostne forme* na teh področjih obravnavamo bodisi z aspekta (I) – zgodovinskosti, se pravi skozi postavitev vprašanja, kakšno mesto zavzemajo znotraj celote duhovnih dogajanj, znotraj posamezne zgodovinske epohe, znotraj zgodovinskega razvoja posamezne nacije, mesto v razvoju indivudualnega ustvarjalca (s temi stvarmi se je podrobneje ukvarjal že Schleiermacher); po drugi strani pa lahko s (II) – strukturalnega aspekta raziskujemo teoretske probleme oblikovanja, ki zaobsegajo vsa področja, ob proučevanju katerih je legitimen proces razumevanja in razlage. – Še bolj enostavno povedano: *strukturalna sinhronija* in *evolutivna (dialektična) diahronija* se po Bettiju bistveno dopolnjujeta: tehnično morfološka razlaga potrebuje histo-

rično pojasnitev nastanka posameznih umetniških in stilističnih problemov in razrešitev; po drugi strani pa je, kot poudarja Betti, zgodovinski razvoj umetnosti v svoji vsakokratnosti ujet v strukturalna razmerja med celoto duhovnih danosti nekega časa, posamezna področja, nacionalnostjo, ustvarjajočo osebnostjo. Strukturalna sinhronija in evolutivna diahronija sta komplementarni. (Betti, AA, 215)

Tematiziranje komplementarnosti sinhronega in diahronega aspekta pa tu ni zgolj načelne narave, ali celo posledica »dialektične čarovnije«, za seboj potegne tudi kategorijalno komplementarnost in komplementarnost niza pojmovnih parov, katerih členi stoje, kot pravi Betti, v vzajemnem odnosu (Betti, AA, 215):

(1) – sklop filološki pojmov, ki stojijo nasproti pojmom, ki zadevajo stvari;

(2) – še enkrat sklop filoloških pojmov (ki implicirajo filološki kriterij), gramatikalnih pojmov (morfoloških in sintaktičnih) in psiholoških pojmov;

(3) – psihološki pojmi in tehnično-morfološki (ki zadevajo oblikovalne zakone) pojmi;

(4) – pojmi, ki dosegajo individualne momente in pojmi, ki so primerni za tipske kriterije.

Ta model se da razširiti in na njegovi osnovi je mogoče zgraditi cel *sistem razlik*, ki s formalno strukturalnega aspekta naddoločajo hermenevtično početje. Ta osnovni kategorialni sistem razlik (če je izhodiščna razlika razlika med sinhronijo in diahronijo) ima niz podsistemov, ki se oblikujejo v skladu s kategorijalno ustrojenostjo področja, ki je predmet hermenevtičnega razumevanja in razlage. Betti to *»hermenevtično situacijo«* označi takole: v sestavnih delih smiselnostnih form, ki se postavljajo nasproti kot predmet razlage, ne poseduje noben moment izključujoče pomembnosti nasproti drugim, še prav posebej ne nasproti momentu, ki mu je postavljen nasproti, čeprav je lahko v danem kontekstu lahko en moment postavljen nad drugega (recimo: sintaktični nad semantičnega). Vsaka kvalifikacija, poudarja Betti, ki izhaja iz rivalitete dveh antitetičnih kriterijev, vsebuje v sebi hkrati tudi svojo razliko oz. nasprotje. (Betti, AA, 215) In ni naključje, da si na teh mestih pomaga Betti s Heglom, oziroma bolje, z nekaterimi mesti iz Heglove »Znanosti logike« [»Jedes selbst enthält an ihm zugleich auch sein von ihm verschiedenes Moment«, WdL]. To misel uporabi na naslednji način: eden od dveh pojmov, ki si sopripadata, vsebuje že v sebi del drugega: nekaj, kar se v očitni obliki pojavi šele v drugem, kar pa nikakor ne pomeni zanikanje ali blokado prvega. Tako vključuje filološki kriterij po Bettiju potencialno v sebi vsebinski oz. stvarni kriterij. Isto velja za gramatikalni in filološki kriterij. (Betti, AA, 215–216)

Vez, ki združuje na področju vsakega para en člen z drugim in ki povezuje oboje različnih kriterijev med seboj, označuje Betti kot dialektično vez enotnosti in dvojnosti, ki zaobsegą v sebi prav tako antitezo in antinomijo, kot tudi komplementarnost in vzajemno dopolnjevanje. In še nekaj je za Bettija bistveno: prevladovanje enega ali drugega kriterija mora biti v skladu z obravnavanim predmetom razumevanja in razlage: tipski kriterij stopa v ospredje, če postane očitno, da je individualnost avtorja v delu skoraj v celoti izginila; tehnično-morfološki kriterij stopa v ospredje pri delih, ki gradijo izključno na strogosti forme, ipd.

Hermenevtični proces razumevanja in razlage tekstov pa ne predpostavlja zgolj principielno razrešenih epistemoloških problemov, izdelane hermenevtične teorije spoznanja, različnih tipov razlage (A. razlaga kot funkcija čistega spoznanja, B. poustvarjalna razlaga, C. normativna razlaga), fundamentalno hermenevtično

fenomenološke orientacije, pač pa predvsem in prvi vrsti tisto, kar označuje Betti v sklopu svoje hermenevtične metodologije kot *kánone razumevanja*. Kot že vemo, so ti kánoni štirje, pri čemer zadevata dva objekt razumevanja, medtem ko druga dva narekujeta neizprosna pravila subjekta tega procesa. Grška beseda »kánon« pomeni toliko kot pravilo, vodilo, sklep, zakon ali seznam takih pravil. Betti hoče biti metodološko rigorozen, zato tudi insistira na vpeljavi kánonov. Seznanimo se pobliže z njimi.

Splošna funkcija kánonov je po Bettiju v zagotavljanju pravilnih epistemoloških rezultatov razlage. Prvi kánon je (I) – *kánon o samostojnosti objekta in imanenci hermenevtičnega merila* – Dialektika postopka razlage izskoči po Bettiju iz antinomije, ki obstaja med *subjektivnostjo razumevanja* in *objektivnostjo smisla*, ki ga je dojeti, spoznati, razumeti in razložiti. Da bi bila ta interakcija med *subjektiviteto subjektivnosti* in *objektiviteto objektivnosti* legitimna, da bi lahko pretendirala na status splošne veljavnosti, ji je potrebno najti apriorne pogoje možnosti, se pravi »kánone«, ki vzpostavljajo po Bettiju hkrati tisto, kar je Herbart imenoval *»morala mišljenja«*, Nietzsche pa »das intellektuelle Gewissen«. (Betti, AA, 216) To pa je hkrati mesto, namreč kánoniziranje hermenevtične metode, kjer se začne dozdevno nepomirljivo soočanje in spoprijem med Bettijevim hermenevtičnim modelom in filozofsko hermenevtiko Hansa-Georga Gadamerja (»Wahrheit und Methode«, 1960). V nemškem prevodu svoje »Teoria generale della interpretazione« iz leta 1967, prevodu, ki je izšel pod naslovom »Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften«, se zato Emilio Betti že pri obravnavi prvega hermenevtičnega kánona ne more izogniti Gadamerjevi kritiki, ki je izšla 1961 leta v sestavu »Hermeneutik und Historismus« [Philosophische Rundschau 9, 1961, str. 249; pozneje kot dodatek k drugi izdaji »Wahrheit und Methode« (1965)]. Tisto, kar mora takoj močno presenetiti, je, da očita Gadamer Bottiju »subjektivizem«, in sicer metodološki subjektivizem. Zakaj subjektivizem, ko je takorekoč celotni Bettijev hermenevtični program upor proti njemu?! Po Gadamerju ostaja Bettijevo metodologiziranje ujeto v subjektivizmu zato, ker da po eni strani ovira metodološki nauk ustvarjalnost v procesu razlage, po drugi strani pa da se s teorijo o preobračanju ustvarjalnega procesa v proces razlage ne da izogniti »psihologizmu«, ki pa je s fenomenološkega aspekta per definitionem »subjektivizem«. Kako se je torej moči izogniti nastavi »subjektivizma«? Ker nas tu H.-G. Gadamer ne zanima v prvi vrsti, samo nekaj besed: znotraj njegovega koncepta je možno preseganje subjektivizma znotraj husserlijansko zastavljene optike in heideggrovskega tematiziranja; svoje početje pa označi Gadamer v nekem pismu Bettiju čisto na kratko takole: »Dejansko ne predlagam *nikakršne metode*, pač pa opisujem tisto, kar je.«

Če se vrnemo k Bettiju; hermenevtične kánone opredeljuje v prvi vrsti njihov negativni karakter. Pomeni, da so v prvi vrsti predvsem kritični instrumenti, ki naj onemogočijo neustrezno ravnanje s tekstom, instrumenti, ki omogočajo najdevanje pravilnega epistemološkega izhodišča, instrumenti, ki morajo biti jasno tematizirani v zavesti interpreta. Tako je smisel že omenjenega prvega kánona, da morajo biti predmet razlage objektivacije duha, ki se utelešajo v smiselnostnih formah, ali z drugimi besedami: smislnostne forme je potrebno dojeti v skladu s tisto mislijo, ki je v njih objektivirana, in v skladu s pomenom, ki ga lahko pripišemo goli formi, oziroma s smislom, ki bi ga sami vnašali v tekst: *»sensus non est inferendus, sed*

efferendus«. (Betti, AA, 218) Tako smisel ne sme biti tekstu niti pridan niti podrejen, pač pa izpeljan iz smiselnostne forme, ki je predmet razumevanja in razlage. Meriti ga moramo z njegovim lastnim merilom, in to naj bi po Bettiju blokiralo vsako potencialno subjektivno samovoljo. To pomeni hkrati priznavanje avtonomije vsaki posamezni smiselnostni formi, ki mora biti tako razumljena v skladu s svojimi lastnimi zakonitostmi in notranjo logiko in umnostjo in *nikakor* ne v skladu z interesi interpreta. S spoznavno-teoretskega aspekta pa to pomeni, da je procesu razumevanja tuje redukcionistično in vzročnostno-posledično sklepanje: objekta, ki ga je razumeti, ne moremo izpeljati iz zunanjega vzroka.

(II) – Drugi kánon je *kánon celote*, ali v daljši obliki *kánon celote in skladnosti hermenevtične vrednostne sodbe* (tudi *kánon smiselnostnega sklopa celote*). Najenostavneje lahko ta kánon, ali funkcijo tega kánona (ki se prav tako nanaša na objekt razlage), označimo takole: zahteva upoštevanje vzajemnega odnosa, ki obstaja med sestavnimi deli nekega teksta, in odnos teh delov do celote. Korelativen odnos med celoto in deli omogoča vzajemno osvetlitev smisla. Ta vzajemen odnos pa obstaja tudi med procesom ustvarjanja (»iter geneticum«) in procesom razlage (»iter hermeneuticum«). To pomeni: dobiti smisel celote iz posameznih elementov in razumeti posamezen element iz konteksta celote. Posel razlagalca pa poteka tako po Bettiju od začetka postopka razlage do končnega razumevanja po liniji, ki vodi od posameznih elementov do ključnih točk, v katerih se zberejo, in končno k celoti, ki se razčlenjuje v njih. Razumevanje se v procesu razlage dopolnjuje in doseže svojo artikulirano popolnost šele ob koncu. To tematiziranje odnosa med celote in deli lahko izstopi iz teksta in se začne nanašati na odnos med posameznimi umotvori nekega avtorja in celoto njegovega opusa, na odnos med celoto opusa nekega avtorja in umetniškim modelom epohe ipd. Odnos med celoto in deli pa se lahko razlomi tudi znotraj temeljnih aspektov razlage: med filološkim psihološkim in tehničnim. Celota, nasproti kateri se delo vzpostavlja, delo, ki ga poskušamo razumeti, se po Bettiju manifestira tako: (a) – v *filološki* karakterizaciji kot celota jezika, v katerem je tekst napisan; (b) – v *psihološki* karakterizaciji kot celota življenja in osebnosti avtorja; (c) – v *tehnični* karakterizaciji kot celota kulturnega sistema, ki mu delo pripada. (Betti, AA, 226)

Ob prvih dveh kánonih, ki se nanašata na *objekt* razlage in konstituirata objektivno mesto smisla teksta in funkcioniranje objektivnih zakonitosti, ki jih mora proces razlage upoštevati, obstajata še dva kánona, ki se nanašata na *subjekt* razlage.

III) – *Kánon aktualnosti razumevanja* – Kaj pomeni aktualnost oz. aktualiteta razumevanja? Pomeni, da mora interpret v svoji notranjosti zasledovati proces nastajanja dela, izhajajoč iz njegovega končnega rezultata. Betti to še nadalje opredeli: ta proces mora interpret v svoji notranjosti rekonstruirati in tako v svoji lastni življenjski *aktualnosti* vzpostaviti miselni proces, ki se je razvijal ob nastajanju dela. Del preteklosti se tako pojavlja kot aspekt lastnega izkustva interpreta, ki predstavlja sedaj, kot pravi Betti, duhovni horizont in sintezo preteklega. (Betti, AA, 226) Kot kánon je potrebno to navidez samo po sebi umevno dejstvo formulirati zaradi tega, ker obstajajo naziranja, kot poudarja Betti, da mora interpret svojo subjektivnost v celoti postaviti v oklepaj, da bi lahko prodrl do ‚objetivne' resnice smisla teksta. Takoimenovani »smisel na sebi« teksta torej tudi za Bettija ne eksistira. Smisel teksta se torej ne ponuja kot nekaj gotovega, kar bi

se dalo zgolj pasivno dojeti, smisel teksta je nekaj, kar mora interpret po Bettiju v samem sebi in s svojimi spoznavnimi in predstavnimi sposobnostmi, z miselnimi kategorijami, s svojo izobrazbo, intelektualnim potencialom in izkustvom ponovno spoznati in rekonstruirati. Skozi aktualnost razumevanja pa vpelje Betti tudi tisto, kar imenuje *aktualni interes razumevanja*. Prav: kolikor bolj živa je volja do razumevanja, toliko večji je subjektivni prispevek in toliko večje so možnosti za razumevanje. To pa za Bettija nikakor ne sme pomeniti, da s tem izginja samostojnost razlaganja objekta, njegova lastna zgodovinskost, da izginja objekt v svoji avtentični drugo-biti. To bi bilo v nasprotju s prvima dvema kanonoma hermenevtične razlage. (Betti, AA, 229) Gre zgolj za to, da nam stopi jasno pred oči spontanost razlagajočega subjekta [ta spontanost je kantovska »Spontaneität«, ki je v zadnji instanci »Vorstellungskraft«], njegova zgodovinskost, to, da predstavlja pogoje možnosti razlaganega smisla in to v kantovskem konstitutivnem smislu. Zato pretekla branja preteklih tekstov niso in ne morejo biti dokončna. Tradicijo je potrebno vedno na nov način osvojiti, kot je to napisal Thomas S. Eliot v svojem eseju »Tradicija in individualni talent«. V trenutku, ko se proces neha, izgine tudi tradirano izročilo kot nekaj, kar nam lahko smiselnostno govori. Kot je to formuliral Jan Kott: obdobje, ki nima *svojega* Shakespearea, Shakespearea sploh ne zasluži. To velja tudi za tekste à la Marxov »Kapital«, Kantovo »Kritiko čistega uma«, Heideggrov »Bit in čas«.

(IV) – Četrti kánon je *kánon adekvatnosti razumevanja (smisla)* ali *kánon hermenevtične ustreznosti in skladnosti* – ta kánon zahteva od interpreta naslednje: ustrezno noetično in etično držo, ki pomeni po Bettiju odrekanje interpreta lastnim pragmatičnim in sebičnim teoretskim *predsodkom*. Šele takšno odrekanje da lahko omogoči adekvatno razumevanje smisla. V tej zvezi se velja ponovno vrniti h H.-G. Gadamerju, ki je v svoji »Resnici in metodi« dobesedno rehabilitiral predsodke, in jih postavil kot pogoje možnosti razumevanja sploh. Potrebno pa je omeniti, da je predsodke razločil v dve temeljni skupini: 1. predsodke, ki onemogočajo ustrezno razumevanje in 2. predsodke, ki omogočajo, sploh šele omogočajo razumevanje; hkrati s tem pa rehabilitiral pojem avtoritete, res da zgolj pojem avtoritete tistega, ki več ve in ki bolje ve. Da zaidemo predaleč: Betti se tu obnaša v primerjavi z Gadamerjem razsvetljensko: odstraniti je potrebno vse predsodke. Velja pa še omeniti, da bi lahko detajlna analiza odnosa Betti – Gadamer odkrila, da dajeta pojmu predsodka različne pomene, tako da bi lahko našli del tistega, kar imenuje predsodke kot pogoje razumevanja v Bettijevem kánonu o aktualnosti umevanja.

Vrnimo k četrtemu kánonu, ki ga postavlja Betti: ker govori skozi tekst neka misel neki drugi misli, lahko smiselno adekvatno razumemo to misel zgolj misel, ki je istega ranga kot misel, ki govori v tekstu (»idem cognoscit idem«). S tem kánonom je dal Betti hudo zaušnico vsem (tudi našim) interpretom, ki nepoklicani sodijo umetnosti in o umetnosti. Drugače povedano: aktualen (estetski, etični, politični) interes ne zadošča, ne glede na to, kako je intenziven, potrebna je ustrezna duhovna naravnanost in odprtost, ki omogoča interpretu po Bettiju, da usvoji ustrezno perspektivo za ustrezno razumevanje. V pozitivnem smislu: zahteva ustrezno globino in širino naših sposobnosti, kongenialno in razumevajočo naravnanost nasproti avtorju, ki ga hočemo razumeti in interpretirati smisel njegovega sporočila. (Betti, AA, 230) Interpret mora biti v stanju prodreti v miselno tkanje tistega, ki govori skozi tekst, stopiti se mora z miselnimi procesi,

ki so v tekstu na delu, stopiti se mora z *logiko nastajanja smisla*. Tako je za Bettija ponovno spoznavanje, ki ga je dolžan realizirati interpret, neke vrste Platonova »anámnezís«: interpret lahko zagleda v tekstu zgolj to, kar že prinaša s seboj; ali še radikalneje: tisto iskano je vedno že vnaprej najdeno; Goethe: »Das Gleiche kann nur von Gleichen erkannt werden«, 1828 (Betti, AA, 231).

Kot to še drugače formulira Betti: tam, kjer je od interpreta zahtevano, da se mora distancirati od svojega notranjega izkustva, v nobenem primeru ne more priti do ustreznega razumevanja; v prav istem smislu ne more; ozkosrčen človek razumeti človeka velikih duhovnih razsežnosti in strasti. Četrti kánon takó zahteva po Bettiju od interpreta, da spravi svojo lastno živo aktualnost v notranjo skladnost in harmonijo z umetniškim sporočilom, tako da zazvenita subjekt in objekt razlage v medsebojnem sozvočju, oziroma, kot pravi Betti: popolnem sozvočju. (Betti, AA, 232)

Da bi ustrezneje razumeli temeljni pojem hermenevtične metodologije pri Bettiju, pojem razlage, še nekaj besed o filološki razlagi, ki predstavlja osrednji model razlage (ob sedmerih ostalih: modelu historične, tehnične razlage, prevodu kot modelu razlage, dramatski interpretaciji kot razlagi, glasbeni interpretaciji kot razlagi, juristični razlagi in teološki razlagi). Zakaj predstavlja filološka razlaga osrednji model? Vsi ostali je ne morejo pogrešati, tako da predstavlja njihov pogoj možnosti. Zaobsega pa filološka razlaga znotraj svojega polja naslednje podmodele: gramatikalno razlago, psihološko razlago, alegorično razlago in razlago simbolov.

Filološka razlaga kot univerzalni hermenevtični model – Bettija zanima najpoprej filološka razlaga v ožjem pomenu besede: brati in razumeti (legere et intelligere). (Betti, AA, 261) Ni težko ugotoviti, da predpostavljata *brati* in *razumeti* – *tekst*. Drugače povedano: v procesu razumevanja teksta je po Bettiju dvoje dejavnosti, ki sta v tesnem medsebojnem odnosu: branje smislnostnih form – legere in razumevanje smiselnostne vsebine – intelligere. Če gre za živo govorjenje, stopa na mesto branja poslušanje zvočnih likov kot smislnostnih form. V procesu razumevanja in razlage je potrebno tako združiti dvoje aspektov, ali bolje povedano, mojstriti je potrebno dvojnostno naravo tega procesa: 1. zvočne ali napisane like je potrebno povezati z njihovim smislom – pomenom, tako da se napolnijo z doživljaji, ki tvorijo njihovo psihološko smiselnostno vsebino; 2. po drugi strani pa je ta vsebina vezana na zvočne like, v katerih je izražena, v tem smislu, da jo je potrebno ponovno najti v obliki, ki jo je tej vsebini dal avtor. (Betti, AA, 264) To protislovje se lahko razreši po Bettiju samo skozi proces ponotranjenja, ki omogoči, da rekonstruiramo izvorni smisel od znotraj navzven: ta proces omogoča, da zvenijo zvočni liki polno. Filološka razlaga zahteva rekonstrukcijo izvornega smisla navzven; ta pa zahteva sprejemljivost in vživljanje interpreta. Kot pravi Betti: *potrebno je najti ključ do teksta*. To še prav posebej velja za nove stvaritve, ki stopajo na področje neodkritega in nespoznanega. Procesualnost razlage, ki kulminira v rezultatu razlage, pa kot rezultat nikoli ne sme biti nekaj zgolj subjektivnega, pač pa nekaj intersubjektivno preverljivega. To preverljivost pa omogočajo ravno metodološka hermenevtična merila in kánoni, ki jih že poznamo.

Tekst je tisto, kar predstavlja objekt razlago, zato mu Betti posveti posebno pozornost [tekst iz lat. *texo*, xui, xtum 3, umetno izgotoviti, tkati, plesti, sestavljati, graditi, izgotoviti (pisno), dokončati; *textilis*,e – stkan; *textile*,is – tkanje, *textor*

– tkalec; *textrix*, icis – tkalka, *textum*,i – tkanina, obleka, prt, zgradba, sklop; *textura*,ae – tkanje; po »Iangenscheidts Taschenwörterbuch«, Lateinisch-Deutsch, [3]1965, Berlin]. Tekst nam običajno pomeni pisan vir, nekaj, kar nam je v pisni obliki dano kot izročilo, kar leži fiksirano v trajni obliki pred nami. Betti navaja izvorna pojavljanja tega termina: izvorno, da se tekst navezuje na pomen, ki ga je imela sintagma *»textum orationis«* [Quintilian: »Institutio oratoria«], oziroma »contextus orationis« [Cicero], pri čemer pomeni »textum« nekaj stkanega (red, nit, stil), in sicer nekaj, kar je stkano iz besed: govor. (Betti, AA, 226) Betti posebej poudarja dejstvo, da izraz »textum« izvorno ne meri na zunanje opornike in nosilce, ki jih potrebuje formulacija misli, ko gre za to, da je ohranjena v trajni obliki – pisnem viru, da bi lahko bila posredovana drugim. Tekst meri na *strukturo* smiselnostne forme (Betti, 266, AA), na organsko in sintaktično zgradbo stavkov.

Kritično-hermenevtični proces začenja v pripravljalni fazi po Bettiju z rekonstrukcijo teksta in dešifriranja (kolikor gre za tekste na papirusih, za hieroglife – Jean-Franço Champollion [1790–1832], ipd.), sodbo o popolnosti in pristnosti, ponovno vzpostavitvijo teksta in pisave. Osredni interes pozornosti pa ne predstavljajo tehnične posameznosti, pač pa *logični* sklad med tem kritičnim vnaprejšnjim delom in razlago. Logični aspekt ima tako po Bettiju prednost pred razumevanjem smisla teksta. Struktura teksta stopa v ospredje, s tem stopanjem v ospredje pa se začenjajo postavljati kot naloge interpretu gramatična, morfološka in sintaktična razlaga.

Tekst postaja v procesu razumevanja nekaj drugega (Betti, AA, 268) in hkrati pridobi nekaj novega: *razumljivost*. Tako označi Betti pot gramatične razlage v tem smislu, da prestopa meje nerazumljivosti na način, da usklajuje nerazumljene dele z že razumljenimi; tako izpolnjujemo prazna mesta, ki jih je Althusser imenoval, ko je bral Marxa »lacunes blanches«. Lahko pa analiziramo tudi zgolj elemente nekega dela in jih po končanem analitičnem postopku združimo v sintezo. Betti navaja v tej zvezi zanimivo študijo: H. J. Pos: »Über den Aufbau der grammatikalischen Interpretation: ein Beitrag zur Frage des Verstehens«, Blätter für die deutsche Philosophie, VI, 1932/33, str. 295–314. – Za razliko od gramatika pa gramatični pojmi, oziroma njihovo oblikovanje, niso cilj hermenevtikovih prizadevanj; ob koncu gramatikalne razlage jih odloži kot uporabljeno orodje, ali kot pravi Betti: so kot prehojeni koraki, ki izginejo na koncu poti. Ko in dokler nas zanima struktura teksta, se moramo podrediti dejstvu, da ima ta struktura, znotraj katere se zgrajuje jezik, podobo niza. To sledenje besed in stavkov, pa se sklada z nizom, znotraj katerega potekata razumevanje in razlaga. Kljub temu pa, poudarja Betti, da dobivajo posamezni elementi glede na smiselnostno razvijanje smisla, namreč gramatični elementi, določeno prednost in spet stopajo v ozadje, je pozicija vsakega elementa glede na ostale elemente enakovredna. (Betti, AA, 269)

Betti je izreden sistematik (primerljiv na področju hermenevtike samo še s Schleiermacherjem), zato stopnjuje izdelavo in razdelavo sistematskih aspektov filološke razlage z razgrnitvijo *metodičnih smernic* filološke razlage. Legitimnost izdelave takšnih smernic je po Bettiju utemeljil že Schleiermacher v dejstvu, da je potrebno razlikovati kriterije filološke razlage od momentov in kriterijev historično in tehnično-morfološke razlage. Po drugi strani pa utemelji Schleiemacher možnost takšnega razlikovanja (v svoji »Hermenevtiki«) na osnovi temeljne ugotovitve, ki jo povzema Betti (AA, 270), da zaobsega vsaka govorica (Rede) dvoje momentov,

skozi optiko katerih mora biti razumljena: (1) – in sicer po eni strani celoto jezika, ki mu je govorica zadolžena in (2) – po drugi strani totaliteto miselnega sveta govorečega. Sam proces razumevanja pa je temu homologen: (a) – po eni strani je potrebno razumeti govorico jezika, ki ga uporablja avtor, (b) – po drugi strani pa jo je razumeti kot danost, ki se pojavlja pri mislečem posamezniku kot moment njegovega življenja; se pravi kot moment (AA, 270), ki ga je potrebno vpeti v celoto življenja, ki mu pripada, in v okvire drugih momentov življenja, ki ga pogojujejo. Od tod izskoči dvoje kriterijev in aspektov filološke razlage, ki ju povzame Betti po Schleiermacherju (lahko rečemo, da je Schleiermacher neke vrste Bettijev »alter ego«): (a) – gramatikalni aspekt v širšem pomenu, ki ustreza jezikovnemu momentu in (b) – psihološki aspekt; tada skoz in skoz skozi dejstvo neprenehnega menjavanja in izmenjevanja kritične s hermenevtično filološko nalogo.

Poskusimo si pobliže ogledati ta dva aspekta. O gramatikalni razlagi kot gramatikalni razlagi vemo že nekaj in tisto, kar je na teh mestih pri Bettiju in Schleiermacherju za nas novo, je, da je v nadaljnjem procesu analize govorica opazovana kot člen v razvoju jezika, pri čemer zavzame v tem trenutku gramatikalna usmeritev v procesu razlage *historično stališče;* to pomeni, da tematizira, izvorno okolje tistih, ki jim je bila (govorica namreč) namenjana v svoji sedanjosti. Tako pristane filologija, ki izhaja iz gramatikalne linije, kot povzema Betti (AA, 271), pri zgodovini jezika.

Tudi o psihološkem modelu razlage že nekaj vemo; tu nas zanima preusmeritev filološke razlage v psihološko smer, kar konkretno pomeni, da tu zanima sklenjenost in zaprtost teksta z aspekta izvorne zasnove ali prevladujočega vodilnega motiva, ki sproža v gibanje miselni proces avtorja, miselni proces, ki se povnanja skozi poteze oblikovanja, ki obstoje v posebnem načinu, v katerem se dogaja *miselna igra* in v katerem se medsebojno skladajo ideje, ki sledijo ena drugi /Schleiermacher/ – (Betti, AA, 271). Zanimivo je še to, da omogoči Schleiermacherju razlikovanje med *gramatikalnim* aspektom in *psihološkim* aspektom anticipacija de Saussurjevega razlikovanja med *langue* in *parole, sinhronijo* in *dishronijo.* Stvar opredeli takole: če stopa v ospredje z gramatikalno-jezikovnega aspekta govoreči kot, organ jezika (sic!) in kot tisti, ki jeziku služi, potem se pri psihološkem aspektu vloge zamenjajo, in se jezik pojavi kot organ in orodje (sic!) govorečega. Friedrich Schleiermacher je živel v letih 1768–1834; letnice omenjamo zaradi tega, ker je v letih 1767–1835 živel veliki jezikoslovec in začetnik moderne lingvistike (ali bolje predhodnik) Wilhelm von Humboldt, ki je s tematiziranjem jezika kot »érgon« in jezika kot »enérgeia« anticipiral isto odkritje; rekli smo anticipiral; nič več, pa tudi nič manj.

Nalogo filološke razlage s psihološkega aspekta opredeljuje Betti nadalje še z naslednjimi funkcijami: pozornost se usmeri tudi na odnos, ki obstaja med izrazno formo in v izrazni formi izraženo smiselnostno vsebino, in sicer v njenem procesu nastajanja, smiselnostno vsebino, ki ima svoj izvor v inspiraciji, ki jo je iskati v osebnosti avtorja in njegovih doživljajih. To smislnostno vsebino je nadalje ovrednotiti tudi z aspekta stilnega oblikovanja (AA, 271), z aspekta avtorjevega osebnega stila, z aspekta avtorjeve tipične jezikovne forme. /Vse te zahteve najdemo že v Schleiermacherjevi »Hermenevtiki«, ki je tako pri srcu Bettiju./ To

pomeni še naslednje: psihološka smer je dejansko smer individualne razlage (Betti, AA, 271–272), gre ji predvsem za to, kot poudarja Betti, da bi razumela stil avtorja na osnovi razmerja med govorico in duhovnim karakterjem avtorja, ki v njej odseva. Ta smer *individualne razlage* (1) pa je zgolj ena od možnosti; druga možnost je model *tipske razlage* (2), pri kateri gre interpretu za to, da dojame in preveri strukturo in členitev, ki sta lastni predstavitvi kot tipu, ali vrsti jezikovne umetniške forme. Tu se že pojavlja problematika, ki pozneje prehaja v tehnično-morfološko razlago. – Betti opozori v zvezi s psihološko smerjo v procesu razlage še na aspekte psihologije izraza, na psihološko raziskovanje pomena izraza, na njegovo spreminjanje v različnih etičnih, političnih in ekonomsko-socialnih okoljih. Še posebej pa poudari Betti to, kdaj je psihološka razlaga legitimna; v ospredje stopa, kadar gre za razlago pisem, spominov, osebnih sporočil, avtobiografij, dnevnikov. – Bettijeva napotila za razlago tovrstnih virov bi bila zelo poučna prav za okolje in čas v katerem živimo, kjer so postale avtobiografije in dnevniki takorekoč dominantna pričevanja o preteklosti. Z modelom hermenevtične psihološke razlage se jih da spraviti na tisto mesto, kamor spadajo: v domeno subjektivnih, pogosto subjektivističnih, doživljanj in travm ter fantazem avtorja, s souporabo psihoanalitske hermenevtike se da še dodatno razložiti.

Če naredimo še korak naprej. Psihloška smer v filološki razlagi, oziroma bolje, psihološko stališče nam razgrinja skozi svojo optiko problematiko, ki sicer ostaja znotraj filološke razlage in ki jo Betti sistematizira na dvoje področij: (1) – področje problematike razumevanja celotnega izvirnega zasnutka, ki leži v temelju nekega dela; in (2) področje problematike razumevanja členitve dela v posamezne sestavne dele skozi optiko življenja avtorja.

Vprašanje, ki zadeva prvo področje, se da formulirati takole: kako uvrstiti enotnost zasnutka ali ideje v celoto nekega dela? Ali drugače: znotraj kakšnih okoliščin je nastal pri avtorju sklep, ki je postal najnotrajnejše jedro dela? Vprašanje, ki zadeva drugo področje: kakšno pomembnost ima ta odločitev v celotnem sklopu življenja avtorja? (Betti, AA, 277–278)

Pri odgovarjanju na prvo vprašanje pride Betti do naslednje ugotovitve: zunanje okoliščine imajo toliko manj pomembnosti, kolikor bolj je neko delo izločilo iz najnotrajnejšega bistva avtorja, in obratno: kolikor večjo pomembnost zavzemajo zunanje okoliščine, toliko manj spoznatno je dejansko rojevanje dela in toliko manjši ustvarjalni potencial lahko pripišemo avtorju. Pri odgovarjanju na drugo vprašanje mora po Bettiju ujeti interpret posebno in enkratno tendenco avtorja, ki podarja zgradbi in pozociji umetniškega (in ne samo umetniškega) dela enkratno in nenadomestljivo formo oz. strukturo (»Gestalt«). Zelo pogosto se zgodi, da avtor intenco umetno zastre in da njegova samointerpretacija (recimo v njegovih dnevnikih) dejansko prikriva in ne razkriva tisto, kar hoče odkriti razlagalec. »Mens auctoiks« tudi tu ne sme biti odločujoča. Še prav posebej je potrebno po Bettiju razrešiti naslednji problem: na eni strani imamo čisto teoretsko usmerjenost dela, usmerjenost, ki zadeva strukturne estetske dosežke, na drugi strani pa zelo pogosto farizejsko držo avtorja, ki se z vsebinskih aspektov »klanja« vladarju, oblasti, ideologiji. Tako se pogosto zgodi, da vsebinski aspekt zastre pogled na strukturne estetske dosežke dela.

Nadaljnji aspekt filološke razlage je aspekt ovrednotenja dela skozi optiko

odnosa med posameznimi deli in celo. V tej zvezi predlaga Betti /že Schleiermacher/ dvojno raziskovalno metodo (AA, 278–279): (1) – lahko poskušamo razumeti enotnost celote skozi ovrednotenje posameznih delov; lahko pa (2) – pomen posameznih delov osvetlimo skozi ovrednotenje enotnosti celote. Na teh mestih pa lahko preberemo pri Bettiju zanimiva razmišljanja; trdi namreč, da so prisotne takrat, kadar delo (umetniško, znanstveno, filozofsko) ni strukturno izbrušeno, kadar naletimo v njem na »ostanke«, ki se jih ne da spraviti v končno sintezo, kadar so dela izrazito »razlomljena«, prikrite tendence, ki jih je avtor zadržal v tajnosti; danes bi rekli »potlačene« tendence. (Betti, AA, 278). Schleiermacher navaja v svoji »Hermenevtiki« tak primer; v delu E. Gibbona »History of the Decline and Fall ef the Roman Empire« da je prisotna protikrščanska, razsvetljenska tendenca. Takih primerov je še in še in lahko bi celo trdili, da nosi vsako veliko znanstveno, umetniško ali filozofsko delo v sebi takšne »potlačene« tendence, ki jih opazijo subtilnejši sodobniki, prav gotovo pa poznejši razlagalci. Zaradi teh »potlačenih« tendenc je po Bettiju vedno dobro ali celo nujno poznati razmere in svet, v katerih je avtor živel. – Še ena ključna ugotovitev, ki jo najdemo pri Bettiju: kolikor globja je notranja povezava med delom in temeljno enotnostjo življenja, toliko bolj zavezujoče je oblikovano delo, in toliko manj je v njem štrlečih in nepotrebnih »ostankov«.

Betti spregovori tudi o takoimenovanem končnem cilju filološke razlage (AA, 279–281), ki ga opredeli kot »ponovno spoznanje diskurzivne in na-zorne misli«: »Misliti in govoriti, pogovarjati se in brati ali predavati, legere et intelligere, vse to so členi verige, ki jih filološka razlaga, v tem ko izhaja iz izgovorjene besede, iz govorjenega ali napisanega govora, usklajuje, da bi jih ponovno združila v celoto« (AA, 279). Interpret tako ponovno spoznava misel, hkrati pa je njegov cilj ponovno povezati besedo z izvornim zasnutkom in odločitvijo, iz katere je izšla. Sledenje smislu, ki je začetna naloga razlage, sledenje smislu, ki se dogaja skozi dve fazi, skozi fazo *meditacije* in fazo *kompozicije*, se v končni fazi razlage preobrne v nov tekst. Rezultat razlage je tako *tekst o tekstu;* in očitno je, da bo prej ali slej tudi ta tekst o tekstu postal predmet razlage. Ali to pomeni, da je krog sklenjen? Ali je tudi ta aspekt kroga del tistega, kar imenujemo »hermenevtični krog«? Ali je cilj razlage, da postane sam ta cilj ponoven predmet razlage? Ali je funkcija »hermeneie« lahko omejena zgolj na metodološki aspekt kot pri Bettiju (cilj razlage je razložiti tekst)? Ali lahko ob koncu naših razmišljanj kljub temu vzpostavimo reference hermenevtike, ki nimajo zgolj več imanentnega značaja? Na začetku te uvodne študije smo rekli, da sta *hermenevtika* in *dialektika* sestri, in poskušali nakazati njun medsebojni odnos, ki ni bil vedno odnos ljubezni. Z aspekta samega hermenevtičnega početja, se pravi z aspekta *stvari*, s katero se ukvarja hermenevtika, pa stopa v ospredje njuna tretja sestra: *poetika*. Če je hermenevtika utelešenje kot »hermenevtiké téchno« ravno tóga *téchne«*, dialektika utelešenje *»prâxisa«* in poetika utelešenje *»poíesisa«*, nam stopajo sedaj nasproti v novi luči: hermenevtika kot »téchne« je interpretacija »poíesisa«, kakšno mesto lahko tu zavzema »prâxis«?! – Nedvomno se sam tekst v procesu interpretacije spremeni, po drugi strani pa nosi kot tekst v sebi ontološke dimenzije. Z eno besedo: *ni zgolj tekst*. Prebiva na področju, ki ga zadeva prêxis, kar z drugimi besedami pomeni, da interpretacija teksta kot spreminjanje in sprememba teksta vedno zadeva tudi področje prâxisa. Kot veščine pa imamo sedaj medsebojno

povezane: hermenevtiko kot *»ars interpretadi«*, dialektiko kot »are transformandi«, *in peíesis kot* »ars creandi«. *In če cilj hermenevtike tako ni »tout comprendre pour tout pardonner«, ampak »tout comprendre pour tout changer«, lahko dobi tudi metodološka hermenevtika svoje legitimno mesto znotraj konstelacije* »téchne – poíesis – prâxis«.

O naravi prostora

JOŽEF MUHOVIČ

Uvodna pripomba

Tekst je *prvi del* širše zasnovane razprave z naslovom *»Zakulisje likovne prakse: poskus neke metafizike oziroma transfizike likovne umetniške ustvarjalnosti«*. V celoti gledano je razprava organizirana kot nekakšen »polisilogizem« desetih, z velikimi grškimi črkami označenih tez, ki so – podobno kot v Wittgensteinovem Traktatu – na isti polisilogistični način tudi navznoter členjene. V logičnem sosledju tez in njihovih notranjih členitev, ki se razraščajo v konsistenten sklop pojmovanj na temelju logičnega izhajanja, skuša avtor začrtati svoj posebni pogled na fiziognomijo likovne umetniške ustvarjalnosti, pogled, ki ga, kot konstrukcijo elipse, zarisujeta dve žarišči: žarišče ustvarjalne psihične koncentracije in žarišče formalne (prostorsko-materialne) organizacije, ki se enosmiselno gibljeta v medsebojni povezavi.

Ariadnino nit razprave tvori naslednjih deset elementarnih tez: A. Prostor sam po sebi (an sich) je EKSISTENČNI ABSOLUTUM; B. Prostor, ki se izkaže v ODNOSU, preneha biti zgolj eksistenčni absolutum – postane DEJSTVO; Γ. Prostor kot dejstvo je STRUKTURIRANA in OZNAČENA stvarnost; Δ. Ustvarjanje in artikuliranje prostorskih dejstev je OZNAČEVALNA PRAKSA; E. Kot način artikulacije prostora je likovna umetnost specifična OZNAČEVALNA PRAKSA; Z. Jedro likovne označevalne prakse so LIKOVNA IZRAZILA; H. Oblikotvorne možnosti in zakonitosti likovnih izrazil so zajete v SINTAKSI LIKOVNEGA PROSTORA; Θ. Sintaksa likovnega prostora utemeljuje SINTAKSO LIKOVNE KOMPOZICIJE; I. Sintaksa likovne kompozicije se dovršuje v LIKOVNEM AKSIOMATSKEM SISTEMU oz. v LIKOVNI FORMI; K. Kar ni izraženo v relacijah likovne forme, likovno ni izraženo.

Pričujoči prispevek prinaša obravnavo prvega in začetek drugega temeljnega stavka. Njegova tematika je razmislek *o naravi prostora,* na katero je likovna umetnost izvorno, eksistenčno in semantično navezana, vendar razmislek o najsplošnejših, najbolj temeljnih (ontičnih in ontoloških) vidikih prostorske realnosti in njene vpetosti v predpostavke in strukturo vesolja. Kratko in jedrnato bi lahko rekli, da se avtor v sestavku, o katerem govorimo, ukvarja s tremi med sabo povezanimi problematikami: a) s problematiko *prostora samega na sebi,* b) s problematiko *človeka v prostoru* in c) s problematiko *prostora v človeku.* To ga pripelje do neke oblike *ontologije,* tj. do filozofsko reflektiranega razmisleka o temeljih in dinamiki bivajočega. Z njim skuša avtor pripraviti podlago za vstop v psihološko in preko nje v likovno re-konstrukcijo prostora, v katero se celotna razprava steka.

A. *Prostor sam po sebi (an sich) je eksistenčni absolutum.*

A.1. Kot eksistenčni absolutum je Prostor ne samo *ontološka,* ampak *ontična* stvarnost.

A.1.1. To pomeni: Prostor ni niti oblika doživljanja pojavov niti oblika pojavov, marveč bistveni eksistenčni pogoj (Wesenbedingung) materialnih oblik, tj. oblik pojavov (stanj, procesov) in doživljajev.

A.2 Kot ontična stvarnost je Prostor maternica vse materialne biti – *Spatium Matrix,* podobno kot je npr. materija maternica/matrica duha – *Materia Matrix.*

A.2.1. Metafora »*Spatium Matrix*« pove, da je Prostor po eni strani s svojimi lastnostmi (razsežnostjo, vektorsko koordiniranostjo) in z iz njih izhajajočimi zakonitostmi NUJNA eksistencialna *infrastruktura* in sodoločujoči faktor obstoja materije in njenega gibanja, hkrati pa tudi, da v tej infrastrukturni matrici materija ne obstaja in se ne giblje samo v skladu z zakonitostmi prostora, marveč tudi sledeč svojim *imanentnim* lastnostim in zakonitostim (masa, naboj, gravitacija ipd.). Prostor je torej materiji dejansko maternica, okolje (milieu), »sredina«, ne pa kalup ali kletka. Materija je s svojimi najglobljimi koreninami v celoti potopljena v zakonitosti Prostora, vendar njene zgradbe nimajo *samo* prostorskih atributov in ne slede *samo* prostorskim parametrom. Podobno velja tudi za relacijo materija–duh.

A.2.2. Bistvo vsega, kar je moč pojmovati kot bivajoče, je *zaznamovano* s prostorskim značajem, čeprav prostorski značaj *ni jedro* vseh bistev bivajočega.

A.2.3. Ne biva nič, iz česar narave bi ne sledil neki prostorski učinek.

A.2.3.1. Če že tudi kaj biva, iz česar narave ni in ne bo nikdar sledil kakšen prostorski učinek, potem o bivanju tega nekaj ne moremo vedeti prav ničesar. Niti to, da biva.

A.3. Če je vse, kar je, bodisi v sebi bodisi v drugem, kot trdi Spinoza, potem je Prostor v sebi in materija v drugem.

A.3.1. Torej obstaja Prostor »v sebi« oz. »po sebi« in materija »v Prostoru«.

A.3.1.1. Za eksistenco materije je eksistenca Prostora neobhodna. Nasprotno pa Prostor za svojo eksistenco ne potrebuje *nujno* materije.

A.3.1.2. Obstaja *Prazen prostor!* Dokaz: različna gostota tvari (plinske mase, »črne luknje«), možnost gibanja atomskih in subatomskih delcev (fotoni, leptoni, kvarki).

A.3.1.3. Kako obstaja prazen Prostor in zakaj, je *mistično* (težko razumljivo, skrivnostno)!

A.4. Prostor po sebi (an sich) oz. Prazen prostor napolnjuje/naseljuje materija in ga z *gostoto* in *načinom* svoje razporeditve *členi*. Z materialnimi »delci« (corpuscules) naseljen in z njihovo razporeditvijo členjen Prostor je tisto, kar običajno imenujemo bivajoče, narava, stvarnost, prisotnost, vesolje (Weltall) ipd.

A.4.1. Materija v svoji razporeditvi po Prostoru lahko omeji oz. zameji neki Prostor, mu da določeno obliko, vendar vselej omejuje in zamejuje od nje eksistenčno neodvisno, avtonomno obstoječo stvarnost.

A.4.2. Samo členjen Prostor je *odvisen* od materije.

A.4.3. Členjen Prostor je Prostor materialnih oblik (stanj, pojavov) in oblik medprostorov.

A.5. V *nam znanem* vesolju ne obstaja Prostor »za sebe« in materija »za sebe«; v nam znanem vesolju sta Prostor in materija *povezani entiteti* (Entités couplées).

A.6. Konkretno obstaja samo Prostor–Materija (l'Éspace–Matière).

A.7. Faktor, ki omogoča in so-določa povezavo in *korelativnost* Prostora in materije je *čas*, ki s trajanjem utemeljuje bit-je (nedov. glagola bíti) z njegovima temeljnima atributoma: *gibanjem/premikanjem* (hitrost, inercija, divergenca, konvergenca) in *gibanjem/spreminjanjem* (prestrukturiranje, evolucija, emergenca, degradacija).

A.8. Prostor-materija v povezavi s Časom tvori votek (la trame) vse empirične realnosti: Prostor–Materijo–Čas (l'Éspace-Matière-Temps).

A.8.1. Prostor–Materija–Čas je luč, ki osvetljuje vse, kar se primeri, je vijuga, kamor se morajo v našem vesolju včleniti vse poteze obstoječega.

A.8.1.1. Prostor–Materija–Čas je *stanje stvari* (Sachverhalten).

A.8.1.2. Obstoj stanja stvari je *conditio sine qua non* (našega) vesolja.

A.8.1.3. Termin »stanje stvari« pove, da obstaja nekaj v takšnem in takšnem obsegu (veličini), s takšnimi in takšnimi bazičnimi lastnostmi in s takšnim in takšnim krogom možnih posledic.

A.8.1.4. Stanje stvari, kakršno se kaže v stvarnosti Prostora–Materije–Časa, je *aksiom bivajočega* v našem vesolju. V stanju stvari so *utemeljena* »pravila igre« našega vesolja.

A.8.1.5. Stanje stvari je eksistenca vzrokov, katerih posledica je svet.

A.8.1.6. Obstoj stanja stvari se kaže kot danost.

A.8.1.7. Ni mistično to, *kako* stanje stvari je, marveč *da* je.

A.8.2. Nič, kar obstaja in se primeri, se ne more niti zasnovati niti definirati izven ali brez slehernega odnosa do koordinat Prostora–Materije–Časa (niti »klasične« metafizične stvarnosti, kot je npr. bog, ne).

A.9. Bivanjski modus Prostora–Materije–Časa je *gibanje* materije v Prostoru-Času.

A.9.1. Prostor–Čas je konvergentna enotnost Prostora in Časa, v kateri je Prostor integriran s časovno dimenzijo trajanja tako, da se prostorski in časovni aspekt realnosti vzajemno določata.

A.9.1.1. Prvi – sinhrono fundirani – obraz tega vzajemnega določanja je einsteinski *kontinuum prostor-čas.* Leta je fizično-fizikalna stvarnost, katere jedro je *poprostorjenje (spatialisation) časa* na temelju geometrizacije materije. V njem so zaznavne in merljive oz. izračunljive *topološko-kronološke korelacije,* ki spremljajo različne hitrosti gibanja materije po Prostoru. Čas v kontinuumu prostor–čas ni neodvisna količina, marveč zavisi od stanja (hitrosti premikanja) koordinatnega sistema v katerem se čas meri (→ relativistična dilatacija časa). Potek časa je torej so-določen s *hitrostjo* topoloških sprememb premikajočega se sistema ali delca. Ali drugače: V kontinuumu prostor–čas se korelativnost Prostora in Časa izkazuje v *topološkem gibanju* materije, tj. v gibanju (mobilitas), ki je določeno s parametri termodinamike in mehanike.

A.9.1.2. Drugi – diahrono utemeljeni – obraz vzajemne determinacije Prostora in Časa pa je *kompleks prostor–čas,* katerega jedro je *včasovljenje (temporalisation) Prostora* na temelju *kozmičnega trajanja.* V kompleksu prostor–čas je vse, kar se je v dosedanjih kozmoloških zgradbah videvalo in obravnavalo kot točke, trenutni presek nekega trajanja, torej stvarnost s svojo zgodovino (izhodišči), transformacijami (odkritji, iznajdbami) in prihodnostjo. V njegovem okviru vsa prostorska neizmernost ni drugega kot reženj – v času t – nekega debla, ki se s svojimi koreninami, kot pravi P. T. de Chardin, pogreza v neizmerljivo preteklost, veje pa mu segajo v prihodnost, ki se zdi na prvi pogled neomejena (P. T. de Chardin: Pojav človeka, MD, Celje, 1978, str. 22). V kompleksu prostor–čas se nam vsak pojav ali stanje kaže kot *stadij* v teku neke *preobrazbe.* To pa že hkrati tudi pomeni, da v njem niso zaznavne in merljive samo fizikalne (topološko-kronološke) spremembe v gibanju materije, ampak tudi *metamorfoze v organizaciji* materialnih pojavov v teku časa, tj. spremembe gibanja materije v Prostoru–Času, ki niso samo topološke, marveč STRUKTURALNE.

V kompleksu prostor–čas, ki bi ga s Chardinom lahko imenovali hiper-einsteinski, se kvantitativnim parametrom, ki določajo neki pojav v Prostoru in času pridruži še *kvalitativni parameter organizacije* in strukture. Med Pascalovimi brezni neznatnega (l'Infime) in neizmernega (l'Immense) se vrine neka kvalitativna dimenzija, *dimenzija kompleksnosti organizacije,* ki razvršča stanja in pojave realnosti glede na *stopnjo funkcionalne koordinacije* njihovih sestavin. Stanja in pojavi realnosti se v luči te nove kozmične dimenzije ne izkazujejo več samo v svoji prostorsko-časovni zoženosti ali razpotegnjenosti, v hitrosti svojega premikanja, pač pa predvsem v preprostosti oz.

zapletenosti svojega ustroja, tj. v večji ali manjši funkcionalni koherentnosti svoje zgradbe in s tem svoje bivanjske učinkovitosti. V tem smislu je os kompleksnosti (organizacije) os postopne razvojne komplikacije materije v Prostoru–Času, kot jo zaobsega zgodovina našega vesolja, hkrati pa tudi os strukturalnih transformacij nekega posamičnega stanja ali pojava, ki jih to stanje ali pojav pretrpi v teku svoje eksistence. V prvem pomenu je os kompleksnosti naraščajoča lestvica, ki usmerja *od pred-živega k živemu*, od elementarnih delcev preko anorganske narave do pahljače živih oblik, ki kulminira v najvišje organizirani materiji človeških možganov.
V drugem pomenu pa je kazalec organizatorične intenzivnosti (razvoj) oz. ekstenzivnosti (staranje, degradacija) nekega pojava v Prostoru–Času, se pravi, kazalec njegove *entropičnosti*.
Kompleks prostor–čas torej po eni strani omogoča, po drugi pa registrira SUKCESIVNO zbiranje in sintetiziranje vesoljne snovi v vse bolj organiziranih in zato vse bolj VITALNIH (življenjsko sposobnih) oblikah. Nič čudnega, da ga Chardin za razliko od fizikalnega prostora–časa imenuje *biološki prostor–čas*. V kompleksu prostor–čas se korelativnost Prostora in Časa kaže v diahroniji oz. sukcesiji STRUKTURALNIH sprememb v organizaciji materialnih pojavov, to je v gibanju (metamorfozah) materije, ki ima [neg(ativno)]-entropične dimenzije.

A.9.1.3. Kontinuum in kompleks prostor–čas sta povezana aspekta Prostora-Časa.

A.9.1.4. Ko kontinuum prostor–čas imenujemo *fizikalni*, kompleks prostor–čas pa *biološki* prostor–čas, s tem ni toliko mišljeno, da se prva modaliteta Prostora–Časa veže samo na fiziko, druga pa zgolj na biologijo. Ti poimenovanji hočeta veliko bolj opozoriti na to, da obe *modaliteti korelacij* med Prostorom in Časom omogočata, registrirata in opisujeta dvoje različnih gibanj materije v Prostoru–Času, od katerih je eno podrejeno predvsem fizikalnim, drugo pa strukturno-evolucijskim parametrom.
Ker pa sta – kot bo kmalu pokazano – obe gibanji materije (mobilis in motus) med sabo povezani, je jasno, da nobena od strok, po katerih smo poimenovali obe modaliteti Prostora–Časa, ne more proučevati naravi svojega pojmovnega aparata ustreznega gibanja materije, ne da bi pri tem trčila tudi na drugo modaliteto tega gibanja. Primer je npr. fizika trdne snovi, ki sicer proučuje čisto mehanske interakcije med elementarnimi delci, pa je v zvezi z njimi vendarle prisiljena govoriti tudi o zgradbi snovi, ki se preko teh interakcij razkriva.

A.9.2. Prostor–Čas je po eni strani *ontična*, po drugi pa *epistemološka* stvarnost.
Kot ontična stvarnost je pogoj eksistence materije v našem vesolju, kot epistemološka stvarnost (ki evoluira) pa je konceptualizacija teh objektivno danih pogojev, v katere smo rojeni.

A.10. Gibanje materije v Prostoru–Času je dvojno: topološko (mobilis) in strukturalno (motus).

A.10.1. Topološko gibanje je ZUNANJI, fizični, kvantitativni aspekt, strukturalno pa NOTRANJI, kvalitativni aspekt gibanja materije v Prostoru–Času.

A.10.2. V realnosti se obe gibanji, ki vsako zase sestavljata zunanji in notranji pol eksistence materije v Prostoru–Času, precej enotno obnašata. Med sabo sta povezani in po neki poti prehajata drugo v drugo.

A.10.2.1. Že od subatomskega nivoja dalje velja, da je sleherna strukturalna preobrazba v naravi mogoča le z nekim prostorskim *premikom* materialnih delcev. Lep primer za to je npr. fuzija vodikovih jeder v helijeva, ki temelji na ZBLIŽANJU štirih vodikovih jeder s pomočjo velikih hitrosti in sil, ki jih zagotavlja velika temperatura v osrčju zvezd, kjer se proces dogaja.

Po eni strani je torej topološko gibanje materije predpogoj sleherne strukturalne preobrazbe v Prostoru–Času. Po drugi strani pa je izkustveno prav tako dobro opazno tudi dejstvo, da ni že kar vsak topološki premik tudi izvor neke strukturalne transformacije, celo več, da velike topološke spremembe nikakor niso nujno tudi izvor velikih strukturalnih sprememb. Med topološkim in strukturalnim gibanjem materije v Prostoru–Času obstaja torej neko kvantitativno nesorazmerje, ki je že samo po sebi dovolj, da spoznamo, kako je *dinamiki* topološkega in strukturalnega gibanja materije nemogoče vzporediti na neki preprost način, npr. v obliki kakšne predstave o neposredni preobrazbi ene v drugo. Če namreč skušamo ti dve modaliteti gibanja materije vzporediti, se prav tako jasno kot njuna povezanost pokaže tudi njuna medsebojna samostojnost in neodvisnost.

A.10.2.1.1. Začasno je torej nujno zaključiti takole: med topološkim in strukturalnim gibanjem materije v Prostoru-Času obstaja neka *neizpodbitna* funkcionalna so-odvisnost, ki pa jo je mogoče zajeti samo onkraj predstave o neposrednem paralelizmu in *neposredni preobrazbi* enega gibanja v drugo.

A.10.3. Kot zunanji in notranji pol eksistence materije v Prostoru-Času sta topološko in strukturalno gibanje materije modusa dveh bazičnih eksistencialnih ENERGIJ našega vesolja: TANGENCIALNE in RADIALNE.

A.10.3.1. Njun odnos je odnos teh dveh energij.

A.10.4. *Tangencialna energija* je energija s termodinamično naravo. V vsakem materialnem delcu predstavlja doprinos njegove čiste *zunanjosti*, tj. njegove »postave«, njegove mase (m_0) in iz nje izhajajočih fizikalnih lastnosti. Dejansko je to razpoložljiva fizična energija našega vesolja, energija, ki je temeljni »gradbeni material« vsega obstoječega v nam znanem vesolju.

Delovanje te energije je podrejeno kvantitativnim parametrom in je

usmerjeno navzven. Javlja se v »površinski«, to je materialni sferi našega vesolja in v njenih fizičnih učinkih.
V luči dolgoročnih procesov v našem vesolju se ta bazična energija postopno izčrpava, kot to zahteva zakon entropije, ki v bistvu pomeni, da se fizična energija iz uporabnega vedno spreminja v neuporabno stanje.

A.10.5. *Radialna energija* pa je energija, katere delovanje je usmerjeno navznoter. V resnici je to tista energija, ki se po njej vesolje širi in napreduje v smeri vse manj verjetnih (tj. manj entropičnih), višjih oblik kompleksnosti in funkcionalne so-usklajenosti. Gre za energijo, ki uhaja entropiji in zmore delovati kot urejajoča sila v neki »skupini« materialnih delcev z razpoložljivo tangencialno energijo. Z njo se med delci vzpostavijo določeni strukturni in funkcionalni odnosi, neko dinamično žarišče enotnosti, skratka neka NOTRANJOST (= STRUKTURA), ki jih sousklaja in funkcionalno so-vprega.

A.10.5.1. Radialna energija je moč, ki materijo v Prostoru-Času naravnava – v meri, v kateri se le-ta pod pritiskom fizičnih sil zbira – k temu, da se ureja v vedno bolj diferencirane in organizirane oblike. Z njo narava uhaja preprostemu kopičenju, zgrinjanju kozmične mase same nase (plazma) in se povzpenja k vedno bolj pretanjeno povezanim in organiziranim stanjem.
(Razlika med kopičenjem in kompleksifikacijo materije v Prostoru-Času je lepo vidna iz naslednjega: planet Sonce nas gotovo preseneti z ogromnostjo nakopičene snovi (330 000 Zemeljskih mas), pa vendar bi lahko astronom vse bistveno o zgradbi Sonca zapisal na eno samo stran, medtem ko bi informacija za izgradnjo ene same mikroskopsko majhne celice napolnila celo vrsto leksikonov).
Radialna energija je od kvantitativnih vidikov sveta vektorsko usmerjena *h kvaliteti organizacije.*

A.10.5.2. Radialna energija torej deluje v smeri neke strukturalne OSREDINJENOSTI (centreité) materialnih korpuskul, tj. v smeri njihove funkcionalne *konvergence,* iz katere vznikuje polje akcije, ki je nezvedljivo na zmožnosti akcije osnovnih delcev. Osredinjenost in njen rezultat – SREDIŠČE potemtakem ni statična geometrijska točka, marveč bistveno variabilna »količina«, proporcionalna s številom elementov in njihovih medsebojnih vezi v nekem soodnosju (= sistemu) delcev.
Neko središče je toliko bolj preprosto in toliko globlje, kolikor se oblikuje v osrčju neke zelo goste sfere in s kolikor večjim jedrom organizacije to stori. Koncentracija konstitutivnih enot, ki je posledica osredinjenosti, pa ni v prvi vrsti prostorske, marveč strukturalne narave (P. T. de Chardin, L'Atomisme de l'Ésprit, v L'Activation de l'Énergie, Éd. du Seuil, Paris 1963, str. 36–38).

A.10.5.3. Od stopnje osredinjenosti nekega sistema delcev zavisi domet in polje akcije ter življenjska sposobnost tega sistema.

A.10.5.3.1. Vitalnost sistema je premosorazmerna z njegovo osredinjenostjo.

A.10.5.3.2. Znižanje stopnje osredinjenosti pomeni usmeritev v razpad ali SMRT sistema.

A.10.5.4. Osredinjenost nekega sistema delcev (= elementov) je razvojno *odprta količina.*

A.10.5.5. Bolj ko je nek sistem (npr. organizem, politična asociacija ipd.) kompliciran, tj. z več členi in več interakcijskimi vezmi med njimi nastopa, bolj nujno je njegov obstoj vezan na strukturno oblikovanje neke *osredinjene* zgradbe.

A.10.5.5.1. Osredinjenost je pogoj kompleksnosti struktur v našem vesolju.

A.10.5.5.2. Osredinjenost je *dimenzija* in *parameter* vesolja.

A.10.5.6. Osredinjenost je stvar *doseganja spo-znanja* (Wissensgewinn).

A.10.5.6.1. Doseganje spo-znanja ima obliko krogotoka, ki je razpet med pričakovanjem in izkušnjo (Rupert Riedl: Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft, Verlag P. Parey, Berlin – Hamburg 1981, str. 104 in dalje).

A.10.5.6.2. Krogotok doseganja spo-znanja ima *algoritmično* naravo.

A.10.6. Tangencialna in radialna energija nista direktno pretvorljivi ena v drugo, sta pa v svojem funkcioniranju in učinkovitosti druga od druge odvisni.

A.10.6.1. Vzajemno odvisnost in korelativnost obeh vektorsko različno predznačenih energij lahko takole opišemo:

1. radialna energija se kot funkcija tangencialne energije spreminja in izraža *s pomočjo posebne ureditve tangencialnosti;*

2. sleherna organizacija tangencionalnosti pa je nujno *radialno vzpodbujena.*

A.10.7. V tem smislu bi bilo tudi bolje reči, da tangencialna in radialna energija nista dve RAZLIČNI energiji našega vesolja, marveč samo dve različni MODALITETI ene same enotne energije, katere posledica je vesolje, ki se začenja v nas in nas obdaja. (Mimogrede povedano – iskanje te izvorne, podstatne energije, ki se izraža v štirih »standardnih« silah narave, je tudi eden od najbolj pomembnih ciljev današnje fizike).

A.10.8. Na dnu, v temelju našega vesolja je ena sama, enotna energija, ki pa se v slehernem osnovnem delcu vesoljne snovi takoj »razdeli« v dve korelativni sestavini: 1. v tangencialno energijo, ki predstavlja fizični potencial delca in ga po tem potencialu povezuje z enakovrednimi delci vesolja, to je s takimi, ki imajo enako kompleksnost in »zmožnost centracije« in 2. v radialno energijo, ki delcu narekuje pot naprej, to je k vedno bolj kompleksnemu in osredinjenemu stanju.

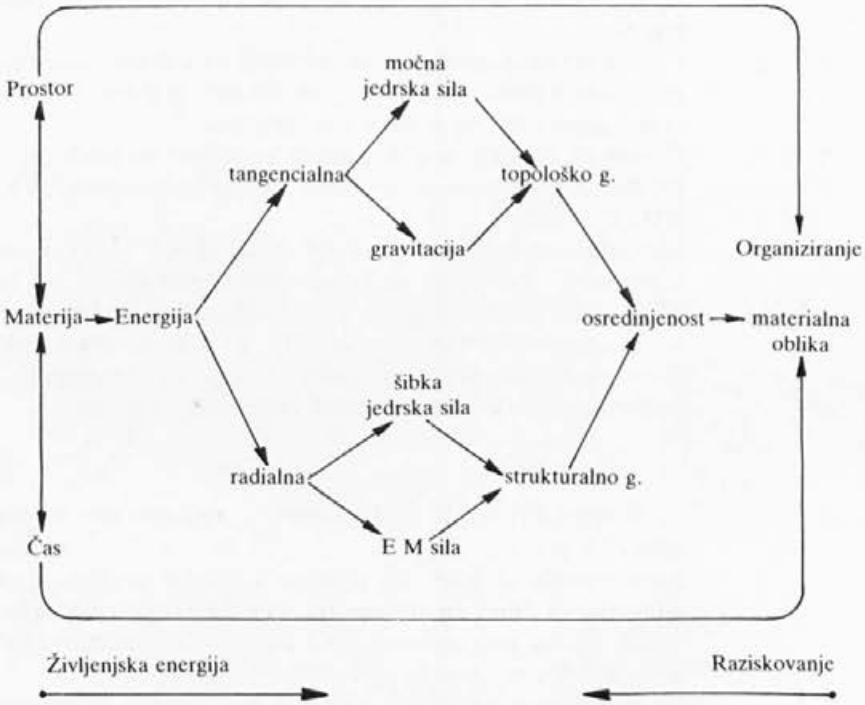
»Če vzamemo tako začetno stanje in domnevamo, da je v njem zadostna zaloga proste tangencialne energije, potem bo tako postavljeni delec lahko povečeval vrednost svoje notranje kompleksnosti, s tem, da se bo družil s sosednjimi delci, obenem pa bo tudi (kajti njegova osredinjenost bo s tem avtomatično narasla) ustrezno povečal moč radialne energije – ki bo s svoje strani znova reagirala kot nova ureditvena sila na tangencialnem področju. In tako bo šlo naprej.« (P. T. de Chardin: Pojav človeka, MD, Celje 1978, str. 38)

A.8.1. Operacionalna oblika opisane energetske dinamike je korelativnost topološkega in strukturalnega gibanja materije v Prostoru-Času.

A.10.8.1.1. S tega stališča pojavne logike lahko na vsako obstoječo *obliko v vesolju* gledamo kot na konstrukcijo elipse, ki jo družno zarisujeta dve žarišči: žarišče materialne organizacije in žarišče strukturalne koncentracije, ki se enosmiselno gibljeta v medsebojni izmenjavi (glej P. T. de Chardin: Pojav človeka, MD, Celje 1978, str. 35).

A.10.8.2. Energetsko soodvisnost in korelativnost dogajanj našega vesolja lahko opišemo na tale shematsko poenostavljeni način:

Prostor



A.10.9. Manj ko je nek element vesolja osredinjen, se pravi, manjša ko je njegova radialna energija, z bolj izrazitimi *mehaničnimi učinki* se javlja njegova tangencialna energija.

In narobe: bolj ko je element vesolja osredinjen, se pravi, večja ko je njegova radialna energija, manj mehanične in zgolj fizične so njegove bivanjske manifestacije; moremo reči, da se je njegova tangencialna komponenta *ponotranjila* (interiorizirala) in jo zato oko fizika ne zaznava več (primer živih organizmov, katerih življenjska energija – zlasti na višjih stopnjah evolucije – ni več zgolj njihova fizična moč, pač pa tudi »zvijačnost« v njeni uporabi).

A.10.9.1. Koekstenzivno njihovi *zunanjosti* obstaja tudi neka *notranjost* stvari (P. T. de Chardin).

A.10.9.3. Najvišja stopnja radialnosti v nam znanem vesolju je človekova DUŠEVNOST.

A.10.9.3. Kot stopnja radialnosti DUH ni (več) antipod, ampak le *višji pol* materije na poti osredinjanja (centracije).

A.11. Topološko oz. tangencialno in strukturalno oz. radialno gibanje materije v Prostoru-Času je prava snov vesolja (Weltstoff) – in sicer edina, ki je lahko zaplodila življenje in civilizacijo.

A.11.1. Človek lahko v Prostoru-Času *namerno povzroča* tangencialna in radialna gibanja materije, s čimer spreminja naravo kot genetsko-naravno osnovo in ustvarja poseben človeški svet ureditev in predmetov.

A.11.1.1. Človek lahko spreminja in pre-oblikuje samo *modalitete* organiziranih materialnih oblik, ne pa tudi zakonitosti, ki vladajo v vesolju. Le-te lahko samo odkriva in po svoje izkorišča.

A.11.2. Človek se polašča tangencialnosti za prodor v radialnost.

A.11.2.1. Prodor v radialnost je avantura, ki jo imenujemo USTVARJALNOST.

A.11.2.2. Ustvarjalnost s svojim produkti je posledica in izvor neke znatne radialnosti. Razodeva se kot posledica radialnosti, ki se razvojno javlja v človekovi sposobnosti refleksije, udejanja se *v posebni ureditvi* tangencialnih energij področja, za katerega gre, hkrati pa je z odnosi, ki jih vzpostavlja, izvor nenehno rastočega polja indeterminacije in informacije. To zadnje imenujem *aktivanca.*

A.12. Snov vesolja (l'Etoffe de l'Univers) je »izkazovanje življenja« stanja stvari (A.8.1.1.)
Snov vesolja se torej ne pokriva s fizično podlago tj. s fizičnimi danostmi in dimenzijami vesolja, ker tako dobro kot njihovo »zunanjost« izraža tudi njihovo »notranjost« (dinamični princip fysisa). Snov vesolja so »pravila igre« našega vesolja.

A.12.1. Snov vesolja je substanca, v kolikor je substanca *principium movens.*

A.13. Nasledek snovi vesolja je »vse, kar se primeri« (Wittgenstein).
Snov vesolja je dejavno merilo Sveta.

A.13.1. Vse, kar se primeri, je *zakoniti* nasledek snovi vesolja.

A.13.1.1. To, kar se primeri, in to, kar se primeriti ne more, je enako določeno (definirano) s strukturo snovi vesolja.

A.13.2. Ne more se primeriti *nič,* kar bi bilo v svojem temelju v *nasprotju* s strukturo snovi vesolja.

A.13.2.1. Ni vse mogoče.

A.13.3. Pogoji možnosti so tisto, kar imenujemo »naravni zakoni«.

A.13.3.1. Sicer je res, da ne moremo *s popolno gotovostjo* vedeti, da bo svet jutri sledil enakim zakonitostim kot danes, a smo v to lahko *prepričani.* Snov vesolja je zvesta sama sebi.

A.13.3.1.1. Tega pa seveda ni treba razumeti, kot da bo jutrišnji svet povsem enak današnjemu.
Jutri bodo (kot npr. v šahu) možne nove »otvoritve« in strategije, ne pa tudi nova »pravila igre«.

A.13.3.1.2. Da bi se lahko spremenila »pravila igre«, bi se moralo spremeniti stanje stvari (Prostor-Materija-Čas). S tem pa bi se avtomatično spremenila tudi igra sama.

A.13.3.1.3. Vse, kar je znotraj pravil igre mogoče, je tudi dovoljeno. *Nihil intentatum* . . .

A.13.3.2. Samo-zvestoba snovi vesolja je temelj *konsistentnosti* sveta.

A.13.4. Struktura snovi vesolja ima *aksiomatsko* naravo.

A.13.5. To pomeni, da je v svoji dinamiki iz nekaj elementarnih, enostavnih, vedno enakih, a »vsebinsko« in konsekvencno bogatih izhodišč (lastnosti, zakonitosti), sposobna producirati neznansko množino posledic.

A.13.5.1. Množina posledic oz. *modusov* snovi (substance) vesolja je *odprta količina.*

A.13.5.2. Odprtost te količine posledic je prihodnost našega vesolja.

A.13.6. Konstrukcija prihodnosti se razodeva v strukturi že izvedenih posledic. V tem je jedro vsake izkušnje, vsakega spo-znanja in vsake *logike.* Prihodnost je v temelju že *nastavljena.*

A.13.6.1. A kljub temu je prihodnost izziv možnosti.

A.13.7. Prihodnost vesolja je splet *nujnosti* in *naključja,* ki se uresničuje v prosti konkurenci najrazličnejših vrst in stopenj *mutacij.*

A.13.7.1. Konceptualizirana oblika dojemanja naravne nujnosti je LOGIKA.
Konceptualizirana oblika dojemanja proste konkurence naravnih možnosti in s tem *pričakovanj* je HEVRISTIKA.

A.14. Kot dejavno merilo sveta je snov (substanca) vesolja generator dogodkov in s tem odnosov dogodkov.

A.14.1. Dogodek – to, kar se primeri – je *sprememba* v stanju stvari.

A.14.1.1. Dogodek kot sprememba v stanju stvari temelji *na naravi* stanja stvari.

A.14.1.2. Dogodek *ni sprememba stanja stvari.*

A.14.2. Kot sprememba v stanju stvari je dogodek sprememba ODNOSOV v stanju stvari; je torej NOV ODNOS v stanju stvari.

A.14.2.1. Kot sprememba v stanju stvari je dogodek tangencialna ali/in radialna sprememba odnosov.

A.14.2.2. Izrazitost dogodka kot spremembe odnosov v stanju stvari variira v tangencialni ali/in radialni smeri.

A.14.3. Kot sprememba v stanju stvari je dogodek po eni strani *produkt* spremenjenih odnosov, po drugi pa žarišče mnogih novih (odnosov).

A.14.3.1. Dogodki so spremembe odnosov in odnosi sprememb.

A.14.4. Dogodki producirajo odnose dogodkov.

A.14.5. Stabilnost in pomembnost dogodkov se kaže v njihovi *radialnosti.*

A.14.5.1. V radialnost razpeta sukcesija dogodkov je *geneza.*

A.14.5.1.1. Nobena veličina sveta ne more rasti oz. se razvijati, ne da bi trčila ob kakšno *kritično točko* ali spremembo stanja.
Ni neskončne premočrtnosti dogodkov.

A.14.6. Dogodki so rezultati procesa spreminjanja.

A.14.7. Imamo dogodke kot spremembe v stanju stvari, kot spremembe v spremenjenem stanju stvari, kot spremembe v spremenjenem spremenjenem stanju stvari, kot spremembe v spremenjenem spremenjenem spremenjenem stanju stvari...

A.14.8. Dogodki lahko nastajajo neodvisno od človekove volje, ali pa pod njenim vplivom. Prve imenujemo »naravna dogajanja«, druge »kulturni vzorci«.

A.14.9. V dogodkih in odnosih dogodkov se razodeva dinamizem biti.

A.14.9.1. Dogodek je dejavna *forma* biti.

A.14.10. Substanca (snov vesolja) in njeni modusi (dogodki) so »stvari same na sebi«.

A.14.11. Stanje stvari – torej tudi Prostor – lahko spoznavamo samo preko dogodkov, ki se v njem dogajajo.

A.15. Dogodki in odnosi dogodkov so svet.

A.15.1. Svet je plaz dogodkov.

A.15.2. Možnost dogodkov in odnosov dogodkov je možnost *življenja* sveta (primerjaj astronomsko teorijo »toplotne smrti«).

A.15.3. Neobstoj dogodkov in odnosov dogodkov je negibnost.

A.15.4. Absolutna nemožnost dogodkov in odnosov dogodkov je *smrt.*

A.15.4.1. Smrt je *kritična točka* dogajanja.

A.15.5. Svet se manifestira v dogodkih in odnosih dogodkov in ga je mogoče spoznavati samo preko njih.

A.15.6. Kar se ne manifestira v nikakršnih dogodkih in odnosih dogodkov je *nespoznavno.*

A.15.6.1. Lahko je le sluteno (intuicija), verjeto (vera) ali umišljeno (iluzija).

A.15.6.1.1. V tem smislu je Absolutni prostor oz. Prostor sam po sebi, tj. Prazen prostor ČISTA INTUICIJA (Kant).

A.16. Svet – torej dogodki in odnosi dogodkov – je temelj in možnost dejstev.

A.16.1. Dejstva so *dojete strukture dogodkov* in odnosov dogodkov.

A.16.1.1. Dejstvo je meta-dogodek oz. njegova transcendenca.

A.16.2. Dejstva so »slike« osredinjenosti dogodkov in imajo kot relacija tangencialno – radialno in kot dogodki sami *plastno, stopnjevito* naravo.

A.16.3. Dogodek postaja dejstvo v spoznavanju. Primer: slika kot umetniško delo je svetlobno-prostorski dogodek; ta dogodek pa v doživljanju in spoznavanju lahko postane zaznavno, emocionalno, ikonografsko, estetsko... dejstvo.

A.16.4. Smisel pretvorbe dogodkov v dejstva je u-po-raba in pre-oblikovanje dogodkov.

A.16.4.1. Uporaba dogodkov je vezana na *posredništvo* dejstev. Dogodki niso neposredno uporabne oblike, čeprav jih je npr. mogoče neposredno použiti.
Uporabiti neki dogodek pomeni s-po-znati ta dogodek in njegovo uporabnost.

A.16.4.1.1. Dogodki in njihova uporabnost namreč niso transparentni.

A.16.4.2. Uporabnost dogodka je vezana na določeno *spoznavno* (gnostično) prakso z njim.
(V tem smislu svet človeku kljub svoji danosti ni nekaj danega, ampak nekaj *za-danega.*)

A.16.4.2.1. Vsaka vrsta in vsak nivo spoznave producira sebi lastna dejstva.

A.16.4.2.2. Dejstva so stvarnosti, ki evoluirajo. Stopnja dejstev zavisi od stopnje radialnosti »spoznavnega aparata«.

A.16.4.2.3. Na temelju enega dogodka je možna cela hierarhija dejstev.

A.16.4.2.4. Dogodki sodijo v nalogo in ne v reštitev.

A.16.4.3. Pretvorba dogodkov v dejstva je predpogoj manipulacije z dogodki sveta. Ta pretvorba je gnostična praksa, ki je bodisi spontana ali – kot pravimo – *naravna* bodisi namerna ali – pravimo – *produktivna.*

A.16.4.3.1. Do določene mere človek svet (A.15.) spontano spreminja v dejstva (vsakdanjost in vsakdanje mišljenje).

A.16.5. Dogodki lahko zavzemajo status dejstev samo v sistemih, ki so sposobni producirati in konzervirati spoznanja. Taki sistemi so živa bitja.
(K. Lorenz: Leben selbst ist ein erkenntnisgewinnender Prozess.)

A.16.5.1. Živa bitja so vezana na uporabo dogodkov, zatorej jim dogodki služijo le če – in vkolikor zavzemajo status dejstev.

A.16.6. Dejstva omogočajo *izkušnje* in *spoznanja,* s tem pa tudi *pričakovanja* in *napovedi.*

A.16.6.1. Produkcija dejstev, je posledica visoke radialnosti, hkrati pa tudi sama zvišuje radialnost sistema, v katerem se javlja.

A.16.7. Odnosi elementov dejstva govore o odnosih elementov stvari same na sebi (A.14.10.).

A.16.7.1. Dejstvo ni radikalno različno – čeprav je različno – od dogodka in dogodek ni stvarnost popolnoma druge vrste kot dejstvo.
Dejstvo je *oblika dojetja* dogodka in s tem oblika njegove možne upo-(iz)-rabe.

A.16.7.2. Dejstvo dogodku realno ničesar ne doda in ničesar ne odvzame. Dejstvo dogodek iz *»stvari same na sebi«* pretvori v *»stvar za spoznavajoči subjekt«.*

A.16.8. Nosilec dejstva je dogodek. Le-ta lahko postane dejstvo, ni pa nujno (psiho-kemizem možganov na primer).

A.16.9. Dogodek lahko postane ali ne postane dejstvo.

A.16.9.1. Dogodek lahko postane dejstvo tudi samo na določenem nivoju spoznave.

A.16.10. Dednost in kultura sta obliki konzerviranja dejstev.

A.16.11. Dejstva so svet v gnostičnem (logičnem) prostoru.

A.16.12. Dejstva lahko producirajo dogodke (dogodke na nov način ali nove dogodke).

A.16.12.1. Umetnost in znanost producirata najbolj kompleksna dejstva. Celo dejstva dejstev.

A.16.13. Jedro dejstva je ODNOS, ki tvori dogodek (A.14.2.). Ali natančneje: jedro dejstva je novonastala STRUKTURA ODNOSOV, ki tvorijo dogodek.

B. *Prostor, ki se izkaže v ODNOSU, preneha biti zgolj eksistenčni absolutum, postane DEJSTVO.*

B.1. Prostor kot dejstvo je najprej ZAZNAVNO DEJSTVO.

B.1.1. Prostor kot zaznavno dejstvo je odnos *prostorskih dogodkov*...

Pedagoške in družboslovne razprave

Jutrišnjost vzgoje in izobraževanja*

FRANC PEDIČEK

Naj bo dovoljeno posvetiti nekaj »napovedovalskih« misli nekaterim osrednjim nevralgičnim točkam današnjega svetovnega makrosistema in današnjih nacionalnih lokalnih mikrosistemov vzgoje in izobraževanja, v katerih bo tretje tisočletje prisiljeno udejanjiti globinsko revolucijo, ki bo pometla in presegla vse dosedanje toliko hvaljene in »uspešne« reforme.

1. *Učenje – repeticija*

Kakor se je gibanju kot praprocesu pojava dela dogodilo, da so v njegovem razvoju odpravljali pluralizem energitizma z redukcijo na »monizem« njegove mehanske zvrsti in oblike, je enako usodo v zgodovinskem razvoju doživelo tudi učenje kot intelektualna praprocesna sestavina dela. Zreducirali ali zožili so ga namreč na mehansko enorazsežnostno ponavljanje tistega, kar je bilo njegova zadeva.

---

* Besedilo je nadaljevanje prispevka Iz uvoda v pedagoško futurologijo v prejšnji številki.

Indoktrinacija pa ustvarja in ponuja ugodno pripravljena tla za razširjevanje vsakršnega dogmatizma od najširšega državno-družbenega do najožjega osebnega oziroma zasebnega od vseh tistih, ki so se dobro ideološko indoktrinirali in imajo zato – po svoji lastni in oblastni razsoji! – dolžnost širjenja in udejanjevanja ne samo iz dogmatizma priznavajočega državno-družbenega voluntarizma, temveč tudi pravico do oblikovanja lastnega osebnega dogmatizma in dolžnost, da ga bolj ali manj nasilno razširjajo; pa tudi normirajo mišljenje ljudi in nazorsko sektašijo med njimi ter ne brez posledic politično diferencirajo. Od tod pa je le kratek korak do manipuliranja z vsemi drugimi ljudmi v imenu prisvojenih tujih ali lastno zmodificiranih ideoloških postavk in »spoznanj«.

Kakor povsod, se torej tudi ideologizacija v vzgoji in izobraževanju pojavlja vselej z vsemi svojimi »zakonskimi otroci« od indoktrinacije do dogmatizma in voluntarizma, ki je njen najbolj razpuščeni »otrok«.

Ni zato naključje, da je prav voluntarizem različnih oblik in stopenj, od prepričevanja do prisiljevanja, ena najbolj pogostnih funkcionalnih sestavin današnje vzgoje in izobraževanja. Otroci, mladi ali starejši, ki se dopolnilno ali usposobitveno šolajo, so mu izročeni na milost in nemilost. Tako danes nihče nima takšne državno in družbeno priznane voluntaristične avtarkije, kot prav vzgojno-izobraževalni delavci. Le-ti so – bi naj bili – zadnji današnji kralji na Betajnovi. Njihov dopuščeni jim vzgojno-izobraževalni voluntarizem pa je ena največjih nesreč vse današnje vzgoje in izobraževanja.

Kakor je starogrška filozofija pristrigla peruti nadaljnjega razvoja mitosa, kakor je srednjeveška metafizika zamenjala starogrško sofistično filozofijo, kakor je srednjeveško religijo zamenjal novi vek naravoslovja in družboslovja in kakor je novoveško znanost nadomestila politika, tako bo le-to v vekovju, ki prihaja, zamenjala ustvarjalnost človekovega celotnega duha, v naravi in funkcionalnosti, kjer pa ni prostora niti za preveličane in vsemogočne državno-družbene ideologije, niti za indoktriniranje, dogmatiziranje in voluntariziranje vzgoje in izobraževanja. Če bo namreč človek hotel obstati v prihajajočem tretjem tisočletju, bo nujno moral ukrotiti vse ideologizme, indoktrinizme, dogmatizme in voluntarizme, pa naj prihajajo od koderkoli in težijo kamorkoli. Tretje tisočletje bo moralo tudi v vzgoji in izobraževanju, kakor povsod drugod, usmeriti prihodnji človekov skupni in individualni razvoj mimo vsakršne dogmatske, indoktrinacijske in voluntaristične enomišljenjske ideologizacije v večmišljenjsko idejnost, raziskovalnost, nazorskost in spoznavalnost.

Kakor gibanju kot fizični določilnici človekovega dela, tako se je tudi učenju kot njegovi intelektualni sestavini s tem dogodilo, da je izgubilo svojo izvirno učinkovitost oziroma funkcionalnost. Postalo je sad in pojavnost institucionalizacije. Pač zato, ker je funkcionalno učenje že od magije naprej razkrilo svojo družbeno nevarno naravo. Tisti, ki so ga imeli v posesti, so se namreč začeli odtegovati fizični sestavini in procesnosti dela ter se s tem socialno ločevati od vseh tistih, ki so se ukvarjali s fizičnim delom; socialno položajno pa se tudi postavljati nadnje ter si s tem svojiti prvo oblast nad drugimi.

Tako je nemara učenje začelo v zgodovini izgubljati funkcionalnost še veliko prej kakor gibanje in sámo delo, saj se je začelo presenetljivo zgodaj prav iz navedenih razlogov institucionalizirati v stvar nad stvarmi in v proces nad procesi.

S tem pa je učenje kot prapogoj in praproces dela začelo izgubljati samo sebe in svoj revolucionarni ter razvojni značaj. Vse bolj je postajalo v okvirih različne institucionalnosti dejavnik ponavljanja vsega doseženega, danega, dovoljenega in s tem dejavnik ustaljevanja razvoja. Iz energetskega procesa in svoje temeljne razvojne funkcionalnosti se je spremenilo v orodje oblasti tistih, ki so učenje tiščali v institucionalnost, si ga prisvajali ter mu krojili in določali vsebino, oblike in potek, ga vse bolj vkalupljali v proces repeticije, to je ponavljanja že znanega, dovoljenega in določno državno-družbeno konstitutivnega, točneje obstojevalnega ali reproduktivnega.

In sredi te svoje državno-družbeno zahtevane in oblastno nadvse koristne defunkcionalizacije je učenje še danes. Podpira ga empiristična oziroma newtonsko-kartezijanska znanostna paradigma, saj je v njeni zvesti služnosti in podpornosti. Ker pa je danes ta znanostna paradigma vse bolj v zatonu in jo bo ob menjavi tisočletij gotovo nadomestila nova, dialektično-holistična paradigma znanosti, pomeni, da je upati – ker je razvojno nujno! – na funkcionalno revitalizacijo učenja kot konstitutivnega praprocesa človekovega dela.

Pomeni, da bo moralo novo tisočletje na vseh točkah in na vseh ravneh, kjer se je v dosedanjem razvoju ustoličilo institucionaliziranje učenja, le-to preroditi iz doslejšnje mehanske repetitivnosti v ponovno temeljno razvojno energijskost na novi in višji razvojni ravni, kot strnitev ali sintezo njegove prvotne nizkorazvojne funkcionalnosti in njegove kasnejše razbohotene institucionalnosti.

2. *Funkcionalnost – institucionalnost*

Temeljno pojavnostno ali manifestno razvojno nasprotje (ob učenju – repeticiji!), kateremu smo danes priče pod vplivi dodanašnje empiristično-mehanicistične znanostne paradigme, je nasprotje med funkcionalnostjo in institucionalnostjo današnje vzgoje in izobraževanja.

Seveda je treba najprej ugotoviti, da sta vzgoja in izobraževanje sama po sebi najbolj usodna rezultata več kot dvatisočletne defunkcionalizacije učenja in njegove institucionalizacije. Gotovo v to in takšno institucionalno razsežnost in položajnost vzgoja in izobraževanje nista silili sami, temveč ju je vanjo porivalo vse tisto, kar si ju je oblastno prilaščalo v zgodovini.

Učenju oziroma vzgoji in izobraževanju se je tako zgodovinsko dogodilo vse tisto, kar se je dogodilo delu samemu kot prvemu in izvornemu tvorcu človekovega

zgodovinskega napredovanja, to je njegovemu razvoju. Tisti, ki sta ga zgodovinsko razvila in potrdila, to je človekova družbenost, je slednjič državnooblastno, manipulativno in izkoriščevalsko zagospodaril nad delom in učenjem, preoblikovanim v dve skrajnje institucionalizirani procesni obliki: v vzgojo in izobraževanje.

Vzgoja in izobraževanje sta tako dobili spremenjeni podstavi in vlogi. Nič več nista bili v službi inventivnega trajnega ali permanentnega učenja v delu, temveč v službi edukacije ljudi za delo, za izpolnjevanje različnih postavljenih vrednostnih norm (moralnih, družbeno-političnih, estetskih, produkcijskih, učinkovitostnih, storilnostnih, uspešnostnih itd.).

Kam daleč od prvotne učenjske funkcionalne vsebnosti je vsa ta institucionalizacija vzgoje in izobraževanja zašla, smo priče danes, ko se v svetu kakor na tekočem traku vrste velike in majhne državno-družbene šolske reforme. »Šolske« zato, ker je vsa navedena tisočletna institucionalizacija vzgoje in izobraževanja dosegla svoj najlepši »cvet« v šoli kot tisti temeljni državno-družbeni ustanovi, v/skozi katero pošiljajo oblastniki vsega sveta svoje otroške, mlade in starejše podložnike, da se seznanijo z njihovo vodstveno voljo in zapovednostjo. (Glede tega pa resnično ni med njimi nobenih idejnih in ideoloških razlik in nesporazumov!)

3. *Idejnost – ideološkost*

Trajno odpravljanje učenjske funkcionalnosti in nenehno vsiljevanje institucionalnosti vzgoji in izobraževanju je slednjič storilo še nekaj zelo značilnega v okviru današnjega edukacijskega področja: pluralno idejnost ali mišljenjskost je korenito zamenjalo z različno državno-družbeno monistično ideološkostjo. In sicer povsod, kjer poznajo oblastno ustaljevalno vlogo in možnost vzgoje in izobraževanja.

Zato tudi povsod po današnjem razvitem in nerazvitem (v tem so danes, žal, vsi kar lepo »razviti«!) svetu vzgojo in izobraževanje pazljivo uokvirjajo v določene šolske sisteme, ki so edini vselej delujoči in kljub vsemu bolj ali manj uspešni področni specialno produkcijski sistemi v vsem svetu. Dajejo namreč želeno vrednostno oblikovane ljudi, želeno mišljenjsko usmerjene in želeno delovno usposobljene člane držav in družb. Šolski sistemi postajajo tako edini resnično uspešno delujoči sekularizirani »cerkveni sistemi«, ki širijo edino »sprejemljive« in udejanjevalne današnje »religije«, to je različne državno-družbene ideologije.

Zato je skoraj iz vseh današnjih sistemov vzgoje in izobraževanja, institucionalno zajetih v različne šolske sisteme, izrinjena, celo nasiloma izgnana učenjsko funkcionalna, pluralno zasnovana mišljenjska idejnost. Namesto nje je v njih bogato razširjena ena ali druga sektaška in monovalentno ekskluzivna državno-družbena ideologija v službi zasužnjevanja, manipuliranja, indoktriniranja in odtujevanja človeka, ljudi od vsega osvobojevalnega, identifikacijskega in drugačnostnega.

Z vsem tem pa sta tako zideologizirani vzgoja in izobraževanje ekološko in zgodovinskorazvojno enako nevarni postavki, kakor je danes neukročena jedrska uničevalna energija. Tudi ideološko indoktrinirana vzgoja in izobraževanje sta namreč lahko enaka dejavnika »razvoja v nič«, kakor kaj drugega fizikalno rušilnega. Če napačno uporabljen atom ruši stvari, pa kakorkoli zideologizirana vzgoja in izobraževanje rušita človeka.

To spoznanje bo gotovo v prihajajočem tisočletju moralo roditi novo ero v vzgoji in izobraževanju, ki ju bo treba zaobrniti v učenjski pluralizem idej, misli, spoznanj, racional, domnev in teoremov, da bodo tako vedno bolj spodnašana tla doslejšnji, iz diktata ene ali druge državno-družbene politike vsiljevani ideologizaciji vzgoje in izobraževanja. Upati je, da se bo človek v prihajajoči dobi človekovega duha in znanosti ovedel vseh skrajne nevarnih in usodnih nasledkov te in takšne ideologizacije, med katerimi je najprej treba omeniti miselno oziroma spoznavalno utirjevanje, ki se jedri v znani indoktrinaciji vseh, ki hodijo skozi sistemsko ideologizacijo dosedanje vzgoje in izobraževanja. V njenem okviru so namreč izničeni in onemogočeni ter celo normativno prepovedani vsi poskusi samostojnega mišljenja in spoznavanja, saj je nevarnost – več, zakonito je! –, da se ne ujamejo z vsiljevanimi mislimi in spoznanji, to pa je vselej prerado politično opredeljeno kot »delikt mišljenja«.

4. *Revolucijskost – reformacijskost*

Ker pa to in takšno vtirjanje razvoja vzgoje in izobraževanja iz najširšega zaledja človekove skupnostne in individualne osvobojenosti ne bo šlo zlahka, temveč le prek stalnega premagovanja nasprotij pri koreninah tega razvoja, bosta v tretjem tisočletju vzgoja in izobraževanje morali biti nepretrgoma podvrženi globinski revolucijskosti, ne pa več le takšni ali drugačni politično usmerjevani reformacijskosti kot doslej. Vzgoja in izobraževanje bosta namreč morali biti nenehno iz tal preobračani (revolvo 3, preobračam!), ne le lepotno in storilnostno popravljani, in na novo oblikovani (re-formo 1 – preoblikujem!).

Z nenehnim revolucioniranjem vzgoje in izobraževanja se bo vse bolj razpiral v zgodovini izgubljeni prostor učenju in njegovi funkcionalnosti. Vse bolj pa se bo ožil prostor institucionalizaciji ter ideologizaciji vzgoje in izobraževanja. Njuna konstitutivna razsežnost ne bo več toliko danost, doseženost, repetitivno znanje in vedenje, temveč učenjsko razkrivanje mogočega, novega, prihajajočega, razvojno pobudnega (ne razvoj ustavljajočega!).

S trdnim revolucioniranjem vzgoje in izobraževanja bo spodnesena tudi vsakršna institucionalizacijska in ideologizacijska oblastnost nad njima. Nenehno ju bo predrugačevala, revolucionirala človekova učenjska dialektičnost, razvojno kakovostna »skokovitost«. S tem bosta vzgoja in izobraževanje kot dva doslejšnja temeljna dejavnika pri ohranjanju institucionalnosti in ideološkosti postala najpomembnejša pobudnika človekovega razvoja ter omogočevalca njegovega nadaljnjega bivanja in obstajanja.

Vse to je namreč neodtujljivo vsebno naravi ter vlogi vzgoje in izobraževanja, a je bilo do danes pod debelimi naplavinami njunega zgodovinskega pačenja. Trdno je mogoče upati, da bo človek tretjega tisočletja vse to v svoji vzgoji in izobraževanju »na novo« odkril sebi v prid in v svojo večjo bivanjsko srečenost.

5. *Dialekticizem – mehanicizem*

Lega te alternative, katero bo prihodnje tisočletje moralo rešiti v korist njenega prvega člena, ima svoje izvirno ozadje v »vladi« dosedanje znanostno empiristične,

to je newtonsko-kartezijanske paradigme. Le-ta pa je nasledek redukcije vseh oblik gibanja na mehansko gibanje.

Gotovo v obvladovanju celotnega časa in prostora doslejšnjega človekovega fizičnega in intelektualnega dela vzgoja in izobraževanje nista mogli biti »častni« izjemi. Tudi v vzgoji in izobraževanju se je razbohotil najhujši mehanicizem, ki je sproti izničeval vse, še tako dobro mišljene in zasnovane »šolske reforme«.

Njegova posebnost je v tem, da na vse pojave, procese, funkcije in odnose v vzgoji in izobraževanju gleda z vidika psiho in družbeno mehanskega vidika, kar pomeni, da vsak razvojni ali doseženi premik v mejah vzgoje in izobraževanja pripisuje kakemu zunanjemu vzroku. To pa vzgojo in izobraževanje, njune »subjekte« in »objekte« postavlja v nenehno odvisnost od zunanjih mišljenjskih, vrednostnih in vedenjskih prožil. S tem je to celotno področje podvrženo zunanji sili in odtujeno svoji naravi vlogi. Causa prima za vse pojavnosti vzgoje in izobraževanja, za njune procese, funkcije in odnose je politika družbe, saj sta vzgoja in izobraževanje po mehanicističnem nauku politikum par excellence, več, kar per se.

Če prinašajo psihomehanicizem v vzgojo in izobraževanje različne smeri mehanicistične psihologije (psihoanaliza, funkcionalno-procesna, behavioristična psihologija itn!), pa prinašajo navedeni sociomehanicizem oziroma družbeni mehanicizem na področje vzgoje in izobraževanja današnje politične smeri vseh zvrsti in smeri, od meščanskih do socialističnih. Vsem namreč pomenita vzgoja in izobraževanje tisto področje, ki mora biti povsem v njeni/njihovi vplivnosti, podrejenosti in oblasti.

Iz te državno-družbene mehanske »izkustvenosti« pa se tudi po področju vzgoje in izobraževanja razraščajo iste zle posledice, ki so sicer nasledki mehanicizma. Mednje sodijo predvsem tehnologizem, birokratizem in pragmatizem. To pa so pojavnosti, ki danes obvladujejo ne samo vsako nacionalno in lokalno domačijsko, temveč celotno svetovno področje vzgoje in izobraževanja. Niso torej le »cvetovi« domačih logov, temveč tudi logov vzgoje in izobraževanja velikega sveta ali vsega današnjega univerzuma. Gotovo je v tej obči mehanicistični okoliščini mogoče in treba iskati vzrok, da je današnje področje vzgoje in izobraževanja povsod do vrha zapolnjeno z nerešenimi nasprotji, ki ga notranje razjedajo in uničujejo ter spreminjajo celo v protidejavnik novega razvoja človekovega življenja in dela.

To novo človekovo življenje in delo se zarisuje povsod tam, kjer je v vzgoji in izobraževanju presežena omenjena vladajoča pojavnost psihomehanicizma in sociomehanicizma, in kjer njune procese, funkcije in odnose bolj in bolj podzidavajo z doktrino dialekticizma (ne le zgolj z metodo dialektike!). Dialekticizem je namreč tista nova filozofično »vizirna« smer človekove mišljenjskosti in spoznavalnosti, ki se vgrajuje kot temelj v prihajajočo novo znanostno paradigmo, to je paradigmo umovalnega holizma, s katerim skuša današnja znanost preseči paradigmo doslejšnje delne spoznavnosti pojavov, procesov, funkcij in odnosov objektivne ter subjektivne resničnosti.

Za vzgojo in izobraževanje, ki sta vsekakor dve najbolj zapleteni človekovi opravili v zgodovini in danes, pomeni takšna nova holistična znanostna paradigma rešitev vseh mehanicističnih naplavin in oživitev vseh tistih posameznih spoznanj o njuni bitnosti, procesnosti, funkcionalnosti in odnosnosti, ki so jih posamezni učitelji in pedagogi že doslej slutili, razkrivali in nanje opozarjali, a so zato vedno dobivali graje in anateme vpričo vseoblastnosti parcialističnega mehanicizma.

Kakor je torej minulo tisočletje bilo mehanicistično, tako bo novo in prihajajoče zagotovo moralo biti vso v znamenju holističnega dialekticizma in dialektičnega holizma. To pa bo tudi vzgojo in izobraževanje nujno postavilo na novo evolucijsko raven, na kateri se bosta razvijali ter uresničevali iz svoje avtentične in avtohtone narave, biti.

6. *Antropološkost – državno-družbenost*

Tudi reševanje dilemičnosti tega dvočlenika se v obsegu novih gibanj v vzgoji in izobraževanju že zmagovito nakazuje v prid antropološkosti, čeprav tudi državno-družbenost s svojo ideološkostjo še nikakor ne popušča. Še vedno se želi ohraniti

vsaj na področju vzgoje in izobraževanja, pa znanosti in kulture, če se že mora bolj ali manj nenehno umikati z drugih odsekov življenja in dela sodobnega človeka.

Ni neznano, da je skoraj celotno drugo tisočletje zgodovine v močnem znamenju državno-družbenosti kot zahtevka, načela in norme, ki obvladuje vse dele človekovega življenja in dela. Toda na mnogih izsekih se je vpričo osvobajanja izpod njene, večkrat prav tiranske oblasti, že morala umakniti in prepustiti delovanje mnogih področij njihovim lastnim in avtentičnim zakonitostim, medtem ko si je državno-družbenost prav v okviru vzgoje in izobraževanja zgradila močno in odločno branjeno kraljestvo, v katero ne spušča sumljivih svobodnostnih vplivov in premikov. Svobodnost po njenem globokem prepričanju prej kvari kakor boljša človeka in ga lahko povsem obrne proti njej. Zato je treba sistem vzgoje in izobraževanja braniti pred vsako antropološko doktrino, ki jo ima za trojanskega konja v okviru in obsegu svojega gospodovanja.

Ta stališča brani toliko bolje, ker se danes še vedno zdi, da sta vzgoja in izobraževanje izključno ter edino državno-družbeni funkciji, da je človek le družbeno-politično bitje, da je pedagogika le veda, ki prevaja državno-družbeno politiko v svoj strokovni jezik, da je šola temeljni politikum vsake države oziroma družbe, da je vzgojno-izobraževalni proces posebno obredje za širjenje in utemeljevanje državno-družbenih norm v zavesti otrok in mladih, da je učitelj po naravi svojega dela uradnik politike itd.

S tem vsem pa sta doslejšnja vzgoja in izobraževanje v službi ohranjevanja, obnavljanja in nadaljevanja etatizma nasproti vse bolj razširjajočim se oblikam izvirnega demokratičnega samoupravljanja tudi na tem področju življenja in dela sodobnega človeka in njegovih skupnosti, ki si jih sam kot svobodni proizvajalec oblikuje, vodi in razvija.

Paradigmatski lom namreč danes nastaja tudi v razvoju državno-družbenosti. Njene vloge in procesnosti, ki so jih v srednjem veku ponujali transcendenci (Civitas Dei!), a so jih zatem prisvojili veliki vodje in vojščaki raznih plemen in nacij, so slednjič prišle v osvajalske roke absolutističnih monarhov. Le-tem so državno-družbenost začeli trgati iz rok najširši stanovi (états!) razvijajočega se meščanstva, ki se tudi ni moglo odpovedati velikim nacionalno etatističnim tvorbam. Te pa je začel v zadnjem stoletju drugega tisočletja razbijati politsocializem. Čeprav se tudi ves doslejšnji bolj pojavnostni in deklarativni, kakor izvorni socializem ni znal rešiti etatizma, to je, ni znal udejaniti svoje postavke o izumiranju države, pa se je iz njegovega drugega zdravega jedra vendarle rodila znana marksovska antropološka doktrina, ki je danes velik izziv vsem naprednim težnjam v državno-družbenosti.

Vse to danes močno odseva tudi v vzgoji in izobraževanju. Vse bolj se namreč v njima uveljavlja in zmaguje antropološkost proti (posebno, če je protisamoupravljalska!) državno-družbenosti. S tem se na njunem področju vse bolj odpravlja centralizem in birokratizem ter se vse bolj krepita položaj in vloga človeka v vsej vzgoji in izobraževanju.

Človek ni več pojmovan in uresničevan le kot objekt državno-družbenosti, torej ne več le kot izključno družbeno bitje, temveč je pojmovan celovito ali totalno, to je kot rodovno, individualno, osebnostno, družitveno ali socialno in kot zgodovinsko-družbeno, razredno bitje. In vzgoja in izobraževanje se vedno bolj zavezujeta za oblikovanje in razvijanje vseh navedenih bitnostnih ravni človeškosti človeka.

V povezavi s tem se vedno bolj odpravlja tudi doslejšnja znana teleološka maksima vzgoje in izobraževanja, to je socialistična vsestransko razvita osebnost, in se namesto nje postavlja razvijanje in oblikovanje totalnega človeka v smislu navedenega antropološkega teorema o integrativnosti različnih bivanjskih ravni človeka.

Vse te prvine novega pogleda in novega uresničevanja vzgoje in izobraževanja se danes pojavljajo še »kosovno«, samo delno, v jutrišnjosti pa bo razvoj antropološkosti nasproti državno-družbenosti gotovo postal vodeča sestavina v okviru tega izseka človekovega življenja in dela, ki bo v vzgojno-izobraževalnem območju uresničevala sestavino človeškosti in jo povezovala z državno-družbenostjo v tvorni, človeka osvobojevalni in razodtujevalni somernosti.

6.7. *Logos – pragma*

Takoj na začetku te dileme je treba ugotoviti, da pravega in razvitega logosa vzgoje in izobraževanja današnja pedagoška znanost – tuja in domača! – še ne pozna, ker ga še ni izoblikovala. Vsa njena obravnava pojavnosti, procesnosti, funkcijskosti in odnosnosti vzgoje in izobraževanja se omejuje predvsem na didaktično-metodični tehnologizem in državno-družbeni pragmatizem. To je vse, kar premoremo v naši skupni teoretski misli o vzgoji in izobraževanju, ki ji je torej le bolj ali manj poznan njun gnozis, to je spoznavalnost njune pojavnostne ali manifestativne eksistenčnosti, a ji je njuna bistvenostna umovalnost ali gnome še dokaj tuja in nedosežena.

Tudi glede tega sta vzgoja in izobraževanje ter njuna znanostna refleksija, to je pedagogika, »žrtvi« mehanicistične znanostne paradigme, njenega preučevalskega eksistencializma, tehnologizma in pragmatizma.

Ena prvih nalog, pred katero bo postavljeno novo tisočletje, bo torej preseči spoznavno pojavnostnost vzgoje in izobraževanja z umovanjem njune bistvenosti ter tako razviti njun nujno potrebni logos na podstavi večznanostne transdisciplinarnosti, s katero bo presežena njuna doslej zgolj pedagoška monodisciplinarnost.

Vse kaže, da bodo šele prihajajoči vekovi zmožni izoblikovati vse bolj nujno in potrebno transdisciplinarno snovano metateorijo vzgoje in izobraževanja, ki jo bodo v teoretski in empirično raziskovalni interakcijskosti gradile in oblikovale pedagogika, psihologija, sociologija in nekatere biodiscipline.

Takšna transdisciplinarna metateoretičnost bo šele lahko postavila ves doslejšnji pedagoško disciplinski tehnologizem in pragmatizem na pravo znanostno utemeljenost in na tisto zamejeno mesto, ki jima v razvoju lógosa, téhne ter prāksisa vzgoje in izobraževanja gre. Šele tako bo namreč razvoj vzgoje in izobraževanja sad prave pripadne episteme nasproti njuni različno manipulativni ideološki državno-družbeni pragmi ali pragmi današnjega industrijskega tehnologizma ter vsakršni vrednostni odtujevalnosti.

Prav psihosociopedagoška metateoretičnost bo slednjič gotovo omogočila novemu tisočletju, da bo z uporabo nove, to je znanostno bistvenostne in holistične paradigme presegla zgolj eksistenčno državno-družbeno pragmatičnost vzgoje in izobraževanja z njuno esenčno spoznavalnostjo v službi razvoja, obstoja in bivanja človeka ter z njim njegove zgodovinske človečnosti na planetu Zemlja.

Seveda se bo ta psihosociopedagoška metateoretičnost morala preosnovati v svojih temeljnih teoremih, ki ne bodo več smeli sužnjevati mehanicistično-empiristični znanostni paradigmi, v duhu katere je ena ali druga izkušnja (psihična, nagonska, interesna, življenjska, miljejska, socialna itd.) izhodišče vsega vzgojno-izobraževalnega logosa, pripadne tehne in praksisa. Odločiti se bo namreč treba za teorem, ki je vsem tem nadrejen, ker je antropološko osnovan. To pa je teorem otrokove, mladostnikove, odraslečeve indivudualno-socialne, notranje in zunanje bivanjske položajnosti. Temeljna podstava vzgoje in izobraževanja morejo biti potemtakem le človekovi različni in celoviti bivanjski položaji, ne pa njegove posamezne in izolirane sestavine: izkušnje, doživljaji, nagoni, interesi, odnosi, reakcije, vedenje, inteligentnost, zmožnosti itn.

Iz vzgojno-izobraževalne teorije in prakse bo treba torej pregnati vse sledi mehanicizma, ki se je tako skrivoma in globoko zalezel tudi v vzgojno-izobraževalni sklop današnjega skupnega življenja in dela, da ga je prav težko izslediti. Tako je že postal nesporna in nujno potrebna ter edina naša »logičnost«!

Razkrivati pa ga je vendarle mogoče po tem, da ne priznava razvojne vsebnosti stvarem, pojavom, procesom, funkcijam in odnosom stvarnosti ter resničnosti samim po sebi, temveč jih vselej od zunaj v obliki različnih pogojev, sil in moči, ustanov in vlog zvršča in ureja, posega vanje, jih »razvija« in ustavlja, popravlja in ponovno spušča v tek nadaljnjega razvoja. Mehanicizem se torej vselej pojavlja v vlogi zunanjega urejevalca in »nadzorovalca« vsega v obsegu človekovega dela in življenja. V tem je vsa njegova odtujenost in manipulativnost na črti do stvari in človeka. Enako tudi na črti do vzgoje in izobraževanja.

Zahtevana psihosociopedagoška metateorija vzgoje in izobraževanja bo enako nujno morala pobudno in spreminjevalno poseči do njune raziskovalno-metodološke ravni. Tudi ta je zdaj vsa zasežena od empiristične mehanicistične znanostne paradigme in je zato ali vsa v službi odkrivanja vzgojno-izobraževalne resničnosti, ali pa v službi njenega izumljanja, to je njenega različnega razvijanja in udejanjevanja. Pri tem je narobe to, da želita ti dve raziskovalno metodološki smeri druga drugo izključiti kot negativni in kvarni. V resnici pa šele obe zliti ali integrirani lahko dajeta psihosociopedagoški metateoriji vzgoje in izobraževanja ustrezno osnovo in utemeljenost. Tudi v vzgoji in izobraževanju je namreč tako, da samo s pozitivnim raziskovalnim odkrivanjem dane resničnosti ni mogoče stvarjalno spreminjati in razvijati, saj je za to potrebno tudi dosti manj pozitivno izumovalno, to je razvijalno-inovacijsko raziskovanje. To dvoje namreč šele lahko daje psihosociopedagoški metateoriji potrebno metodološko raziskovalno celoto: na eni strani odkrivanje vzgojno-izobraževalne resničnosti in na tej podlagi oblikovanje njunega znanostnega logosa, na drugi pa izumljanje vzgojno-izobraževalnih možnosti in novosti ter na tej podlagi oblikovanje njune tehne ter njunega praksisa.

Le tako teoremsko in raziskovalno zasnovana in utemeljena psihosociopedagoška metateorija vzgoje in izobraževanja bo namreč lahko omogočila, da bosta prav vzgoja in izobraževanje v prihodnjem tisočletju temelj in izhodišče, pobujevalca in razvijalca avtentičnega uresničevanja ekosocializma.

To je socializma, katerega zgodovinsko-razvojni dosežek ne bo le privzgojena in priizobražena odtujena državno-družbenost politsocializma, temveč predvsem razodtujena in demanipulirana bivanjska podstava človeškosti jutrišnjega človeka. Ta podstava pa je njegovo bivanjsko naravno in družbeno (»ekološko čisto«!) okolje.

6.8. *Mišljenje – vedênje*

Ena izmed znanih in usodnih skupnih značilnosti vzgoje in izobraževanja po antičnih časih je, da so ju razvojni tokovi srednjega, renesančnega in novega veka postavili le v službo razvijanja in oblikovanja določenega želenega vedênja. Vedênja, ki je moralo biti najprej v skladu z zahtevami religije, zatem v sozvočju s tostransko usmerjenim življenjem. In slednjič v soglasju z različno oblastnostjo, ki so si jo prisvojili in imeli v začetku »v zakupu«osvajajoči vojščaki, zatem absolutistični monarhi in danes državno-družbeni ideologi in politiki.

Ta vedenjsko oblikovalna usmerjenost vzgoje in izobraževanja je bila po eni strani vzrok, po drugi posledica njune institucionalizacije, to je njunega različnega etatiziranja in s tem njunega zaseganja s strani različnih nosilcev moči in oblasti nad človekom, skupnostmi, množicami.

Mišljenju, njegovemu razvijanju in oblikovanju sta se vzgoja in izobraževanje vse do danes smeli posvečati le toliko, kolikor je to služilo razvijanju in oblikovanju čisto določenega vedênja v enem in drugem sožitvenem ter »delovnem« času in prostoru. Zato so tudi vsa dosedanja stoletja razvijala le tisto eno ali drugo izločeno vsebinsko-oblikovalno pojavnost in funkcionalnost mišljenja, ki jim je pomagala ustaljevati in obnavljati določene vzorce ljudskega vedênja. Tako je npr. antični vek gojil predvsem mitično mišljenje, srednji religijsko, renesančni artistično, novi vek zdravorazumsko. Razvijanju in oblikovanju globala ali celosti vseh svojih pojavnostno-funkcionalnih oblik (inventivno, artistično, mistično, spekulativno, animistično, rezonirajoče, zdravorazumsko in ejdetsko, pri katerih ni temelj le

logos, temveč jim je pomembna podstava tudi intuicija!) pa mišljenje vse do danes še ni smelo biti obrnjeno in posvečeno, saj sta vzgoja in izobraževanje v človekovem lastnem mišljenju bili vse do zdaj – in sta še vedno! – pojmovani v okviru vseh oblastniških »zasedb« od antike naprej kot najhujša zahrbtna spodkopovalca moči vsake oblasti. Bili sta torej spregledani kot osvobojevalki zasužnjevanja človeka, manipuliranja z njim in njegovega splošnega odtujevanja.

Ker pa sta vzgoja in izobraževanje z razvijanjem in oblikovanjem mišljenja tudi resnično temeljni pobujevalki osvobajanja človeka, bodo morali novi vekovi prihajajočega tisočletja preobrniti doslejšnjo, zgolj vedênjsko namenskost ter funkcionalnost vzgoje in izobraževanja v temeljno, mišljenje razvijajočo edukacijsko dejavnost, saj sta vzgoja in izobraževanje le tako lahko gibalca in poroka prihodnjega neponarejenega razvoja človeka in njegovih različnih skupnosti ter njegovega dela v njih.

Vzgoja in izobraževanje se namreč le v okviru razvijanja in oblikovanja vedênja – posebno še na temelju in v luči le moralnih ter ideoloških zahtevkov! – ne moreta izviti iz institucionalnosti, ki ju rodi in nasiloma zadržuje v njej. Pač zato, ker sta vzgoja in izobraževanje le tako lahko v služenju eni in drugi oblasti ter v pokornosti njeni moči. S tem pa sta temeljna tvorca in določevalca zgodovinskega obstoja in razvoja vsake oblasti in iz nje izvirajoče moči nad človekom, ljudmi.

Vedênjsko snovana vzgoja in izobraževanje tudi mišljenje, ki ga z dovoljenji razvijata in oblikujeta v okviru natanko določenih učenjskih programov in znanjskih načrtov, postavljata v službo istemu razvijanju, utrjevanju ter podaljševanju določene oblasti nad seboj in zunaj sebe v širšem obsegu človekovega življenja in dela. Gre torej za razvijanje in oblikovanje mišljenja za določeno vedênje: religijsko, antireligijsko, liberalistično, porabniško, moralno, ideološko, politično, revolucijsko itn.

Takšno sužnjevanje vzgoje in izobraževanja razvijanju in oblikovanju ralično določenega vedênja, ki je ena temeljnih doslejšnjih njunih potez, pa zapušča prihodnjemu tisočletju veliko in odgovorno zavezanost za udejanitev kvalitativno nove »revolucijske evolucije«: funkcijo vzgoje in izobraževanja vrniti razvijanju in oblikovanju izvirnega in samostojnega mišljenja. Le v upanju, da rešitev iz »modelnosti« vedênja, iz »usmerjene« vzorčnosti odzivanja na resničnost, na zveze in odnose med ljudmi, kar pa je edino mogoče le v okviru vzgajanja in izobraževanja v bogastvu ter tvornosti mišljenja, v pluralnosti njegovih spoznanj in idej, spoznavalnih možnosti in iskanj, se je namreč mogoče nadejati, da bo jutrišnji človek znal rešiti svojo bivanjsko zgodovino in nadaljnjo razvojnost.

Vedênje, kakršnokoli že je, je namreč vselej sestavina ustaljevanja, zapiranja in zamejevanja resničnosti, človeškosti in družitvenosti. Mišljenje pa je vselej sestavina njihovega razvijanja, nenehnega odpiranja v nove in nove možnosti, stvarjalnosti in ustvarjalnosti, trajnega, nesklenjenega potrjevanja in evolucioranja ter revolucioniranja.

Vse to pa kaže, da prihodnostno funkcionalno vodilo vzgoje in izobraževanja nikakor ne sme še naprej – kakor doslej! – biti razvijanje in oblikovanje le določenega, repetitivnega vedênja, temveč le razvijanje in oblikovanje svobodnega in tvornega mišljenja. Iz njega se more razvijati in oblikovati tvorno človekovo vedênje, ne pa da se mišljenje kroji in modelira iz določenega zahtevanega vedênja.

Tretje tisočletje bo potemtakem moralo opraviti preobrat od doslejšnjih stoletij vedênja k prihodnjim vekovom mišljenja. To je v sklopu vsega drugega ena temeljnih zahtev, ki mu jo postavlja prihodnje obstajanje in bivanje človeka, človeštva. V zgodovini je namreč ustaljeno vedênje človeka vselej pokopavalo in ga je vselej reševalo mišljenje. To pa je izkušnja, ki jo kaže imeti v zavesti tudi danes kot edino razvidno in obetavno za prihajajoči človekov in človeški milenij.

9. *Učenje – šolanje*

Vse kaže, da bo temeljno organizacijsko-operativno področje vzgoje in izobraževanja v tretjem tisočletju revolucionirano ali preobraževano glede: a) konceptualnosti, b) teleološkosti, c) funkcionalnosti, č) sistemskosti, d) organizacijskosti in e) operativnosti.

K a)

Vse konceptualne sestavine udejanjevanja vzgoje in izobraževanja bodo nujno morale biti v prihodnje preobražene s postavkami današnje ekolizacije.

Treba je ponoviti znano diagnozo, da se v zgodovini ni zgrnila večja nesreča nad vzgojo in izobraževanje, kakor je bila tista, da je bilo funkcionalno učenje v njunem okviru zamenjano z državno-družbeno zasnovano in ideološko uresničevano institucionalizacijo v njima. To je s prevladovanjem šole kot temeljne državno-družbene institucije za poenoteno vzgojo in izobraževanje državljanov, zakonito zajetih v polnjenje šolskih sistemov od intelektualno, čustveno in hotenjsko najbolj oblikovalno dojemljivih otroških do mladeniških življenjskih razmikov.

Država oziroma družba namreč v vsej svoji dolgi zgodovini nista znali ustvariti in izoblikovati nobenega drugega sistema, ki bi tako idejno-ideološko zasvajal in egaliziral ter podrejal generacije in ki bi ob tem kljub vsem krizam v njem in zunaj njega tako brezhibno deloval. To jima je uspelo v pravi zgodovinski in socialni mojstrovini institucionalnosti – to je s šolskim sistemom in v njem.

Šele v zadnjih decenijah se je začelo pojavljati uporno zavedanje o naravi ter vlogi vzgoje in izobraževanja, zajetih v državno-družbene institucionalne spone šolskih sistemov. Tako se proti imperativnosti po državnopodružbljanju šole oglaša protizahteva po pošolanju ali po »ekolizaciji« države oziroma družbe s permanentnim izobraževanjem in dodatnim usposabljanjem odraslih.

Kljub vsemu pa je danes močnejše temu nasprotno gibanje, to je gibanje za deekolizacijo, saj je šola na podlagi in v imenu družitvenih ali socialnih, deideologizacijskih in ljudsko razvijalnih postulativnosti obtožena najhujših zgodovinskih in zdajšnjih akutnih grehov od zasužnjevanja, indoktrinacije do odtujevanja, manipuliranja in zaviranja razvoja človeka ter njegovih samoupravno oblikovanih skupnosti.

Vse te obtožbe na rovaš šole pa so nemara zgolj manifestativne ali pojavnostne, saj je treba imeti za njeno neodpustljivo »delinkventnost« to, da že stoletja s svojo institucionalno organizacijskostjo, sistemskostjo in didaktično-metodično operativnostjo spreminja vzgojo in izobraževanje kot temeljni razvojni energijski vir za razvoj človeka v menjalno oziroma trgovsko blago, s katerim se bogato in uspešno trži na socialnem trgu dela, položajev, zaposlitev, funkcij in privilegijev.

Blagovno-tržna konceptualnost, ki se udejanja predvsem v ustanovi šole, razvija in ustaljuje v vzgoji in izobraževanju znane kapitalske odnose. Iz le-teh pa se rojevajo socialna diferenciranost, razredna neenakost ter vse njune posledice od manipuliranja do različnega usodnega odtujevanja otroka, mladostnika in odrasleca. To tem bolj uspešno in »zakonito«, saj je kapitalistično pojmovanje in udejanjevanje blagovnosti v vzgojo in izobraževanje zgodovinsko prineslo in jo v njima tudi skozi stoletja dosledno ustaljuje ter ohranja. Pa jo jima še danes nepopustljivo vsiljuje. Tudi zato, ker je prav preko pojmovanja blagovnosti vzgoje in izobraževanja, to je šolanja in usposabljanja za delo, najlažje na »sodobni« način izkoriščati človeka in tiste državno-družbene skupnosti, ki kapitalu in njegovi ideologiji ne sledijo ter se upirajo njegovi hegemoniji (nerazviti!).

Vzgoja in izobraževanje sta tako danes postala prav s pomočjo trde skolarizacije vir pogubnega vpliva kapitala v tistih deželah ali skupnostih, ki jih kapital ne more več izkoriščati in z njimi manipulirati na stare načine (izvažanje naravnega bogastva!), in sta sredstvo za današnjemu času prikrojeno vladanje.

Seveda le tako dolgo, dokler se blagovno pojmovanje vzgoje in izobraževanja tu in tam ne preobrazi v učenjsko-energijsko. Torej v tisto, ki ga je mogoče najti prav na začetku njunega razvoja v zgodovini človeka, ko sta bili vzgoja in izobraževanje v svojih zgodnjih oblikah in vlogah postavljena v službo bivanjsko iznajdljivega spreminjanja in razvijanja resničnosti, ne pa v njeno dano ustaljevanje z institucionaliziranimi dosežki človekove pameti in njegovega znanja. Treba je namreč poudariti, da sta vzgoja in izobraževanje na učenjski podlagi današnja najbolj silna in najbolj plodna ter najbolj ustvarjalna energija, s katero se je edino mogoče rešiti iz današnjih razvojno tako kriznih zgodovinsko-bivanjskih okoliščin ter hkrati neomejeno naprej voditi razvoj človeka ter spreminjanje stvarnosti.

K b)

Temeljna smotrnostna ali teleološka smernost vzgoje in izobraževanja bo v prihodnosti gotovo morala biti vse bolj antropološko snovana in udejanjevana.

Državnodružbena direktivnost s svojimi ideološko-političnimi pragmatizmi in voluntarizmi bo morala stopiti v ozadje, saj bo razvoj v prihodnosti, v zameno za omenjeno pragmo brez dvoma postavil v ospredje in osredje delovno ustvarjalnost ter totalnost individualitete kot dve temeljni razvojni idealiteti človeka v njegovem rodovnem, individualnem, osebnostnem, socialnem in družbenozgodovinskem (samo)uresničevanju.

To pa pomeni, da bo jutrišnja teleološkost v vzgoji in izobraževanju neponarejeno antropološka in humanistična, človeka osvobajajoča in socialno razodtujevalna. V tem bo tudi temeljni protidejavnik etatiziranja vzgoje in izobraževanja, ki sta pa danes in povsem v službi državno-družbeno pošolane teleološke smernosti z zahtevkom po vsestransko razviti (kapitalistični ali socialistični!) osebnosti.

K c)

Funkcionalnost vzgoje in izobraževanja, ki je do danes predvsem državnodružbeno ukrojevalna in »modélarska«, se bo v novih prihajajočih stoletjih antropološko odprla in razširila.

Doslejšnja zahtevana pragmatična, velikoserijsko storilnostna in vzročno vedenjska učinkovitost bo gotovo zamenjana z individualno identifikacijsko in samouresničevalsko stvarjalnostjo in ustvarjalnostjo. Razvijanje le-teh z vzgojo in izobraževanjem bo bogatilo državno-družbeno področje, saj se individualna človekova ustvarjalnost po naravi stvari nima kam drugam iztekati. Ne more namreč ostajati zaprta v sebi, kakor lahko ostajata državno-družbeno vódena in oblikovana človekova razvitost in usposobljenost, ujeti in zaprti v tovrstni »makropragmatizem« države oziroma družbe.

Vse kaže, da si je človek doslej nabral dovolj prebujevalnih izkušenj, da bo novo tisočletje mobiliziral za zmago stvarjalne individualnosti nasproti zasužnjujoči državno-družbenosti tudi na področju vzgoje in izobraževanja. Doslejšnja dirigirana storilnostna smer bo v njima prej ali slej zamenjana z inventivno in inovacijsko stvarjalnostjo zaradi nujnosti osvobajanja, demanipuliranja in razodtujevanja jutrišnjega človeka s totalno udejanjeno človečnostjo v njem.

Tudi takšna funkcionalnost je rešilni »ekološki« vzvod za razvoj, obstoj in bivanje človeka prihajajočih stoletij.

K č)

Makrosistemskost ali velika sestavnost današnjih državno-družbeno institucionaliziranih šolskih sistemov bo v novem tisočletju gotovo presežena ali nadomeščena z malimi sestavami ali mikrosistemi. Saj so se stoletja velikih institucioniziranih sestavov tudi na vseh drugih področjih morala začeti umikati in se preoblikovati v majhne, sistemsko zelo »mehke« delovne skupnostne sestave, ko jim edino to omogoča današnjo želeno funkcionalnost.

Sistemi vzgoje in izobraževanja oziroma današnji šolski sistemi v tej razvojni smeri niso in ne morejo biti nobena izjema. Ta razvoj lahko sicer države oziroma družbe upočasnijo z raznimi totalitarističnimi ukrepi in represijami, toda ustaviti ga ne morejo.

Če so ta »voluminozna« razvojna gibanja nujne prihodnje kvantitativne spremembe v šolskih sistemih, pa bodo kvalitativne v svoji vse večji odprtosti, prehod-

nosti, adaptabilnosti. Bolj kakor sistemi bodo to jutri določene področne delovne skupnosti z zelo funkcionalno sestavo. Temelj jim zato ne bo več šola v vlogi zgodovinsko najbolj razvite institucije, temveč svobodno ali samoupravno oblikovana skupnost učečih in učečih se. Lahko je upati, da se bodo te nove anti-šole oblikovale v pripadna učenjska središča ali centre, za katere je že danes znano, da vodoravnost doslejšnje šole in njene vzgoje ter izobraževanja plodno in integrativno dopolnjujejo z vzdolžnostno učenjsko funkcionalnostjo.

K d)

Seveda bo prišlo do podobne zamenjave šolske institucionalnosti tudi v operativni organiziranosti in udejanjanju vzgoje in izobraževanja. Pri tem bo šlo za spremembe v interakciji šol, v učnih načrtih, razredih, učnih urah, delovnem načrtovanju, ocenjevanju itn.

Ker se je vse to doslej ustalilo v čisto določenih, to je »trdih« institucionalnih pošolanih okvirih in oblikah, v katerih je začelo krneti in propadati učenjsko-funkcionalno uresničevanje vzgoje in izobraževanja, bodo stoletja novega tisočletja morala vse to ofunkcionalizirati s tem, da bo jutri treba »raztrgati« doslejšnje osamosvojene in avtarktične mreže šol ter postaviti v plodno medodnosno sodelovalnost in povezanost v službi razvijanja in oblikovanja mladih rodov.

Institucionalizirane vzgojno-izobraževalne programe in učne načrte bodo zamenjali individualni in skupinski učenjsko raziskovalni programi. Vzgoja in izobraževanje za življenje in za delo bosta zamenjana z vzgojo in izobraževanjem v življenju in v delu. Razredi kot institucionalno oblikovani sestavi in enote bodo nadomeščeni s svobodno integriranimi skupinami po spoznavno-raziskovalnem ali delovno-interesnem učenju in delu, ne pa po starosti ali šolsko-priznanem predznanju. Učne ure bodo zamenjale svobodno in interesno oblikovane časovne delovne enote. Učitelj bo iz dosedanjega državno-poklicnega prodajalca znanja spremenjen v izkušenjsko in spoznavalno starejšega »součenca« vsem tistim, ki se včlenjajo v skupnosti učenjskega dela. Formalne učne priprave bodo zamenjane z učenjskim delovnim načrtovanjem tistih, ki bodo podajalno (učitelji) ali sprejemalno (učenci) sodelovali v učenjskem delovnem procesu. Izbirno ocenjevanje znanja bo spremenjeno v akt usmerjevalne samokontrole. Znani didaktično-metodični ekspresionizem se bo moral umakniti sklopom globinskih in trajnih delovnih impresij, samoopredeljevanju, samomotivaciji, samoidentifikaciji in samouresničevanju.

Še in še bi bilo mogoče na podlagi že danes nakazujočih se znamenj in poti napovedovati korenite spremembe v organiziranosti vzgojno-izobraževalnega dela, ki bodo vse prav gotovo takšne in tolikšne, da šola ne bo več šola. In to bo tudi prav za razvoj takšne organiziranosti vzgoje in izobraževanja, ki mora biti funkcionalno-učenjsko snovana, ne pa več samo državno-družbeno institucionalno.

Seveda bo ta in takšen kakovosten dialektični preskok v razvoju organiziranosti in operativnosti uresničevanja vzgoje in izobraževanja v prihajajočem novem času mogoč le ob korenitih spremembah v didaktiki in posameznih metodikah. Teh sprememb pa ne bo, dokler ne bo razširjena njihova pripadna teoretska podstava. Ta je zdaj le ozko pedagoška, jutri pa bo morala biti transdisciplinarno in metateoretično snovana iz povezanih spoznanj in raziskovanj pedagogike, psihologije in sociologije ter nekaterih biodisciplin.

K f)

Znano je, da sta se v dosedanji operativnosti vzgoje in izobraževanja izoblikovali dve temeljni operativni smeri, to je klasificiranje ali razvrščanje učencev po zelo različnih znakih (predznanje, starost, socialni položaj, zmožnost itn.) ter odbiranje ali selekcija, ki pa se uresničuje predvsem po individualnem znaku

sposobnostne danosti (inteligentnost, nadarjenost!) ali tudi po socialnopoložajnostnem znaku družine učenca ter še po čem (idejni nazorskosti, odnosnosti do vladajoče ideologije, vedenjsko-moralnem uresničevanju, poklicni usmerjenosti, doseženi šolski uspešnosti itn.).

Toda že danes se nakazuje razvoj, ki zahteva, da se ti dve operativni smeri vzgoje in izobraževanja presežeta z novo, ki jo utemeljuje razvoj današnjega, vse bolj združevalnega in intelektualiziranega dela, to je operativnost usmerjanja ali orientacije.

Ta premik od klasifikacije in selekcije do usmerjanja je evolucijski nasledek tudi današnjih državno-družbenih premikov, torej ne samo produkcijskih in humanističnih prizadevanj današnjega časa ter prostora, v katerih se človek giblje skozi današnjost v jutrišnjost. Človek namreč postaja kot priznana avtentična, avtohtona in avtonomna subjektiviteta vse bolj tolikšna vrednostna postavka, kot je bil doslej porabniško in potrošno blago, da je treba za razvoj vsakega posameznega človeka storiti v vzgoji in izobraževanju maksimalno in kar vse, da se ne izgubi v življenju in delu. Da ne zakasnjuje svojega mogočega fizičnega, intelektualnega in duhovnega razvoja ter se ne izgublja v svoji celotni edukaciji.

Zaradi vsega tega se usmerjanje že danes nakazuje kot temeljni operativni postulat vse vzgoje in vsega izobraževanja (naša preobrazba!). Še bolj pa bosta vzgoja in izobraževanje zahtevali njegovo znanstveno podprto udejanjanje v novih prihajajočih zgodovinskih razmikih.

V najtesnejši zvezi z operativno smernostjo usmerjanja je/bo gotovo tudi diferenciacija vzgoje in izobraževanja v vsem in pri vsakomer, da bo s tem premagana in izgnana iz edukacijskega človečenja ljudi znana državno-družbena idejna, intelektualna, vrednostna, ideološka, znanjska egalizacija kot pogoj za njihovo socialno klasificiranje in selekcioniranje. To je danes spretno zavito v načelo enotnosti šole oziroma vzgoje in izobraževanja. Novi čas pa bo to enotnost, ki se kaže v želeni idejno-ideološki enakosti znanja, gotovo kakovostno presegel z ustrezno zasnovanim in uresničevanim psihosocialnim razlikovanjem v učenju otrok, mladostnikov in odraslih. S tem bo tudi preseženo doslejšnje tematiziranje ter »naj-uresničevanje« individualizacije in diferenciacije, ki se ne postavlja v službo celostnega razvoja otroka in mladostnika kot totalno razvijajočega se človeškega bitja, temveč prav v vlogo uspešnega »pripomočka« za egalizacijo državno-družbeno predpisanega idejnega in ideološkega šolskega znanja v okviru učenjsko spornih vzgojno-izobraževalnih programov.

Drugačni in različni učenci v funkcionalnosti ter idejni smernosti mišljenja ter vedenja morajo v prihodnje postati bogastvo vzgojno-izobraževalnega dela, ne vir njegovih težav in motenj. Tako bo doslejšnji znani pedagoški empiristični racionalizem jutri nujno moral biti dopolnjen z upoštevanjem najrazličnejšega intuitivnega emocionalizma in intelektualizma otrok.

V službi razširjanja vzgojno-izobraževalnega egalitizma se bo učenje za znanje (pri čemer gre za njegovo zastrto ideologizacijo!) nujno moralo preobraziti v učenje za učenje v različni stvarjalnosti, da bo s tem premagano današnje učenje za razvijanje le določenega socialnega položaja. Učna ura kot osnovna operativno-organizacijska časovna enota šolskega vzgojno-izobraževalnega dela bo zato nujno zamenjana s povsem svobodnim časovnim razmikom učenjsko ustvarjalnega vzgojno-izobraževalnega sodelovanja učitelja z učenci, dajajoč sklenjen ali etapen raziskovalni rezultat, ne pa da potrjuje le umetno razkosan egalizirani delovno-časovni interval. Povečati se bo morala tudi javnost vzgojno-izobraževalnega dela in odgovornost zanj. Globoko protislovno je namreč, da je v najbolj javnem državno-družbenem sistemu, to je v vzgojno-izobraževalnem sistemu, ohranjenih največ hudih delovnih ter moralno spornih privatizacij, ki se vztrajno ohranjajo »iz veka v vek«, (npr. zgolj osebno ocenjevanje vedenja in znanja, različno vzdevkovno etiketiranje učencev itd.).

Seveda bodo vsi ti premiki v službi preseganja pedagoškega egalitizma, ki jih bo moralo uresničiti prihajajoče tisočletje, sad preobraževanja vzgoje in izobraževanja iz nujne bitnosti, nikakor pa zgolj iz državno-družbene arbitraže. Prej njenega tvornega in želenega sodelovanja in usmerjanja.

10. *Uspešnost – poraženost*

Vzgoja in izobraževanje sta v človekovi doslejšnji zgodovini veliko pripomogli, da so bile antična miselna pokončnost, srednjeveška vedenjska ponižnost in renesančna življenjska razpuščenost v novem veku zamenjane in nadomeščene

z domišljavostjo zmagoslavja nad naravo, človekom in družbo. V tem umišljenem novoveškem zmagoslavju ima svoje korenine današnji kult človekove uspešnosti. Biti uspešen za vsako osebno ali socialno ceno je nova sekularizirana religijska maksima. Človek ji razvojno in samouresničevalsko plačuje težak davek. Enakega, kakršnega je plačeval v zgodovini vsaki metafizični ali posvetni religiji, ki ga je zasužnjevala, ne pa osvobajala in razodtujevala.

Ta davek je tem bolj bivanjsko bremenilen, saj v tej religiji človeku vsiljevane uspešnosti ni protiigralca, ki bi šele potrjeval transcendentno in neoporečno sveto v njej. Današnja religija človekove nujne in brezpogojne zgolj storilnostne uspešnosti namreč ne priznava nikakršne človekove poraženosti, ki šele edina lahko ustrezno podpre in potrdi človekovo uspešnost.

Prav v tem današnjem popolnem zanikovanju človekove poraženosti kot nujne sestavine njegovega bivanja in obstajanja nasproti uspešnosti se skriva silno negativna latentnost za človekovo jutrišnjost, ki bo kot resničnost nujno polna človekove poraženosti ob sicer doseženih uspehih.

Vzgajati in izobraževati mlade rodove torej le v uspešnosti, in to še zgolj v pridobitniški storilnosti uspešnosti, mimo vsakršne nadmaterialne vrednostne smernosti, pomeni že danes obračati obstojevalno in bivanjsko evolucijo proti človeku. Vse to bi bilo še bolj usodno, če bi vzgoja in izobraževanje jutrišnjosti vztrajali v tej sekularizirani parareligiji današnjega meščanskega in, žal, tudi socialističnega sveta.

Položaj človekove poraženosti bosta morali zategadelj jutrišnja vzgoja in izobraževanje enako včleniti v svojo smernost in operativnost, kakor danes sprejemata vanjo le položaje in lege nestvarne človekove uspešnosti. Racionalizem uspeha bosta vzgoja in izobraževanje v jutrišnjih vekovih morali dopolniti s čustveno oblikovalnim racionalizmom poraza. Pomeni, jutrišnjega človeka bo treba naučiti spoznavati in razumevati poraze v življenju in delu kot nujne vsebne pojave, brez katerih ni – in biti ne more – nikakršne človekove bivanjske in zgodovinske uspešnosti.

Kakor se vzgoja in izobraževanje danes predvsem opirata na teoreme nezamejene psihosocialne uspešnosti, tako se bosta jutri morali podpreti s teoremi manifestacij in zvrsti človekove poraženosti ter na njihovih podstavah oblikovati svojo soodnostno poraženjsko, kakor danes oblikujeta svojo preveličujočo uspešnostno »ideologijo«.

Jutrišnja vzgoja in izobraževanje bosta nedvomno morali v okvire svoje poraženjske podteorije sprejeti tudi vprašanje človekove (ne samo psihosocialne, temveč tudi) biološke poraženosti, ki jo pomenijo v človekovem življenju bolezni in njihov finale – smrt.

Vzgoja in izobraževanje za življenje in delo se lahko ogne postavki poraženosti s preveličevanjem uspešnosti. Toda vzgajati in izobraževati v življenju in delu, kar bo brez dvoma preobrnjeno v prihajajočih stoletjih, ne bo mogoče brez vsebnosti človekove nenehne navzočnosti v smrti (thanatagogika!).

Vzgoja in izobraževanje sta nekoč v zgodovini sužnjevali teleologiji te biološke poraženosti in v njenem okviru smrti (nenehni pripravi nanjo in na obračun po njej!) – tako je razumljivo, zakaj so se naslednja novoveška stoletja temu odločno in zanikovalno uprla ter vzgojo in izobraževanje mladih rodov preusmerila le v uspešnost življenja in dela; vendar nemogoče, da bi jutrišnji čas mogel še naprej izrivati poraze in smrt iz človekove dosežene vzgojenosti in izobraženosti.

Če namreč prihodnja stoletja porazov in smrt ne bodo vgradili v smer ter funkcijo vzgoje in izobraževanja mladih pokolenj, le-ta ne bodo vzgojena in izobražena za priznavanje in sprejemanje porazov, saj jim bodo povsem zamolčevani ob kultu uspešnosti. To bo povzročalo življenjsko energetske primanjkljaje v njih in vsak življenjski ter delovni poraz jih bo postavljal na robove suicidalnih plazov, ki že danes tako usodno pustošijo prav med mladimi pričujočega našega sveta in pričujočega našega doma.

* * *

V sklepu je torej mogoče ugotoviti temeljno spoznanje iz pričujoče »vnaprejšnje analize« jutrišnjosti vzgoje in izobraževanja, da bo v prihodnje treba iti

predvsem v njuno vse večjo in plodnejšo funkcionalizacijo. So znamenja, ki napovedujejo, da bodo v jutrišnjosti, ki se vpleta že v današnjost – samo da mi tega nočemo videti! – vzgojno-izobraževalni moduli (znanstveno-teoretični, matematično-naravoslovni, tehnološko-tehnični, (širše) kulturološki, (ožje) umetnostni itd.) v okviru posameznih usmeritev in smeri tisti, ki bodo preobrazili in začeli zapolnjevati horizontalnost klasičnih velikih in malih sistemov vzgoje in izobraževanja s svojo vertikalnostjo ter razvojnostjo vzgajanja in izobraževanja v obsegu jutrišnjih razvitih učenjsko-raziskovalnih, ne pa doslejšnjih znanjsko-repetitivnih poinstitucionaliziranih enot. Treba je namreč sprejeti tudi v tem okviru razvidno resnico, da enote sestavljajo celoto, ne pa vztrajati v pomoti, da celota sestavlja enote. Prav v tem pa je vse jedro trde institucionalizacije vseh doslejšnjih sestavov vzgoje in izobraževanja in vse jedro njihove jutrišnje nujne funkcionalizacije.

Pojmovanje vzgoje v antiki

BOGOMIR NOVAK

Pojmovanje vzgoje v antiki je odvisno od pojmovanja dejavnosti, s katero je določen človekov položaj v polisu. Materialna proizvodnja ni bila predmet posebnega ekonomskega interesa. Zato je bila tudi ekonomska misel podrejena filozofsko-etični sliki sveta. Zgolj fizični odnos do narave je človeka ponižal na stopnjo sužnja. To pa ni veljalo za praktični odnos (prattein=delovati), ki ni bil brez teoretične podlage. Z delitvijo dela na umsko in fizično dobi teorija, ki je sprva pomenila le opazovanje večnih prirodnihh zakonov (teo-rein=tek bogov), najvišjo vrednost v smotru, ki nima drugega smotra izven sebe. Starogrški »bios theoretikos« pa ni identičen s srednjeveško »vita contemplativa«. Zakonitosti družbene ureditve ni možno spoznati znotraj čutnega sveta fizičnega dela (v najsplošnejšem smislu je fysis=logos), ampak v umskem delu, ki je kriterij samega sebe in fizičnega dela. Z razvojem grške družbe od brezrazredne v razredno, se je spreminjal odnos do čutnega sveta in z njim tudi vloga mnenja o čutnem svetu. V skrajni možnosti pomeni mnenje zmoto in prevaro pri elementih ter v nekaterih primerih pri sofistih, Platonu in Aristotelu.[1] Pri Platonu je že država sama inkarnacija najsplošnejših principov, pri Aristotelu pa se mora ozirati po mnenju večine. Manuelno delo in trgovina nimata v sebi nič plemenitega in nasprotujeta vrlini. Delitev dela na fizično delo brez prostega časa in svobodne dejavnosti v prostem času, kamor sodijo tudi državniški posli, je utemeljena v prirodni neenakosti med ljudmi. Ker dejansko ni interakcije med fizičnim in umskim delom, nastane dualizem tudi v teoriji Platona in Aristotela. Pri Aristotelu zija prepad med instrumentalno-tehničnimi dejavnostmi in teoretično dejavnostjo mišljenja, ki je sama sebi namen (forma forme).

Zasnovo za interakcijski model fizičnega in umskega dela najdemo pri Heraklitu in Platonu: pot navzgor in navzdol. Zakonita podlaga dela je pri Heraklitu v logosu, za Platona v idejah in za Aristotela v dvojnosti materije in forme. Kljub zastavitvi dvojne metode pa pri Heraklitu ni recipročnosti med sužnji in svobodnimi, pri Platonu v votlini (7. knjiga Države) sužnji ne sprejemajo tega, kar je videl svobodni, pri Aristotelu pa spoznanje smotra na sebi ne koristi tistim, ki opravljajo dela z instrumentalnimi smotri. Tako so rezultati umskega dela po eni strani aplikativni na obstoječe stanje kot izraz zakonitosti družbenega reda, po drugi

[1] V delu »Logique et mèthode chez Aristote«, Librairie philosophique, Paris. 1973, str. 12 pravi Le Blond naslednje: »V Homerjevi Odiseji pomeni doksa dobro delo, pri sofistih ni več zmotna, kot pri eleatih, je pa nestalna, ker se spreminja s spreminjanjem objekta.«

strani pa so neodvisni od kakršnekoli aplikativnosti. V tem je dvojni pomen Aristotelove filozofije. Vsi zunanji smotri so utemeljeni v notranjem smotru. Filozofija dejavnosti, ki sloni na delitvi umskega in fizičnega dela, ni brez aporij. Pri Aristotelu je tudi najvišja duhovna dejavnost-razmišljanje razmišljanja v nekem smislu pasivna, ker navzven miruje. Razlika med fizičnim in umskim delom ni razlika med pasivnim in aktivnim delom, ampak gre za različno stopnjo aktivnosti in pasivnosti. Enotnost teorije in prakse je za Platona in Aristotela v politiki. Človek je politično živo bitje. Pri Platonu je politika utemeljena v teoretičnem znanju, pri Aristotelu pa v praktičnem. Praktični um je Aristotel imenoval fronesis, ki tako kot tehne korenini v človekovi svobodi. Za Platona in Aristotela je paideja kulturna ideja, ki se inkarnira v politični državi. Pomeni nastajanje človeka v formi države. Oba opredeljujeta človeka kot bitje, prebivalca polisa. Vendar je pri Platonu človek zaradi države, pri Aristotelu pa obratno. Zato služi pri Platonu vzgoja za spoznanje in ravnanje po državnih zakonih, pri Aristotelu pa srečnosti oz. blaženosti večine ljudi. Država ne more biti sama na sebi dobra (ideja dobrega), ampak je dobra, če so ljudje dobri. Država ne more biti srečna, če ljudje niso srečni. V tem je Aristotelova kritika Platonovega koncepta države.

Platonova koncepcija paideje je v kalogatiji idej, po Aristotelu pa ljudje postanejo srečni na tri načine: prirojeno (physis), z navado (ethos) in z uvidom (logos). Aristotel je med prvimi misleci zahodno-evropske kulture poudaril pomen vaje za srečo ljudi in za trening-urjenje talentov. Vrlina z dejavnostjo nastane in preneha. Pri Platonu so filozofi vladarji, pri Aristotelu pa niso. Platon je neepistemsko paidejo zavračal. Prava paideja=vzgoja je epistemska. Za Aristotela pa je prava vzgoja tista, ki je primerna človekovim specifičnim sposobnostim, ki pa niso nujno spoznavnoteoretične. Glasbena in literarna, tj., estetska vzgoja res nima epistemskega značaja, ima pa oblikovalni, zato je Aristotel ocenil umetnost iz z njo vred estetsko vzgojo višje kot Platon. Bistvena razlika med njima je v tem, da estetska vzgoja človeka ne slabša, ampak ga izboljšuje.

Vzgoje, ki nima spoznavne vrednosti, ampak vpliva le na čustva, Platon v Državi ni dovolil. Meni da je vse, kar kvari nravi, potrebo pregnati iz muzike in poezije. Ohrani naj se le tisto, kar plemeniti človeka in mu daje pogum. Namesto bogov, živijo na Olimpu in so podobni človeku, je Platon uvedel pojem kalokagatije kot možnost celovite povezave različnih vrste vzgoje. Vzgoja je v bistvu enotna, ker ji gre za celovit razvoj osebnosti. Očitno je, da je potrebno razne vrste vzgoje, kot so državljanska, estetska, intelektualna, etična na določen način tematizirati, da postanejo enotne. Estetska vzgoja je smiselna, če ima etičen in političen pomen. Že v stari Grčiji nastane problem odnosa med intelektualno in državljansko vzgojo (primer obsodbe Sokrata) in odnosa med estetsko in državljansko vzgojo. Tako bojevitost vojaka ni združljiva s sentimentalnostjo.

Laž je izjemoma dovoljena vladarjem. Pesnik, ki je zavezan čutni prevari in opisuje posnetek posnetka (mimesis mimeseos), nima mesta v državi, ki je ustanova resnice. Cilj opredeljuje spoznanje uma, zakona in reda (logos, nomos, taxis). Za spoznanje tega najvišjega dobrega je potrebno opraviti dolgo pot iz čutnega do nadčutnega sveta. Platonova država je ontološko utemeljena. Hierarhiji stopenj spoznanja ustreza hierarhija bivajočega, kar pa se izkaže problematično izven Platonovega idealističnega sistema. V pedagoškem jeziku to pomeni, da stopnjam vzgoje odgovarjajo stopnje izobrazbe. Izobraževanje je neločljivo povezano z delo-

vanjem. Znana je Sokratova izjava »znanje je vrlina«, ki pa je na nek način značilna za stari vek. Kdor slabo ravna, ne ve, kaj je dobro. Pravično je, da se vsak meni za lastne zadeve, ke ima vsak v državi določeno mesto, ki je v skladu s pripadnostjo kasti, stanu. Platonova koncepcija države ne dopušča subjektivizma in ne sloni na moči. Ni diktatura ali tiranja, ker v njej vladajo filozofi po splošnih zakonih. Stari vek ne pozna hipostaziranja privatnih interesov, ki se uzurpirajo kot splošni. Spoznanje, po katerem postanejo misli vladajočega razreda vladajoče misli, ker so si v konkurenčnem boju uspele uveljaviti videz splošne samoumevnosti, je zgodovinsko pogojeno. Platon se je zavedal problematičnosti svoje filozofije, vendar ga to ni oviralo pri namenu, da bi do podrobnosti opisal idealni model države, dela in vzgoje. Filozofiral je kot vzgojitelj in vzgajal kot filozof.

Platon je razvijal koncept vzgoje na splošni državni ravni in na ravni posebne kaste ali stanu. Posameznik kot posameznik zanj ne obstaja, čeprav se začne na pragu civilizacije problem vzgoje zaostrovati prav z njim. Starogrško pojmovanje vzgoje se je razvijalo s poglabljanjem delitve dela na umsko in fizično, od religiozno-mitične k intelektualni vzgoji. Za razliko od novoveške oscilacije med kolektivistično represivno in individualistično laissez-faire vzgojo (Rousseaujev Emil), je starogrško pojmovanje pred obema skrajnostima, če izvzamemo sofiste. Grška kultura pozna posameznika le v smislu zmagovalca v tekmi bojnih veščin. V agonalnem (tekmovalnem) in agoralnem (javnem, tržnem) značaju je njena notranja dinamika. V novem veku se pojavi posameznik v bistveno drugačni vlogi, tekma se prenese iz sedmih svobodnih znanosti in sedmih srednjeveških umetnosti na socialno-ekonomsko področje. Posameznik ni več samo ključ duhovne kulture družbe, ampak predvsem ključ in motor njenega materialnega razvoja. To pa v naturalnih družbah ni bil, ker so bile te družbe statične. Tudi v kapitalistični družbi lahko opisano vlogo opravlja kot iniciator in izumitelj, ne pa kot sestavni člen sistema. Ni čudno, da so z razvojem kapitalizma začetno vlogo individua-intelektualca zastrle različne kolektivizacije.

Stare Grke je pred pretiravanjem varovala koncepcija srednje mere. Človek je bil zanje razkrit le toliko, kolikor je bilo potrebno za soprisotnost stvari znotraj zaključenega sveta. Šele krščanska religija uvaja koncept človeka kot nepopolne božje kreacije. Človek ima pozitiven pomen le v luči razodetja onostranske odrešitve. Pred božjo popolnostjo je človek nepopoln, grešen. Odrešen je lahko le s pomočjo božje milosti in verske vzgoje, ki ga pripravlja na posmrtno življenje.

V starogrškem pojmovanju človek ni niti bežal iz tostranskega sveta v onostranstvo, niti se ni z njim spoprijemal kot novoveški človek, ki ni to, kar je. Starogrška vzgoja ni vzgoja za ustvarialnost, ker ne gre za proizvodnjo novih stvari. Poesis ni creatio, ker se stvari pojavljajo razkrite iz neskritosti, ne pa umetno, industrijsko proizvedene iz naravnih stvari. Zgodovinska zasnovanost vzgoje predpostavlja razlikovanje med naravnimi in posebnimi družbenimi zakoni, česar pa v starem veku ne poznajo. Za predstave novoveškega človeka ni staroveški ustvaril ničesar, kar pa še ne pomeni, da moramo negirati tradicijo in meriti (presojati) pomen predindustrijskih družb samo z vidika industrijskih.

Kalokagatija pomeni troedinost paideje. Intelektualna vzgoja je obenem etična in estetska. Telesna vzgoja je v Atenah del estetske vzgoje, v Šparti pa oblika militaristične vzgoje, ki zaradi svoje enostranosti sčasoma destruira samo sebe.

Paideja varuje in razvija kulturno dediščino Aten. Srednja mera je vseobvladujoče strukturno načelo mišljenja, lepih stvari in dobrih dejanj državljanov polisa in afirmacije celotne grške kulture nasproti barbarom. Srednja mera je značilna za aristokratski srednji sloj (aristos=najboljši). V logiki omogoča sklepanje srednji termin med obema skrajnima, v etiki omogoča vrlino med dvema neustreznima dejanjema (npr. hrabrost je med plašnostjo in drznostjo). Država je umna, naravna tvorba, zato je vsaka vzgoja obenem politično-državljanska. Pojem srednje mere je Aristotel razvil v najbolj sistematični obliki. Princip sredine mu pomeni izpolnitev imanentnega cilja. Pretiravanje pa pomeni zapustitev cilja v smislu destrukcije sposobnosti. Dejanje vodi do vrline, odsotnost dejanja je odsotnost vrline. To pomeni, da je Aristotel zastopal teorijo dejavne naravne vzgoje. Ta teorija je etična, ker je usmerjena k doseganju dobrega kot vrline in srednje mere. Je realna, ker izhaja iz človekovega položaja, racionalna, ker predpostavlja premišljeno dejavnost, ki je usmerjena k smotru, in imanentna, ker je od človeka samega odvisno, ali bo dosegel srečno življenje. Cilj svobodnega človeka je srečnost oz. eudajmonija kot »razumsko udejstvovanje, ki je v skladu s popolno vrlino in traja vse življenje.«[2] Slabost te teorije je v tem, da velja le za svobodne državljane, ne pa tudi za sužnje. Aristotel opisuje, kakšen je smoter in kako je dosegljiv pri svobodnih aktivnostih v prostem času, ne ukvarja pa se s problematiko fizičnega suženjskega dela.

Ideal grške etike je človekova samostojnost-avtarkija, ki pomeni pri Platonu in Aristotelu obvladovanje čutov, tako da se znamo veseliti in žalostiti ob pravih stvareh, pri eleatih in stoikih pa brezčutnost ali apatija – neodvisnost od stvari, ki jih ne moremo obvladati. Platonov in Aristotelov vzgojni ideal ni niti askeza niti uživaštvo (hedone), ampak usmerjenost (sofrosyne). Razlika med njima je v tem, da pri Platonu vsakdo opravlja v državi svojo funkcijo v skladu s svojimi prirodnimi nagnenji, pri Aristotelu kot realisti pa ne gre samo za nagnenja, ampak tudi za vpliv okolja. Ljudem, ki opravljajo poklice z instrumentalnimi vrednostmi ne koristi spoznanje najvišjega dobrega, ker jim to spoznanje ne omogoča boljšega dela. Vsaka naloga je opravljena pravilno, če je opravljena v skladu z njeno vrednostjo. Npr. kitarist je dober, če dobro igra. V racionalni učinkovitosti smotrne dejavnosti vidi Đurić energetski princip Aristotelove etike. Vendar je ta energetski princip potrebno razumeti v omejenem smislu. V starem veku mesto človeka v družbi določa njegovo aktivnost, v novem veku pa obratno. Aristotelu je za človeka specifična tista dejavnost, ki izhaja iz človekovih sposobnosti, dosežen cilj (zadovoljstvo) pa je odvisno od vsebine dejavnosti.[3] Smotrna aktivnost v prostem času je vzgojna. Nesmotrna aktivnost ni etična in jo Aristotel zavrača (npr. pijančevanje). Vsaka aktivnost se dogaja v situaciji, ki je merilo njene vzgojnosti. Samo pri intelektualni dejavnosti ima spoznanje najvišjega smotra obenem praktično vrednost. Za razliko od Sokrata in Platona, ki generalizirata intelektualno dejavnost, s čimer dobi njuna etika intelektualistični značaj, pa Aristotel razlikuje praktični in teoretični um. Tako vzgoja kot etika v smislu etične vzgoje poteka skozi tri faze: mitično-iracionalne v najstarejšem obdobju, intelektualistične pri Sokratu in Platonu in intelektualne pri Aristotelu. V času helenizma začne zgubljati človek realna tla pod nogami in s tem socialno varnost, umika se v svojo

[2] Aristotel: Nikomahova etika, CZ, Ljubljana, 1964, str. 412.

notranjost (apatija) oz. v obe skrajnosti uživaštva ali asketizma. Smisel življenja ni več v javnem delovanju, ampak neopaženo in skrito – lathe biosas.

Enotno intencionalno organizirana vzgoja je bila v Atenah vzgoja za smotrne aktivnosti v prostem času (shole=prosti čas). Ta vzgoja je bila celovita in usmerjena na več ciljev: sreča, prijateljstvo, usmerjenost, primerno bogastvo (prekomerno bogatenje imenuje Aristotel hrematistika in jo zavrača). Sužnji niso deležni takšne vzgoje. V jeziku današnje pedagogike to pomeni, da so bili sužnji deležni le funkcionalne vzgoje, ki izhaja neposredno iz življenja. Sužnji niso bili deležni niti intencionalne telesne vzgoje.

Telesno vzgojo so gojili v vseh razrednih ekonomskih formacijah, vendar so jo šele v novem veku začeli povezovati z delovno vzgojo. V praskupnosti je telesna vzgoja identična z delovno vzgojo zaradi očitnega prevladovanja fizičnega dela. V intencionalnem organizacijskem smislu ni bilo niti delovne niti telesne vzgoje. Špartanska telesna vzgoja je imela izrazito militarističen, asketski in represivni značaj.[4] Moralna vzgoja je bila v poslušnosti državnim zakonom, v spoštovanju starejših, v vzdržljivosti in neobčutljivosti ter v borbenosti.«[5] Moralna vzgoja je bila tako tesno povezana z državljansko in telesno vzgojo. Poznali so tudi estetsko vzgojo v smislu vplivanja glasbe in pesmi za borbeno razpoloženje.

V Atenah je vladala večinoma trgovska aristokracija, ki je uveljavljala demokratično vzgojo. Tudi v Atenah so gojili telesno vzgojo v vojaške namene. Vzgajali so z »zadajanjem bolečine«, s palico, vendar so bolj kot v Šparti cenili zgled in navade in javne diskusije. Del mladine je končal šolanje v palestrah (šole bojevitosti), drugi del pa je nadaljeval v gimnazijah, ki so poleg telesne vzgoje negovale tudi razgovore v smislu politične, estetske in intelektualne vzgoje. Že v grškem starem veku spadajo k vrlini plemstva »dejavnost brez graje, stanu primeren nastop, bogastvo, ki ga tak nastop dovoljuje in ugled med stanovskimi vrstniki, ki izvira iz takšne dejavnosti in iz takšnega nastopa«.[6] Vrlina je bila sprva kot vzgojni ideal junaško obnašanje, kasneje pa dobi še notranjo komponento pameti, ki jo upoštevata Platon in Aristotel v njunih teorijah vzgoje. Šparta in Atene niso opustili vojaškega ideala, ker je ideal politične vrline moč mesta. Lepota telesa, ki je cilj telesne vzgoje, spada k kalokagatiji (agaton=lepota). Za Grke so na poti realizacije smisla življenja tri ovire: napačna državna ureditev, pohlep po bogastvu, ki vzame človeku toliko prostega časa, da se ne more zanimati za kaj drugega, kot za lastnino in neznanje. Grki niso opustili ideje o materijalnem temelju etičnega, tj. vzgojno zglednega delovanja. Že sam termin hypokeimenon je pomenil najprej bogastvo. Zato se etična vrlina povezuje s plemstvom in aristokracijo. Sofisti so skušali uvesti prosvetljenski demokratični ideal vzgoje, vendar Sokrat, Platon in Aristotel niso priznali retorike kot vzgojnega sredstva. Za Sokrata je vzgojno sredstvo samospraševanje v skladu z lastno vestjo (dejmon), za Platona so stopnje spoznanja obenem stopnje vzgoje (zgodba o votlini v 7. knjigi Države). Za Aristotela je vzgojno sredstvo vaja.

Grki niso izpeljevali pojmovanja vzgoje iz suženjskega fizičnega dela. Sužnji so dobili le minimalno izobrazbo iz poljedelstva in obrti, niso pa bili deležni nobene

---

[4] več o tem Žlebnik, L.: Opšta istorija školstva i pedagoških ideja, Naučna knjiga, Beograd, 1970 str. 15

[5] ibidem str. 15.

[6] Aristotel: Nikomahova etika, CZ v Ljubljani, 1964, str. 29.

organizirane vzgoje. V Atenah so vodili otroke v šolo (paid-agogein) in jih vzgajali doma v igri ter jih telesno negovali. Z današnjega vidika se zdi protislovno, da bi lahko suženj, ki sam ni vzgojen, vzgajal predšolskega otroka. Pri predšolski vzgoji niso bili diskriminirani sužnje in sužnji. Obojim je bila priznana sposobnost naravnega, elementarnega in prvega organiziranega vzgajanja. To priznanje je bilo možno na osnovi pojmovanja naravne vloge orodij. Znano je, da suženj ni bil človek, ampak »govoreče orodje« (Aristotel). Pedocentrizem je kot doktrina nastal šele v začetku novega veka (Rousseau). Dotlej pa je bil otrok le orodje v rokah odraslih. Najnižjo stopnjo človekovega razvoja obvlada že najmanj kvalificirana delovna sila. Kot si sledijo stopnje človekovega razvoja, tako si sledijo vzori vzgoje in izobraževanja. Funkcija vzgoje in izobraževanja je utemeljena v anatomiji človeka. Ta koncepcija je najbolj izdelana pri Platonu in Aristotelu. Pri Aristotelu trem vrstam duše: vegetativni, animalični in razumski odgovarjajo tri vrste vzgoje: telesna, moralna in intelektualna. Ker razumski del duše presega suženjsko fizično delo, (predstavlja zanj neuporabno znanje) suženj ne more biti niti v pasivni vlogi kot gojenec niti v aktivni kot vzgojitelj. Če bi »statve same tkale«[7], ne bi bil potreben sužnjelastniški red. Če pa bi otroci že sami mislili (homo sapiens) in se sami vzgajali, ne bi bili potrebni sužnji kot njihovi vzgojitelji. Zanimivo je, da Grki niso poznali tehnološkega presežka žive delovne sile, pač pa tehnološki presežek mrtvih orodij. Tehnologijo so razvijali le toliko, kolikor je bila v pomoč človeku.[8] Suženj je predstavljal že sam živo vzgojno-izobraževalno tehnologijo z instrumentalnimi vrednostmi na elementarni stopnji otrokovega razvoja. Suženj je smiselno uporabno orodje. Znan je Aristotelov izrek, da mora »gospodar znati ukazati to, kar bo znal suženj izvršiti«[9]. Suženj je kot elementarni vzgojitelj postavljen v vlogo elementarnega gospodarja, kar pomeni, da hierarhija vrednosti dejavnosti ni toga, ampak je prehodna, čeprav le v elementarnem smislu. Vloga sužnja je pri fizičnem delu prav tako nezamenljiva, kot je vloga vzgojitelja otrok. Zanimiva je ideja, da bi avtomatizacija proizvodnje odpravila vlogo človeka kot orodja orodij, kot živega orodja, ki je privesek mrtvih orodij. Kot se je Aristotelu zdelo samoumevno, da bi avtomatizacija odpravila »delitev družbe na dva dela«, na gospodarje in izvrševalce ukazov, tako se zdi to nekaterim tudi danes. Paralelnost dvojic: gospodar-izvrševalec, vzgojitelj-vzgajani, kaže na skladnost teorije dela s teorijo vzgoje. Odprto vprašanje, pa je, ali pomeni avtomatizacija, ki si jo je Aristotel drugače predstavljal, kot si jo predstavljamo mi, res odpravo slehernega izkoriščanja. Če to objektivno ni možno, gre za logično napako contradictio in adiecto, če pa le subjektivno ni možno (nerazvita zavest), gre za contradictio in subiecto. Aristotel ni mogel anticipirati negacije drugih vrst oblik izkoriščanja (v fevdalizmu in kapitalizmu), ki bodo šele nastopile po njegovi smrti.[10] V antiki še ni bilo niti pojma razreda niti pojma odtujenega dela. Delitev družbe na dva dela je Aristotel jasno videl. Tako da ni videl, zakaj so vsa dela enaka. Ker je bil ekonomski motiv bogatenja omejen, je bila etično omejena tudi ekonomska misel. Uporabna vred-

---

[7] Aristotel: Politika, Kultura, Beograd, 1960 str.8.

[8] več o tem glej Kirn, A.: Marxovo razumevanje znanosti in tehnike – poglavje Antično-grško subjektivno instrumentalno dejavno razumevanje tehnike str. 323–327.

[9] Aristotel: ibidem str. 14.

[10] Svobodni meščan (po naše »umski delavec«) ne izkorišča sužnja, ampak ima pred njim le psihosocialno prednost.

nost dominira pred menjalno vrednostjo. Kot je Aristotel motril izdelovalca s stališča končnega izdelka in je bila vsaka stvar možnost končnega izdelka, je motril tudi gojenca s stalšča vzgojitelja in je bil vsak gojenec v možnosti realizacija vzgojnega smotra. Predpostavka vzgoje je, da je »dobro smoter, h kateremu vsi težijo.«[11] Vzgoja predpostavlja subjekt-objekt odnos. Vendar objekt ni bil pojmovan kot to, kar človekovi težnji nasprotuje in mu stoji nasproti in napoti. Ta smisel je vsebovan v nemškem jeziku in v nemški klasični filozofiji (gegenstand=nasproti stati). V novem veku je človek to, kar ni, ker zanika dejanskost in tako postavlja možnost pred realnost. V starem veku pa je človek mišljen z vidika možnosti realizacije, afirmativno. Paradigma popolne oblike je kot dovršeno delo določala vsako možnost izbire (proajresis). Objekt je bil s tega stališča pred subjektom. Tudi človekov samosmoter je objektivno utemeljen v strukturi sveta. Človek se s to strukturo le poistoveti.

Kakršna je ta struktura, takšen je način poistovetenja. Ni mogoče spoznati in vzgajati samega sebe, ne da bi spoznali pot prek instrumentalne vrednosti do samosmotra. Človek je na ta način del celote, mikrokozmos v makrokozmosu. Pot do fizičnega mučnega, telesnega dela k umskemu delu je pot od funkcionalne k intencionalni vzgoji, od naravne vzgoje z delom, ki je prevladovala v praskupnosti in je v razrednih družbah pripadala sužnjem, tlačanom, delavcem, do intencionalno-organizirane vzgoje v šolah, ki so sprva služile dejavnostim v prostem, kasneje pa v delovnem času. Fizično delo (ponos, labour) ne vzgaja za »najvišje smotre«. Prvi je Aristotel pred Heglom mislil odnos med delom in vzgojo s stališča oblikovanja. Forma forme je to, kar je kasneje za Hegla samorefleksija in Bildung. Čeprav so modeli človekovih likov akcidentalno različni, jim je skupno to, da razlagajo nižje oblike iz višjih. Negativno čutno podobo dela jemljejo, pojmujejo (Be-greifen) s stališča pozitivne nečutne podobe. Tako je tudi vzgoja kot vpliv od zunaj razumljiva s stališča vpliva od znotraj, spodbuda za delo v smislu hlapčevanja je razumljena iz samosmotra samodejavnosti, čiste ustvarjalnosti. Lahko bi ugotovili, da je bila dvojna narava dela metafizično pojmovana v smislu ločitve med telesnim naporom in duševno samodejavnostjo. Interakcija med njima je bila idealna, ne pa realna. Pedagogi so v preteklosti mnogokrat spremenili dejanskost v umnost, ne da bi omogočili tudi umnost v dejanskosti. Pri Aristotelu samosmotrna samodejavnost predpostavlja delo z instrumentalnimi vrednostmi, vendar jih ne povzame vase kot svoje momente. Tehnična dejavnost ne postane praktična. Fizično delo ni ukinjeno v umskem in vzgoja ni ukinjena v samovzgoji. Možnost samovzgoje izhaja iz samosmotra, možnost vzgoje pa iz instrumentalnih vrednosti. Vsak človek realizira možnosti, ki so določene s specifičnimi smotri. Skupen cilj je v logosu. Le sofisti so skušali poučevati posameznika za individualne cilje. Njihov retorični tehne, nadomesti sokratski eros resnice. Vzgojno-izobraževalna vsebina postane tako pri Platonu in Aristotelu podrejena obliki. Vsaka dejavnost, ki je organizirana po splošnih načelih ima ta smisel. Izvzeto je le suženjsko delo. Zgolj instrumentalna vrednost tega dela utemeljuje najvišji smoter intelektualnega dela. Aristotel je bil kritičen do te enostavne dogmatične sheme. Našel je nekaj stičnih točk med »zoonom politikonom« in »govorečim orodjem«, npr. možnost prijatelj-

[11] Aristotel: Nikomahova etika, CZ v Ljubljani, 1964, str. 71.

stva, vendar je ni bistveno presegel. V stari Grčiji so nekateri misleci priznavali večjo vrednost fizičnemu delu, vendar se njihova mnenja niso ohranila.

Rimski izraz »addictus« odgovarja grškemu »ponos«. Pomeni prekomerni napor človeka. Na tem temelji smisel antičnega pojmovanja tehnike. Gre za to, da človeka osvobodi fizičnega napora, ki ga vlaga. Če bi bila tehnika sama sebi cilj, bi minulo delo spodrinilo živo delo. Vloga tedanje tehnike pa je bila v tem, da je dopuščala intelektualno delo nekaterih-aristokratov za najvišji smoter. To dejavnost lahko vzljubi zaradi prostega časa. Položaj sužnja je v odnosu do gospodarja takšen kot položaj hlapca v Heglovi Fenomenologiji duha, ki se ne more upreti gospodarju dokler ne pridobi zavesti o tem, da je gospodar odvisen od njegovega dela. Ta odvisnost je v starogrških konceptih prikrita z izrazom samosmoter-ideja, forma forme. Z marksistično analizo lahko tudi v teh izrazih odkrijemo instrumentalno vrednost. Apologija obstoječega družbenega reda je v tem, da bistvo namena in namen bistva nista postavljena pod vprašaj. Mar ni petitio principi v tem, da samosmoter sovpada s samodejavnostjo, ki obstaja ločeno od čutnega sveta? Česa ne zmorejo Hefajstovi trinožci de facto, zmore po metafizičnem principu mišljenje mišljenja. Energetski princip dela in vzgoje se izteče pri Aristotelu v narcisoidni avtomatizem samooblikovanja, samokreacije. V tem je bil stari vek začaran in tu se je začelo odčaranje novega veka. Vprašanje dela se prične s problemom samokreacije, večnega življenja, zahteve po raju na zemlji. Grki so ostali realni, ker so se čudili le temu, kar je. Vzgoja razkrije v človeku le možnosti, ki so že dane v njegovi strukturi, in jih realizira. Novoveški proizvodni način pa ustvarja v človeku umetne (navidezne) potrebe, ki jim sledi tudi vzgojno-izobraževalni proces. v novem veku, zaradi heterogenih vplivov odprte družbe, vzgoja ni več enotna. Odtod delitev vzgoje na funkcionalno in intencionalno. Vzgojni učinki niso vnaprej predvidljivi, zato vdre v vzgojo pogojenost okolja in eksperimentalnost. Spoznanje o vzgoji postane relativno. Vzgoje ne proučuje več samo filozofija s celostnega vidika, ampak tudi pedagogika z disciplinarnega vidika. Prav tako se problema vzgoje lotevajo tudi druge družboslovne vede, ki se s pedagogiko interdisciplinarno povezujejo.

Zakonite vloge fizičnega dela ni mogoče najti znotraj njega samega. Človek ga opravlja zaradi težnje po samoohranitvi in nereflektirano. Takšno fizično delo je enako živalski dejavnosti, ki ne spreminja bistveno okolja. Takšno diagnozo postavimo lahko šele s stališča »razvite forme« specifično človeške dejavnosti. Stari Grki so v prirodi-fysis videli logos na takšen ali drugačen način. Heraklit pravi: »Boj je vsemu oče, vsemu kralj, ene izkaže za bogove, druge za ljudi, iz enih naredi sužnje, iz drugih pa svobodne.«[12] Heraklit je odkril zakon reverzibilnosti, tj. zamenljivosti in povratnosti nasprotnih pojavov v prirodi. Ni poudaril reverzibilnosti odnosa med sužnji in svobodnimi. Iz zgodovine vemo, da so svobodni le redkokdaj postali sužnji npr. v kolonizaciji ali kot vojni ujetniki. Sužnji pa so izjemoma postali svobodni (Platon, Seneka). Če je odnos med svobodnimi in sužnji obenem odnos med fizičnim in umskim delom, lahko ugotovimo, da v antiki niso imeli ekonomske razlage za nastanek delitve dela na umsko in fizično. Zakon logosa, ki obstaja v enotnosti in boju nasprotij, je presplošen. Imenovanje hypokeimenonov (substanc), arhejev (izvorov vsega, kar je), biti ali logosa le na splošno

[12] Sovre, A.: Predsokratiki, Slovenska Matica, v Ljubljani 1946, str. 75.

pojasnjuje odnos med delom in vzgojo. Ta zveza je naravna, družbena in psihična. Heraklit je pokazal na naravnost te zveze. Platon in Aristotel pa tudi na družbeno in psihično komponento. Aristotel ve, da so sužnji last gospodarja, vendar ta lastnina temelji na prirodni neenakosti med ljudmi. Niti Heraklit niti Aristotel nista poznala boja med sužnji in svobodnimi. Šele v Rimu postane Spartakov upor zgodovinsko dejstvo. Aristotel je samo detajlneje opredelil znano tezo o prirodnosti sužnjelastniškega družbenega reda v Politiki. Predpostavka sužnjelastniškega reda je prirodno-logična. Kaže na to, da vsakdo zna opravljati svoje delo – tako suženj kot gospodar in obratno. Če bi suženj znal in bil sposoben opravljati umsko delo, ki ga opravlja gospodar, ne bi bil potreben niti suženj niti gospodar. O tem govori tudi Heglova zgodba o hlapcu in gospodarju in Fenomenologije duha. Sužnjelastniški red izhaja iz neenakih in v principu nepremostljivih sposobnosti in znanja gospodarja in sužnja. Če gospodar ne bi znal ukazovati, bi nastala kolektivna samouprava kot v praskupnosti. Iz tega se vidi neposredna zveza med vrsto dela, izobrazbe in vzgoje. V Aristotelovi terminologiji se nahaja ta zveza v odnosu med vrlino, dejavnostjo in znanjem. Že Sokrat je dejal, da je znanje vrlina. Aristotel pa je sistematično proučil še zvezo med znanjem in delovanjem. Smiseln krog med vrlino-znanjem in svobodnim delovanjem bi bil za sužnja nesmiseln, ker se kot suženj vanj ne more vključiti. Suženj kot suženj zaradi prirodne osnove nikakor ne more priti iz začaranega kroga prokletstva fizičnega dela, ki nima etične vrednote (vrline) in neznanja. Vzgojni smoter spoznanja logosa je samoobvladovanje. Kdor spozna logos, spozna samega sebe. Spoznanje samega sebe pa korelira z vzgojnim ciljem samospoznanja. Delfski napis: spoznaj samega sebe (gnothe auton) bistveno označuje antično kulturo. Samospoznanje posameznika je možno doma za zapečkom (npr. Heraklit) ali pa v boju s tekmeci. Prvo pomeni teoretično, drugo pa praktično vrlino. Vzgojitelji so sprva izkušeni možje, magi v mitičnem obdobju, modreci na začetku civilizacije. Šele kasneje nastopijo šolani učitelji-sofisti. Kakor se je z razvojem grške družbe povečevalo število tekmovalnih veščin, od vojaških in športnih do retoričnih, dramskih, pesniških itd., tako se je tudi vsebinsko bogatil pojem kalokagatije. Sokrat je s primerjanjem svojih sposobnosti s sposobnostmi drugih prišel do sklepa, da ga je delfsko preročišče pravilno imenovalo za najmodrejšega, ker ve, da nič ne ve, medtem ko drugi še tega ne vedo. Preverjanje spoznanj je potekalo v dialogu, ki je dobil vzgojni pomen z uporabo didaktičnega pravila aktivnost učencev pri vpraševanju. Najboljši je najmodrejši. Za Platona je najboljša država tista, ki jo uporabljajo modreci. Tudi Aristotel ni mislil bistveno drugače, ko je utemeljeval strukturo države v strukturi človeka.

Logos svobodnih dejavnosti se kaže v boju, tekmovanju, ki pa ne vodi do formalne enakosti vseh, ampak do dejanske neenakosti. Logos dominacije nad sužnji, otroci in ženskami je utemeljen v hierarhični strukturi sveta. Premagovanje drugih pomeni tudi premagovanje samega sebe, nižjih plasti duše. Dilema grške kulture in tudi celotne antike je bila v obvladovanju ali prepuščanju užitkom. Prepuščanje užitkom je bilo značilno za kirenajke, ki so bili uživači.

Antična kultura pozna 3 vrste obvladovanja: I-obvladovanje samega sebe, 2. obvladovanje v družini in 3. obvladovanje polisa. Vse tri vrste obvladovanja so med seboj povezane v celoto, vendar je vsaka specifična. Pri Platonu je obvladovanje samega sebe po splošnih principih pogoj za vodenje države, ta pa strogo kontrolira

družino. Pri Aristotelu je prijateljstvo v družini in izven nje subjektivni pogoj organizacije družbe. Njegova predpostavka je v tem, da vsi svobodni državljani težijo k vrlini in k znanju, prav tako pa tudi k lepoti. V teh težnjah se vidi splošna veljavnost ideala kalokagatije.

Organizacija grške družbe v smislu realizacije resnice kot najvišjega izobraževalnega in vzgojnega smotra je strukturirana kot hierarhija moči. Pomen fizičnega dela je razviden s stališča upravljanja z delom. Obvladovanje drugih ni možno brez obvladovanja sebe po meri resnice, dobrote in lepote. Zaradi kalokagatije vzgojni cilji niso ločeni od izobraževalnih. Antična kultura je skušala uveljaviti takšno vzgojo in izobraževanje, da bo možno z njo razviti najboljše v človeku. V formuli, ki ne velja le za sokratski način poučevanja, znanje je vrlina, je logocentrični značaj epistemične vzgoje. Resnica je za Platona in Aristotela izven človeka, vendar le zato, da bi pomenila objektivni motiv za razvoj osebnosti v skladu z družbenimi normami. Ta shema se na posebne načine pojavlja v različnih obdobjih človeške zgodovine. V njej je skrita apologija in ideologija kot sprevrnjena zavest, vendar le pod pogojem, da se posameznik zaveda svojih posebnih interesov glede na družbo.

Celovito znanje omogoča v antiki neposredno celovito kontrolo nad posameznikom na ravni polisa in družine. Celotni odnosi med ljudmi so bili pregledni, nemistificirani, brž ko je bil znan arhe. Arhe sam pa kot bit ni mogoče zlahka zagledati, ker »se priroda rada skriva« (Heraklit). Pogled v sonce zaslepljuje. P. A. Rovatti meni, da »je Platonovo sonce resnično in dobro, vendar je njegovo središče črno, ker je nevidno očesu, ki od njega sprejema svetlobo, vrlino kot sposobnost vida.[13] To, po čemer je vse drugo vidno, je samo nevidno. Podobno kot pri Platonu temna svetloba, funkcionira pri Aristotelu negibni gibalec. G. Gretić meni, da »negibno kot energeia in bit omogoča v vsakem bivajočem, da prispe do svoje biti, je v največji meri lepo (kalon) in vsakemu obstoječemu omogoča, da doseže najvišje dobro (agathon). Način biti je lepota in je kot taka arhe gibanja. Ni vzrok gibanja v tem, da deluje, ampak v tem, da je prezenta.«[14] Aristotelova energeia ne vsebuje causa efficiens,[15] pač pa je v njej nekaj pasivnega, ker gre za najvišjo dejanskost in dovršenost. Obvladovanje je obvladovanje nečesa pasivnega, materije, sredstva, vendar se tudi samo izkaže kot mirovanje, pasivnost. Cilj svobodne dejavnosti, kakršna je mišljenje, ni le umirjenost, ampak mirovanje. Tako delo kot vzgojo je možno misliti v dialektičnih dvojicah, od katerih v antiki najbolj izstopata relaciji: pasivno-aktivno in čutno-razumsko oz. umsko. Antična racionalnost ne označuje metode kvantifikacije kot novoveška racionalnost, ampak kvaliteto človeka. Mišljenje mišljenja ni prazno, ker misli najvišjo realnost-objekt, je življenje kot dejavnost. Ohranja v smislu kalokagatije ideal znanja zaradi znanja in vrline zaradi vrline, ki nima cilja izven sebe, ampak v sebi. Tako se zoperstavlja Aristotelova koncepcija alternativno današnjemu instrumentaliziranemu in pragmatskemu umu. Z idealom formiranja dejanskosti kot njene dovršitve se antična kultura skuša postaviti nad samo sebe, prav tako ko je antični človek skušal priti preko sebe, a je v sebi našel meje obstoja. Tako kot grški človek, je tudi grška

---

[13] P. A. Rovatti: Bilješke o metafori, identitetu i razlici, Filozofska istraživanja, Hrvatsko filozofsko društvo i Savez filozofskih društva Jugoslavije, Zagreb, 1986/16, str. 70.

[14] G. Gretić: Lambda knjiga Metafizike: O božanskom i ljudskom, ibidem, str. 192.

[15] G. Gretić: ibidem, str. 192.

kultura v svojem vzponu kvišku nekje obstala in obmirovala, drugače kot kasneje kristjan v srednjem veku in tudi sam srednji vek.

Boj med nesmislom fizičnega in smislom umskega dela je bil znotraj sužnjelastniškega sistema možen in realen. Statičnost te družbe sta Platon in Aristotel utemeljevala v strukturi sveta. Dejansko je bila sužnjelastniška družba bolj dinamična. Sužnju so manjkali do negacije suženjstva trije pogoji: lastniški položaj, znanje in etična vrlina. Vsaj delna kompenzacija teh pomanjkljivosti že pomeni zgodovinski premik, ki ga pa teoretiki sužnjelastniške epohe niso predvideli.

Fizično delo v nekem smislu vedno zasužnjuje ne le zaradi privatno-lastniške osnove, ampak zaradi repetitorskega značaja, ki ne afirmira človekovega bistva in zaradi prekomernega trošenja delovne sile. Aristotel teoretično ni mislil na zgodovinsko nastale pogoje prirodne neenakosti med ljudmi in s tem neprirodne delitve dela. Znotraj te neprirodne neenakosti je bila koncipirana tudi intencionalna vzgoja za racionalno uporabo prostega časa in 7 svobodnih znanosti, ki se ohranijo v helenizmu in v srednjem veku. Često geslo različnih filozofskih smeri: živeti v skladu s prirodo, je kazalo na dejansko neprirodnost človekove eksistence. Neprirodnost je z današnjega vidika v tem, da lahko le nekateri ljudje dosegajo najvišji smoter na račun tistih, ki tega ne morejo. Razvojna tendenca razvoja družbe v smislu svobode nekaterih v antiki in srednjem veku, Formalne svobode vseh v kapitalizmu in dejanske svobode in enakosti vseh v komunizmu je v protislovju z drugo tendenco, da človek postaja orodje svojih orodij kljub tehničnemu napredku. Suženj je kot »govoreče orodje« privesek neživih orodij in živih orodij (živali). Delavec v kapitalizmu je privesek strojev. Delavčevo delo se v takšnem položaju reducira na animalno carstvo. Znanje kot znanje je inkompatibilno z znanjem kot sredstvom-uporabnim znanjem, ker gre za razredno pogojenost. Suženj ne more odvrniti pogleda od fizičnih stvari. Če ga izmemoma odvrne kot v Platonovi priliki v votlini (7. knjiga Države), preneha biti suženj. Že Aristotel je opomnil na neprehodnost smisla za nekaj drugega in smisla na sebi. Spoznanje najvišjega smotra nič ne pomaga zdravniku, ki je profesionalno v takšnem položaju, da zdravi druge (smoter, ki ima le instrumentalno vrednost). Z današnjega vidika je takšen vidik preozek, čeprav ga je industrijska medicina še zaostrila (medicinska nemesis). S stališča »svobode in dejanske enakosti vseh« je Aristotelova absolutizacija notranjih in zunanjih smotrov nesprejemljiva. V fizičnem delu se nahaja prirodna, spontana, funkcionalna vzgoja, ki ima negative posledice, ker človeka depersonalizira, ta vzgoja je v priučevanju in navajanju na ponavljajoče fizične spretnosti in telesne gibe. Teza o prirodni danosti suženjstva ni identična s tezo o večnosti sužnjelastniškega reda. Ta red je nespremenljiv le toliko časa, dokler se ne izboljšajo pogoji fizičnega dela. Spremeni se značaj dela v novem proizvajalnem načinu, ki, dokler je naturalen, ni bistveno drugačen kot prejšnji. Teza o naravnosti sužnjelastništva je le en vidik gesla »živeti v skladu z naravo«. Stoiki in kristjani so že poznali enakost vseh ljudi in le svobodnih pred logosom oz. bogom. To je drugi vidik. Tretji vidik pa odkrivamo šele danes s premagovanjem ekološke krize.

Ali povezuje umsko delo s fizičnim enakost ali neenakost? Heraklitski odgovor je naslednji: gre za skupni logos, ki ga večina ne razume, a se mora po njem ravnati. Tako fizično kot umsko delo sta vključena v prirodni tok dogajanja, ki se v celoti izkazuje kot zaporednje nasprotnih procesov (rojstvo-smrt, nastajanje in

minevanje, dan-noč). Cilj vzgoje je v poslušnosti logosu in identifikaciji z njim. Samovoljno ravnanje ni v skladu z logosom. Prisilnost dela izhaja iz nerazumevanja logosa. Umsko in fizično delo sta v odnosu celota-del. Umsko delo omogoča celoten pregled nad dogajanjem, fizično lokalno in predmetno omejeno delo pa ne. Modrec, ki je poslušen logosu, povsod najde svoj ethos-mesto človekovega bivanja. Duša je identična s kozmosom. Ta najbolj razviti del duše je Aristotel imenoval božanski in sholastiki spiritus agens. Odnos med umskim in fizičnim delom je odnos med aktivno in pasivno dušo, človekova razpetost med živalskim in božanskim. Med te skrajnosti je razpeta tudi epistemska in neepistemska vzgoja pri Platonu in razlika med vzgojo za praktične veščine in vzgojo za vrednotenje znanja zaradi znanja, kar odgovarja pri Aristotelu delitvi uma na praktični in teoretični um. Nevzgojen človek ni človek, ampak govoreče orodje, ki je takšno, kakršno ga je izoblikovalo grobo življenje. Spontana, funkcionalna vzgoja tudi danes ni vzgoja v pravem smislu besede. Splošna načela, po katerih se usmerja vsaka vzgoja, izhaja iz najbolj aktivne plasti duše. Takšna je Aristotelova razčlenitev in dopolnitev heraklitskega logosa, ki ne funkcionira samo po zakonu reverzibilnosti pojavov, ampak tudi po zakonu ireverzibilnosti.

Stoiki se s pomočjo apatije in ataraksije, podobno kot druge smeri v helenizmu, skušajo zavarovati pred nevarnostjo, da ne bi ethosa človeškega bivanja nikjer našli. Tudi Avrelij Avguštin uporablja izrek: ne izven sebe, ampak vase se obrni. Človek se čuti nemočnega pred propadajočim, neobvladljivim in usodnim zunanjim svetom. Ravnotežje med obvladovanjem zunanjega in notranjega sveta je Grk našel v ureditvi polisa, v srednji meri in kalokagatiji. Če je »vzgoja proces osamosvajanja, izdvajanja iz stanja nemoči ali neodgovornosti«[16], potem lahko ugotovimo, da ji to v rezultatu le delno uspeva. V stari Grčiji je pridobila vzgoja dejavni značaj z negacijo delovne podlage. Ločenost intelektualne vzgoje od spontane vzgoje fizičnega dela je po drugi strani povezanost z njo. Nevidni, nerazumljiv logos, državni zakon, nevidna roka trga (za sužnje) postane v helenizmu usodna tudi za intelektualce. Njihov cilj postane avtarkija v adiafori. Vendar je ta ravnodušnost kot neobvladovanje usode samo začetek iracionalne vzgoje v srednjem veku. V stari Grčiji je pri Platonu in Aristotelu država sama vzgojni ideal, ne pa sredstvo kontrole nad družinsko vzgojo. Državljanska vzgoja ni eo ipso etatistična, ker država ni sredstvo prisile nad svobodnimi meščani, ampak mesto njihove javne afirmacije. Pri Avguštinu se pojem države razdvoji na posvetno in božjo, minljivo in neminljivo. Vzgoja, ki izgubi racionalne mehanizme samokontrole človeka postane iracionalna in usmerjena od zunaj. Pri Grkih je bila vzgoja zasnovana imanentno v človeku samem kot realizacija njegovih možnosti. Človek sam pa ni bil pojmovan subjektivistično kot v novem veku, ampak kot del polisa in kozmosa. Razvoj vrste psihičnih sposobnosti korelira z njegovim družbenim položajem, kar odgovarja hierarhični strukturi sveta pri Platonu in Aristotelu. Položaj gospodarja in sužnja je odvisen od njune vloge in možnosti uveljavitve te vloge. V srednjem veku je človek božja stvaritev, zato je uveljavitev njegovih možnosti v božjih rokah.

Paideja pomeni prvotno vzgojo otrok, šele kasneje se aplicira tudi na odrasle. Von Johannes von den Drisch in J. Esterhues menita, da se vzgoja pri sofistih

[16] Petančič, M.: Industrijska pedagogija, Školska knjiga, Zagreb, 1975 str 51.

aplicira na izobraževanje odraslih in tako »ne vsebuje samo izobraževalnega procesa, ampak tudi izoblikovanost in izobraževalne vsebine. Latinska beseda cultura je prevod grške paideje in pomeni najprej nego, potem izobraženost in končno izobraževalno vsebino kulture. Sofisti so bili prvi, ki so se zavedali izobraževalnega procesa in se opredelili glede izobraževalnega procesa, ciljev, vsebin in poti in možnosti oblikovanja.«[17] Antropocentrična usmeritev sofistov, po kateri je človek merilo vseh stvari, se razlikuje od novoveškega antropocentrizma. Protagorova teza zaradi mnogoznačnosti sintagme »homo mensura« prosega čas, v katerem je bil izrečena. V stari Grčiji je bil človek merilo prisotnosti, razkritosti stvari, ne pa še mera njihovega preoblikovanja v smislu kreacije. V tem je kontemplativna meja antične kulture. Ni ji manjkalo razumnosti, ampak smoter spreminjanja zunanjega sveta. Morda prav zato niso ločili smotra od razmišljanja o sebi: Subjektivizem in relativizem sofistov je potrebno razumeti v tem kontekstu. Sofisti so prvi organizirali prenos znanja, Platon in Aristotel pa sta vzgojno-izobraževalni proces tudi teoretično utemeljila. Za Platona je po Jägrovem mnenju »filozofija in vzgoja, logos in bios, poučevanje in življenje, znanje in omika eno in isto in vgrajeno v državno strukturo«[18]. Platon in Aristotel sta klasificirala izobrazbene vsebine, ki so primerne za različna življenjska obdobja človeka. Najvišje izobrazbe je človek deležen najkasneje. V tem se vidi induktivna podlaga njune pedagoške misli. Do polnoletnosti dobi vsak meščan zaključno splošno izobrazbo (enkyklios paideja) in vzgojo.

Avtorja Von Johanes von den Driesch in Josef Esterhues[19] razdelita v svojem delu grško kulturo na 5 obdobij: v patriarhalnem obdobju (l. 1100–750 p. n. št.) prevladuje ideal vrline kot junaštva, v obdobju polisne ureditve (čas efebov) (l.750–500 p. n. št.) kalokagatija, ki je pridobljena v tekmovanju in vajah. Demokratični čas (500–400 p. n. št.) pozna ideal izobraženega človeka, ki se nauči vrline v šoli, v helenističnem obdobju velja ideal splošne izobrazbe, Rimljani so k temu dodali ideal retorja, advokata, politika, državnega uradnika. Pogosto je posameznik opravljal vse tri poklice obenem. Rimljani niso več mojstri teoretične, ampak praktične forme. Starogrško kulturo označujejo izrazi – kosmos, logos, paideja, morphe (lat. forma), metron, sofrosyne. Rimsko kulturo pa označujejo ključne besede: pietas, auctoritas, dignitas, gravitas, vir, virtus (grško arete), publica, civitas, imperium. Tudi Rimljani niso cenili fizičnega dela, vendar so raje izkoriščali suženjsko delovno silo, kot da bi razvijali tehniko. V vzgoji vlada patriarhalna morala, vendar imajo v družini žene večjo veljavo kot v stari Grčiji. Za avtorja von den Drischa in J. Esterhuesa je »za antiko značilna svoboda posameznika kot dela celotne organizacije družbe.«[20] Iz tega mnenja lahko povzamemo, da svoboda posameznika ni sama sebi namen, ker ni ekonomsko utemeljena kot v novem veku. Posameznik lahko doseže najvišji smoter kot družbeni najvišji smoter. Zato so pri Platonu filozofi vladarji. Spor posameznika z družbo se kaže kot spor dveh možnih državnih ureditev – primer sofistov, Sokrata, Platona, Aristotela ali kot spor stare in nove morale in religije npr. v drami Antigona. Identifikacija posameznika

[17] Von den Driesch, J.-Esterhues, J.: Geschicte der Erziehung und Bildung I. Bd., Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1960, str. 52.
[18] ibidem, str. 67.
[19] ibidem, str. 102, 103.
[20] ibidem, str. 102.

z družbo ni enoznačna, ampak problematična formula. Vedno znova postavlja pod vprašaj obstoječ način vzgajanja, vendar je smer iskanja odgovora na ta problem dana objektivno kot ravnotežje zunanjega in notranjega sveta v sistemu.

Za grško paidejo je značilno:

1. osvoboditev človeka v človečnosti od nečloveške zavezanosti videzu;
2. vzpon k dobremu kot smotru;
3. siljenje (težnja) k resnici biti in obrat celega človeka;
4. uvajanje v neskritost in spoznanje samega sebe (pot do sebe).

Izoliran posameznik kot član masovne družbe je izum industrijske dobe. V antiki nastopa podobno kot kasneje v srednjem veku v smislu deviacije sistema. Nastopa kot kaznjenec, ki je izgnan v pregnanstvo po črepinjski ali kaki drugi vrsti sodbe, ali kot zapuščen otrok, ki je preslaboten, da bi ga bilo vredno vzgajati. Posameznik z določenim mestom in vlogo v antični družbi ne more biti osamljen. Vzgojni ideal je človeku dostopen. V srednjem veku so prevajali paidejo v smislu humanitas – vendar dobi človek znotraj drugačne slike sveta drugačno mesto. Kar je bilo lepo, dobro in resnično za antičnega človeka, ni bilo za srednjeveškega. V čem se je spremenila vzgoja kot prenašanje izkušenj?

LITERATURA

Filozofska istraživanja, Hrvatsko filozofsko društvo i Savez filozofskih društva Jugoslavije, Zagreb, 1986/16.

Aristotel, Nikomahova etika, CZ, Ljubljana, 1964.

Aristotel, Politika, Kultura, Beograd, 1960.

Kirn, A., Marxovo razumevanje znanosti in tehnike, CZ, Ljubljana, 1978.

Le Blond, Logique et mèthode chez Aristote, Librairie philosophique, Paris, 1973.

Pavičević, V., Uvod u etiku, Kultura, Beograd, 1962.

Petančić, M., Industrijska pedagogija, Školska knjiga, Zagreb, 1975.

Sovre: Predsokratiki, SM, Ljubljana, 1946.

Von den Driesch, Esterhues, J., Geschichte der -Erziehung und Bildung, Ferdinand Schöningh/ Paderborn 1960, Bd. I.

Žlebnik, L., Opšta istorija školstva i pedagoških ideja, Naučna knjiga, Beograd, 1970.

Prispevek k zgodovini sociološke misli na Slovenskem

LUDVIK ČARNI

Dr. ALEŠ UŠENIČNIK (1868–1952)

Aleš Ušeničnik je v predgovoru svojega učbenika »Sociologija«[1] zapisal, da je pouk sociologije na ljubljanskem bogoslovnem učilišču prevzel za dr. Jan. Ev. Krekom, ki ga ima za našega prvega sociologa. Predavati je začel 1907. leta.[2] Ta mu je naročil naj oskrbi drugo izdajo njegovega »Socializma«, ker je prva že pošla. Ušeničnik naročila, najbrž zaradi večih vzrokov, ni izpolnil. Zapisal je, da je Krekov »Socijalizem« predvsem zgodovina socializma, za pouk sociologije pa je potreben tudi sistematični pregled in načelno znanje o socializmu, socialnih strujah in velikih socioloških vprašanjih. »Vem«, zaključuje, »da nekaterim mrzi sistematika, toda resnica je pa vendarle, da je pri filozofičnih vedah le sistematično znanje pravo znanje. In sociologija je tudi filozofična veda.«

Ušeničnik je sodil, da je družbeno življenje »v veliki meri izraz smotrnih teženj.« Te so »le življenje idej in načel. Tako ideje in načela vodijo, ravnajo in določajo socialno življenje ... Zato je usodna zmota, če se prezira socialna filozofija!« Ta ima prav »ta namen, pokazati prave socialne ideje in pridobiti ljudi, da se zavzemajo zanje ter jih izkušajo uveljaviti v socialnem življenju ..., kjer mnogo odločuje človek, a človek mora vedeti, kaj dela in zakaj, in on je odgovoren za svoja dejanja. Zato mu morata socialna etika in sociologija kazati smeri, podajati pravec, tolmačiti načela. Ne smeta le »registrirati«, kaj je bilo in kaj se napoveduje, temveč tudi povedati, kako bi moralo biti, pokazati pravo smer in dajati impulzov, da socialni razvoj, kolikor je v moči ljudi, tudi dejansko krene v isto smer.«[3] Tako naj bi sociologija oz. tudi sociologija pripomogla, da družbeno življenje ne bi usmerjale kakor je zapisal, zmotne in blodne ideje, v družbi pa bi, kolikor mogoče, zavladalo splošno blagostanje. Med zmotne in blodne ideje je uvrstil liberalizem in (materialistični) socializem. Ideji socializma je, kakor je zapisal v predgovoru učbenika, namenil več pozornosti, ker je »pač največji nasprotnik krščanske bodočnosti in je mogoča smotrna krščansko-socialna politika le tedaj, ako je jasno razmerje do socializma in socialne demokracije.«[4] O sodobni družbenih razmerah pa je sodil, da nikdar v zgodovini ni bilo socialno zlo tako splošno in tako grozeče, kakor v sodobni družbi. Grozeče predvsem zato, ker »nikdar ni bilo teženje po socialni enakosti tako živo, in zato tudi nikdar tako živa zavest o dejanski

[1] Dr. Aleš Ušeničnik, Sociologija. Katoliška bukvarna, Ljubljana, 1910 (S), 839 strani.
[2] J. Pirc, Aleš Ušeničnik in znamenje časov, Ljubljana, 1986 (Pirc), str. 24.
[3] S, str. XII–XIII.
[4] S, str. XIV.

neenakosti... »Razdedinjene« množice, nahujskane še od prevratnih demagogov, zahtevajo reči, ki niso mogoče brez velike socialne revolucije, in taka socialna revolucija, kakor si jo mislijo one, bi porušila ves socialni red in vrgla človeštvo v divji metež.«[5]

Ušeničnik je o sociologiji oz. socialni vedi, kakor jo je tudi imenoval, sodil da je ta veda nekaj silno razsežnega, kakor je silno razsežno vprašanje o človeški družbi. Opredelil jo je kot vedo o človeški družbi in njenem blagostanju; »vedo o postanku, naravi, smotru, razvoju, pogojih družbe; vedo o načelih in zakonih, na katerih se mora snovati družba, da dosega svoj smoter, ki je obča blaginja.« Razdelil jo je v dva dela, v sociologijo v ožjem smislu (ki proučuje načela in zakone na katerih se mora snovati družba) in sociologijo v širšem smislu, ki obsega tudi socialno ekonomijo (ki natančneje proučuje pogoje materialne blaginje, načela o postanku ljudskega bogastva, o njeni delitvi in porabi.[6] Poleg sociologije oz. »splošne« sociologije je ločil tudi posamezne sociološke discipline, na primer, o postanku historičnih držav, vladavini, slojih itd. »Splošna« sociologija kot praktična sociologija uporablja svoja načela za konkretne razmere sodobne družbe in kot socialna politika poskuša izvesti reforme, ki so potrebne za socialno blaginjo.[7] Ob tem je avtor poudaril, da je za praktično sociologijo poleg drugih znanstvenih disciplin, kot pomožnih ved, zelo velikega pomena študij zgodovine. Sodil je, da reforme ne morejo biti nekaj čisto novega, ampak morajo izrasti iz danih početkov. Sociologija, ki ima svojski predmet in je samostojna veda, pa se mora ozirati na etiko in njena načela. V »Uvodu v krščansko sociologijo« je celo zapisal, da je le pod etiko.[8] Ta odvisnost, je menil, ne nasprotuje vedi, ker je med drugimi vedami odvisnost, ene so višje, druge so nižje, ki morajo od višjih dobivati svoja osnovna načela.[9] Pri tem je Ušeničnik mislil na katoliška etična načela. O njih je večkrat pisal, tudi v razpravi »Pomen krščanske sociologije«, ki spada med njegove zgodnejše spise.[10] Ta načela oz. prva načela, je zapisal so večna in nespremenljiva, njih uporaba je časovna in spremenljiva kakor so časovne in spremenljive gospodarske in družbene razmere. Vrhovna načela, je dodal, so znana: o Bogu, o posmrtnem življenju, o odgovornosti življenja, o enem cilju vseh ljudi, o človekovi osebnosti in socialnosti. Na te ideje se snujejo vse druge osnovne sociološke ideje.[11]

Ušeničnik je učbenik poleg predgovora in uvoda (str. 1–35) razdelil na štiri dele. V prvem delu »Osnovne ideje« (str. 35–108) iz etike in metafizike povzema osnovna načela. V drugem delu »Socialni organizem« (str. 108–217), kakor je zapisal, analitičnosintetično razvija teorijo o družbi, njenemu nastanku, smotru, nalogah, funkcijah, sestavi. V tretjem delu »Socialni sistemi« (str. 217–575) se sprašuje, kako doseči harmonijo v družbi, kakšna je in kakšna bi morala biti družba. V četrtem delu »Socialni problemi« (str. 575–807) poskuša, kakor je zapisal, bolj praktično rešiti večja, najbolj pereča vprašanja. K tem poglavjem je dodal sklepna razmišljanja, bibliografijo, imensko in stvarno kazalo.

---

[5] S, str. 2.
[6] S, str. 5.
[7] S, str. 4, 31.
[8] A. Ušeničnik, Uvod v krščansko sociologijo, Ljubljana, 1920 (Uvod), str. 31.
[9] S, str. 8.
[10] Čas, Ljubljana, 1907, str. 410–411.
[11] S, str. 34. Uvod, str. 11–12, 21–22. Čas, 1911, str. 233.

Ušeničnik je v slovenski družbi začel nastopati v času znane »ločitve duhov«, ki sta jih sprožila škof Missia in Mahnič. Bil in ostal je Mahničev mišljenski dedič. Mahnič mu je zaupal in pomagal pri vstopu v javno življenje. Postal je vodilni ideolog radikalnega katoliškega gibanja, ki si je želelo podrediti vsa področja življenja in sodilo, da je radikalno katoličtvo edina rešitev za sodobnega človeka, družbo, kulturo. Zavračal je vsako misel za katero je sodil, da je v nasprotju s tomistično filozofijo in katoliško socialno doktrino, ki so jo v katoliški Cerkvi izoblikovali po objavi okrožnice Leona XIII. »Rerum novarum« 1891. leta. Zaradi pogledov in stališč je bil v sporu tudi z nekaterimi vidnejšimi katoliškimi misleci svojega časa.[12] V literaturi je bilo večkrat zapisano, da v političnem življenju ni sodeloval. Poudariti pa kaže, da je s preudarno besedo mnogokrat posegel, tudi na javnih shodih, v najbolj aktualna politična dogajanja vse do konca druge svetovne vojne.

V prvem poglavju Ušeničnik najprej razpravlja o človeku in človeški družbi. Ugotavlja, da je človek prvina družbe, zato mora vsak kdor hoče spoznati družbo spoznati človeka. Zanj sta značilni osebnost in družbenost. Krščanska sociologija, je zapisal, v nasprotju z individualizmom in socializmom, brani človekovo osebnost in družbenost. »Le v harmonični sintezi teh dveh idej je mogoča družba in v družbi prava blaginja človeštva«. Človek je stvar božja, ki ima netvarno in nesmrtno dušo. Ta je izvir njegove osebnosti in izvir razuma in svobodne volje. Z razumom človek spoznava resnico »dokler ne doseže um prve čiste resnice, ki je vir vse resnice. Z voljo teži k sreči in blaženstvu . . . dokler ne doseže popolne sreče, ki mora biti le prvo dobro, vir vse dobrosti. Prava resnica, vir vse resnice, in prvo dobro,vir vse dobrosti, pa je le v Neskončnem, je Neskončno, Bog . . . Človek živi sam sebi, nobeni stvari. Bogu mora živeti, a prv s tem, da živi Bogu, živi najbolj sam sebi. Za druge mora živeti, a tudi heorična ljubezen do drugih je le heroična služba Bogu in tako služba svojemu smotru.«[13] Človek se s svobodno voljo »sam odloči za svoje cilje in si sam svobodno voli pota in sredstva. . . . Kot svobodno bitje je sam *odgovoren* za svoja dejanja. Tako je človek tudi *nravno* bitje, nositelj dolžnosti, a prav zato tudi pravic. Kot nravno bitje ima človek tudi vest. Vest mu javi božje gospostvo, a javi mu tudi pravo svobodo: nikogar ni, ki bi mu mogel kaj ukazati, kar je proti vesti in božjemu zakonu, in kdor mu more kaj ukazati, mu more le, če ima oblast od Boga.«[14]

Dokaz človekove družbenosti je, je zapisal Ušeničnik, da je človeštvo vedno živelo v družbi. Človek lahko uveljavi svojo osebnost in ustvari svoj smoter le v družbi, zato mu je družbenost vrojena. Družbenost veže ljudi v družbo, ki ni mogoča brez socialne oblasti ali avtoritete. Družbo tvorijo ljudje, ki so enaki po naravi, a individualno različni, po spolu, močeh, nagnenjih itd. in različno mislijo. Zato ne more biti skupnega delovanja za skupni smoter, »če ni v družbi nekega počela enote.« To pa lahko uveljavi le oblast, ki ukazuje in obvezuje in jo morajo vsi priznavati, se njeni volji pokoriti. Tako po Ušeničnikovi sodbi ni družbe brez

---

[12] F. Jerman, Filozofija in krščanska apologetika na Slovenskem, Anthropos, 1975, št. 1–4. Dr. Jan. Ahčin, Dr. Aleš Ušeničnik kot sociolog, Čas, 1927/8, str. 285. Pirc, str. 47, 71–81, 288, 311 itd. Zgodovina Slovencev, Ljubljana, 1979, str. 515.

[13] S, str. 34–35.

[14] S, str. 36.

socialne oblasti.[15] Kadar Ušeničnik piše o socialni oblasti misli predvsem na državno oblast.

Družba je organizem svoje vrste, je zapisal Ušeničnik, nraven organizem. Živi organizem in človeška družba sta sestavljena iz več delov, organov. Vsak ima svoje funkcije. Organizem pa ne bi mogel živeti, če v delovanju posameznih organov ne bi bilo enotnosti in harmonije. Harmonično delovanje v organizmu ravna neko notranje počelo (forma, entelecheia, dominanta, vitalni princip, duša). V tem je podobnost med živimi organizmi in človeško družbo. Te podobnosti pa ne kaže pretiravati. Med organizmom in človeško družbo sta dve bistveni razliki. Razvoj organizma je določen po fizikalnih, kemičnih in fizioloških silah. V človeški družbi pa so odločilne nravne sile. Pri organizmu je namen organov ohranitev in razvoj organizma. Človek kot oseba pa ima tudi svoj namen, socialni namen je le pogoj, da ljudje lažje dosežejo svoje svojske namene. Ob takem opredeljevanju družbe Ušeničnik zavrača biologistično pojmovanje družbe. Zavrača tudi mehanicizem. Sodi pa, da je človeška družba bolj podobna organizmu kakor mehanicizmu. V človeški družbi mora biti toliko razlike, kolikor zahteva pojem družbe. Družba, je zapisal, ne more biti brez stanov, ker je organizem, ki zahteva ločitev del (funkcij) in zato tudi ločitev delov (organov).[16]

V družbi se vzbudi zavest nravne skupnosti, ki druži volje in moči. Ljudje po socialno-psiholoških zakonih drug na drugega vplivajo. Posameznik je središče iz katerega izhaja vpliv na vse strani, vsak pa je pod vplivom vseh, celo sam pod svojim vplivom (po avtosugestiji). Tako v družbi raste moč. Ta nravna socialna vzajemnost je osnova ljudskim navadam, običajem, pravu, ljudski čudi, socialni vzgoji, narodni kulturi itd. Vse to ni le socialna tvorba, a ustali se, podeduje se v družbi, »socializira se« in tako vzvratno vpliva zopet na posameznika. V družbi se poobčijo in ustalijo ideje, čustva, težnje in tako se ustvari neka »socialna psiha« (ljudska duša) z vsemi dobrimi, lahko tudi s slabimi svojstvi. Nihče ni popolnoma samostojen, nihče se ne more popolnoma odtegniti vplivu drugih in njihovih idej. Družba deduje od preteklosti in zapušča bodočnosti.[17]

Ušeničnik je menil, da se družbe zlasti dele po smotrih: zadnji (združevanje v verske družbe) ali bližnje (blaginja na zemlji). Bližnji so nepopolni, ker nepopolno nudi sredstva (družina) ali popolen (država). Glede na delne smotre, ki so telesno ali duševno dobro, so družbe raznovrstne, kakor je raznovrstno duševno ali telesno dobro: društva za pridobivanje tvarnih dobrin (produktivna, kreditna itd.), za obrambo skupnih interesov (kmetijska, delavska itd.), za znanost, umetnost, izobraževanje (znanstvena, izobraževalna, vzgojna itd.).

Ušeničnik je sodil, da se družbe lahko dele tudi glede na druge smotre. Navedel je nekatere, ki jih je imel za važnejše. Glede na izvor je družba božja (cerkev itd.), naravna (zakonska družba, država), ker narava določa smoter, bistvo in osnovne zakone ali človeška, kjer so ljudje sami postavljajo skupen smoter, sami določajo avtoriteto – po pogodbi, volitvi – ter se družijo, da bi skupno laže dosegli skupni smoter. Glede na samostojnost je družba nepopolna (rodbina itd.), ker nima v sebi vseh sredstev za dosego cilja, ki ga lahko doseže le v višji družbi, državi in popolna.

---

[15] S, str. 42–43, 79.
[16] S, str. 43–44, 46, 187.
[17] S, str. 47–48.

Glede na sestavo (strukturo) se družba imenuje enovita (če je zveza posameznikov), sestavljena (če je zveza družb), enaka (če je socialna oblast v vseh), neenaka (če je le v nekaterih). Družbe so stalne (zakonska družba, država), začasne (ustanovljene za kratkotrajne namene) obvezne, neobvezne, nujne ali le koristne itd.[18]

Človek vstopi v družbo kot oseba, ki ima že svoje dolžnosti, a prav zato tudi pravice. Prva človekova pravica, je zapisal Ušeničnik, je pravica do osebnosti, da vsak z njim ravna kot z osebo, a ne kot z rečjo, blagom, strojem. Ta pravica je neodtujiva. Človek se ji tudi svobodno ne more odpovedati, ker po naravnem redu ni in ne more biti reč. Vsakemu pristoje vse pravice osebnosti. V ustavah modernih držav je ta zahteva izražena z zakonom, da »so pred zakonom vsi državljani enaki.« Niso pa vsi ljudje v vsakem oziru enaki. Različni so po spolu, močeh, zmožnostih, duševnih vrlinah itd. Odtod izvirajo tudi socialne razlike, da so eni imoviti, drugi ubogi, da so eni nosilci socialne oblasti, drugi morajo biti podložni. »Popolna enakost v družbi ni mogoča« je povzel Ušeničnik po papežu Leonu XIII., »terjajo jo socialisti, toda zaman: zoper naravo je vse upiranje zastonj.«[19] Iz pravice osebnosti izvirajo tudi druge človekove prirodne pravice, pravica do žitja in bitja (samoohrane, obrambe, zdravja, pravica do dela), pravica do svobode (osebne, hišne, poklica itd.). Po Ušeničnikovi sodbi je pravica do dela pravica, da človek živi in si z delom pridobi, kar je potrebno za življenje, a ne pravica, da od drugih terja delo za zaslužek. Človek ima neko sfero dejavnosti, kjer mu nihče ne more kratiti svobode (svoboda bivališča, izbira poklica, ženitve, izobraževanja, združevanja itd. Ta svoboda velja, poudarja Ušeničnik, celo za nravno slaba dejanja). Zato lahko svobodno ravna po svoji vesti in svojem notranjem, četudi zmotnem prepričanju. Tu je odgovoren le svoji vesti in Bogu. Proti njemu nima pravice delati zla. Tako dejanje lahko prepove in zabrani tudi socialna oblast.[20]

Človekovo svobodo, ki izvira iz človekove osebnosti, je zapisal Ušeničnik, lahko omeji socialna oblast, če to zahteva socialni smoter. Določiti pravo mejo med socialno oblastjo in svobodo je najvišji socialni problem. Te meje tudi ni mogoče določiti za vse čase in razmere. Tu je, je zapisal Ušeničnik, polje relativnosti, ki se tudi v sociologiji tako široko razteza. Zgodovina narodov in držav priča, da se je enkrat bolj uveljavljala svoboda, drugič socialna oblast. Tako so nastale razne socialne oblike, a o nobeni ni mogoče reči, da je edino prava. Čim bolj narodi napredujejo, tembolj se širi polje politične svobode. Toda nikdar ne sme svoboda zanikati vse avtoritete. Tudi narod, ki se sam vlada, mora priznavati nad seboj božji zakon: tisti hip, ko bi zanikal božji zakon, bi zanikal tudi svojo suverenost. Zato Ušeničnik sodi, da bi bila najbolje osnovana država, kjer bi bilo zares sveto božje ime. »Tam bi socialna oblast spoštovala osebnost in svobodo državljanov, tam bi državljani spoštovali socialno oblast . . . Tam nihče ne bi izkoriščal drugega; država bi branila pravice vseh, najbolj pa pravice malih in slabotnih.«[21]

Ušeničnik je sodil, da je boljša monarhija, ki ji dajejo prednost krščanski filozofi, kakor demokracija, a še boljša je vladavina dedne monarhije in demokra-

---

[18] S, str. 48–50.
[19] S, str. 81, 407–408.
[20] S, str. 83–87.
[21] Uvod, str. 55–57. S, str. 80–87.

cije, najbrž bi lahko rekli ustavne monarhije. Vzor take vladavine je v katoliški cerkvi, kjer je papež monarh, škofovstvo dodano mu starešinstvo, a je vendar vsa vladavina demokratična, ker ni nikogar, ki se iz ljudstva ne bi mogel povzpeti v zbor starešin ali celo na papeški prestol.[22]

Življenjska moč družbe je, je zapisal Ušeničnik, pravica in ljubezen. Človek je socialno bitje, zato so nravni odnosi tudi med njim in človeško družbo. Najboljše jamstvo v družbi je ljubezen. Oboje v družni vzajemnosti mora biti nravna vez človeške družbe. Človek ne more živeti le sam sebi in ne more ustvarjati svojega smotra brez pomoči drugih. Le v skupnosti in le s skupnim delom je mogoče ustvariti tiste pogoje, da se morejo vsi in vsak veseliti zmernega blagostanja, zadovoljnosti, sreče. To razmerje med ljudmi, je zapisal Ušeničnik, imenujemo solidarnost. »Solidarnost... je harmonična sinteza egoizma in altruizma.« Individualizem pozna le sam svojo osebo, socializem pozna le družbo in hoče vse »socializirati«, v interesu celote jemlje preveč samostojnosti posameznikom. Pravo stanje, je menil Ušeničnik, je v sredi. »Posameznik ne sme vsega in tudi družba ne sme vsega; individui imajo svoje pravice in svoje pravice ima družba. Pravtako v družbi med posamezniki ne sme vladati načelo egoizma, načelo moči in sile, marveč morajo vladati nravna načela pravičnosti in ljubezni. Socialni sistem, ki se snuje na etičnih načelih solidarnosti, ki hoče urediti po teh načelih vso družbo, razmerje med posamezniki in družbo, se imenuje *solidarizem*.«[23] Vir vseh nravnih in pravnih načel je, je zapisal Ušeničnik, v večnem božjem zakonu, ki je nravno obvezen. S tem je določeno tudi razmerje med prirodnimi in človeškimi zakoni ter med prirodnim in človeškim pravom. »Le božji zakon daje socialnim uredbam legitimnost in človeškim zakonom nravno in pravno moč.«[24]

Človek je smoter stvarem, zato lahko pritegne stvari v sfero svoje osebnosti, da so mu pomočki v službi smotra. S tem, je menil Ušeničnik, pridejo stvari pod človeško avtonomijo, človek razpolaga z njimi, kakor hoče, če pri tem ne krši avtonomije drugih. Tu je, zaključuje Ušeničnik, etična podlaga lastninske pravice.[25] Ušeničnik je, kakor v splošnem katoliška socialna misel, ločil lastninsko pravico in rabo lastnine oz. lastnino in rabo. Raba materialnih dobrin naj bi bila skupna, ker imajo vsi ljudje pravico zadovoljevati svoje potrebe po preživljanju in razvoju sposobnosti, lastnina pa mora biti zasebna, ker je najustreznejša oblika lastnine. Bog je dal vsem ljudem pravico zasebne lastnine, da bi lahko skrbeli zase in za družino. Z njeno pomočjo naj bi dobrine namenjene vsej človeški družini, temu namenu tudi služile. Kulturni razvoj ne bi bil mogoč, če človek ne bi imel pravice, da si pridobi privatno lastnino. To pa ne pomeni, da je narava sama dala temu ali onemu to ali ono posest v last. Ušeničnik je lastnino opredelil: »lastninska pravica je pravica svobodno razpolagati s kako rečjo, a tako, da to ni v nasprotju s splošnim smotrom pozemeljskih tvarnih dobrin« ali »lastninska pravica je pravica razpolagati s kako rečjo, a tako da to služi splošnim smotrom tvarnih dobrin.«[26] Sodil je, da je lastnina individualna ali kolektivna. Prvo, če je pravni subjekt poedinec (fizična oseba), drugo, če je družba (moralna oseba). Lastnina je zasebna

---

[22] S, str. 183. Uvod, str. 38–39.
[23] S, str. 56–57.
[24] Uvod, str. 44.
[25] S, str. 95.
[26] A. Ušeničnik, Izbrani spisi, Ljubljana (IS), zv. V, str. 274 sl. Čas, 1929/30, str. 136–138.

ali javna. Javna je, če je njen pravni subjekt avtonomna politična družba (država, dežela itd.) in služi skupnim družbenim smotrom; sicer pa je zasebna.[27]

Ušeničnik ugotavlja, da je pri nomadskih ljudstvih, tu in tam tudi pozneje, obstajal komunizem. Tako naj bi nekaj komunizma tičalo v nemški »marki«, ruskem »miru« itd. Ruski mir ima za fiskalno tvorbo 17. stoletja, kar ne ustreza spoznanjem o zgodovinskem razvoju. Drugod, dodaja, je vladal v starih časih očaški (patriarhalni) sistem. Očak, starešina, glavar je bil pravi gospodar, a ni smel zemlje prodati, podariti ali odtujiti. Ostanki tega sistema so v jugoslovanskih zadrugah.[28] Iz tega pa ni mogoče sklepati, da je ločil posebno arhaično obliko lastnine. Tudi ni ločil osebne in zasebne lastnine, čeprav piše o lastnini, ki služi neposrednim človeškim potrebam. Tudi dveh oblik privatne lastnine ni ločil. Znano je, da imamo drobno in izkoriščevalsko privatno lastnino. Nekatera avtorjeva besedila nakazujejo ali celo vsiljujejo nujnost omenjene ločitve, a je očitno, da je ločil le različne organizacije proizvodnje privatne lastnine.[29]

Ušeničnik se je zavzemal, da bi bila lastnina prav porazdeljena. Nekateri naj ne bi imeli prevelikega imetja, kolikor mogoče več ljudi naj bi bilo deležnih lastnine. Velik razloček med bogatimi in ubogimi vzbudi v srcih ubogih odpor in mržnjo, je zapisal, ubija v njih ljubezen do domovine (internacionala!). Prevelika neenakost je počelo revolucije. Delavec, ki ima svojo hišico, vrtiček in njivico, ne bo socialist, njemu ni za revolucijo, ampak si želi red in mir. Menil je, tako naj bi menil tudi Tomaž Akvinski, da je človek bolj skrben, če neguje svoje. V tem primeru je tudi lažje ohraniti red in mir.[30]

Ušeničnik je poudarjal, da so z lastnino združene tudi nravne dolžnosti, ki jih je oznanila zapoved krščanske ljubezni. Zavzemal se je, da bi se ohranil lastnini ne le individualni ampak tudi socialni značaj. Njen najvišji vidik mora biti socialna blaginja. Ta je pogoj, da bo posamezniku zagotovljena individualna blaginja. Toda to je predvsem nravna dožnost. Te dolžnosti, je zapisal, niso dolžnosti stroge pravičnosti, zato pravi papež Leon XIII., se ne dajo »iztožiti«, posamezni ubogi (siromaki, brezposelni) ne morejo tega ali onega lastnika kriviti ali ga celo tirati pred sodišče, če jim ne da od svojega imetja.[31] Dopušča »socializacijo« (»podružbljenje«, »podržavljenje«). Menil je, da velika podjetja lahko pridejo s socialno blaginjo navzkriž. Če tega nasprotja ni mogoče drugače premagati, ga je treba premagati s socializacijo. V tem primeru morajo lastniki dobiti primerno odškodnino. Ušeničnik je s socializacijo v najširšem smislu označil vsak primer socialne uredbe, ki prisili podjetja, da služijo splošnosti. Menil je, da je že davek en način, da se dobički zasebnih podjetij vsaj deloma »socializirajo«. Za socializacijo v ožjem pa je imel primere, če družba (država, dežela občina itd.) prevzame last in upravo. Taka socializacija se priporoča, je zapisal, zlasti pri podjetjih, ki imajo bolj javen kakor zaseben značaj (PTT, železnica, izraba vodnih sil, premogovnikov itd.). Zavračal pa je splošno »socializacijo«, ker to ne bi bilo v skladu s socialno blaginjo. Velikanski aparat, je menil, s strašnim birokratizmom bi vse ubil.[32]

---

[27] S, str. 95.
[28] S, str. 105–106.
[29] A. Ušeničnik, Socialna ekonomija, Ljubljana, 1926 (SE), str. 58. S, str. 780 itd.
[30] S, str. 105.
[31] A. Ušeničnik, Socialno vprašanje, Ljubljana, 1934 (SV, 1934), str. 108. IS, zv. V, str. 278–284.
[32] Uvod, str. 90–91.

Ušeničnik je menil, da je najpopolnejši naravni organizem država. Nastala je s pomnožitvijo družin in z nastankom delitve dela. S tem se je okrepila tudi potreba po miru, redu, obrambi. V splošnem avtor dopušča, najbrž ne vedno preudarno, da je država nastala zaradi različnih vzrokov in na različne načine. Njen smoter je obča blaginja. Ljudje morajo biti državi pokorni. Upor proti njej je zločin.[33] Omenil sem, da je bil Ušeničnik naklonjen ustavni monarhiji. Pripomniti kaže, da vladavino ni mogoče imeti za demokratično že zaradi tega, če je njen poglavar izšel iz nižjih socialnih slojev oz. iz ljudstva.

Ušeničnik je v učbeniku povzel po Cathreinu, da je obča blaginja »vsota tistih pogojev, ki so potrebni, da lahko kolikor možno, vsi udje države svobodno in samostojno dosežejo pravo pozemeljsko srečo.«[34] V »Socialni ekonomiji« pa je zapisal, da je socialna blaginja socialno stanje, kjer je vsem dobro. Človeku pa je dobro, kadar ima vsega, česar potrebuje.[35] Sodil je, da je troje vrste pogojev socialne blaginje: prirodni (podnebje, zemlja, lega), socialno-politični in narodni. Tako obča blaginja ni odvisna le od narodnega bogastva, ki mora biti prav porazdeljeno. Naloga države je, da ostvarja in ohranja pogoje, ki tvorijo občo blaginjo. Skrbeti mora za pravni red in pravno varstvo oz. za red in svobodo. Posredno in pozitivno mora skrbeti za religijo in nravnost. Posredno tako, da odstrani ovire za religiozno in nravno življenje. Njegova osnova je religioznost. Pozitivno tako, da pospešuje religioznost in nravnost s socialnimi zakoni, odredbami itd. Skrbeti mora za vzgojo in izobraževanje, zato mora podpirati šolstvo. Šolstvo, ki mora biti versko, ne more biti njen monopol, ker bi ta zavrl svobodni razvoj in zdravo tekmovanje. Država naj podpira znanost in ustrezne ustanove, neguje umetnost. Ta daje poleg religije po delu in trudu najlažji in najčistejši užitek. Za socialno blaginjo je pomembno ljudsko zdravje, zato mora država skrbeti tudi zanj itd.[36]

V zvezi s funkcijami socialne oblasti je Ušeničnik pisal o zakonodajni, izvršni in sodni oblasti. V tej zvezi se zavzema za smrtno kazen. Menil je, da so zločini, zlasti uboj, pred katerimi se mora družba braniti le s smrtno kaznijo. Ta je v službi socialne blaginje opravičena. Imel jo je za »nekak socialni silobran.«[37] O volilni pravici pa je sodi, da ta ni individualno vrojena pravica, ampak le socialna funkcija, je pravica, ki jo daje družba z ozirom na socialno blaginjo. Avtor ne nasprotuje splošni in enaki volilni pravici. Imel pa je do nje določene pridržke. Zagovarjal pa jo je brez teh, če bo ljudstvo poklicno in stanovsko organizirano. Takrat bo zrastel iz stanovske organizacije tudi parlament kot tvorba »organizirane volilne pravice.« V tem primeru bo združena enakost s socialnostjo.[38]

O pojmovanju naroda je Ušeničnik večkrat pisal. V učbeniku mu je namenil malo pozornosti, čeprav je bilo v tistem času razpravljanje o njem zelo aktualno. Menil je, da narod v etnološkem smislu (ethnos = rod) pomeni skupino ljudi, ki se je prvotno eni družini »narodila«, ki je istega rodu, množica istega pokolenja, iste krvi. Čistokrvnih narodov, je dodal, morda, zaradi križanja in mešanja plemen in

[33] S, str. 121–127, 179 sl.
[34] S, str. 139.
[35] SE, str. 15.
[36] S, str. 141–149.
[37] S, str. 175.
[38] S, str. 195, 202.

rodov, sploh ni. Drugi pomen naroda je kulturni, nekateri pravijo sociološki. Ušeničnik je zavrnil E. Renana, da je narod nekaj psihičnega, kar je nastalo zaradi skupnega življenja in zlasti trpljenja. Menil pa je, da ima narod psihično obeležje, a tudi skupni jezik, vero, je geografska in gospodarska skupnost. Zato narodno vprašanje ni samo jezikovno vprašanje, ampak je splošno kulturno in zlasti gospodarsko vprašanje.[39] Omenjena obeležja dajejo narodu svojstvenost, a ne vsa obeležja in ne vsa v enaki meri pri vseh narodih. Vsa obeležja niso značilna za vse narode. Tako jezik (Belgijci, Švicarji) in vera. Vsoto značilnih svojstev naroda, je zapisal, imenujemo narodnost. Izmed vseh obeležij narodnosti, sta splošno najbolj značilni kri in jezik. S krvjo in jezikom se deduje največ svojin. S krvjo se dedujejo v narodu enotna fiziološka svojstva, ki so obenem podlaga psihičnim svojstvom. Z jezikom se posreduje predvsem duševna kultura. Tako dobi narod poseben duševno-telesni značaj. Ušeničnik je povzel, da je narod »skupina ljudi in posameznikov, ki jim je vsled več ali manj skupnega zgodovinskega razvoja svojski neki duševno-telesni značaj in isti jezik.«[40] Narod sam po sebi ni družba, ker nima nosilca socialne oblasti, celo vedno enotnega smotra nima. Smotra v tem smislu, da bi vsi posamezniki spoznali ta smoter, ga hoteli in ga s skupnimi močmi ostvarjali. To pa je bistven znak družbe. To pa ne pomeni, da so narodi brez smotra, slep proizvod slučaja. Ušeničnik je ločil narod tudi v političnem smislu. V tem primeru je narod »v državi organizirano ljudstvo.«[41]

Ušeničnik je bil proti samoodločbi narodov. V razpravi »Nacionalizem in Jugoslovani« je 1914. leta zapisal, da narod, ki se je svobodno ali po zgodovinskem razvoju, ves ali deloma, z drugimi narodi združil v državo, nima pravice, uničiti to državo in si ustanoviti svojo narodno državo ali se samovoljno odtrgati od one države in se pridružiti državi bratskih narodov.[42] V razpravi »O samoodločbi narodov«, ki je bila objavljena 1918. leta, je zavračal (popolno) samoodločbo narodov (Oktobrska revolucija, Wilson) in se zavzemal za relativno samoodločbo, ki vključuje tudi pravico, da narodi ustanove svojo državnost, a v mejah monarhij in državnih zvez.[43]

(se nadaljuje)

[39] IS, zv. V, str. 176.
[40] S, str. 198. IS, zv. V, str. 161–164.
[41] IS, zv. V, str. 166.
[42] IS, zv. V, str. 170.
[43] IS, zv. V, str. 186.

Prosti čas slovenskih kmetov*

ANA BARBIČ

DELO IN PROSTI ČAS

Z razvojem produkcijskih sil, zlasti intenzivnem v sodobnem času, ki ga označujemo tudi kot tretjo tehnološko revolucijo, se produktivnost dela veča ob zmanjševanju fizične in časovne obremenjenosti delavcev. Krajšanje delovnega časa pa hkrati povečuje prosti čas, s katerim delavci svobodno razpolagajo. Seveda pa v nobenem primeru ne gre za absolutno svobodo posameznika v razporejanju prostega časa, temveč je ta svoboda le relativna, saj so možnosti posameznika odvisne od konkretnih družbeno-zgodovinskih okoliščin, v katerih živi, od njegovega položaja v skupinah in skupnostih, ki jim pripada, pa tudi od njegovih osebnih nagnjenj ter interesov, finančnih zmogljivosti in kulturne razgledanosti.

Večanje količine prostega časa ne spreminja toliko temeljnega načina življenja ljudi, ampak predvsem omogoča povečanje in razvijanje tistih aktivnosti, ki služijo zadovoljevanju potreb v okviru danega načina življenja (Boh, 1977: 18), vezanega na položaj posameznika v določenem produkcijskem načinu.

Evropsko združenje za prosti čas in rekreacijo opredeljuje prosti čas v širšem in ožjem pomenu besede. V širšem pomenu je to ves čas zunaj poklicnega dela, v ožjem pomenu besede pa je to čas, ki ga posameznik razporeja povsem svobodno (Lešnik, 1982: 13). Hkrati pa se pojavlja vprašanje, kako opredeliti aktivnosti, ki niso niti delo v ožjem pomenu besede, opredeljeno kot pridobivanje sredstev za preživljanje, niti ne povsem svobodno izbrane aktivnosti v času brez dolžnosti. Gre za obveznosti, povezane z delom (prevoz na delo, priprava dela), za čas, potreben za zadovoljevanje fizioloških potreb in za takoimenovani polprosti čas, ki ga zapolnjujejo nedelovne obveznosti kot skrb za domače živali, igranje z otroki in podobno (Černigoj, 1987 a: 36).

---

* Prikazani podatki so vzeti iz raziskave »Mešane kmetije kot dejavnik razvoja kmetijstva in podeželja« (Barbič, 1984). Zbrani so bili v letih 1982 in 1983 v 2052 kmečkih gospodinjstvih trinajstih slovenskih občin. Populacijo raziskave predstavljajo vsa tista gospodinjstva v izbranih občinah, ki imajo najmanj en hektar obdelovalne zemlje. Njihovi spiski so bili izdelani na Zavodu za statistiko SR Slovenije na osnovi podatkov popisa prebivalstva in gospodinjstev leta 1981. Iz spiska gospodinjstev je bil za vsako občino izbran desetodstotni vzorec. Znotraj vsake enote vzorca, to je znotraj posameznega kmečkega gospodinjstva oziroma gospodarstva so bile zbrane naslednje skupine podatkov:

– podatki o kmečkem gospodarstvu (obseg kmetijskih površin, obseg pridelave in prodaje kmetijskih pridelkov, dohodek od kmetijstva, oddaljenost kmetije od centralnih funkcij, nadmorska lega, nasledstvo ipd.)

– podatki o gospodinjstvu in njegovih članih (tip gospodinjstva glede na vire dohodkov, število članov gospodinjstva, starostna struktura ipd.)

– podatki o članih jedra kmečke družine, ki ga sestavljajo mož, žena ter naslednik ali naslednica, ki je že dopolnil-a 15 let. Gre za podatke o njihovi starosti, izobrazbi, zaposlitvi, motivih za kmetovanje in za zaposlitev ipd.

Na vprašanje, kaj je delo in kaj prosti čas, torej ni enostavno odgovoriti in natančnega odgovora nanj v tej analizi tudi ne iščemo. V izboru teme in analizi podatkov izhajamo zgolj iz ugotovitve, da v sodobnih razvitih družbah glavni smisel človekovega življenja ni in ne more biti več samo povečanje delovnih naporov za ustvarjanje materialnih dobrin, temveč tudi ustvarjanje boljših možnosti za zadovoljevanje človekovih nematerialnih potreb, katerih mnoge človek zadovoljuje z udejstvovanjem v različnih izvendelovnih aktivnostih.

Za razvojem tehnike in večanjem znanja človeku ostaja več časa in moči za raznovrstno izrabo prostega časa. Zadovoljstva, ki jih človek doživlja v prostem času, kot so sprostitev, ustvarjalno delo in stiki z ljudmi, večajo tudi njegove delovne potenciale in prispevajo k večji ustvarjalnosti in učinkovitosti posameznika na delovnem mestu. Tako prizadevanja za večjo kvaliteto človekovega življenja povezujejo delo in prosti čas, kajti le celota obeh določa človekovo uspešnost in zadovoljstvo. Medsebojno učinkovanje dela in prostočasnih aktivnosti pa hkrati omogoča, da probleme, težave ali morebitne neuspehe v enem delu te celote človek nadomesti z učinkovitostjo in zadovoljstvi, ki jih doživlja v drugem delu.

ZAKAJ PREUČUJEMO PROSTI ČAS KMETOV

Strokovnjaki in raziskovalci, pa naj gre za kmetijske ali družboslovne znanstvenike, prostega časa kmetov doslej niso posebej raziskovali, verjetno ob predpostavki, da kmetje takšnega časa preprosto nimajo.

Dejstva, da se delovni dan kmeta ne začne in ne konča ob točno določeni uri, da se dolžina delovnega dne spreminja glede na letni čas, vremenske prilike in delovne konice, zakrivajo nekatere posebnosti, ki so lahko celo prednosti kmečkega poklica v primerjavi z delavskimi poklici. Med takšne sodijo nedvomno »svobodno« razporejanje delovnega časa v okviru delovnega dne, tedna in letnih časov, kar preprečuje monotonost dela, kakršnega še vedno opravlja precejšen del delavcev v tovarnah za tekočimi trakovi. Tudi hitrost dela in medsebojna povezanost posameznih opravil sta v kmetijstvu povsem drugačna kot v industriji. Že zaradi dolžine delovnega dne je tudi hitrost dela v kmetijstvu nujno počasnejša kot v industriji.

Kot ima kmetovo delo svoje posebnosti, tako jih ima tudi njegov prosti čas. Ta ni odvisen le od dela, temveč tudi od značilnosti podeželja, tradicij izvendelovnih aktivnosti in medsebojnega sodelovanja. Vedno bolj izrazito povezovanje podeželskega in mestnega prostora pa vodi do medsebojnega vplivanja in prelivanja prostočasnih aktivnosti. Zaenkrat gre sicer predvsem za širjenje urbanih oblik preživljanja prostega časa na podeželje, čeprav je že opaziti tudi težnje prebivalcev urbanih središč, da zahajajo na podeželje, navezujejo stike z njegovimi prebivalci, se ukvarjajo z različnimi aktivnostmi v naravi (nabiralništvo, izleti), nekateri, zlasti tisti, ki so odraščali na podeželju, pa se kdaj pa kdaj udeležujejo tudi družabnih aktivnosti podeželskega prebivalstva.

Dejstvo, da imajo kmetje manj prostega časa kot drugi delovni ljudje, da ga drugače razporejajo in tudi drugače izrabljajo, nas je pripeljalo do odločitve, da proučimo, kakšna je vsebina prostega časa slovenskih kmetov. Pri tem smo upoštevali tako prostočasne aktivnosti, tipične za sodobno urbano življenje, kot

tiste, ki so po tradiciji žive predvsem na podeželju. Prve smo poimenovali kot konvencionalne, ker so bolj ali manj predmet vseh sociioloških raziskav prostega časa, druge pa kot tradicionalne, ker temeljijo predvsem na osebnih stikih udeležencev in praviloma predstavljajo skupinske aktivnosti.

RAZŠIRJENOST KONVENCIONALNIH PROSTOČASNIH AKTIVNOSTI MED SLOVENSKIMI KMETI

Prostočasne aktivnosti smo najprej razvrstili glede na to, koliko anketiranih gospodarjev/gospodaric se v njih udejstvuje. Intenzivnost udejstvovanja ugotavljamo le opisno in sicer kot redno ali občasno.

Tabela 1: Razširjenost prostočasnih aktivnosti glede na intenzivnost ukvarjanja z njimi

PROSTOČASNE AKTIVNOSTI	INTENZIVNOST DEJSTVOVANJA			
	redno	včasih	nikoli	N
- pogovarjanje s sosedi	75,9	21,5	2,6	(2052)
- poslušanje radia	76,0	19,3	4,6	(2052)
- branje časopisov	70,9	24,8	6,3	(2052)
- gledanje televizije	65,7	17,9	16,4	(2052)
- branje knjig	22,4	51,9	25,7	(2052)
- udeleževanje verskih obredov	35,4	39,7	24,9	(2052)
- udeležba na zborih krajanov	36,5	36,5	27,0	(2052)
- hoja na obiske v drug kraj	11,5	53,8	34,7	(2052)
- udeležba različnih sestankov	21,7	38,6	39,7	(2052)
- udeležba na sestankih zadružne organizacije	22,6	31,0	46,4	(2052)
- zahajanje na veselice	6,6	43,8	49,6	(2052(
- zahajanje v gostinske lokale	7,2	38,4	54,4	(2052)
- hoja na izlete	5,9	39,5	54,6	(2052)
- udeleževanje sestankov delegacij	13,4	13,3	73,3	(2052)
- udeleževanje sestankov družbenopolitičnih organizacij	11,8	14,2	74,0	(2052)
- letni dopust	6,6	9,1	84,3	(2052)
- daljša potovanja	1,9	12,0	86,0	(2052)
- zahajanje v kino	1,0	12,2	86,8	(2052)
- obiskovanje gledaliških predstav	1,2	10,8	88,0	(2052)
- udeležba na sestankih aktivov kmečkih žena	6,9	5,1	88,1	(2052)
- obiskovanje športnih prireditev	2,3	8,5	89,1	(2052)
- aktivno ukvarjanje s športom	2,5	3,9	93,6	(2052)
- udeležba na sestankih aktivov mladih zadružnikov	2,6	2,2	95,2	(2052)

Po številu anketiranih gospodarjev/gospodaric, ki so izjavili, da se vsaj včasih ukvarjajo s posameznimi aktivnostmi, sodijo med najbolj razširjene prostočasne aktivnosti pogovori s sosedi, poslušanje radia, branje časopisov in gledanje televizije. Nikoli se z naštetimi aktivnostmi ne ukvarja manj kot sedemnajstina anketiranih. Za naštete aktivnosti, ki se po številu udeležencev uvrščajo v zgornji kvartil, hkrati velja, da se velika večina anketiranih (več kot dve tretjini) z njimi redno

ukvarja. Vsem naštetim aktivnostim pa je skupno tudi to, da prek njih kmetje dobivajo in/ali izmenjujejo informacije. Ugotavljamo, da so med slovenskimi kmeti najbolj v číslih **komunikacijske aktivnosti** ne glede na to, ali se odvijajo v situaciji posrednih ali neposrednih stikov.

Če izvzamemo branje knjig, ki je izrazito individualna aktivnost, se po razširjenosti med kmeti uvrščajo v tretji kvartil aktivnosti, ki jih obeležujejo **stiki z drugimi ljudmi,** pa naj gre pri tem za obiskovanje verskih obredov, udeleževanje različnih sestankov vključno z zbori krajanov, ali za izrazito družabne aktivnosti kot so veselice ali hoja na obiske v drug kraj. V nasprotju z najbolj razširjenimi aktivnostmi, s katerimi se večina anketiranih ukvarja redno, pa se z aktivnostmi, vezanimi na stike z drugimi ljudmi, večina anketiranih ukvarja le občasno. Izjema so samo zbori krajanov in verski obredi, katerih se približno polovica aktivnih udeležuje redno, druga polovica pa le priložnostno.

Aktivnosti iz drugega kvartila imajo pravzaprav povsem enaka obeležja kot aktivnosti tretjega kvartila, le da so med slovenskimi kmeti manj razširjene. Povsem **družabno in/ali sprostitveno obeležje** ima zahajanje v gostinske lokale in hoja na izlete. Družbenopolitično obeležje pa imajo različni sestanki, od sestankov delegacij do sestankov družbenopolitičnih organizacij. Medtem ko sta hoja na izlete in zahajanje v gostilne v večini primerov le občasni aktivnosti, se udeležuje sestankov približno enako število anketiranih kmetov redno kot občasno.

Med najmanj razširjene aktivnsti, ki se po številu kmetov, ki se z njimi ukvarjajo, uvrščajo v spodnji oziroma prvi kvartil pa sodijo letni dopust, daljša potovanja, gledališče in kino, aktivni šport ali obiskovanje športnih prireditev ter aktivnosti v okviru aktiva kmečkih žena in mladih zadružnikov. Za zadnje štiri aktivnosti velja da se z njimi praviloma ukvarjajo mladi ali ženske – obojih pa je v anketirani populaciji kmečkih gospodarjev izredno malo, kar nedvomno prispeva k dejstvu, da so se po razširjenosti znašle na dnu lestvice. Med najmanj popularne aktivnosti pa sodijo še **kulturne aktivnosti** (kino, gledališče) **ter časovno in/ali finančno zahtevnejše aktivnosti** (letni dopust, daljša potovanja). Že itak majhno število kmetov, ki se z naštetimi aktivnostmi ukvarja, je seveda v večini primerov v njih le občasno aktivnih. To velja še posebej za obiskovanje gledaliških in filmskih predstav, pa tudi za letni dopust in obiskovanje športnih prireditev.

Primerjava prostočasnega udejstvovanja kmetov ljubljanskih in neljubljanskih občin

Kmečki gospodarji/gospodarice iz trinajst slovenskih občin glede na načine preživljanja prostega časa nikakor ne predstavljajo homogene skupine že zaradi prostorske razpršenosti občin, v katerih živijo. Zato smo ob predpostavki, da imajo prostočasne aktivnosti kmetov z območja ljubljanskih občin podobna obeležja, vse anketirance (N=2052) razbili v dve skupini in sicer v skupino kmetov ljubljanskih in skupino kmetov neljubljanskih občin. Pomembnost razlik v številu anketiranih iz obeh skupin, ki so izjavili, da se ukvarjajo s posameznimi od triindvajset preučevanih aktivnosti, smo preverjali s T-testom. Testiranje pomembnosti razlik v številu kmetov, ki se udejstvujejo v prostočasnih aktivnostih glede na to, ali živijo v štirih ljubljanskih ali v devetih neljubljanskih občinah, opozarja na to, da kmetje iz štirih

ljubljanskih občin drugače preživljajo svoj prosti čas kot kmetje drugih osmih preučevanih občin (Grosuplje, Trebnje, Metlika, Domžale, Nova Gorica, Slovenske Konjice, Velenje, Krško, Škofja Loka). Med triindvajsetimi preučevanimi aktivnostmi pri šestnajstih ugotavljamo pomembne razlike v številu kmetov, ki se z njimi ukvarjajo. Pri tem kmetje iz štirih ljubljanskih občin prednjačijo pred kmeti iz ostalih občin le v dveh aktivnostih, to sta branje knjig in obiskovanje filmskih predstav. Zlasti v drugem primeru gre nesporno bolj za vpliv bližine mesta, kot pa dejstva, da je na ljubljanskem območju precej kmetov tudi zaposlenih. Podatki namreč kažejo (Barbič, 1987: 28), da je na območju štirih ljubljanskih občin (Bežigrad, Moste-Polje, Šiška, Vič-Rudnik) število kmečkih gospodarjev/gospodaric, ki niso (bili) zaposleni (54,3%) celo večje kot v vsej anketirani populaciji (48,4%). Skladno s tem podatkom je na ljubljanskem območju nekaj več čistih kmetij (30%) kot v trinajstih preučevanih občinah skupaj (28%) in tudi manj mešanih kmetij 2 (vsi člani kmečke družine so zaposleni) kot v vseh občinah skupaj. Na območju stirih ljubljanskih občin sodi v to kategorijo le 9 odstotkov, v vseh občinah skupaj pa kar 13 odstotkov preučevanih kmetij (Barbič, 1987: 10). V vseh ostalih aktivnostih prednjačijo kmetje iz neljubljanskih občin.

Obe skupini pa se ne razlikujeta v številu kmetov, ki se ukvarjajo z dvema izmed najbolj razširjenih prostočasnih aktivnostih (branje časopisov in gledanje televizije) ter s štirimi aktivnostmi, ki po razširjenosti sodijo v spodnji kvartil (letni dopust, obiskovanje gledaliških predstav, aktivno ukvarjanje s športom in udeležba na sestankih aktiva mladih zadružnikov).

Omenjenih razlik seveda ne gre pripisovati zgolj bližini Ljubljane, saj se za tem podatkom lahko skrivajo drugi znaki, ki so povezani z udejstvovanjem v prostočasnih aktivnostih. Povezanost obeležij posameznikov, kmečkih gospodinjstev in samih kmetij s prostočasnim udejstvovanjem kmetov odkrivamo v nadaljnji analizi.

Povezanost prostočasnih aktivnosti z osebnimi značilnostmi anketirancev in z značilnostmi kmetije

Zaposlitev gospodarja/gospodarice je osebna značilnost, ki je bistveno povezana s delovanjem v skoraj vseh prostočasnih aktivnostih. Udeležba v večini prostočasnih aktivnosti je višja med zaposlenimi gospodarji/gospodaricami kot med tistimi, ki delajo samo na kmetiji. Le za delovanje v organizacijah združenih kmetov, za udejstvovanje v informativno-izobraževalnih aktivnostih (pogovarjanje s sosedi, branje časopisov in knjig), za poslušanje radia in obiskovanje verskih obredov ne moremo trditi, da je povezano z zaposlitvijo.

Za večino prostočasnih aktivnosti tudi velja, da z višjo stopnjo izobrazbe raste število kmetov, ki se vanje vključujejo, z izjemo obiskovanja verskih obredov, kjer z višanjem izobrazbe odstotek aktivnih kmetov pada. Pač pa z doseženo stopnjo izobrazbe ni povezano pogovarjanje s sosedi, branje časopisov ter delovanje v organizacijah združenih kmetov.

V številnih aktivnostih, zlasti tistih, ki pomenijo delovanje v družbeno-političnih organizacijah in delegatskih telesih ter v družabnih aktivnostih (udeležba na zborih krajanov, obiskovanje veselic in gostinskih lokalov), v aktivnostih zadružnih organizacij, v prostočasnih aktivnostih iz skupine spremembe okolja (obiski v drug

kraj, izleti, daljša potovanja in letni dopust) in spremljanje televizijskega programa deluje več kmetov kot kmetic, kar je vsaj do neke mere povezano z dejstvom, da so anketirane kmetice predvsem starejše ženske, ki so postale gospodarice na kmetiji šele po moževi smrti. To ugotovitev potrjujejo tudi podatki o povezavah med starostjo in udejstvovanjem v prostočasnih aktivnostih. S starostjo namreč upada število kmetov, ki se ukvarjajo s preučevanimi prostočasnimi aktivnostmi.

Prostočasne aktivnosti pa so povezane tudi z nekaterimi značilnostmi kmetije, najbolj izrazito s tipom kmetije, višino dohodka od kmetijstva in velikostjo kmetije.

Od čistih preko mešanih kmetij 1 do mešanih kmetij 2 raste udeležba kmetov v skoraj vseh prostočasnih aktivnostih, razen v obiskovanju verskih obredov, kjer je zveza ravno obratna. Delovanje kmetov v organizacijah združenih kmetov in informativno-izobraževalnih aktivnostih ter poslušanje radia ni povezano s tipom kmetije.

Višina dohodka od kmetijstva je povezana z delovanjem v organizacijah združenih kmetov, z delegatsko in družbenopolitično aktivnostjo kmetov, s spremljanjem televizijskega programa in informativno-izobraževalnimi aktivnostmi. Odstotek kmetov v teh prostočasnih aktivnostih raste z višanjem dohodka od kmetijstva.

Velikost kmetije je povezana samo s članstvom v organizacijah združenih kmetov, aktivnih kmečkih žena in aktivnih mladih zadružnikov. Z velikostjo kmetije namreč raste odstotek kmetov, ki sodelujejo v teh organizacijah.

Najmanj od vseh preučevanih značilnostih pa je s prostočasnimi aktivnostmi povezana oddaljenost kmetije od mesta. Oddaljenost kmetije od mesta se ni izkazala kot pomembna za udejstvovanje kmetov v nobeni od preučevanih prostočasnih aktivnostih.

Tabela 2: Razlike v razširjenosti prostočasnih aktivnosti med kmeti iz skupine ljubljanskih in skupine neljubljanskih občin (T-test)

PROSTOČASNE AKTIVNOSTI	SKUPINI		ARITMETIČNA SREDINA	T-VREDNOST	SIG.
– pogovarjanje s sosedi	A	543	2,68	–2,81	0,005
	B	1509	2,75		
– poslušanje radia	A	543	2,66	–2,70	0,007
	B	1509	2,73		
– branje časopisov	A	543	2,67	0,36	0,716
	B	1509	2,66		
– gledanje televizije	A	543	2,45	–1,56	0,120
	B	1509	2,51		
– branje knjig	A	543	2,03	2,37	0,018
	B	1509	1,94		
– udeleževanje verskih obredov	A	543	2,03	–2,64	0,009
	B	1509	2,13		
– udeležba na zborih krajanov	A	543	1,91	–6,69	0,000
	B	1509	2,16		
– hoja na obiske v drug kraj	A	543	1,68	–3,55	0,000
	B	1509	1,80		
– udeleževanje različnih sestankov	A	543	2,60	–8,19	0,000
	B	1509	1,90		

PROSTOČASNE AKTIVNOSTI	SKUPINI		ARITMETIČNA SREDINA	T-VREDNOST	SIG.
– udeležba na sestankih zadružne organizacije	A B	543 1509	1,70 1,78	–1,98	0,048
– zahajanje na veselice	A B	543 1509	1,53 1,59	–2,01	0,045
– zahajanje v gostinske lokale	A B	543 1509	1,47 1,55	–2,70	0,007
– hoja na izlete	A B	543 1509	1,50 1,52	–0,53	0,594
– udeleževanje sestankov delegacij	A B	543 1509	1,30 1,44	–4,00	0,000
– udeleževanje sestankov družbenopolitičnih organizacij	A B	543 1509	1,23 1,43	–6,29	0,000
– letni dopust	A B	543 1509	1,23 1,22	0,34	0,733
– daljša potovanja	A B	543 1509	1,13 1,17	–2,08	0,038
– zahajanje v kino	A B	543 1509	1,18 1,13	2,71	0,007
– obiskovanje gledaliških predstav	A B	543 1509	1,15 1,13	1,13	0,260
– udeležba na sestankih aktivov kmečkih žena	A B	543 1509	1,02 1,25	–13,12	0,000
– obiskovanje športnih prireditev	A B	543 1509	1,10 1,14	–2,61	0,009
–aktivno ukvarjanje s športom	A B	543 1509	1,08 1,09	–0,63	0,538
– udeležba na sestankih aktivov mladih zadružnikov	A B	543 1509	1,05 1,08	–2,39	0,017

TRADICIONALNE OBLIKE PREŽIVLJANJA PROSTEGA ČASA

Kot je razvidno iz dosedanje analize prostočasnih aktivnosti slovenskih kmetov, ruralno-urbani procesi zadnjih petdeset let vse bolj brišejo meje med podeželskim in mestnim prostorom. Vedno boljše komunikacijske povezave, prodor sodobnih sredstev javnega obveščanja na podeželje, predvsem pa zaposlovanje članov kmečkih gospodinjstev zunaj kmetijstva, praviloma v mestih ali vsaj večjih naseljih, in dnevne migracije imajo za posledico enosmerno širjenje sodobnih oblik prostega časa: iz mest na podeželje. Člani kmečkih gospodinjstev v vse večjem števiku preživljajo prosti čas ob radijskih in televizijskih sprejemnikih, hodijo na obiske, izlete in na letni dopust, ter aktivno delujejo v delegacijah in družbenopolitičnih organizacijah. Hkrati pa ugotavljamo, da je delež kmetov, vključenih v tradicionalne oblike preživljanja prostega časa, razmeroma majhen.

Kaj razumemo pod izrazom »tradicionalne« oblike prostočasnih aktivnosti? Poenostavljeno rečeno so to vse tiste aktivnosti, v katerih udeleženci aktivno delujejo kot skupina in za katere so značilni osebni stiki. Neformalnost medsebojnih odnosov znotraj kulturno-prosvetnih in drugih interesnih skupin zagotavlja

tesne medsebojne stike v zadovoljevanju in razvijanju posebnih nagnjenj in interesov.

Med tradicionalnimi aktivnostmi, nekdaj tipičnimi za vaške skupnosti, so se resnično ohranila le gasilska društva, deloma zaradi dolge tradicije, deloma pa zaradi potreb vaških skupnosti, da si zagotove pomoč v primeru požara. Dokaz za vitalnost teh društev je podatek, da ima 41,4 odstotka kmečkih gospodinjstev vsaj enega člana med gasilci.

Nekakšno kombinacijo tradicionalnih in sodobnih prostočasnih aktivnosti, ki temeljijo na tesnih medosebnih stikih, predstavljajo aktivi kmečkih žena (11,8%), športna društva (11,6%) in pevski zbori (10,3%). Približno devetina kmečkih gospodinjstev ima člana, ki je vključen v naštete aktivnosti.

Daleč najmanj razširjene pa so aktivnosti, vezane na zadovoljevanje specifičnih interesov, na primer članstvo v cerkvenem društvu (6,9% gospodinjstev), v interesnih društvih kot sta lovsko ali jamarsko društvo (6,2%), dramski skupini (3,6%) ali igranje v lokalnem orkestru (1,4%). Izjemo predstavlja le članstvo v aktivu mladih zadružnikov (6,2%), vendar ne po številu kmečkih gospodinjstev, ki imajo člana, vključenega v tak aktiv, temveč po tem, da gre na novo in ne za tradicionalno prostočasno aktivnost kmetov in članov kmečkih gospodinjstev.

Aktivi kmečkih žena in aktivi mladih zadružnikov sta sicer novi obliki interesnega združevanja članov kmečkih gospodinjstev, vendar imata vse odlike, značilne za tradicionalne oblike povezovanja prebivalcev podeželskih skupnosti. To so osebni stiki, družabnostno obeležje srečanj ob zadovoljevanju potreb in uresničevanju ciljev, ki si jih je aktiv zastavil. Čeprav so tako aktivi kmečkih žena kot aktivi mladih zadružnikov organizacijsko vključeni v zadružno organizacijo, ki praviloma določi tudi mentorja – pospeševalca, pa sta za uspešno delovanje obeh organizacijskih oblik potrebna spontani interes in aktivnost njunih članov.

Štiri skupine tradicionalnih prostočasnih aktivnosti

Devet upoštevanih tradicionalnih oblik preživljanja prostega časa se je v faktorski analizi združilo v štiri skupine na osnovi nekih skupnih manifestnih ali latentnih dimenzij/lastnosti, ki so skupne dvema ali več posameznim aktivnostim.

Tabela 3: Faktorska analiza tradicionalnih prostočasnih aktivnosti članov kmečkih družin (oblique rotation with Kaiser normalization) (N = 2052)

AKTIVNOSTI	F1	F2	F3	F4
– cerkveno društvo	0,75	–0,05	0,10	0,07
– pevski zbor	0,70	–0,06	0,02	–0,21
– gasilsko društvo	–0,16	0,73	–0,02	–0,11
– aktiv kmečkih žena	0,43	0,53	–0,30	0,09
– aktiv mladih zadružnikov	0,09	0,46	0,41	0,24
– orkester	0,15	–0,23	0,73	0,07
– dramska skupina	–0,07	0,23	0,59	–0,23
– interesna društva (lovci, jamarji)	0,01	–0,10	–0,04	–0,80
– športno društvo	0,17	0,28	0,15	–0,55

pojasnjena varianca = 54,8%

Cerkvena društva in pevski zbori

Petja ne gojijo le kulturno-prosvetna društva, temveč ga goji tudi cerkev. V nekaterih krajih je sodelovanje v cerkvenem pevskem zboru celo edina možnost za ljubiteljsko petje. Vendar podatki o števiku kmečkih gospodinjstev, katerih člani sodelujejo pri pevskem zboru (10,3%), in številu gospodinjstev, katerih člani so vključeni v verska društva (6,9%) govori v prid dejstvu, da petje gojijo tudi kulturno-prosvetna, ne zgolj cerkvena društva. Vsakoletna srečanja pevskih zborov v Stični in veliko število sodelujočih društev in pevcev dokazujejo veliko popularnost amaterskega petja med Slovenci kot tudi možnost za vključevanje novih članov v pevske zbore tako v mestih kot na podeželju. Pevski zbori kot vse druge aktivnosti, temelječe na neformalnih stikih in aktivnem sodelovanju članov, namreč zagotavljajo tudi pogoje za povezovanje kmečkega in nekmečkega prebivalstva na podeželju, na katerem živi vse več ljudi, ki se ne ukvarjajo s kmetijstvom oziroma jim to ne predstavlja osnovne poklicne dejavnosti.

Gasilska društva, aktivi kmečkih žena in aktivi mladih zadružnikov

Nosilna aktivnost v tej skupini je članstvo v gasilskem društvu, ki ga, kot že omenjeno, vaške skupnosti morajo imeti zaradi obrambe pred požari. Zato ima skoraj polovica (41,4%) kmečkih gospodinjstev člana v takšnem društvu. Ostali dve aktivnosti, ki sta se znašli v isti skupini kot gasilska društva, se vežeta tudi z drugimi skupinami tradicionalnih prostočasnih aktivnosti. Tako se članstvo v aktivu kmečkih žena veže s članstvom v cerkvenem društvu in v pevskem zboru – očitno gre v obeh primerih za praktične »ženske« aktivnosti. Članstvo v aktivu mladih zadružnikov pa je povezano tudi z igranjem v orkestru ali s članstvom v dramski skupini, katerima je skupno to, da združujeta predvsem mlade. Vendar ne glede na to, s katerimi aktivnostmi se povezujeta članstvo v aktivu kmečkih žena (11,8%) in aktivu mladih zadružnikov (6,2%), podatki o številu kmečkih gospodinjstev, katerih člani sodelujejo v eni ali drugi aktivnosti, namenjeni kmečki populaciji, kažejo, da se nobena od obeh organizacijskih oblik še ni široko uveljavila, čeprav izkušnje kažejo, da so zlasti aktivi kmečkih žena marsikje že postali središče izobraževalnih aktivnosti kmetov, aktivi mladih zadružnikov pa uspešna oblika povezovanja mladih kmetov in kmetic.

Orkestri in dramske skupine

Amaterski orkestri in dramske skupine sodijo med klasične kulturno-prosvetne aktivnosti na podeželju, ki pa, sodeč po majhnem številu članov (v orkestru ima člana 1,4 odstotka, v dramski skupini pa 3,6 odstotka aktivnih kmečkih gospodinjstev) izgubljajo na pomenu, kakršnega so imele nekoč. Ker gre za zelo specifični aktivnosti, število članov niti ni toliko pomembno kot je pomembno število orkestrov in dramskih skupin, ki delujejo na slovenskem podeželju. Šele na temelju takšnih podatkov bi namreč lahko zanesljivo sklepali o življenjski moči tovrstnih aktivnosti.

Čeprav športna društva združujejo člane na osnovi posebnih interesov, smo jih zaradi razmeroma velikega števila kmečkih gospodinjstev, ki imajo vsaj enega člana v športnem društvu (11,6%), izpostavili kot samostojno interesno skupino. Vsa druga društva, ki zadovoljujejo specifične interese svojih članov (lovci, jamarji ipd.) vključujejo le 5,7 odstotka anketiranih kmečkih gospodinjstev.

Zaradi splošnega pomanjkanja prostega časa kot posledice dejstva, da zlasti v delovnih konicah (delovnik kmeta traja 15 ali celo več ur) in da morajo mnogi člani kmečkih gospodinjstev pridobivati dohodek v različnih aktivnostih, se v različna interesna društva prav gotovo ne vključujejo vsi, ki bi to želeli in bi jim aktivnosti v takšnih društvih pomenile sprostitev in nabiranje moči za delo.

Razlike v udeležbi članov kmečkih gospodinjstev ljubljanskih in neljubljanskih občin v aktivnostih, ki smo jih poimenovali kot tradicionalne ne glede na to, da kot take opredeljujemo tudi aktivnosti v okviru aktivov kmečkih žena in aktivov mladih zadružnikov, smo testirali s T-testom. Izhajali smo iz hipoteze, da so te aktivnosti bolj razširjene na območjih občin, ki so bolj oddaljene od urbanih središč, kot na območjih štirih ljubljanskih občin zaradi velikega vpliva republiškega središča na življenjski stil okoliškega kmečkega prebivalstva. Velika urbana središča namreč ne pritegnejo le velikega dela sicer kmečke delovne sile, temveč spreminjajo tudi navade, sisteme vrednot in zunaj delovne aktivnosti kmečkega prebivalstva. Ker medsebojni vplivi podeželskega in mestnega prostora niso enakopravni, temveč praviloma enostranski od mest na podeželje, smo predpostavili, da takšen vpliv pomeni tudi zmanjševanje aktivnosti, (nekdaj) tipičnih za podeželje.

Tabela 4: Razlike v razširjenosti tradicionalnih aktivnostih med skupino ljubljanskih in skupino neljubljanskih občin (T-test)

	SKUPINI		ARITMETIČNA SREDINA	T-VREDNOST	SIG.
– gasilska društva	A	543	0,44	1,55	0,122
	B	1509	0,40		
– aktiv kmečkih žena	A	543	0,01	–14,50	0,000
	B	1509	0,16		
– športno društvo	A	543	0,09	–2,70	0,007
	B	1509	0,13		
– pevski zbor	A	543	0,10	–0,30	0,760
	B	1509	0,10		
– cerkveno društvo	A	543	0,04	–3,50	0,000
	B	1509	0,03		
– aktiv mladih zadružnikov	A	543	0,02	–5,46	0,000
	B	1509	0,08		
– interesna društva	A	543	0,04	–2,34	0,019
	B	1509	0,06		
– dramska skupina	A	543	0,01	1,11	0,267
	B	1509	0,03		
– orkester	A	543	0,01	–1,87	0,062
	B	1509	0,02		

Podatki tabele 4 postavljeno hipotezo, po kateri naj bi bile »tradicionalne« prostočasne aktivnosti bolj razširjene v neljubljanskih kot v ljubljanskih občinah, potrjujejo le deloma. Le v štirih (članstvo v aktivih kmečkih žena, aktivih mladih zadružnikov, športnih in cerkvenih društvih) od devetih preučevanih aktivnostih je aktivnih več članov kmečkih gospodinjstev iz neljubljanskih kot pa iz ljubljanskih občin. To pa seveda pomeni, da urbano-ruralni procesi v večji ali manjši meri vplivajo na stil življenja v vseh slovenskih občinah, ne le v ljubljanskih, in je razlike med obema skupinama pripisati drugim dejavnikom znotraj posameznih občin kot so: število mešanih kmetij, starostna struktura kmečkih gospodinjstev, oddaljenost kmetije od večjega mesta in podobno. Vendar ne glede na prispevek naštetih in drugih dejavnikov k spreminjanju vzorcev obnašanja kmečkega prebivalstva ugotavljamo, da aktivnosti, ki temeljijo na medosebnih stikih znotraj (ne)formalnih skupin, slovenski kmetje opuščajo. To pa hkrati pomeni, da se krhajo tudi vezi, ki povezujejo kmečko prebivalstvo ne le v delovnih aktivnostih, temveč tudi v aktivnostih, namenjenih sprostitvi in razvedrilu.

V tem verjetno tiči tudi razlog za manjšo angažiranost kmečkega prebivalstva v aktivih kmečkih žena in aktivih mladih zadružnikov, kot bi to bilo željeno in potrebno za ohranitev in oživitev družinskega kmetovanja pri nas. Posebej to velja za štiri ljubljanske občine, v katerih se kmečke žene in mladi v pomembno manjšem številu kot v drugih slovenskih občinah vključujejo v aktivnosti, namenjene prav njim. Nujno bi bilo poiskati vzroke za takšno stanje ter najti ustrezne organizacijske in vsebinske rešitve, ki bi pritegnile več kmetov in kmetic in jih povezale v trdnejše (ne)formalne skupine. Šele znotraj njih je preko različnih vsebin možno razvijati občutek pripadnosti vaški skupnosti in dvigniti samopoštovanje ter motiviranost za opravljanje kmečkega poklica.

SKLEPNE MISLI

Tako kot potrošne navade, potreba po višjem posameznikovem in družbenem standardu se tudi raba prostega časa spreminja z materialno bogatitvijo družbe. Z večanjem dohodka gospodinjstev se najprej spreminja potrošnja osnovnih dobrin, ki jim sledijo tehnični aparati, avtomobili, komunikacijske naprave in podobno, šele po tem so na vrsti prostočasne aktivnosti.

V razvitem svetu sta se oblikovala dva načina porabe prostega časa: pasivni način, v katerem ljudje preživijo večino prostega časa doma, ob gledanju televizije, poslušanju radia, srečanjih s prijatelji in podobno, ter aktivni način preživljanja prostega časa, ki vključuje obiskovanje kulturnih, športnih in drugih prireditev, potovanja ter srečanja s prijatelji zunaj doma.

Nižjim slojem je zaradi nižjih dohodkov dostopna predvsem pasivna oblika preživljanja prostega časa, medtem ko se z aktivnimi oblikami ukvarjajo predvsem ljudje iz višjih družbenih slojev. Tako tudi prostočasno udejstvovanje prispeva k socialnim razlikam med ljudmi (Gulič, Šarec, 1986).

Tudi v jugoslovanski samoupravni družbi so v potrošnih navadah in v rabi prostega časa precejšnje razlike. Ljudje v mestih izkoristijo velik del prostega časa za delo in počitek doma ali v naravi. Poraba prostega časa pa gre tudi vse bolj

v smeri dodatnega zaslužka, saj si ljudje na tak način izboljšujejo materialni položaj.

Podobno je tudi na podeželju. Vzrok za veliko število zaposlenih kmetov je želja po dodatnem dohodku. Dohodek v delovnih organizacijah je reden in stalen, medtem ko je dohodek v kmetijstvu odvisen od vremena, cen in drugih dejavnikov, na katere kmet ne more vplivati.

Z zaposlovanjem gospodarjev ali drugih članov kmečkih gospodinjstev se spreminja tudi način življenja na podeželju. Podatki kažejo, da se zaposleni gospodarji/gospodarice in člani mešanih kmetij v večjem številu vključujejo v prostočasne aktivnosti kot člani čistih kmečkih gospodinjstev. Očitno mnogi zaposleni kmetje dobivajo vzpodbude za aktivno preživljanje prostega časa v delovnih organizacijah, kjer osnovne organizacije sindikata organizirajo cenejša letovanja, potovanja, izlete, obiskovanje kulturnih in športnih prireditev ipd. Enake vzpodbude pa bi bile potrebne tudi za tiste, ki delajo samo na kmetiji. Razviti bi jih morali v organizacijah združenih kmetov. Te bi namreč morale pri načrtovanju razvoja kmetijstva upoštevati tudi nujnost razvoja neproduktivnih aktivnosti, ki povezujejo ljudi in lahko naredijo življenje na vasi privlačno tudi za mlade ljudi.

Torej bi se morali strokovnjaki, zaposleni v organizacijah združenih kmetov, ukvarjati tudi z organizacijo prostočasnih aktivnosti, se s kmeti povezovati in sodelovati v dejavnostih, katerih namen niso samo višji pridelki, ampak tudi osebno zadovoljstvo kmetov, občutek, da nekdo skrbi za lepše in zanimivejše organiziranje njihovega prostega časa. V nasprotju s prepričanjem, da kmetje prostega časa sploh nimajo, pa podatki o prostočasnih aktivnostih, v katere se vključujejo kmečki gospodarji/gospodarice ter člani kmečkih gospodinjstev, dokazujejo, da kmetje poleg kmetovanja najdejo čas za mnoge aktivnosti, ki pomenijo pridobivanje znanja, spoznavanje in izmenjavo novic, sprostitev in razvedrilo ter kulturno bogatenje lastne osebnosti.

VIRI

Barbič, Ana (nosilka raziskave (1984). *Mešane kmetije kot dejavnik razvoja kmetijstva in podeželja II.* Ljubljana, Biotehniška fakulteta VTOZD za agronomijo (raziskovalno poročilo)

Barbič, Ana (1987). *Tipi kmetij na območju ljubljanskih občin.* Ljubljana: Biotehniška fakulteta VTOZD za agronomijo (raziskovalno poročilo)

Boh, Katja (1977). *Življenjski pogoji in načini življenja pri Slovencih.* Ljubljana: Inštitut za sociologijo (raziskovalno poročilo)

Černigoj-Sadar, Nevenka (1987a). Možnosti v izven delovnem času. *Družboslovne razprave 4.* Ljubljana, Inštitut za sociologijo

Gulič A., Šarec L. (1986). Kvaliteta življenja v urbanem prostoru. *IB revija za planiranje,* Ljubljana, 10, str. 3–16

Lešnik, Rudi (1982). *Prosti čas.* Maribor: Založba Obzorja

Tryon, Robert C., Daniel E. Bailey (1970). *Cluster Analysis.* New York: McGraw-Hill

Koncepcija bralca (Umberto Eco, Wolfgang Iser)

DEAN KOMEL

Vsak literarni tekst predpostavlja svoje bralsko občinstvo; to se zdi samoumevno. Toda, če odmislimo najrazličnejše odzive v obliki osebnih zadovoljstev, vsebinskih interpretacij, kritišnih vrednotenj pa tudi socialnih vzgibov, ki jih je določena literarna umetnina deležna, in se vprašamo, kaj pravzaprav konstituira razmerje med literarnim tekstom in bralcem, uvidimo, da njuna koeksistenca ni jasna sama po sebi, ampak zahteva širšo literarnoteoretsko razlago.

Da se nek literarni tekst polno realizira skozi branje, je torej dejstvo, problematično pri tem pa je, da isti literarni tekst lahko različni bralci različno doživljajo in dojemajo. Če sprejmemo predpostavko, da je bralčeva realizacija literarnega teksta podvržena zgolj subjektivnim faktorjem, potem nimamo nobenega merila, da bi literarni tekst lahko objektivno estetsko vrednotili; kolikor pa zavzemamo za to, da ima literarni tekst sam na sebi neko objektivno pomensko in estetsko vrednost, se bralčeva vloga izkaže kot nepomembna, pasivna in pravzaprav nima smisla zatrjevati, da se literarni tekst realizira šele skozi branje. Produktivna se zdi zato šele tretja možnost, ki prejšnji dve nekako povezuje: literarni tekst je tako strukturiran, da omogoča različna doživljanja in dojemanja pri svojih bralcih, kar tvori tudi njegovo osnovno karakteristiko, ki jo je potrebno utemeljiti.

To je en aspekt koncepcije bralca, znotraj katerega bomo skušali začrtati bistvene koordinate, ki opredeljujejo vez med literarnim tekstom in bralcem; drug aspekt pa je sam bralni proces kot reprodukcija literarnega teksta, njegov transfer v bralčevo zavest.

V ta namen smo se poslužili dveh poskusov konceptualizacije bralčevega polja v literarnem tekstu, kakor sta jo razvila Umberto Eco (znotraj tekstne pragmatike) ter Wolfgang Iser, ki združuje pragmatično funkcijo literarnega teksta s fenomenološko estetiko. Glede na teoretske okvire teh dveh koncepcij bralca lahko rečemo, da motrimo bralca kot komunikacijski in kot estetski fenomen.

I. *TEORIJA KOMUNIKACIJE IN ESTETSKO SPOROČILO*

Branje literarnih tekstov je ena izmed oblik jezikovne komunikacije; v tem se recepcija literarnih tekstov tudi loči od recepcije glasbenih, slikarskih, arhitekturnih pa tudi gledaliških umetnin.

Prvovrstna funkcija jezikovne komunikacije je, da služi za sporazumevanje,

vendar pa pri tem trčimo ob številne težave, saj jezik te vloge večkrat ne opravlja zadovoljivo ali pas se ji celo upira. Za nasprotnike teorije komunikacije je to očiten dokaz, da je le-ta zreducirala jezik na sredstvo za sporazumevanje; teoretiki komunikacije pa so se usmerili v raziskavo lingvističnih in ekstralingvističnih pogojev uspešnosti jezikovne komunikacije; kako se ti pogoji kažejo ob branju literarnih tekstov, bomo videli kasneje.

Teorijo komunikacije je z literarno estetiko povezal Jakobson, ko je v spisu »Lingvistika in poetika«, 1958,[1] iz osnovnega modela komunikacijske sheme:

KONTEKST
EMITENT SPOROČILO RECIPIENT
KONTAKT
KOD

razvil šest osnovnih funkcij jezija: referencialno (usmerjena na kontekst), emotivno(emitent), konativno(recipient), fatično(kontakt), metajezikovno(kod) in poetsko, ki je usmerjena na sporočilo kot tako. Jakobson izrecno opozori, da je poetska funkcija jezika v literarni umetnosti le določujoča, nikakor pa ne edina; prozni literarni teksti tako v veliki meri vključujejo referencialno jezikovno funkcijo, lirski pa emotivno. Glede na dva osnovna načina razporejanja, ki se ju poslužujemo v jezikovnem izražanju, to sta selekcija in kombinacija, »poetska funkcija prenese princip ekvivalence z osi selekcije na os kombinacije«.[2]

Kako je z recepcijo sporočila s prevladujočo estetsko funkcijo? Na to Jakobson ne daje eksplicitnega odgovora, iz primera, s katerim ponazori estetsko funkcijo jezika (znani politični slogan:
»I like Ike«), pa se da razbrati, da je recepcija poetskega sporočila bistveno drugačna od recepcije sporočila z referencialno funkcijo; slednje sporočilo zahteva predvsem pravilno razumevanje svojega konteksta, medtem ko je v primeru »I like Ike« v ospredju recipientovega zanimanja glasovno-optična plat sporočila, ki zahteva najprej doživljanje (kot pravi Jakobson, se nam pojavi slika objemajočih se subjektov) in šele nato razumevanje.

Če tega doživljajskega momenta v recepciji estetskega sporočila ne upoštevamo, potem ne moremo pojasniti tudi samega »estetskega zadovoljstva«, ki je v informacijski estetiki precej pogost pojem; Abraham Moles ga veže na »odnos med ponujeno originalnostjo in sposobnostjo posameznika, da jo sprejme«.[3] Problematično je namreč to, da je estetski doživljaj izrazito subjektiven in je teoriji informacije, ki proučuje sporočilo na ravni kodov, ki so seveda intersubjektivne narave, v veliki meri nedostopen, zato ga raje prezre ali pa izenači z estetskim zadovoljstvom.

II. *FENOMENOLOŠKA ESTETIKA*

Pojem estetskega doživljanja je razvijala predvsem subjektivistično naravnana estetika od angleškega razsvetjenstva naprej. Estetski doživljaj je za Shaftesburyja,

[1] Roman Jakobson – »Lingvistika i poetika«; NOLIT, Beograd, 1966.
[2] Lingivstika i poetika, str. 296.
[3] Estetika i teorija informacije, str. 160.

Huma, Kanta, Schlegla in mnoge druge estetike posebna vrsta ugodja, ki ga čutimo ob recepciji umetniških del, opazovanju narave in sploh vsega, kar je lepo. Bistvenega prevrednotenja pa je bil ta pojem deležen v Ingardnovi fenomenološki estetiki: »Estetski doživljaj vodi h konstituiranju nekega svojskega-estetskega-predmeta, ki se ga ne da identificirati s tistim realnim, katerega opažanje v določenem slučaju daje prvi impulz za razvijanje estetskega doživljaja...»[4] Z drugimi besedami to pomeni, da se umetniškega dela ne da zajeti kot izkustveno dan predmet, ampak ga je potrebno konstituirati kot intencionalni estetski objekt. To hkrati omogoča, da drugače gledamo na funcijo bralca. Različnim psihološkim reakcijam, ki jih literarna umetnina zbudi v bralcu, je predpostavljena konstitucija literarne umetnine kot estetskega objekta. Bralec tako v prvi vrsti ni recipient, ampak reproducent literarnega teksta. Iz tega sledita dve bistveni vprašanji: katera struktura literarnega teksta pogojuje in uravnava bralčevo konstitutivno aktivnost in ali je možna deskripcija same te konstitutivne aktivnosti? Kot bomo videli, je na ti dve vprašanji skušal odgovoriti Wolfgang Iser s svojim konceptom »impliciranega bralca«.

III. *ECOVA KONCEPCIJA BRALCA*

A. *Estetsko sporočilo*

Umberto Eco je naprej razvijal Jakobsonove ugotovitve glede poetičnega sporočila v okviru semiološke estetike; tako je v svoji knjigi »Odsotna struktura«[5] odmeril problematiki estetskega sporočila celo poglavje.

Podobno kot Jakobson tudi Eco ugotavlja, da ima estetsko sporočilo dvosmislno strukturo glede na sistem pričakovanj, ki jih predstavlja kod; tako sporočilo zahteva, da je razumljeno kot primarni cilj komunikacije in se lahko pojavlja na različnih ravneh informacije – znakovni, pomenski, psihološki, ideološki in tako naprej. Dodaja pa neko bistveno novost: kolikor je estetsko sporočilo kršenje norme, koda, se to kršenje dogaja na vseh ravneh sporočila po istem pravilu, ki ga Eco označi kot »idiolet« literarnega teksta.

Zdi se, da ta specialni kod literarnega teksta Eco ne uvede toliko zaradi homogenosti literarnege literarnega teksta, ampak predvsem zato, da mu je omogočena interpretacija v okviru semiologije, ki po njegovi definiciji proučuje vse kulturne fenomene kot sisteme znakov (pri čemer predpostavlja, da so vsi kulturni fenomeni sistemi znakov in tako komunikacijski fenomeni). Da je ta ugotovitev pravilna, je razvidno iz funkcije, ki jo pripisuje idioletu literarnega teksta: »V toku estetske komunikacije se formira izkustvo, ki se ga ne da zvesti ne na kvantitativno mero ne na strukturalno sistematizacijo; je pa to izkustvo omogočeno z nečim, kar ima na vseh nivojih neko strukturo, sicer to ne bi bila komunikacija, ampak vzpodbujanje slučajnega dogovora.«[6] Estetski idiolet tako estetsko sporočilo obvaruje pred neštetimi interpretativnimi izbori recipienta. Semiološka estetika ima, to

---

[4] Doživljaj, umetničko delo i vrednost, str. 11.

[5] Umberto Eco – »Kultura, informacija, komunikacija«; NOLIT, Beograd. 1973 (srbohrvaški prevod I. izdaje »Opere aterte«).

[6] Kultura, informacija, komunikacija, str. 79.

prizna tudi Eco, omejen domet; če hoče estetsko sporočilo raziskati, mora izrazne figure zvesti na figure komunikacije, ki se odvija na ravni kodov. Estetsko izkustvo je tako dialektični odnos med sprejemanjem in zavračanjem kodov emitenta na eni strani ter uvajanjem in zavračanjem osebnih kodov recipienta na drugi strani.

Toda iz česa naj bralec razbere prisotnost estetskega idioleta v strukturi literarnega teksta? V čem je potem pravzaprav njegova interpretativna svoboda?

B. *Bralec-model*

Koncept estetskega idioleta tudi Eca ni povsem zadovoljil. V knjigi »Lector in fabula«, 1979, kjer se posveti izključno temu, kako »literarna umetnina po eni strani postulira svobodni interpretativni pristop s strani svojih bralcev, po drugi pa uvaja strukturalne karakteristike, ki hkrati stimulirajo in organizirajo načine njegove interpretacije«,[7] estetskega idioleta sploh ne omenja. Ugotavlja tudi, da strukturalistično orientirana semiologija, ki se je je sam posluževal, ne vodi do adekvatne analize interpretativne kooperacije, ker v njenem okviru interpretativna intervencija recipienta izpade kot metodološka nedoslednost. Eco zato prilagaja koncepte tekstne semiotike (izotopija, kod, aktantne in narativne strukture itn.), ki bazira na sintaktično-semantičnih zakonitostih jezika, tekstni pragmatiki, ki upošteva tako lingvistični kot ekstralingvistični kontekst, od katerega je odvisna uspešnost komunikacije. Analizo v formi slovarja nadomesti z analizo v formi enciklopedije; primer:

a) Leva moramo peljati v živalski vrt.

b) Johna moramo peljati v živalski vrt.

Različna pomena teh dveh izrazov je nemogoče določiti le na podlagi sintaktično-semantičnih lastnosti terminov ali stavka. Interpret se mora nujno posluževati svoje enciklopedične kompetence (semen »lev« konotira »svobodo« v kontekstu z »divjino«, »ujetost« v kontekstu z »živalskim vrtom«, »ubogljivost« v kontekstu s »cirkusom«). V skladu z enciklopedično kompetenco interpret ugane, da pomeni opisana akcija za leva odvzetje svobode, za Johna pa mogoče nagrado.

Znana lingvistična definicija, da znak prejme svoj pomen v povezavi z ostalimi znaki, je tu korigirana tako, da znak prejme svoj pomen šele, ko ga interpret poveže z ostalimi znaki.

Če se spet vrnemo k modelu komunikacijske sheme in upoštevamo pragmatične faktorje, ki pogojujejo uspešnost komunikacije, postane kompetenca emitenta in recipienta, ki prej ni imela bistvene vloge, zelo pomembna. Ker ta kompetenca ni utemeljena na istih kodih, je potrebno v običajni jezikovni komunikaciji uvajati naknadne lingvistične in ekstralingvistične kode, da bi bila zagotovljena uspešnost komunikacije.

Literarni tekst, ki (kot se pojavlja na svoji leksemski površini) predstavlja verigo izrazov, ki jih mora bralec aktualizirati, ravno tako temelji na drugačnih kodih kot kompetence njegovih bralcev. Sproži se vprašanje, kako literarni tekst zagotovi uspešnost komunikacije s svojim bralcem? Tako, da je interpretacija literarnega teksta vključena v sam generativni mehanizem literarnega teksta. Avtor

[7] Lector in fabula, str.5.

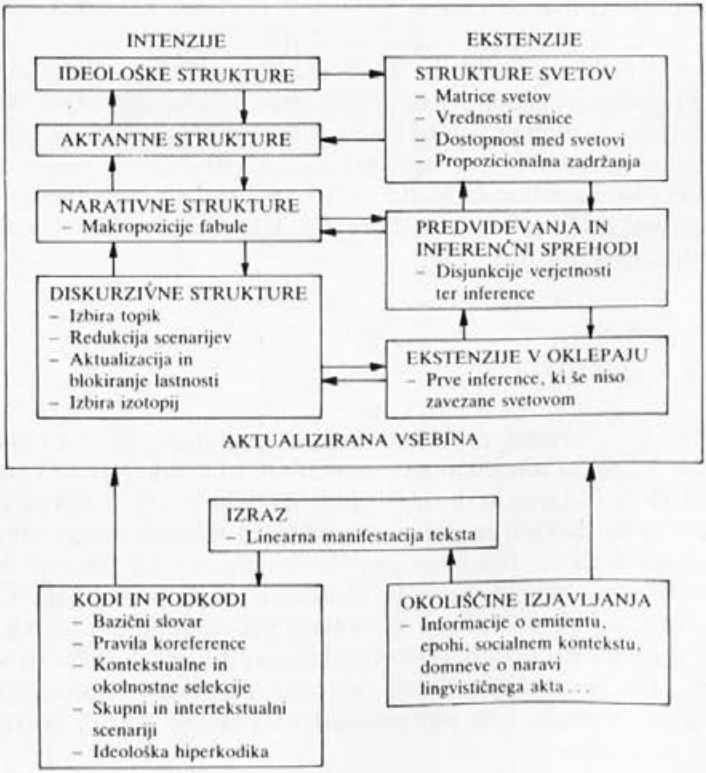
se v ta namen posluži posebne tekstualne strategije, ki jo Eco označi kot »bralec-model« (Lettore Modello). »Avtor se mora referirati na serijo kompetenc, ki pridajajo vsebino izrazom, ki jih uporablja. Skupek kompetenc, na katere se referira, pa mora biti isti kot ta, na katerega se referira njegov bralec. Zato predvidi bralca-model, ki je sposoben tekst aktualizirati tako, kot si je avtor zamislil, in se giblje interpretativno tako, kot se je on generativno.«[8]

Avtorju so pri tem na voljo najrazličnejša sredstva: izbira jezika, tip enciklopedije, stilistični repertoar, znaki, ki kažejo na selekcijo občinstva, direktno naslavljanje na bralca itn. Bralec-model je tako celota pogojev uspešnosti, ki so tekstualno vzpostavljeni in morajo biti izpolnjeni, da je literarni tekst lahko aktualiziran v vsej svoji potencialni vsebini. Analogno temu, da avtor predvidi in konstituira svojega bralca-model, konkretni bralec konfigurira s svoje strani avtorja-model, ki se ponavadi tekstualno manifestira kot prepoznavajoč stil, kot aktantna vloga (jaz-subjekt izjave), ali pa kot ilokucijski pojav (jaz sodim da).

»Tekstualna kooperacija je tako proces med dvema tekstualnima strategijama in ne med individualnimi subjekti.«[9]

C. *Ravni tekstualne kooperacije*

SHEMA:



[8] Lector in fabula, str. 55.
[9] Lector in fabula, str. 63.

Da bi podrobneje prikazal interpretativno kooperacijo bralca-model, se Eco posluži sheme tekstualnih ravni, ki jo je prevzel od Petöfija[10] in jo dopolnil z nekaterimi elementi Greimasove in van Dijkove tekstne teorije. Ta shema ima pri Ecu obraten namen: medtem ko njemu služi za prikaz interpretativnega procesa, so našteti trije avtorji s shemo tekstualnih ravni skušali zajeti generativni proces. Shema je aplikabilna na narativne tekste in sicer, če upoštevamo van Dijkovo razločevanje,[11] tako za naravno kot za umetno naracijo (prva se nanaša na dogodke, kot so se realno odvijali, druga pa na individume in dejstva, ki so atribuirani možnim svetovom, drugačnim od sveta našega izkustva).

1. *Linearna manifestacija teksta*

Linearna manifestacija teksta je njegova leksematična površina. Bralec aplicira na dane izraze izbran sistem kodov in podkodov in jih tako transformira v prvo raven vsebine (diskurzivne strukture).

2. *Okoliščine izjavljanja*

Razlika med običajno jezikovno komunikacijo in branjem literarnih tekstov je v tem, da pri branju literarnih tekstov okoliščine izjavljanja niso že vnaprej dane, ampak jih je potrebno rekonstruirati med potekom branja. Bralec prek ekstenzionalnih operacij ugotavlja, ali se literarni tekst nanaša na svet njegovega izkustva ali ne, za kateri tip narativnega teksta gre (če ima recimo opraviti z zgodovinskim romanom, potem skuša rekonstruirati epoho, v kateri je roman nastal), lahko se poslužuje informacij o avtorju, itn.

3. *Ekstenzije v oklepaju*

Ekstenzije so povezane z ekstenzionalno semantiko, ki jo zanimajo pogoji resnice; intenzije pa za intenzionalno semantiko, ki se ukvarja s pogoji pomena. Ekstenzionalnih operacij se bralec poslužuje, da bi ugotovil, kateri individuumi so v narativnem svetu, kakšen je potek dogodkov in njihovo stanje, ali gre za svet njegovega izkustva ali ne. Intenzionalne operacije pa so sklepanja glede lastnosti, ki tem individuumom pripadajo, ali pa abstrakcij, ki jih pooseblja. Če je bralec v nek literarni tekst uveden z izjavo: »Včeraj popoldne je umrl kralj Švice«, bo sklepal, da literarni tekst govori o švicarski kraljevi družini. Vendar pa se bo skušal v nadaljnjem (na ravni diskurzivnih struktur) prepričati v pravilnosti svojega sklepanja. Zato imenuje Eco ekstenzionalne operacije na tej tekstualni ravni »ekstenzije v oklepaju«.

---

[10] Janos S. Petöfi – »A Frame for frames«; Berkeley University, 1976.
[11] Teun A. van Dijk – »Action, action descripton and narrative«; New Literary History, V/1, 1974.

4. *Kodi in podkodi*

Da bi aktualiziral diskurzivne strukture, bralec aplicira na dane izraze sistem kodov in podkodov, ki izhajajo iz jezika, v katerem je tekst napisan. Hkrati izbere enciklopedično kompetenco, na katero ga jezik teksta prek kulturne tradicije napoti. Ta tekstualna raven vključuje več podravni:

a) *Bazični slovar* – Bralec aktualizira elementarne semantične lastnosti izrazov, kar avtomatično privede do, če se poslužimo Carnapovega termina,[12] »postulatov pomena«: leksem »princesa« implicira, da je to »bitje ženskega spola«. Ni pa še povsem jasno, katere od možnih lastnosti danih individuumov ali stvari morajo biti aktualizirane, zato se bralec omeji na aktualizacijo tistih lastnosti, ki so sintaktično povezane z leksemom (kot v prejšnjem primeru).

b) *Pravila konference* – Če imamo izraz: »Ona je zelo lepa« in je bila prej omenjena »princesa«, takoj vemo, da se to nanaša na »princeso«.

c) *Kontekstualne in okolnostne selekcije* – Kontekstualna selekcija registrira splošne primere, v katerih se nek termin lahko pojavi hkrati z nekim drugim terminom, ki pripada istemu semiotičnemu sistemu. Okolnostne selekcije pa predstavljajo abstraktno možnost (registrirano s kodom), da se nek termin pojavi v zvezi z določenimi okoliščinami izjavljanja. Termin »beseda« po navadi interpretiramo kot »gramatikalna kategorija«, toda v teoloških spisih termin »beseda« označuje drugo osebo svete Trojice; gre torej za drugačen tip enciklopedične kompetence.

d) *Skupni scenarij* – Vzemimo, da literarni tekst opisuje zakonski prepir in mož dvigne roko – bralec pomisli, da bo udaril ženo, čeprav ta možev namen ni nikjer eksplicitno izražen. Bralec se je pri tem poslužil scenarija »nasilni mož«. Če bi nekdo dvignil roko na nekem zborovanju, bi se poslužil scenarija »delegat« in bi imela dvignjena roka čisto drugačen smisel. Koncept »scenarija« je Ecova inačica koncepta »okvira«, ki se pojavlja v raziskavah umetne inteligence. Scenarij ali okvir je spominska struktura, ki nam omogoča, da zajamemo kontingentno stvarnost in tako lahko izvršujemo osnovne spoznavne akte.

e) *Intertekstualni scenarij* – Razumevanje literarnega teksta je v mnogočem odvisno tudi od literarnih izkušenj, ki jih imamo iz predhodnih branj; le-te tvorijo intertekstualno kompetenco bralca, ki je poseben primer hiperkodike in oblikuje intertekstualne scenarije. Intertekstualne scenarije bi lahko primerjal z motivi, vendar pa je pojem intertekstualnega scenarija širši. Eco našteje tri vrste takih scenarijev, opozarja pa, da je ta razdelitev provizorična: – maksimalni scenariji ali prefabricirane fabule (to so standardne sheme trivialne literature in jih imamo lahko za pravila žanra);

- scenariji-motivi (recimo »preganjano dekle«);
- situacijski scenariji (duel med revolverašem in šerifom v westernu).

Skupni scenariji izhajajo iz bralčeve normalne enciklopedične kompetence, ki je znana večini članov določene kulture in služijo kot pravila za praktične akcije. Intertekstualni scenariji pa niso znani vsem članom neke kulture; to so narativne in retorične sheme in bralci, ki so z njimi seznanjeni, lažje predvidijo potek literarnega dogajanja.

---

[12] Rudolf Carnap – »Meaning and necessity«; Chicago Universitiy, 1947.

f) *Retorična in stilistična hiperkodika* – Na tej podravni bralec v skladu z retorično in stilistično enciklopedijo razpozna serijo figurativnih in stilistično konotiranih sintagem. Če se tekst prične z: »Bilo je nekoč...«, takoj vemo, da imamo opravka z izmišljenimi dogodki.

g) *Ideološka hiperkodika* – Bralčeva ideološka perspektiva lahko precej vpliva na aktualizacijo pomena literarnega teksta in celo posameznih terminov. Ravno tako pa lahko avtor predvidi ideološko kompetenco bralca-model. Ta fenomen postane konkretnejši ob izoblikovanju izotopij.

5. *Diskurzivne strukture*

Omenili smo že, da bralec ob danem leksemu v bistvu ne ve, katere lastnosti ali seme korespondirujočega semena mora aktualizirati, katere pa ne (ob tem je potrebno opozoriti, da Eco s »sememom« misli to, kar Greimas imenuje »leksem« – možno semično organizacijo, z »leksemom« pa Eco označuje besedni izraz kot tak). Ker je nemogoče, da bi bralec obdržal vse semantične lastnosti, ki jih določen semem implicira, nekatere od teh lastnosti izpostavi, druge pa blokira (ali kot pravi Eco »narkotizira«, da bi s tem poudaril, da je eliminacija lastnosti le začasna). Izbiro lastnosti omogočajo in regulirajo »tekstualne topike«.

a) *Tekstualne topike* – Tekstualno topiko lahko primerjamo s »temo«, vendar pa se tema nanaša na samo fabulo, tekstualna topika pa je metatekstualni instrument ali: »abduktivna shema, ki jo ponuja bralec.«[13] Ob sledečem izrazu:

– John spi vsak dan pri svoji ženi, Jim ravno tako; ne vemo, ali gre za tri, ali za štiri individuume; tako je smisel izraza jasen šele na podlagi izbrane topike (ko se odločimo, ali gre za »ljubezenski trikotnik« ali za »redno prenočevanje doma«).

Zelo pomembna funkcija tekstualne topike je, da fiksira koherenco teksta: misli Leopolda Blooma so povsem neoprijemljive, kolikor ne vzpostavimo topike, ki jo lahko formuliramo kot »prosta asociacija misli«. Bralca ponavadi pri rekonstrukciji topike orientirajo tekstualni signali; največkrat so to naslovi, čeprav naslov lahko sugerira določeno topiko, literarni tekst pa razvije drugačno topiko (»Ulysses« ne govori o Odiseju, ampak o vsakdanjem življenju v Dublinu).

Eco ločuje štiri osnovne vrste tekstualnih topik, vendar pa je ta razdelitev spet provizorična: frazno, diskurzivno, narativno in makrotopiko, ki prejšnje tri tipe topik povezuje in poglablja.

Začetek Manzonijevih Zaročencev govori o Comskem jezeru, kar je potrebno vedeti, da lahko damo izrazu »rokav« geografski smisel (frazna topika); ko nadaljujemo z branjem, ugotovimo, da gre za srečanje podeželskega župnika z dvema razbojnikoma (diskurzivna topika); nakar ugotovimo, da je to srečanje povezano s težavami pri blagoslovitvi neke poroke (narativna topika) in ko smo z branjem Zaročencev na koncu, celotno dogajanje postavimo v ideološki okvir: vse je v rokah božje previdnosti (makrotopika).

b) *Izotopija* – Tekstualne topike so neposredno povezane z »izotopijami«. V metodološkem oziru so topike pragmatični fenomen, izotopije pa semantični.

»Topika je metatekstualni instrument, ki ga tekst lahko samo predpostavlja ali

[13] Lector in fabula, str. 88.

pa eksplicitno vsebuje v obliki oznak za topike: naslovih, podnaslovih, izrazihvodilih. Na osnovi topike se bralec odloči, katere semantične lastnosti leksema bo narkotiziral, katere pa izpostavil in tako določil raven interpretativne koherence, ki se imenuje izotopija.«[14]

Greimas definira izotopijo kot skupino redundantnih semantičnih kategorij, ki omogoča uniformno branje nekega literarnega teksta.[15] Iztopija se tako kot tekstualna topika lahko pojavlja na različnih tekstualnih ravneh – diskurzivnih, narativni ali pa ideološki.

6. *Narativne strukture*

Eco opredeli prehod z diskurzivne na narativno raven prek terminološke razlike med »zapletom« in »fabulo«: »Zaplet je zgodba, tako kot je pripovedovana, kot se pojavlja na površini, s svojo časovno razporeditvijo, skoki naprej in nazaj, opisi, odkloni, vrinjenimi refleksijami. V narativnem tekstu je zaplet istoveten z diskurzivnimi strukturami.«[16]

»Fabula je fundamentalna shema naracije, logika akcij in sintaksa oseb; potek dogodkov, ki so časovno urejeni.«[17]

Tako lahko fabulo označimo kot narativno izotopijo, ki je produkt bralčevih vsebinskih sintez na višji, narativni tekstualni ravni.

7. *Predvidevanja in inferenčni sprehodi*

Bralni proces se odvija v času, zato se fabula, čeravno jo je avtor dokončno koncipiral, bralcu predstavlja v nastajanju. Pri tem se dogaja, da bralec s svojimi predvidevanji glede nadaljnjega poteka fabule prehiteva njen razvoj in simultano oblikuje »svojo fabulo«, ki naj bi seveda korespondirala tej, ki jo diktira literarni tekst. Ob izrazu:

– Markiza je ob petih stopila v kočijo;

se bralcu takoj postavi vprašanje: čemu? Kam gre? »Vsakokrat, ko bralec prepozna v univerzumu fabule izvršitev akcije, ki lahko povzroči spremembo v stanju narativnega sveta in tako uvede nove poteke dogodkov, je prisiljen predvidevati, kakšna bo sprememba stanja, ki jo proizvede akcija in kakšen bo nov potek dogodkov.«[18] Tovrstna mesta v tekstu, ki sprožijo pri bralcu ugibanja, imenuje Eco »disjunkcije verjetnosti«.

Da obdrži normalno hitrost branja, se bralec ne zaustavi pri vsaki disjunkciji verjetnosti; literarni tekst uvaja v ta namen posebne »signale suspenza«, ki bralca opozarjajo, kdaj je pred disjunkcijo verjetnosti, ki je relevantna. Ponavadi so signali suspenza dani z razdelitvijo literarnega teksta v poglavja, pri čemer konec poglavja sovpade z disjunkcijo verjetnosti. Tako lahko rečemo, da zaplet na ravni

---

[14] Lector in fabula, str. 92.
[15] Algirdas J. Greimas – »Du Sens«; Seuil, Paris, 1970.
[16] Lector in fabula, str. 102.
[17] Lector in fabula, str. 102.
[18] Lector in fabula, str. 112.

diskurzivnih struktur pripravlja pričakovanja bralca-modela na narativni ravni – fabuli.

Eco na tem mestu potegne paralelo med bralcem in šahistom: šahist ima pri igri na voljo formo šahovnice, šahovska pravila in serijo klasičnih potez, ki se v danih situacijah štejejo za najboljše; na podlagi te šahistične enciklopedije se šahist odloči, katero potezo bo izbral; v poštev pridejo vse dovoljene poteze, hkrati pa mora razmisliti, katera poteza je najboljša. Kolikor se izbrana poteza v nadaljnjem potěku igre pokaže kot neuspešna, je bila sicer možna in tudi pravilna, ne pa hkrati najuspešnejša. Ko bralec predvideva, kakšen bo nadaljnji potek fabule, imamo podobno situacijo: če se fabula razvija drugače, kot je bralec predvideval, je bil potek dogodkov, kakor si ga je on zamislil, sicer možen, toda ne tudi tak, kot ga je koncipiral avtor.

Bralčevo gledišče je tako ves čas situirano med tekstom in bralčevo enciklopedično kompetenco; ko se bralec znajde pred disjunkcijo verjetnosti, je prisiljen sklepati, pri čemer si pomaga s skupnimi in intertekstualnimi scenariji ter določi topiko. Eco označi te bralčeve akte kot »inferenčne sprehode« (iz teksta v enciklopedično kompetenco). Če se v določenem stanju fabule X poslužuje akcije W, bralec sklepa: vsakokrat, ko se X poslužuje W, imamo izid Q, W torej Q.

Ecu se opozicija med odprtim in zaprtim delom, ki jo je uveljavil že v »Odprtem delu«, 1962, pokaže v luči razlike med odprto (a) in zaprto fabulo (b):

a) Shema nakazuje le finalno odprtost fabule (tak primer je recimo Poejev »Gordon Pym«), čeprav ekstremno odprta dela (kot »Finnegans wake«) producirajo tako odprtost na vsakem koraku. Konec odprte fabule vključuje različne predvidevanjske možnosti in vsaka je v skladu s celotno fabulo. Tovrstne fabule predstavljajo bralca-model, ki je sposoben sam tvoriti fabule. Ob tem Eco mimogrede omeni, da je intenzivnost zahtevane kooperacije lahko merilo za estetsko vrednotenje literarnega teksta (sicer pa pušča estetsko raven teksta ob strani).

b) Pri zaprti fabuli se bralec ob vsaki disjunkciji verjetnosti poslužuje različnih hipotez glede nadaljnjega poteka dogajanja, pri čemer ga orientirajo diskurzivne strukture, vendar pa je samo ena hipoteza pravilna. Zaprta fabula izključuje anticipacije, ki ne korespondirajo stanju stvari ali poteku dogodkov, o katerih govori. Primeri take fabule so pogostejši v umetniško manjvredni literaturi. Eco opozarja, da nobena fabula ni povsem zaprta.

Poleg odprte in zaprte fabule pa se ponuja še tretja možnost – »metafabula«, za katero je značilna »lažna zahteva po kooperaciji«,[19] tekstualni znaki sugerirajo bralcu različne hipoteze, ki pa jih fabula potem sploh ne verificira. »Metafabula« zato onemogoča kakršnekoli bralčeve hipoteze in tako reflektira sam proces tekstualne kooperacije. Primer take fabule je krajša novela Alphonsa Allaisa »Un drame bien parisien«, 1890, ki med drugim služi Ecu tudi kot referenčni tekst pri razvijanju njegove koncepcije bralca.

[19] Lector in fabula, str. 121.

8. *Strukture svetov*

Koncepcijo »možnih svetov«, ki tvori jedro sheme interpretativnih ravni, je Eco prevzel iz modalne logike[20], ki je prek »možnih svetov« poskusila reševati probleme, povezane z intenzionalnostjo, v ekstenzionalnem okviru. Literarnoteoretsko rabo te koncepcije ločuje od logične, da logika vključuje »prazne« možne svetove, narativni možni svetovi pa so »naseljeni«, kajti individumi in njihove lastnosti so tekstualno vzpostavljeni.

Konstitucija možnih svetov zaobsega tri problemske sklope: določitev esecialnih in akcidentalnih lastnosti, vzpostavitev identitete prek svetov ter vzpostavitev relacij dostopnosti med svetovi.

a) Esencialne in akcidentalne lastnosti – »Možni svet lahko definiramo kot stanje stvari, izraženo prek serije propozicij, kjer za vsako propozicijo velja p ali ~ p. Možni svet tako sestoji iz skupine individuumov, ki so opremljeni z lastnostmi. Ker so nekatere od teh lastnosti ali predikatov akcije, lahko imamo možni svet tudi za potek dogodkov. Ta potek dogodkov pa ni aktualen, ampak le možen, zato zavisi od propozicionalnih zadržanj nekoga, ki ga potrjuje, želi, predvideva, verjame vanj itn.«[21] Eco poda poleg te opisne tudi genetično definicijo: možni svet je »ens rationis« ali »kulturni konstrukt«. Pri tem je potrebno poudariti, da je konstitucija možnega sveta, ki bi bil povsem neodvisen od našega »aktualnega sveta reference«, nemogoča, čeprav je ta »realni« svet ravno tako samo kulturni ali enciklopedični konstrukt. Aktualni svet reference je katerikoli svet, s katerega njegov »stanovalec« presoja druge možne svetove: če x verjame, da q, potem se q pripeti v vseh možnih svetovih, kompatibilnih z verovanji x.

Možni svet lahko konstruiramo prek kombinacij lastnosti, pri čemer so ene esencialne, druge pa akcidentalne: avto je nujno vozilo, vseeno pa je, če ima dvoje ali četvero vrat. Če upoštevamo Carnapovo terminologijo[22], je esencialna ali nujna lastnost analitična resnica (nobenemu avtu ne manjka lastnost, da je vozilo), akcidentalna lastnost (da ima avto štiri vrata) pa sintetična resnica. Toda Quine[23] dokazuje, da lahko vsaka esencialna lastnost postane akcidentalna ter obratno, zato Eco pravi, da določena lastnost rezultira kot esencialna glede na izbrano tekstualno topiko. Če grem v Scalo poslušat »Traviato«, mi ni treba upoštevati dejstva, da jo je zgradil Piermarini, ključno pa je to dejstvo za nekoga, ki predava o arhitekturni podobi milanske Scale.

Poleg tega moramo pri konstrukciji možnih svetov upoštevati tudi logično nujne resnice (modus ponens, zakon identitete itn.), ki pa niso lastnosti individuumov ampak pogoji konstruktibilnosti matric sveta. Če individuum v danem možnem svetu hkrati ima in nima določene lastnosti, je ta možni svet nekonstruktibilen.

b) Identiteta prek svetov – če imam skupino individuumov /X_1, X_2/; skupino lastnosti /A, B, C/, od katerih so nekatere esencialne /(. .)/; ter označim udeleže-

---

[20] Modalno logiko so razvijali predvsem naslednji avtorji: Jaakko Hintikka, Cresswell Hughes, Saul Kripke, Leonard Linsky, A. N. Prior, Alvin Plantinga, Nicholas Rescher in drugi.

[21] Lector in fabula, str. 120.

[22] Rudolf Carnap – »Meaning and necessity«; Chicago University, 1947.

[23] W. V. O. Quine – »Two dogmas of empiricism«; Philosophical Revue 60, Harvard University, 1951.

nost na dani lastnosti z /+,–/, lahko konstruiram matrico sveta /S_1/, ki ga nato primerjam s S_2, ki vključuje skupino individuumov Y_1, Y_2, Y_3.

S_1	A	B	C
X_1	(+)	(+)	–
X_2	(+)	+	–

S_2	A	B	C
Y_1	(+)	(+)	+
Y_2	(+)	–	(–)
Y_3	+	–	(+)

Y_1, Y_2 v S_2 sta varianta X_1, X_2 v S_1, ker se razlikujeta le v akcidentalnih lastnostih; Y_3 pa je glede na S_1 nadštevilen, ker se razlikuje od X_1, X_2 v esencialnih lastnostih. Ko ima prototip v S_1 eno in samo eno varianto v S_2, govorimo o »identiteti prek svetov«. Hintikka[24] pravi: če vidim pred sabo človeka, ne vem pa, ali je to John ali Henry, bo ta človek v vseh možnih svetovih ravno ta, ki ga vidim – edina esencialna lastnost tega človeka je torej ta, da ga vidim.

c) Dostopnost med svetovi – S_1 je dostopen S_2, če jeiz strukture S_2 možno konstruirati strukturo S_1. Imamo štiri možne relacije dostopnosti med svetovi, glede na to, ali je število individuumov in lastnosti enako v vseh svetovih, ali se to število poveča ali zmanjša vsaj v enem svetu, ali pa se spremenijo lastnosti:

– diadična in simetrična relacija (S_1 D S_2 $\wedge$ S_2 D S_1);
– diadična, toda ne simetrična relacija (S_1 D S_2 $\wedge$ S_2 ND S_1);
– diadična in tranzitivna relacija (S_1 D S_2 $\wedge$ S_2 D S_3 $\wedge$ S_1 D S_3);
– zadnja relacija je lahko tudi simetrična.

d) Fabula kot možni svet

5 Fabula, kot jo je koncipiral avtor, je narativni možni svet /S_n/;

– S_n predstavlja sekvenco stanj stvari $S_a \ldots s_q$ (S_n je torej $S_{nsa} \ldots S_{snq}$). Razni S_{ns} niso možni svetovi, ampak različna stanja istega sveta;

– v poteku fabule se pojavljajo kot njeni elementi tudi možni svetovi propozicionalnih zadržanj literarnih oseb /S_{nm}/;

– z bralčevimi presumpcijami so povezani: bralčev aktualni svet reference/S_o/, možni svetovi, ki jih oblikuje bralec kot potencialne poteke fabule /S_{no}/, in možni svetovi, ki rezultirajo iz bralčevih domnev o možnih svetovih litararnih oseb /S_{nonm}/.

Poleg tega imamo v narativnem možnem svetu specifično vrsto lastnosti, ki so povezane z identifikacijo narativnih oseb; če podamo sledečo deskripcijo stanja stvari:

– Okrog 1890 je v Parizu Raoul, poročen z Marguerite; lahko identificiram Raoula le prek njegove relacije do Marguerite. Leta 1890 je lahko v Parizu več Raoulov, toda samo ta ima to lastnost, da je poročen z Marguerite. Ravno tako lahko Marguerite identificiram samo prek Raoula.

»Te diadične in simetrične relacije (po potrebi tudi tranzitivne), ki veljajo le znotraj fabule, so strukturalno nujne lastnosti ali strukturalno nujne relacije in so bistvene za identifikacijo nadštevilnih individuumov fabule.«[25]

Strukturalno nujne lastnosti ne smejo biti v kontradikciji z esencialnimi last-

[24] Jaakko Hintikka – »Logic of perception«; v »Models for Modalities«, Dordrecht, 1969.
[25] Lector in fabula, str. 159.

nostmi (da je Raoul moško bitje, Marguerite pa žensko bitje), lahko pa so z akcidentalnimi (da sta v teatru).

e) Dostopnost med S_o in S_n – Tu se lepo pokaže, kako so strukturalno nujne lastnosti ključne za narativni možni svet. Če se še enkrat poslužimo zgornjega primera in označimo Raoula z /X/, Marguerite z /Y/, Pariz z /W/, lastnosti: ženska /A/, moški /B/, glavno mesto Francije /C/, esencialnost lastnosti kot /(. .)/, odsotnost lastnosti /O/ in strukturalno nujnost lastnosti »biti poročen« /XPY/ z /((. .))/, lahko konstruiramo sledeče tri matrice:

S_o	A	B	C	XPY
W	(–)	(–)	(+)	O

S_n	A	B	C	XPY
W	(–)	(–)	(+)	O
X	(–)	(+)	(–)	((+))
Y	(+)	(–)	(–)	((+))

$S_o(+S_n)$	A	B	C	XPY
W	(–)	(–)	(+)	O
X	(–)	(+)	(–)	(+)
Y	(+)	(–)	(–)	(+)

V svetu reference /S_o/ ni strukturalno nujnih lastnosti; če bi X in Y obstajala v bralčevem svetu reference /$S_o(+S_n)$/, potem bi lastnost »biti poročen« /XPY/ izpadla kot zgolj esencialna lastnost (mož svoje žene, žena svojega moža). Narativni svet je dostopen brlačevemu svetu reference, ne pa tudi obratno, ker svet reference ne dopušča strukturalno nujnih lastnosti, ki so za narativni svet konstitutivne ($S_n D\ S_o \wedge S_o ND\ S_n$). Če S_n zapišemo kot:

S_n	A	B	XPY
XPY	(–)	(+)	((+))
YPX	(+)	(–)	((+))

– potem izpade S_o:

$S_o(+S_n)$	A	B	XPY
XPY	(–)	(+)	((–))
YPX	(+)	(–)	((–))

V S_o je X hkrati poročen in neporočen z Y; iz S_n se torej ne da konstruirati matrice S_o. Če se malce figurativno izrazimo: očitno je, da literarne osebe ne morejo misliti sveta svojih bralcev.

f) Dostopnost med S_{nm} in S_n – Propozicionalna zadržanja narativnih oseb so pomembna takrat, ko se tičejo strukturalo nujnih lastnosti. Eco navaja kot primer »Kralja Oidipa«. Oidip ne verjame, da ima kaj opraviti z Laiovo smrtjo; to njegovo prepričanje pa je ključno tako za razvoj fabule, kot za strukturalno nujne lastnosti (narativno Oidip ni nihče drug kot ta, ki je ubil svojega očeta in se poročil s svojo materjo, ne da bi za to vedel). V določenem trenutku Oidip verjame, da so v igri štiri osebe: on /A/, Lai /B/, neznanec, ki ga je ubil Oidip /X/, ter neznanec, ki je ubil Laia /Y/. Tako imamo dve strukturalno nujni relaciji: Oidip – neznanec I /A–X/ in neznanec II – Lai /Y–B/. Toda konec tragedije razkrije, da sta bila v igri le dva individuuma, zato velja Oidip–Lai /A–B/.

S_{nm}	A–X	Y–B
A	+	–
B	–	+
X	+	–
Y	–	+

S_n	A–B
A	+
B	+

Možna svetova S_{nm} in S_n sta si vzajemno nedostopna, ker njuni strukturi nista izomorfni; če bi bili, bi imeli opravka z detektivko. $S_{nm}s_a$ in S_n sta vzajemno dostopna samo takrat, kadar je $S_{nm}s_a$ izomorfen s stanjem stvari $S_n$sb, ki ga verificira.

g) Dostopnost med S_{no} in S_n – V tem primeru veljajo iste zakonitosti: če se bralčev prefigurirani možni svet dotika strukturalno nujnih lastnosti nerativnega sveta, sta možna svetova vzajemno dostopna le, če se potrjuje izomorfizem med njima.

V zvezi s tem se pojavi vprašanje, kako lahko fabula spodbije bralčeva predvidevanja, ko pa je interpretacija del samega generativnega procesa literarnega teksta? Eco zaradi tega razlikuje med mehanizmoma fabule in teksta; tekst ni možni svet, ampak sredstvo za produciranje možnih svetov. Ostane pa še vedno odprto vprašanje, ali avtor tako predpostavlja tudi dvojnega bralca–model, ki enkrat zajame fabulo kot narativni možni svet, enkrat pa, skozi iskanje vzroka za lastno spodletelo pričakovanje, literarni tekst kot celoto?

9. *Aktantne strukture*

Ko bralec konfigurira na narativni tekstualni ravni možne svetove, lahko istočasno formulira serijo še abstraktnejših makropozicij, ki jih imenujemo aktorialne vloge.[26] Aktorialne vloge lahko abstrahira v aktantne opozicije (subjekt–objekt, adjutant–oponent...), pri čemer ena aktantna vloga lahko pokriva več akterjev. Teoretično obdelavo tega kooperacijskega vozla otežuje to, da mora bralec že prefigurirati aktante, da lahko določi nekatere narativne strukture, hkrati pa že začrtati možne svetove, da ugotovi, za katere individuume gre.

10. *Ideološke strukture*

»Aktorialni oder« se manifestira kot sistem opozicij, funkcionira pa kot pomožni kod. Ideološke strukture pa so, tako v okviru enciklopedične kompetence kot aktualizacije literarnega teksta, sistemi korelacij in fungirajo kot pravi kod. Ideološka struktura se pokaže, ko aktantnim polom pridamo aksiološke konotacije (dober – hudoben, narava – kultura...). Tu trčimo ob bralčevo ideološko kompetenco, ki lahko v precejšnji meri vpliva na aktualizacijo literarnega teksta; v skladu s svojim ideološkim prepričanjem lahko bralec pridaja aktantnim polom aksiološke konotacije, ki niso nikjer v tekstu eksplicitno izražene. Moralističnemu bralcu se bo

[26] Algirdas J. Greimas – »Les actants, les acteurs et les figures«; Larousse, Paris, 1973.

ob »Smrti v Benetkah« estetski pol Aschenbacha zdel pozitiven, seksualni pol pa negativen.

Eco sicer omenja, da literarni tekst lahko predvidi ideološko kompetenco bralca-modela in jo tudi suspendira, vendar pa tega pomembnega aspekta tekstualne kooperacije konkretneje ne razvije. Shema interpretativnih ravni je s tem izčrpana, če bi hoteli poseči globlje v interpretacijo literarnega teksta, bi morali, kot pravi Eco, preiti iz semiološke analize v literarno hermenevtiko.

D. *Problematizacija nekaterih aspektov Ecovega koncepta bralca*

Poglavitno vprašanje, ki smo si ga v uvodu zastavili, je bilo: kaj konstituira razmerje med literarnim tekstom in bralcem? Očitno pa je, da Ecova koncepcija bralca-modela pojasnjuje predvsem, kako je bralec konstitutiven za sam literarni tekst.

Na različnih tekstualnih ravneh smo se lahko prepričali, kako je literarnemu tekstu potreben interpret, da aktualizira njegov pomenski potencial, ki ni manifestiran na leksemski površini teksta. Avtor prek strategije bralca-modela predvidi bralčeve interpretativne poteze, jih tudi uravnava ter tako zagotovi, da interpretacija literarnega teksta ne bo arbitrarna. V tem oziru lahko rečemo, da je razmerje med literarnim tekstom in bralcem tekstualno vzpostavljeno prek strategije bralca-modela. Vendar pa s tem razmerje med literarnim tekstom in bralcem ni v celoti ekspoatirano; odprto namreč ostane vprašanje, kako se konkretni bralec realizira kot bralec-model? Eco te plati tekstualne kooperacije ne problematizira, to pa zato, ker teži k identifikaciji konkretnega bralca z bralcem-modelom, predvsem zaradi metodološkega okvira: »Pod interpretacijo razumem (v okviru te knjige) semantično aktualizacijo tega, kar hoče tekst kot strategija reči prek kooperacije z lastnim bralcem-modelom.«[27]

Vendar pa dejanski interpretativni kooperant ni bralec-model, ampak konkretni bralec; le-ta izbira topike, prefigurira možne svetove itn., strategija bralca-modela le določa, katere topike ali pa možni svetovi so adekvatni. Če te distinkcije ne upoštevamo, potem sploh ne moremo pojasniti, kako je recimo pomenski potencial Homerjeve »Iliade« dostopen tako antičnemu kot tudi današnjemu bralcu. Kako je mogel Homer predvideti enciklopedično kompetenco današnjega bralca in na kakšen način naj se današnji bralec vživi v vlogo starogrškega bralca, da se realizira kot bralec-model »Iliade«? Eco sicer pravi: »Predvideti bralca ne pomeni samo upati da obstaja, ampak tudi naravnati tekst tako, da ga konstituiram,«[28] vendar pa ta konstitucija služi temu, da se bralec interpretativno giblje tako, kot se avtor generativno, kar z drugimi besedami pomeni, da mora bralec sprejeti avtorjev kod. Kakor sovpadeta konkretni bralec in bralec-model, tako sovpadeta konstitucija in predvidevanje bralčeve kompetence.

Eco poenostavlja način, kako je bralčeva vloga tekstualno vzpostavljena. To bi postalo še bolj očitno, če bi Eco razlikoval med aktualizacijo umetniškega in neumetniškega teksta, s čimer je povezano drugo vprašanje, ki je za nas zanimivo: kaj je z recepcijo literarnega teksta kot estetskega sporočila? V zvezi s tem nam Eco nudi le nejasen namig, da »odprto delo« zahteva intenzivnejšo interpretativno aktivnost potencialnega bralca. Eco se tako posveti izključno vsebinski aktualizaciji

[27] Lector in fabula, str. 174.
[28] Lector in fabula, str. 56.

literarnega teksta in hote prezre »estetsko aktualizacijo« ali estetsko tekstualno raven, kar se zdi v precejšni meri nedopustno, saj kot Eco sam zatrjuje, »estetski tekst kontinuirano transformira svoje denotacije v nove konotacije«[29] – estetska dimenzija torej bistveno določa vsebinski potencial literarnega teksta, kakor tudi njegovo aktualizacijo.

Ecova zasluga je, da opozori na to, da mora literarni tekst zagotoviti uspešnost komunikacije s svojim bralcem, ter da prikaže, kako je literarnemu tekstu nujno potrebna interpretativna kooperacija potencialnega bralca. Vendar pa Ecova koncepcija bralca-modela ne zadostuje, kolikor želimo razmerje med literarnim tekstom in bralcem zajeti v njegovi celovitosti.

IV. *ISERJEV KONCEPT IMPLICIRANEGA BRALCA*

Wolfgang Iser je svoj koncept »impliciranega bralca« razdelal v dveh knjigah: »Implicirani bralec«, 1972,[30] kjer poda zgodovino estetskih učinkov v angleški romaneskni tradiciji (zaradi literarnozgodovinske naravnanosti bo ta študija prišla tu manj v poštev); v drugi knjigi, »Akt branja«, 1976,[31] pa je v ospredju generični problem komunikacije med literarnim tekstom in bralcem. Kakor Eco se tudi Iser poslužuje tekstne pragmatike, vendar pa jo ločuje od semantike ter jo dopolni s fenomenološko estetiko; odlika njegovega teoretskega pristopa pa je med drugim, da zanesljivo obdela konceptualne termine ter natančno določi področja raziskave (tako Iserjeva koncepcija impliciranega bralca sodi v teorijo estetskega učinka, ki izhaja iz teksta, in ne v recepcijsko estetiko, ki temelji na zgodovini bralskih sodb).

A. *Koncepti bralca*

Glede na to, kako se fenomen bralca na splošno kaže v literarni vedi, razločuje Iser dva osnovna koncepta bralca: »realnega bralca«, ki se pojavlja v zgodovini recepcije literarnih del in nam je znan po dokumentiranih reakcijah, ter »hipotetičnega bralca«, če je v središču našega zanimanja potencialni učinek literarnega teksta. Hipotetični bralec lahko fungira kot »idealni bralec«, ki je povsem izmišljena tvorba in je teoretsko neuporaben, ker je nemogoče, da bi bralec imel popolnoma iste kode kot avtor in bi tako lahko aktualiziral ves pomenski potencial literarnega teksta, ali kot »kontemporalni bralec«, ki ga lahko utemeljimo prek socialnih ter zgodovinskih znanosti ali pa iz bralčeve vloge v literarnem tekstu. Poleg tega se Iser posebej dotakne še nekaterih sodobnih konceptov bralca, kot so »superbralec«, »informirani bralec« in »intendirani bralec«. S konceptom superbralca, ki je v bistvu testni model s skupino poskusnih bralcev, skuša Michael Riffaterre[32] potrditi obstoj stilističnega dejstva, ki ni kodirano v tekstu, ampak se

[29] A Theory of Semiotics, str. 274.

[30] Wolfagang Iser – »Der implizite Leser«; München, 1972; avtor je knjigo tudi sam prevedel v angleški jezik: »The implied Reader«, Baltimore and London, 1974.

[31] Wolfgang Iser – »Der Act des Lesens«; München, 1976 in »The Act of Reading«, London and Henley, 1978.

[32] Michael Riffaterre – »Essais de stystique structurale«; Flammarion, Paris, 1971.

pokaže šele pri zaznavajočem subjektu. Informirani bralec je po Stanleyu Fishu[33] ta, ki obvlada jezikovni, semantični in literarni potencial literarnega teksta. Intendiranega bralca srečamo pri Ervinu Wolffu;[34] pomeni mu bralca, ki ga je imel v mislih avtor. Prek rekonstrukcije intendiranega bralca lahko ugotavljamo zgodovinske dispozicije bralske publike, na katero se je avtor naslavljal. Vsi trije našteti koncepti so poskus preseganja teoretičnih okvirov posameznih vej literarne teorije, in secer: superbralec strukturalne lingvistike, informirani bralec generativno-transformativne gramatike in intendirani bralec literarne sociologije. Tako ti koncepti posredno kažejo na to, da se literarni tekst realizira v polni meri šele, ko je bran.

Ravno to dejstvo pa skuša izpostaviti in ovrednotiti Iser s svojim konceptom impliciranega bralca; le-ta uteleša vse predispozicije, ki so potrebne, da literarni tekst lahko izvede svoj učinek; kot tekstualno strukturo pa se ga na noben način ne da indentificirati s kakršnimkoli konkretnim bralcem:

»Koncept impliciranega bralca je tekstualna struktura, ki anticipira prisotnost recipienta, ne da bi ga nujno tudi določala: ta koncept prestrukturira vlogo, ki jo sprejme vsak recipient in to drži tudi takrat, ko se zdi, da literarni tekst ignorira svojega recipienta ali pa ga aktivno izključuje.«[35]

Koncept impliciranega bralca tako združuje dva aspekta: bralčevo vlogo kot tekstualno strukturo in strukturirani akt. Kako se nam kaže koncept impliciranega bralca kot tekstualna struktura? Po Iserjevem mnenju predstavlja vsak literarni tekst perspektivni pogled na svet, kot ga je izoblikoval avtor, najizrazitejši primer za to je roman. Tako lahko v literarnih tekstih zasledimo štiri osnovne perspektive: pripovedovalca, literarnih oseb, zapleta in namišljenega bralca (ki pa ni identična z bralčevo vlogo v tekstu). Segmenti teh štirih perspektiv se med seboj prepletajo, eden drugega nakazujejo in se stekajo v skupno točko, ki tvori pomen literarnega teksta. Ta točka pa pride do izraza šele, ko je uzrta s specifičnega bralčevega gledišča. Vloga bralca je tako predstrukturirana s tremi komponentami: perspektivami, pozicijo, s katere bralec združuje perspektive, in mestom, kjer se perspektive stekajo.

Bralčeva vloga je lahko izpolnjena na različne načine v skladu z zgodivinskimi in individualnimi dispozicijami bralca. Vsaka izpolnitev predstavlja selekcionirano realizacijo impliciranega bralca; v tem oziru lahko govorimo o konceptu impliciranega bralca kot strukturiranem aktu. Perspektivni segmenti, ki bralcu omogočajo vpogled v literarno dogajanje, so sicer dani, mesto kjer se stikajo – njihov pomen pa mora formulirati šele bralec. Prek serije mentalnih podob, ki se v procesu branja, vodene od tekstualnih signalov, kontinuirano izmenjavajo in spreminjajo, bralec transmitira literarni tekst v svojo zavest. »Koncept impliciranega bralca tako nudi sredstva za pojasnitev procesa, s katerim se tekstualne strukture prek ideacijske aktivnosti prenesejo v osebno izkustvo.«[36]

Če na hitro primerjamo Iserjev koncept bralca z Ecovim, vidimo, da Iser loči po eni strani bralca, ki ga je imel v mislih avtor (perspektiva namišljenega bralca), in bralčevo vlogo v literarnem tekstu, ter po drugi strani bralčevo vlogo kot

[33] Stanley Fish – »Literature in the Reader«; New Literary History, 1972.
[34] Erwin Wolff – »Der intendierte Leser«; Poetika IV, 1971.
[35] Act of Reading, str. 34.
[36] Act of Reading, str. 38.

tekstualno strukturo in konkretnega bralca, kar mu sploh odpre možnost za deskripcijo bralčeve ideacijske aktivnosti. Iserjev koncept tako obeta, da pojasnimo komunikacijo med literarnim tekstom in bralcem kot vzajemen in dinamičen odnos. Hkrati je potrebno poudariti, da Iserju tak celovit teoretski pristop omogoči predhodni razmislek o pomenu literarnega teksta. Predpostavko, da je pomen literarnega teksta objektivno dan v sami njegovi strukturi, kritizira, kot smo videli, že Eco; v tem smislu je potrebno razumeti tudi nadomeščanje intenzionalne semantike z ekstenzionalno, vendar pa Eco še vedno opredeljuje aktualizacijo pomena literarnega teksta kot realizacijo avtorjeve intencije. Iser pa radikalno zavrača možnost, da bi bil pomen literarnega teksta objektivno dan v strukturi teksta; bralčevo aktivnost resda usmerjajo tekstualni signali, toda ti nikakor ne določajo, kateri pomen literarnega teksta je adekvaten, ampak le vzpostavljajo pogoje, pod katerimi je ta pomen lahko konstituiran. Zato Iser tudi pravi, da pomena literarnega teksta (tj. estetskega objekta) ne moremo zajeti kot nek prepoznan objekt, ampak ga kreiramo kot podobo. Pomen literarnega teksta je tako vedno produkt interakcije med literarnim tekstom in bralčevimi akti razumevanja ali kot pravi Iser: »Pomen ni več objekt, ki ga je potrebno definirati, ampak efekt, ki ga je potrebno izkusiti.«[37]

B. *Pragmatična funkcija literarnega teksta*

Iserjeva koncepcija bralca je v marsičem pogojena s specifiko moderne umetnosti in problematiko, ki jo le-ta sproža v literarni teoriji: »Umetnost današnjih dni je ustvarila novo situacijo: namesto platonistične korespondence med idejo in pojavom je sedaj v ospredju interakcija med literarnim tekstom ter socialnimi in zgodovinskimi normami njegovega okolja na eni in potencialnimi dispozicijami bralca na drugi strani.«[38] Ontološko pojmovanje literarne umetnosti (kaj pomeni) nadomesti funkcionalistično (kaj literarna umetnost proizvaja). To ne pomeni, da je »realnost« izključena iz literarne umetnosti, ampak le, da »realnost« literarne umetnosti ni nekaj heteronomnega, marveč avtonomnega.

Tako pojmovanje literarne umetnosti pa sproža vprašanje, v čem je pravzaprav pragmatična funkcija literarne umetnosti. Eco sicer omenja, da ima literarni tekst perlokucijski efekt, vendar pa tega ne precizira. Iserju služi kot smerokaz sama Austinova izjava o performativni naravi literarnega jezika, ko pravi, da je performativni govor v literarni umetnosti na poseben način parazitski, votel.[39] Iser tako sklepa, da ima literarni jezik inherentne kvalitete performativnega govora, vendar pa jih aplicira neadekvatno, ker ne producira lingvistične akcije (kar je rečeno, ne producira tega, kar je mišljeno). S performativnim govorom skušamo po Austinu doseči ilokucijsko moč izraza in abstrahiramo od korespondence s fakti; recipient po odzivu pokaže, da je dojel govorčevo intencijo. Za uspešnost lingvistične akcije je potrebno, da se sogovorca držita konvencij in sprejetih procedur ter da izražata pripravljenost za komunikacijo. Austin je prepričan, da literarnemu jeziku vse to manjka, vendar pa se Iser z njim ne strinja.

[37] Act of Reading, str. 10.
[38] Act of Reading, str. 13, 14.
[39] J. L. Austin – »How to Do Thing with Words«; Cambridge, 1962.

Čeprav literarni jezik ne vodi v akcijo, pa ni brez določenega efekta. pa tudi konvencije niso odsotne v literarnem tekstu, ampak le prestrukturirane. »Poslužujemo se vertikalne konvencije, ko hočemo izvršiti akcijo, horizontalna kombinacija raznih konvencij (v literarnem tekstu) pa nam omogoča, da natančno opazimo, kaj nas vodi, ko izvršujemo akcijo.«[40] Pragmatična funkcija literarnega teksta je torej v depragmatizaciji konvencij in s tem jezika nasploh. Sprejetim proceduram bi tako v literarnem tekstu ustrezale tekstualne strategije, ki vodijo bralca v odkrivanju razlogov za selekcijo konvencij v literarnem tekstu.

»Literarni jezik ima kvaliteto »performativa«, ker stori, da bralec producira kod, ki opredeljuje selekcijo konvencij v literarnem tekstu.«[41]

C. *Izgradnja situacije*

Jezikovni izraz prejme svoj pomen le v danem situacijskem kontekstu, ko vemo, na kaj se nanaša; že Ingarden pa, opredeli literarne stavke kot kvazi-sodbe, ki so samo nekakšen posnetek pravih sodb in nimajo nobenega konteksta. Vendar pa zaradi umanjkanja konteksta literarni stavki vseeno niso povsem brezpomenski, zato primerja Iser njihovo funkcijo s funkcijo, ki jo Cassiser pripisuje simbolom v percepciji.[42] Katerakoli percepcija je brez pomagal nemogoča. Simboli tvorijo tisti del percepcije, ki je nedan; brez njih nam je empirična realnost nedostopna, sami na sebi pa nimajo nobene kvalitete ali lastnosti dane realnosti. Percepirani objekt zajamem tako, da ga spremenim v nekaj, kar sam na sebi ni.

Literarno umetnost ne reprezentira empirično dane realnosti, ima pa, kolikor obratuje s simboli, reprezentacijsko funkcijo. Tisto, kar literarni jezik reprezentira, je jezik sam. Iser se posluži Morrisovega termina »ikonični znak«, da z njim specifizira literarno rabo jezikovnega znaka: »Ikonični znaki konstituirajo organizacijo označevalcev, ki ne služijo za označevanje objekta, ampak namesto tega označujejo instrukcije za produkcijo označenega.«[43] Gledano s fenomenološke optike, daje literarni jezik instrukcije za izgradnjo situacije ali imaginarnega objekta.

Iser to ponazori s primerom iz Fieldingovega romana »Tom Jones«. Eden izmed junakov – Allworthy – je na začetku romana označen kot popoln človek; nakar pa se izkaže, da Allworthy ravna v vsakdanjem življenju povsem nerazsodno. Označevalci torej ne nakazujejo le Allworthyeve popolnosti, marveč tudi njegove hibe. Bralec je prisiljen razmišljati o Allworthyevi nepopolnosti, ki ni eksplicitno denotirana in njen vzrok konstituirati kot imaginarni objekt. Ko nato Allworthy spozna skriti namen Tomovega dejanja, mora bralec svojo prejšnjo ugotovitev dopolniti: Allworthy se ne moti v razsojanju glede dobrih namenov, ki so onemogočeni s slabimi okoliščinami.

Literarni tekst torej ne samo stimulira bralčeve aktivnosti, ampak jo tudi uravnava tako, da učinkuje nanjo kot nekakšen »feed-back sistem«, ki stalno dovaja nove informacije. »Bralčeva komunikacija s tekstom je dinamični proces

[40] Act of Reading, str. 61.
[41] Act of Reading, str. 61.
[42] Ernst Cassirer – »Die Philosophie der symbolischen Formen«, 1923–29.
[43] Act of Reading, str. 65.

samokorekcije, ker bralec formulira označence, ki jih mora kontinuirano modificirati.«[44]

D. *Repertoar literarnega teksta*

Repertoar literarnega teksta, ki pooseblja konvencije, sestavljajo socialne norme kulture, iz katere literarni tekst izhaja, ter literarne aluzije na predhodne literarne tekste; vsebina repertoarja je tako bralcu znana iz njegovih socialnih in literarnih izkušenj. Kot smo prej ugotovili, ima literarni jezik kvaliteto performativa in depragmatizira običajni jezik, kar pomeni, da so družbene norme, ki jih selekcionira repertoar literarnega teksta, v stanju suspendirane vrednosti, tj. izvzete iz svojega originalnega konteksta.

Ker norme, ki jih repertoar selekcionira, uvajajo »zunajliterarno« realnost, Iser podrobneje opredeli tudi sam pojem »realnosti«; s tem ne misli kontingentne realnosti, ampak modele ali koncepte realnosti, pri čemer se naslanja na ugotovitve Jürgena Habermasa in Niklasa Luhmanna.[45] Njuna teza je, da ima vsaka epoha svoj lasten miselni in socialni sistem regulatorjev, ki razporejajo kontingentalno realnost v določen red. Vendar pa ti sistemi regulatorjev nikoli ne zajamejo vse kontingentne realnosti, ampak vedno nekatere njene aspekte nevtralizirajo ali pa celo negirajo. Prav ta »izvržek« pa je po Iserjevem mnenju za literarno umetnost najzanimivejši. Lockova empiristična filozofija je recimo bila prevladujoči miselni sistem 18. stoletja v Angliji; njena osnovna predpostavka je, da vse naše vedenje izhaja iz izkustva, s čimer je zanikana možnost apriornega spoznavanja. Tako v bistvu ne vemo več, kaj določa medčloveške odnose in človeško obnašanje nasploh. To, kar je Lockov sistem izpuščal, kolikor je hotel ostati dosleden samemu sebi, je reflektirala literarna umetnost – Sternov roman »Tristram Shandy« pokaže, da na asocijacijah utemeljeno vedenje ni nič drugega kot skupek »fiksnih idej«, ki onemogočajo komunikacijo med ljudmi in so vzrok za personalne obsesije bratov Shandy.

Literarna umetnost prinaša na dan tiste aspekte, ki jih ideologija dobe, v kateri je literarni tekst nastal, ignorira. Tako lahko sočasen bralec uvidi socialne regulatorje, ki ga opredeljujejo, kasnejši bralec pa lahko na ta način rekonstruira podobo epohe, v kateri je literarni tekst nastal. Seveda pa vsak literarni tekst ne kaže na pomanjkljivosti miselnega ali socialnega sistema, ampak ga lahko tudi potrjuje. To se pogosto dogaja v neumetniški, trivialni ali propagandistični literaturi, ki tudi zahteva od bralca bistveno manjšo aktivnost.

Drugi del repertoarja tvorijo literarne aluzije. V primerjavi z družbenimi normami opredeli Iser njihovo funkcijo takole: »Medtem, ko je funkcija inkorporiranih norm, da kažejo na pomanjkljivosti prevladujočega sistema, pa je funkcija literarnih aluzij, da asistirajo pri iskanju odgovora na probleme, ki jih te pomanjkljivosti prinašajo.«[46]

Vendar pa je tudi vrednost literarnih aluzij suspendirana, tako da literarne

---

[44] Act of Reading, str. 67.

[45] Jürgen Habermas und Niklas Luhmann – »Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie«; Frankfurt, 1971.

[46] Act of Reading, str. 79.

aluzije same na sebi še niso odgovor na pomanjkljivosti v sistemu norm, ampak sredstvo za konstitucijo tega odgovora. Fielding je konstruiral zaplet romana »Tom Jones« iz elementov pikareskega in ljubezenskega romana, kar mu je omogočalo, da je skozi junakovo življenje na cesti podal kritični pogled na tedanjo družbo, elementi ljubezenskega romana pa zagotavljajo, da junak ne bo ostal le izobčenec, ampak bo njegova kritična ideja na koncu tudi triumfirala.

»Socialne in kulturne norme, ki formirajo dano zgodovinsko situacijo, je potrebno organizirati na tak način, da je bralcu izražen razlog za njihovo selekcijo, toda ker ta razlog ne more biti izražen eksplicitno (drugače se literarna umetnost spremeni v dokumentaristično), so potrebna sredstva, ki generalizirajo repertoar, in v tem je posebna funkcija literarnih aluzij.«[47]

Družbene norme in literarne aluzije ali sheme, kot jih Iser tudi imenuje, zaradi svoje suspendirane vrednosti niso ekvivalentne ene drugim, ampak v stanju »koherentne deformacije«.[48] Bralec šele na podlagi te koherentne deformacije skuša formulirati ekvivalenco med njimi. Sistem ekvivalenc pa je tisto, kar se ponavadi označuje kot estetsko vrednost literarnega teksta, ki kot vidimo, čeprav opredeljuje vse selekcije v repertoarju, ni dana, ampak jo mora izraziti šele bralec (s tem je, kot se zdi, izčrpan tudi Ecov koncept »idioleta«).

»Literarna komunikacija se razlikuje od vseh ostalih vrst komunikacije po tem, da tisti elementi odpošiljateljevega repertoarja, ki so bralcu znani skozi aplikacijo v življenjskih situacijah, izgubijo svojo vrednost, ko se prenesejo v literarni tekst. In samo ta izguba njihove vrednosti privede do komuniciranja nečesa res novega.«[49]

E. *Strategije literarnega teksta*

Konstitucija referencialnega polja repertoarja se dogaja v okviru dvojnega razmerja: med literarnim tekstom in zunajliterarno realnostjo ter med literarnim tekstom in bralcem; to je potrebno vedeti, da lahko določimo funkcijo strategij literarnega teksta, ki so literarna varianta sprejetih procedur in organizirajo repertoar literarnega teksta, ter pogoje njegovega razumevanja.

Iserja pri tem ne zanima toliko uporaba teh stategij v obliki narativnih ali pesniških tehnik, ampak predvsem struktura, ki opredeljuje strategije literarnega teksta. Zato se nasloni na Jakobsonovo definicijo poetične funkcije jezika, ki kot vemo, prenese princip ekvivalence z osi selekcije na os kombinacije.

Strukturo, ki opredeljuje selektivno kompozicijo repertoarja, imenuje Iser »ozadje-ospredje« (background-foreground). Originalni kontekst depragmatiziranih norm in literarnih aluzij tvori ozadje, selekcionirani elementi repertoarja pa ospredje; neznane aspekte dojame bralec na podlagi že znanega, hkrati pa mu neznani aspekti omogočajo, da aplicira nove smisle na to, kar mu je že znano. Struktura »ozadje-ospredje« torej omogoča bralcu vstop v »svet« literarnega teksta.

---

[47] Act of Reading, str. 80.
[48] M. Merleau-Ponty – »L'oeil et l'esprit«; 1961.
[49] Act of Reading, str. 83.

Razumevanje literarnega teksta pa omogočajo kombinacije izbranih elementov. »Selekcije vzpostavljajo zunanjo vez, kombinacije pa notranjo. Tisto, kar je kombinirano, pa je celotni sistem perspektiv.«[50] Kombinacije izbranih elementov določa struktura »teme in horizonta«.[51] Ker se perspektive med seboj prepletajo, bralec ne more imeti pregleda nad vsemi perspektivami hkrati, zato mu gledišče, v katerem se v posameznem trenutku branja nahaja, konstituira »temo«, ki vedno stoji pred »horizontom« ostalih perspektivnih segmentov, v katerih je bilo bralčevo gledišče predhodno situirano. Horizont tako tvorijo vse predhodne teme in je podlaga za konstituiranje nove teme. Perspektivni segmenti so zato postavljeni eden nasproti drugemu in se medsebojno reflektirajo. To je tudi vzrok, zakaj Iser zatrjuje, da pomen literarnega teksta ne more biti dan: vsi pomeni, ki jih prinašajo posamezni perspektivni segmenti, posredujejo eden drugega, ni pa nobene perspektive nad perspektivami, ki bi literarnemu tekstu dajala enoten pomen, ampak je bralcu samo omogočeno, da konstituira pomen literarnega teksta kot estetski objekt.

»Kolikor literarni tekst predstavlja reakcijo na svet, je to reakcija na svet, ki je inkorporiran v literarni tekst; formiranje estetskega objekta tako sovpade z bralčevo reakcijo na pozicije, vzpostavljene in transformirane prek strukture teme in horizonta.«[52]

F. *Potujoče gledišče*

Repertoar in strategije literarnega teksta torej nudijo referenčni okvir, ki bralcu omogoča, da lahko konstituira estetski objekt. Transfer literarnega teksta v bralčevo zavest je tako druga plat interakcije med literarnim tekstom in bralcem, ki jo je potrebno pojasniti. »Tekstualne strukture in strukturirani akti razumevanja sta dva pola komunikacijskega akta, katerega uspeh je odvisen od stopnje, do katere se tekst vzpostavi kot korelat v bralčevi zavesti.«[53]

Branje literarnih tekstov je potrebno razlikovati od percepcije in spoznavanja danih objektov že zaradi tega, ker literarnega teksta ne moremo naenkrat v celoti zajeti, ampak v fazah, sekvencah stavkov. V tem je tudi vzrok, da razmerju bralec – tekst ne ustreza dvojica subjekt-objekt; ko bralec v poteku branja oblikuje literarne objekte, namreč istočasno tudi konstituira svojo lastno observacijsko pozicijo. Iser opredeli ta specifični način bralčeve prisotnosti v literarnem tekstu kot bralčevo »potujoče gledišče« (wandering viewpoint), za katerega je značilno, da je istočasno ujeto in transcendirano z objektom, ki ga zajame.

S premiki bralčevega potujočega gledišča je povezana tudi kontinuiteta branja, ki po mnenju psihologov ne sme biti ovirana, če naj bo branje tekoče; tako je tudi Ingardnovo mnenje, Iser pa se z njim ne strinja. Kontinuiteta branja ni ovirana, če vsak stavek izpolnjuje pričakovanja, ki jih je vzbudil predhodnji stavek, enako pa se obnašajo intencionalni stavčni korelati, ki tem stavkom ustrezajo in tvorijo

[50] Act of Reading, str. 96.
[51] Edmund Husserl – »Erfahrung und Urteil«; Hamburg, 1948, Alfred Schütz – »Das Problem der Relevanz«; Frankfurt, 1971.
[52] Act of Reading, str. 97.
[53] Act of Reading, str. 107.

literarne objekte.[54] Iser opozarja, da ne gre toliko za izpolnitev bralčevih pričakovanj kot za njihovo modifikacijo; intencionalni stavčni korelati se ne vrstijo tako, da dopolnjujejo eden drugega, ampak reflektirajo eden drugega: »Vsak stavčni korelat vsebuje to, kar lahko imenujemo prazen odsek, ki je naperjen na naslednji korelat in retrospektivni odsek, ki odgovarja na pričakovanja predhodnega stavka – zdaj že dela spominskega ozadja.«[55]

Bralčevo potujoče gledišče se v vsaki posamezni fazi branja nahaja v točki, kjer se stikata bralčevo spominsko ozadje in pričakovanje. Posamezne faze branja lahko ločimo po menjavi perspektive, v kateri je trenutno situirano bralčevo gledišče; leto namreč ni vezano na eno samo perspektivo, ampak drsi med njimi ter jih kombinira. Tako se vzpostavlja že omenjena struktura teme in horizonta: ko se gledišče menja, se elementi, ki so prej tvorili temo, pomaknejo v horizont, ki tako modificiran povratno vpliva na oblikovanje nove teme.

G. *Izgradnja konsistence*

»Potujoče gledišče razdeljuje tekst v interakcijske strukture, kar je vzvod za združevalno aktivnost, ki je fundamentalna za zajetje teksta.«[56] Ta proces združevanja, ki spremlja premike bralčevega potujočega gledišča, imenuje Iser »izgradnja konsistence« (consisteny-building) in bralcu omogoča pregled nad celoto literarnega teksta. Iser meni, klasične estetske norme da, kot so harmonija, totaliteta, simetrija itn., omogočajo bralcu konsistenčno interpretacijo literarnega teksta, medtem ko moderna literarna umetnost preprečuje izgradnjo konsistence, odtod tudi njena nerazumljivost.

Sicer pa Iser izgradnjo konsistence pojasnjuje s pomočjo geštaltistične psihologije, katere raziskave so pokazale, da bralec ne oblikuje pomena posameznih besed na podlagi enostavne dešifracije lingvističnih znakov, ampak prek združevanja konsistentnih geštaltov, ki so nekakšna avtokorelacija skupine lingvističnih znakov v bralčevi zavesti.[57] Zveza med znaki je seveda pomembna, tako za stimulacijo, kot tudi za to, da bralca obvaruje pred arbitrarno projekcijo geštalta, vendar pa zveza med znaki sama na sebi ni geštalt. Če se spet poslužimo primera iz Fieldingovega romana »Tom Jones«: na začetku romana je Allworthy označen kot popoln človek, Blifil pa kot nekdo, ki daje videz globoke pobožnosti, pri tem, da avtor bralcu namigne, da je včasih treba razlikovati med pravim in lažnim videzom. Ko se nato Allworthy in Blifil soočita, bralec združi vse tri perspektivne segmente (Allworthyevo popolnost, Blifilovo pobožnost in avtorjevo opozorilo) v konsistentni geštalt – Blifil je hinavec, Allworthy pa naivnež. Ta bralčeva projekcija prinaša na dan nekaj, česar lingvistični znaki eksplicitno ne izražajo. Vendar pa si bralec zastavi tudi vprašanje: zakaj tako? Zato izbere geštalt, ki pojasni prvi geštalt: razsodnost pridobimo le z izkušnjami in ni vrojena, nerazsodnost je tako nujno

[54] O saznavanju književnog umetničkog dela, str. 28.
[55] Act of Reading, str. 112.
[56] Act of Reading, str. 119.
[57] Iser se pri tem opira na naslednje avtorje: Frank Smith – »Understanding Reading«, New York, 1971; E. H. Gombrich – »Art and Illusion«, London, 1960; Abraham A. Moles – »Informationstheorie und ästhetische Warhnehmung«, izšlo prvič v Parizu, 1958, pod naslovom: »Théorie de l'information et perception esthétique«.

situirana v popolnost. Prvotni geštalt izide iz zapleta in ima takorekoč intersubjektivno vrednost, drugotni geštalt, ki se kaže kot smisel zapleta, pa je izrazito subjektiven in tako v veliki meri zavisi od bralčevih dispozicij.

»Videli smo, da imamo v tem procesu dve različni ravni: najprej formulacijo inicialnega, odprtega geštalta in drugič, selekcijo geštalta, ki zapre prvega. Ti dve operaciji sta povezani in obedve skupaj tvorita proces izgradnje konsistence.«[58]

Ob tem je potrebno poudariti, da so konsistentni geštalti, kolikor so to subjektivne bralčeve projekcije, iluzorne narave, prav zaradi tega pa literarni tekst lahko manipulira z bralčevo domišljijo. Izbira določenega geštalta namreč hkrati pomeni izključitev vseh ostalih možnih geštaltov. Te izključene možnosti so praviloma tisti aspekti, ki so bralcu neznani in jih skuša z aplikacijo znanega geštalta nevtralizirati, kar pa seveda strategije literarnega teksta ne dopuščajo in bralca prisilijo, da zamenjuje geštalte, ki jih je sprva formuliral. Tako se bralec ves čas nahaja med tvorjenjem iluzije (kar je nujno, da lahko zapre geštalt) in razkrivanjem iluzije. Razdvojena pozicija bralca prisili, da svoje lastne projekcije opazuje in modificira, kar mu daje občutek, da se mu »nekaj dogaja«.

»Izkustvo teksta kot dogodka je esencialni korelat teksta; izhaja iz načina, kako strategije prekinjajo izgradnjo konsistence in s tem odprejo potencialno območje in interakcijo geštaltov, kar omogoča bralcu, da prebiva v živem svetu, v katerega je pretvoril tekst.«[59]

Ker mora bralec med procesom branja neprestano zavzemati lastna stališča do pozicij, ki so predstavljene v literarnem tekstu in jih tudi modificirati, lahko rečemo, da njegovo estetsko izkustvo pomakne v ozadje celotno njegovo običajno izkustvo. Estetsko izkustvo je po svojem bistvu nepragmatično (v tem smislu da nam ne služi kot praktično vodilo) in transcendentalno, kolikor bralcu dopušča, da reflektira lastna prepričanja, ki jih inserira v literarni tekst.

H. *Pasivne sinteze*

Osnovna kvaliteta projekcij, prek katerih vzpostavi bralec zvezo med literarnimi znaki, je, da so predzavestne ali predpredikativne; Iser jih zato označuje s Husserlovim terminom »pasivne sinteze«. Temeljni elementi pasivnih sintez so podobe (images, Vorstellungen), ki jih je treba kot tvorbe ideacijskih aktov potrebno razlikovati od predstav, ki se vežejo na percepcijo. Podobe niso zavestne odslikave tistega, kar je dano, ampak prinašajo na dan tiste aspekte objekta, ki bi se nikoli ne pojavili skozi neposredno percepcijo objekta. Poleg tega so literarne podobe bolj pojmovne kot pa vizualne narave, zato se pri oblikovanju literarnih podob bralčevo aktualno vedenje bistveno širi.

Kako poteka oblikovanje literarnih podob? Sheme repertoarja so podane v stanju suspendirane vrednosti, totaliteto pomena sicer nakazujejo, izraziti pa jo mora bralec kot podobo, ki je manifestacija imaginarnega objekta. Te sheme tudi niso neposredna podlaga za konstitucijo imaginarnega objekta (kot meni Ingarden), ampak konstituirajo bralcu temo, ki je prazna, brez reference in je kot taka

[58] Act of Reading, str. 123.
[59] Act of Reading, str. 128.

vzvod, da jo bralec zapolni s smislom; tema brez reference in smisel, ki jo opredeli, sta neločljiva konstituensa podobe.

Poglavitna karakteristika tvorjenja literarnih podob je, da so to ideacijski akti, ki so odvisni od časovne dimenzije bralnega procesa (v tem se tudi pasivne sinteze ločijo od predikativnih sodb, ki so izvenčasovne). Časovna dimenzija je vzrok, da se med literarnimi podobami, ki se zvrstijo ena za drugo, kažejo razlike in nasprotja, zaradi česar jih bralec, da bi jim dal določeno identiteto, kombinira. Pretekle podobe prejemajo vedno nove smisle, ki takrat, ko se je podoba prvič pojavila, še niso bili prisotni; ravno tako se vsaka nova podoba pojavi na ozadju vseh prejšnjih, ki jo osmišljajo in vice versa. Zato časovna os med potekom branja organizira celotni pomen literarnega teksta: »Časovna os artikulira pomen kot sintezo različnih faz, kar nam kaže, da pomen izhaja iz potrebe po izpolnitvi, ki jo povzroča sam tekst.«[60]

Ker časovna os sama na sebi ni nikakršen okvir reference ali kod, je realizacija pomena enkraten akt. Z vsakim novim branjem določenega literarnega teksta se časovna os spremeni, tako da se podobe, ki se ob njej vrstijo, drugače diferencirajo in kombinirajo. To je še en razlog za trditev, da pomen literarnega teksta zavisi od bralnega subjekta in sam na sebi nima nobene eksistence. Pomen literarnega teksta in bralni subjekt sta neločljiva tudi v tem smislu, da bralec, ko oblikuje pomen literarnega teksta, istočasno konstituira tudi samega sebe, saj mora, kot smo videli, skozi ves potek branja inserirati in modificirati svaja lastna prepričanja.

Ob tem se zdi Iserju potrebno, da opozori na Fregejevo distinkcijo med pomenom (Bedeutung) in smislom (Sinn) ter s tema dvema terminoma loči dva aspekta bralčevega razumevanja literarnega teksta. Kar bralec združuje prek ideacijske aktivnosti, je »pomen«, absorbcija tega pomena v bralčevo osebno izkustvo pa je »smisel«. Smisel je pomen z referenco. Isti pomen ima tako lahko več smislov, ki zavisijo od socialnega in kulturnega koda bralca. V literarno-teoretskem oziru sodi intersubjektivna struktura pomena v teorijo literarno-estetskega učinka, smisel (v raznih oblikah bralskih sodb) pa v teorijo recepcije.

I. *Praznine in negacije kot konstitucionalni pogoji komunikacije med literarnim tekstom in bralcem*

Raziskave socialne psihologije[61] kažejo, da prihaja v medčloveški komunikaciji do raznih oblik asimetrije, kontingenc in vrzeli med sogovorci, ki pa nimajo le negativnega vpliva na uspešnost komunikacije, ampak jo v marsičem tudi pogojujejo in uravnavajo, kolikor morajo sogovorci te pomanjkljivosti omejevati, da bi komunikacija lahko bila uspešna. Do podobnih ugotovitev je prišel prek psihoanalitskih raziskav R. D. Laing[62], ki opisuje temeljni paradoks medčloveške komunikacije takole: tvoje izkustvo mene je neznano meni in moje izkustvo tebe je neznano tebi. Ta manjko temeljito pogojuje obnašanje sogovorcev, saj je povod za najrazličnejše interpretacije in projektirane izmisleke.

---

[60] Act of Reading, str. 149.
[61] Edward E. Jones and Harold B. Gerard – »Foundations of Social Psychology«; New York, 1966.
[62] R. D. Laing – »The Politics of Experience«; Harmondsworth, 1968.

Pri bralni komunikaciji ravno tako prihaja do asimetrije med literarnim tekstom in bralcem, odpade pa, v primerjavi z medčloveško komunikacijo, nekaj bistvenih pomagal: ni »face to face« situacije; kodi, ki naj komunikacijo regulirajo, pa morajo biti šele vzpostavljeni. Zato »vrzeli« v komunikaciji med literarnim tekstom in bralcem prevzamejo funkcijo kodov: »Asimetrija med tekstom in bralcem stimulira konstitutivno aktivnost na strani bralca; bralcu je dana specifična struktura s prazninami in negacijami, ki izhaja iz teksta in kontrolira proces interakcije.«[63]

Iser razvije funkcijo praznin in negacij v literarnem tekstu tudi na podlagi kritike Ingardnovega koncepta »mest nedoločenosti«. Ingarden prek mest nedoločenosti razlikuje intencionalne objekte (sem spadajo tudi literarne umetnine) od idealnih objektov, ki so lahko v celoti konstituirani, in od realnih objektov, ki so lahko v celoti determinirani. Vendar pa Iser ugotavlja, da imajo mesta nedoločenosti v samem aktu konkretizacije (tj. popolnitve mest nedoločenosti in aktualizacije potencialnih elementov) pri Ingardnu zelo majhno vlogo. Sam vzvod za konkretizacijo po Ingardnovem mnenju niso mesta nedoločenosti, ampak »originalna emocija«, ki je pristen začetek vsakega estetskega izkustva. Poleg tega se Ingardnu popolnjevanje mest nedoločenosti največkrat kaže kot vizualizacija (bolje je, da si ob starejšem človeku zamišljamo, da ima sive lase kot pa črne), kar je posledica Ingardnove predpostavke, da naj bi intencionalni objekt simuliral determiniranost realnega objekta. Bistven razlog, zakaj se Ingardnu mesta nedoločenosti zdijo nefunkcionalna in celo odvečna (preveč mest nedoločenosti lahko okrni polifono harmonijo literarnega dela), je po Iserjevem mnenju ta, da Ingarden ne gleda konkretizacije kot vzajemne interakcije med literarnim tekstom in bralcem, ampak se mu ta skrči na aktualiziranje potencialnih elementov in odstranjevanje mest nedoločenosti. Tako Ingarden, čeprav dopušča različne načine konkretizacije, vseeno ločuje med adekvatno in neadekvatno konkretizacijo literarnega dela. Kod, ki zagotavlja adekvatno konkretizacijo, je estetska vrednost, kar je nemogoče, ker mora tudi sama biti aktualizirana. Pri Iserju fungira estetska vrednost seveda precej drugače, to je »prazen princip, ki realizira samega sebe prek organizacije zunanjih predmetnosti na tak način, da bralec lahko zgradi svet, ki ni determiniran izključno z datami sveta, ki mu je že znan.«[64]

Iser nadomesti Ingardnov koncept mest nedoločenosti s konceptom praznin in negacij, ki so po njegovem mnenju pristni vzvod komunikacije med literarnim tekstom in bralcem.

»Slednji termin (mesta nedoločenosti) označuje vrzeli (gaps) v determiniranosti intencionalnega objekta ali v sekvenci shematiziranih aspektov, praznine (blanks) pa označujejo prazna mesta (vacancies) v celotnem sistemu teksta; njihovo popolnjevanje privede do interakcije tekstualnih obrazcev. Z drugimi besedami: potreba po kompletaciji je tu zamenjana s potrebo po kombinaciji.«[65]

Praznine suspendirajo povezanost med perspektivnimi segmenti, kar bralca prisili, da preko ideacijskih aktov vzpostavi določeno povezavo med perspektivnimi segmenti. Ta njegov poskus pa je znova oviran. Bralec je namreč nagnjen

---

[63] Act of Reading, str. 169, 170.
[64] Act of Reading, str. 179.
[65] Act of Reading, str. 148.

k temu, da podobo, ki vzpostavlja vez, izbere na podlagi tistega, kar mu je že znano. To njegovo »prvostopenjsko« podobo pa tekstualne strategije diskreditirajo, tako da mora bralec izoblikovati še »drugostopenjsko« podobo, ki je interpretacija »prvostopenjske« podobe.

Praznine v literarnem tekstu lahko opredelimo kot samoregulacijsko strukturo, ki s tem, da prekinja koherenco branja, stimulira bralčevo ideacijsko aktivnost. Sicer pa Iser našteje tri funkcije praznin; njihova prva funkcija je, da organizirajo referenčno polje bralčevega potujočega gledišča. Posamezni perspektivni segmenti se ne pojavljajo izolirano, ampak v povezvi z ostalimi perspektivnimi segmenti, kar je sploh pogoj, da lahko sprejmejo določen smisel. Vendar pa mora samo povezavo vzpostaviti bralec s tem, da zapolni praznino med perspektivnimi segmenti. »Referenčno polje je formirano takrat, ko imamo vsaj dve poziciji, ki sta v medsebojnem odnosu in vplivata ena na drugo – to je najmanjša organizacijska enota v vsakem procesu razumevanja in je tako tudi temeljna organizacijska enota potujočega gledišča.«[66] Druga funkcija praznin izhaja neposredno iz prve: povezava perspektivnih segmentov je sama na sebi prazen okvir reference, ki zahteva, da ga bralec določneje opredeli. Tretja funkcija praznin je najpomembnejša: s tem, da so perspektivni segmenti povezani in je ta povezava določena, je konstituirano referenčno polje potujočega gledišča. Kot smo že prej omenili, vzpostavlja perspektivni segment, v katerem je trenutno situirano potujoče gledišče, »temo«. Ko se pojavi nov perspektivni segment, izgubi predhodni perspektivni segment svojo tematsko relevanco in postane »horizont«, s katerega je lahko uzrta nova tema. Netematizirane segmente v referenčnem polju potujočega gledišča imenuje Iser »prazna mesta« (vacancies), da jih loči od praznin (blanks), ki se nanašajo na suspendirano povezanost med perspektivnimi segmenti. Prazna mesta pogojujejo spremembe bralčeve pozicije v literarnem tekstu in s tem tudi konstitucijo estetskega objekta. Glede na te tri opisane funkcije lahko rečemo, da praznine organizirajo bralčevo participacijo v literarnem tekstu.

Upoštevati pa je treba tudi vsebino, ki je utelešena v perspektivnih segmentih; tu imamo opraviti še z enim tipom praznin, ki rezultirajo iz negacij norm in literarnih aluzij. Praznine, ki se pojavljajo v zvezi z referenčnim poljem potujočega gledišča in strukturo teme in horizonta, organizirajo sintagmatsko os bralnega procesa, negacije selekcioniranih norm in literarnih aluzij pa paradigmatsko os bralnega procesa (praznine se nanašajo na razmerje literarni tekst – bralec, negacije pa na razmerje zunajliterarna realnost – literarni tekst).

Ker so znani elementi repertoarja negirani, se bralec znajde v precepu: njegova pričakovanja so diskreditirana, nima pa še na voljo sredstev, ki bi razvrednoteni normi dala nov smisel. Seveda pa se negacija določene norme v literarnem tekstu ne izvrši ad hoc, saj bi to bralca popolnoma dezorientiralo, ampak je ta negacija postopna, tako da bralec lahko oblikuje njen vzrok kot imaginarni objekt. Če vzamemo kot primer Fieldingov roman »Joseph Andrews«, vidimo, da norme, ki jih pooseblja Abraham Adams kot popoln človek 18. stoletja, niso nikjer eksplicitno zanikane, ampak le prestavljene v vsakdanje okolje, kjer se izkažejo za neuporabne. Negacije vsebine repertoarja imajo velik vpliv tudi na sintagmatsko os bralnega procesa, tj. na način, kako so perspektivni segmenti kombinirani. Če

[66] Act of Reading, str. 197.

bralec gleda na Adamsa s pozicije stranskih oseb, se mu zdi naiven, če pa gleda na stranske osebe z Adamsove pozicije, ugotavlja, da so izprijene. Polega tega negacije norm tvorijo praznine v sami bralčevi poziciji: ker ima bralec vpogled tako v Adamsa kot v stranske osebe, se čuti nad njimi superiornega. Toda, kolikor se čuti superiornega nad Adamsom, se znajde v poziciji stranskih oseb, kolikor pa se čuti superiornega nad njimi, pa v Adamsovi poziciji. Zaradi tega se moralni konflikt prenese v bralca, ki mora svoje razkritje soočiti z lastnimi dispozicijami.

Tudi struktura negacije se Iserju podvoji: »primarna negacija« se nanaša na potencialno temo, ki iz negacije izhaja, »sekundarna negacija« pa se nanaša na pomene, ki jih bralec oblikuje, na bralčeve dispozicije in na način, kako bralec aktualizirano temo prenese v svoje osebno izkustvo. Sekundarne negacije so pogostejše v sodobni literaturi, kjer služijo za to, da preprečujejo oblikovanje teme, ki je rezultat primarne negacije. Najbolj reprezentativni so v tem oziru Beckettovi literarni teksti. Beckettov literarni jezik je čista denotacija, ki ne denotira ničesar in služi le za to, da blokira konotacijo. Zato so vsi bralčevi poskusi, da bi se naposled le prebil do določenega pomena, razveljavljeni, s tem pa se mu odpira možnost, da izkusi, kaj je domišljija in kakšna je njena vloga pri bralčevih miselnih projekcijah.

Iserju se kaže struktura praznin in negacij v literarnem tekstu tako pomembna, da formulira celo tezo o nenapisanem dvojniku literarnega teksta – »negativnosti«. »Praznine in negacije povečujejo gostoto literarnega teksta, kajti opuščanja in razveljavljenja kažejo na to, da se praktično vse formulacije nanašajo na neformulirano ozadje, tako da ima literarni tekst svojega neformuliranega dvojnika. Tega dvojnika lahko imenujemo negativnost.«[67]

Formalni aspekti negativnosti je v tem, da so povezave med perspektivnimi segmenti prek praznin in negacij le nekazane – kar stimulira bralčevo ideacijsko aktivnost. Vsebinski aspekt negativnosti pa je v tem, da negacije znanih elementov repertoarja prisilijo bralca, da poišče vzrok teh negacij in ga oblikuje kot imaginarni objekt. Negativnost kot »neformulacija še nerazumljenega« (nonformulation of not yet-comprehended)[68] omogoča, da bralec transcendira »svet življenja« in ga tako lahko reflektira, kar opredeljuje tudi smisel literarne umetnosti nasploh.

V. *NEKAJ SPLOŠNIH KARAKTERISTIK KONCEPCIJE BRALCA KOT LITERARNOTEORETSKEGA PROBLEMA*

Iserjeve teoretske postavke, so, kolikor jih vključimo v sodobne literarnoteoretske tokove, lahko diskutabilne, vendar pa bi njihov kritični pretres presegal problematiko koncepcije bralca, za katero nam tu gre. V okviru koncepcije bralca pa lahko rečemo, da je Iserjev literarnoteoretski pristop zelo plodovit, saj omogoča, da uzremo razmerje med literarnim tekstom in bralcem v vsej njegovi kompleksnosti.

Tako Eco kot Iser izražata zahtevo, da komunikacijo med literarnim tekstom in bralcem ločimo od interpretacije literarnega teksta s tem, da je vsaki interpretaciji

[67] Act of Reading, str. 225, 226.
[68] Act of Reading, str. 229.

nujen predpogoj komunikacija med literarnim tekstom in bralcem. Eco zato ločuje kooperativno in kritiško interpretacijo, vendar pa se mu kooperativna interpretacija zreducira na vsebinsko aktualizacijo literarnega teksta. Iserjev koncept bralca povsem jasno pokaže, da je vsebinsko aktualizacijo nemogoče ločiti od estetske, ker je bralčevo konstitutivno estetsko doživljanje način razumevanja literarnega teksta. Literarni tekst je tako koncipiran, da omogača originalno estetsko izkustvo, ki je izrazito osebno in ga objektivistična kritiška interpretacija sicer lahko vzpodbudi ali reflektira, nikakor pa ne povsem izčrpa. Po eni plati to res pomeni relativizacijo literarne interpretacije, ne pa tudi njene subjektivizacije. Razni interpretativni postopki, kot na primer psihoanalitski, hermenevtični, strukturalistični, sociološki, itd., so sami na sebi sicer možni, zaobidejo pa avtonomnost literarno-estetskega izkustva, ki je transcendentno glede na celotni spekter bralčevega vedenja. Gledano s komunikacijskega vidika je večpomenskost literarnega teksta, ki je za literarno interpretacijo takorekoč nerešljiv problem, konstitutivni pogoj interakcije med literarnim tekstom in bralcem.

Koncepcija bralca je literarnoteoretsko relevantna v tem oziru, da pokaže, kaj pogojuje literarno-estetsko izkustvo in da določi mejo, do katere je to izkustvo intersubjektivno preverljivo. Tako je koncepcija bralca tudi predpogoj za estetsko vrednotenje literarnega teksta.

LITERATURA:

A) ECO, UMBERTO: LECTOR IN FABULA, TASCABILI BOMPIANI, MILANO, 1985.

ECO, UMBERTO: THE ROLE OF THE READER, INDIANA UNIVERSITY PRESS, BLOOMINGTON AND LONDON, 1979.

ECO, UMBERTO: A THEORY OF SEMIOTICS, INDIANA UNIVERSITY PRESS, 1976.

ECO, UMBERTO: KULTURA, INFORMACIJA, KOMUNIKACIJA, NOLIT, BEOGRAD, 1973.

ECO, UMBERTO: OTVORENO DELO, VESELIN MASLEŠA, SARAJEVO, 1965.

ISER, WOLFGANG: THE ACT OF READING, THE JOHN HOPKINS UNIVERSITY PRESS, 1978.

ISER, WOLFGANG: THE IMPLIED READER, THE JOHN HOPKINS UNIVERSITY PRESS, 1974.

B) INGARDEN, ROMAN: DOŽIVLJAJ, UMETNIČKO DELO I VREDNOST, NOLIT, BEOGRAD, 1975.

INGARDEN, ROMAN: O SAZNAVAJU KNJIŽEVNOG UMETNIČKOG DELA, KNJIŽEVNA MISAO, BEOGRAD, 1971.

JAKOBSON, ROMAN: LINGVISTIKA I POETIKA, NOLIT, BEOGRAD, 1966.

KOS, JANKO: LITERATURA, LITERARNI LEKSIKON, DZS, LJUBLJANA, 1978.

ESTETIKA I TEORIJA INFORMACIJE, PROSVETA, BEOGRAD, 1977, (zbornik, avtorji razprav: Rudolf Arnheim, Fred Attneave, Max Bense, Edgar Coons, Umberto Eco, Roman Jakobson, David Kraehenbuehl, Leonard B. Meyer, Abraham A. Moles, V. A. Zareckij).

THE READER IN THE TEXT, PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 1980, (zbornik, urednika Susan R. Suleiman in Inge Crosman, avtorji razprav: Jonathan Culler, Michel Beaujour, Cathleen M. Bauschatz, Robert Crosman, Wolfgang Iser, Jacques Leenhardt, Louis Marin, Norman N. Holland, Gerald Prince, Peter J. Rabinowitz, Peirre Maranda, Naomi Schor, Cristine Brooke-Rose, Karlheinz Stierle.)

O pomenu terminološke jasnosti pri obravnavanju manjšinskega problema*

(Na primeru nemškega jezikovnega prostora)

DUŠAN NEČAK

Ko je v januarju 1964 Podkomisija OZN za preprečevanje diskriminacije in varstvo manjšin zaključila svojo 16. sejo, je bilo iz zaključkov razbrati: »... Dokler ne bo najdena splošnoveljavna razlaga pojma manšjina, se tudi ne bo mogoče ukvarjati z manjšinsko varstvenimi ukrepi.«[1] Danes moremo ugotoviti, da OZN še ni uspela izdelati splošnoveljavnih manjšinsko varstvenih norm, ki bi v mnogočem lahko pomagale v vsakodnevnem boju številnih manjšin po svetu (samo v Evropi jih je za okoli 40 milijonov).

Ob pomanjkanju splošnoveljavnih, mednarodno priznanih definicij ali pojasnil ključnim pojmom pri obravnavanju manjšinskega problema, se zato srečujemo z različnimi termini za isti pojem, kar na eni strani zamegljuje obravnavano tematiko, na drugi strani pa dopušča možnost za politično manipuliranje. Prav za položaj in življenje narodnih manjšin pa je poimenovanje oz. terminološka jasnost ključnega pomena, saj določa termin, s katerim je poimenovana drugorodna skupina prebivalstva, kvaliteto in kvantiteto manjšinskega varstva. Ime, ki ga politika, največkrat podprta z »znanstvenimi ugotovitvami«, določi drugorodni skupini prebivalstva v posamezni državi pa ne odmerja samo kvalitete in kvantitete manjšinske zaščite, temveč predvsem pri večinskem prebivalstvu ustvarja točno določeno predstavo o drugorodnih sodržavljanih.

Dobro se zavedamo, da je kvaliteta, predvsem pa uspešnost manjšinske zaščite v največji meri odvisna od okolja in klime, v kateri se izvaja. Velik vpliv na oblikovanje družbene klime pa ima poimenovanje, saj ni vseeno, ali skupino drugorodnih prebivalcev označimo kot sociološko skupino ljudi, ki se razlikuje npr. le po drugem jeziku, pa še ta naj bi bil zelo podoben jeziku večinskega prebivalstva in ni čisto originalen (npr. problem koroških »vindišarjev«), ali pa že z imenom povemo, da gre za del naroda z vsemi njegovimi značilnostmi in pravicami, ki ga je politična usoda odcepila od matičnega jedra. Na eni strani tako poimenovanje v večinskem narodu med drugimi zbuja občutek nepotrebnsti varovanja, ohranjanja in razvijanja take skupine, ter ne razvija zavesti med pripadniki večinskega naroda, da pomeni spoznavati jezik kulturo navade, torej celovitost življenja

---

* Integralni del in vsebinska dopolnitev te razprave je članek istega avtorja v zborniku razprav iz isimpozija »Jezik v znanosti« z naslovom: Politična konvencija pri proučevanju narodno manjšinjskih vprašanj. Zbornik bo predvidoma izšel v letu 1988.

[1] Felix Ermacora, Der Minderheiten Schutz in der Arbeit der Vereinten Nationen, Wien – Stuttgart, 1964, str. 90.

manjšine, oplemenitenje njih samih; pač pa vodi k potenciranju teženj večinskega naroda po asimilaciji takega prebivalstva. Na drugi strani pa lahko napačno poimenovanje pripadnike manjšinskega prebivalstva vodi v pasivnost, manjvrednostni kompleks in apatičnost, ter jih s tem neposredno peha v asimilacijo.

Ob le bežnem pogledu na problematiko manjšinskega varstva ali mednacionalnih odnosov se marsikomu zazdi, da terminološke nejasnosti sploh ni. Le-ta pa se pojavi takoj, ko globlje prodremo v raziskovanje tega družbenega fenomena, še posebej takrat, ko so ti odnosi skaljeni. Samo kot primer navajam dikcijo Pogodbe o vzpostavitvi neodvisne in demokratične Avstrije z dne 15. 5. 1955, njenega znanega manjšinskovarstvenega člena 7. Če ne bi bilo ruskega besedila, bi se znašli v negotovem položaju, kateri termin in z njim skupino prebivalstva so imeli pred očmi sestavljalci pogodbe, ko so zapisali: »Österreichische Staatsangehörige der slowenischen und kroatischen Minderheit ... Avstrijskije graždane, prinadležačije k slovenskomu i horvatskomu nacionalnim menjšistvam«.[2] Šele z ruskega besedila je mogoče razbrati, da gre za narodni manjšini, ki jima gre varstvo po tem členu. Očitno se je zdelo tistim, ki so pisali nemško, angleško in francosko besedilo, dovolj jasno determiniran objekt varstva. Ko pa so se odnosi med večinskim in manjšinskim narodom na avstrijskem Koroškem in Gradiščanskem hudo poslabšali in ko so nemško govoreči sodeželani in njihove politične stranke ter društva še bolj neprijazno gledale na svoje drugorodne sodeželane, so postali »nejasni« še drugi, sicer za dobronamernega človeka jasni pojmi.

Avstrijski zvezni kancler je moral po takoimenovanem »Ortstafelšturmu« jeseni leta 1972, ko je prišlo do fizičnih napadov na dvojezične krajevne table in pripadnike slovenske narodne manjšine na Koroškem, kar je zelo odmevalo tudi v mednarodni javnosti, ustanoviti posebno komisijo, ki naj bi »rešila« koroško manjšinsko vprašanje. Komisija se je na kratko imenovala »Ortstafelkomission«, uradno pa »Studienkommission für Probleme der slowenischen Volksgruppe in Kärnten«. Na njej so kot enega ključnih vprašanj strokovnjaki in politiki obravnavali pojasnjevanje termina iz 3. odstavka 7. člena Pogodbe o Avstriji, ki govori o »Slowenische oder gemischte Bevölkerung«. Čeprav je popolnoma jasno, da gre pri tem terminu za prebivalstvo slovenske narodnosti, ki v celoti naseljuje nek sodni okraj in za prebivalstvo obeh narodnosti pri narodnostno mešanih sodnih okrajih. Rezultat dolgih posvetovanj je bil enak prej zapisanim trditvam, vendar pa se je kvaliteta manjšinskega varstva močno skrčila, saj so slovenskemu prebivalstvu na Koroškem priznali, da je slovensko v smislu manjšinsko varstvenih določb, šele takrat, ko so jih v določeni občini našteli nad 25 odstotkov.[3] Člani komisije so bili namreč mnenja, da je pojem »slovensko prebivalstvo« enak pojmu »slovenska manjšina« in označuje obenem tudi slovenski del »mešanega prebivalstva«,[4] zakon o narodnostnih skupinah v Avstriji – Volksgruppengesetz z dne 7. julija 1976 pa je na osnovi rezultatov dela komisije uzakonil 25 odstotni potrebni delež slovenskega prebivalstva v občini.

O nujnosti terminološke jasnosti in o njenem pomenu pri raziskovanju in obravnavanju mednacionalnih odnosov, katerih del so odnosi med manjšino in

---

[2] BGB1, 30. 7. 1955, str. 39.

[3] Theodor Veiter, Die Kärntner Ortstafelkomission; Das gemeinsame Kärnten – Skupna Koroška, št. 8, Klagenfurt, 1980, str. 62–69 in 260–285.

[4] IBIDEM, str. 65.

večino, govori tudi fenomen, ki se je v svetu najizraziteje pokazal šele po letu 1960 in je danes morda na vrhuncu razvoja. Gre za dogajanje, ki ga imenujem razcvet narodnomanjšinskih gibanj. Čas neposredno po drugi svetovni vojni ni bil ugoden za razvoj in razmah narodnomanjšinskih gibanj, saj je v glavnem prevladovala teza, da manšin ne gre varovati na splošno, kajti: »Vsaka zaščitena narodna manjšina bo nazadnje našla svojega Henleina«.[5] Do leta 1960 pa sta bili tako Afrika kot Azija še čvrsto v sponah kolonializma, kar je še dodatno zaviralo razvoj v smer splošnega narodnomanjšinskega osvobajanja.

V tej renesansi narodnomanjšinskih gibanj zadnjih dveh desetletij v Evropi je treba razlikovati vsaj tri različne etnične skupine, ki so opozorile nase. V prvo štejem tiste etnične skupine – nekateri strokovnjaki jih imenujejo tudi narodi – ki so že dolgo (od srede 19. st. uporno zahtevale od večinskega naroda in mednarodne skupnosti, naj jim prizna posebne pravice in s tem zavaruje njihov obstoj in razvoj. Med njimi naj omenim Baske, Katalonce, Irce in Valižane. V drugo skupino uvrščam tiste etnične skupine, ki so klasične manjšine postale šele v novejšem času, največ po prvi svetovni vojni, ko so razpadli trije največji svetovni multinacionalni imperiji – ruski, avstro-ogrski in turški. Njihov boj za manjšinske pravice je zato omejen na krajši čas in največkrat vezan na podporo matičnega naroda. Mednje prištevam npr. Slovence na Koroškem, v Italiji in na Madžarskem, vse narodne manjšine drugih jugoslovanskih narodov, Dance v Nemčiji, in Nemce na Danskem, Južne Tirolce itd. Tretjo skupino pa tvorijo etnične skupnosti, ki so dolgo časa živele skorajda neopažene in do najnovejšega časa, torej do renesanse narodnomanjšinskih gibanj, niso glasno zahtevale svojih pravic. Sem sodijo npr. Retoromani, Ladini, Laponci itd.

Iz kratke in shematične označitve fenomena razcveta narodnomanjšinskih gibanj se kaže točnost trditve, ki jo je postavil Rudi Rizman: »Renesansa narodov in etničnih skupin danes ni več omejena le na družbe v stanju zgodovinske ‚pubertete' oziroma na ‚tretji svet', temveč se z oživljanjem narodov in narodnosti sooča tudi razviti poznokapitalistični svet«.[6] Že na začetku tega razdobja, enako pa je tudi danes, ne socialistični in ne »poznokapitalistični svet«, nimata poenotenih terminov za ključne pojme te problematike največ mednarodnh dokumentov, ki govorijo o zaščiti manjšin, pa tudi največ avtorjev, ki se na mednarodni ravni ukvarjajo s to problematiko, misli z nazivom »manjšina«, »narodno manjšino«,[7] čeprav OZN na to temo uporablja tudi druga poimenovanja.[8]

II.

Za manjšine jugoslovanskih narodov, torej tudi za koroške Slovence, se je uveljavil izraz »narodna manjšina«, katere kriterij *predanosti* je narodna pripadnost z vsemi njenimi elementi, kot so jezik, etnična ali kulturna skupnost, narodna

[5] Ernest Petrič, Mednarodnopravno varstvo manjšin, Maribor, 1977, str. 51.
[6] Rudi Rizman, Marksizem in nacionalno vprašanje, Ljubljana, 1980, str. 9–31.
[7] Petrič, str. 85.
[8] Seminar OZN v Ljubljani od 8. do 21. junija 1965 je imel naslov Seminar o večnacionalnih skupnostih; seminar OZN na Ohridu od 25. junija do 8. julija 1974, Seminar o zboljšanju in zaščiti pravic narodnih, etninih in drugih manjšin; načrtovana deklaracija pa nosi ime Deklaracija o pravicah, narodnih, etničnih, jezikovnih in verskih manjšin.

zavest, državna skupnost itd. Vsako drugačno poimenovanje te manjšine lahko torej tudi formalno vodi k izogibanju mednarodnopravno sprejetih obveznosti glede zaščite narodnih manjšin, saj je dikcija Pogodbe o Avstriji pojasnjena, ugotovili pa smo tudi že, kakšen termin uporablja največ mednarodnih dokumentov.

V svojem prispevku se bom omejil le na nekatere ključne pojme manjšinske doktrine in na njihovo različnost v nemškem jezikovnem prostoru, predvsem na ozemlju sosednje Avstrije, ki je za nas najbolj zanimiva. Tako bom poskušal prikazati pomen pojmov, kot so »Volk« (ljudstvo), »Nation« (narod), »Nationalität« (narodnost), »nationale Minderheit« (narodna manjšina), »Volksgruppe« (narodnostna skupina), »Sprachgruppe« (jezikovna skupina), »Ethnischegruppe« (etnična skupina), njihovo uporabnost in vsebinsko različnost. Zavedam se, da še zdaleč ne bom zajel vseh pojmov, zlasti pa ne bom mogel širše in natančneje povezati teoretično spoznane različnosti teh pojmov z njihovih iztrebljenjem v praksi, tj. ne bom v celoti pokazal na politično manipuliranje s pojmovno in terminološko zmedo, ki bi nam lahko v vsej celovitosti pokazala na pomembnost in potrebo po terminološki jasnosti pri obravnavanju problematike narodnih manjšin.

Preden na kratko pogledamo, kaj o prej naštetih pojmih govori znanost, oziroma, njeni najvidnejši predstavniki, predvsem v avstrijskem prostoru – naj ugotovimo, kako so definirani ti pojmi v delu nemško pisane leksike. Kot primer navajam nemško-nemški slovar, Gerhard Wahrig »Deutsches Wörterbuch«, ki je obenem tudi nemška slovnica. [9] Pod geslom »Nationalität« najdemo: »Zugehörigkeit zu einer Nation; nationale Minderheit, Volksgruppe in einem fremden Staat«,[10] to je pripadnost k nekemu narodu; narodna manjšina, narodnostna skupina v tuji državi. Če zanemarimo pridevniški pomen besede, so torej izrazi Nationalität, National Minderheit in Volksgruppe sinonimi. Gesla »nationale Minderheit« ta slovar ne pozna, besedo »Volksgruppe« pa razlaga z »nationele Minderheit« – narodna manjšina.[11] Tudi pojmov »Sprachgruppe« in »ethnische gruppe« v publikaciji ne najdemo, zato ob pojmu »nationele Minderheit«, ki ga najdemo kot podgeslo geslu »Minderheit«, stoji zapisano: »Volksgruppe innerhalb eines Staatsgebietes, die sich nach Abstammung und der Sprache von dem Volk unterscheidet«[12] – narodnostna skupina znotraj državnega ozemlja, ki se po izvoru in jeziku razlikuje od drugega prebivalstva. (ljudstva; večinskega naroda; naroda države, v kateri živi o. op.)

Kot drug primer pa sem vzel enega najbolj razširjenih in strokovno visoko cenjenih nemških leksikonov »Veliki Brockhausov leksikon« – »Der Grosse Brockhaus«.[13] O izrazu »Volksgruppe« je v njem samo vrstica: »Eine nationale Minderheit«[14] – narodna manjšina. Tudi Brockhausov leksikon govori, da sta besedi »Volksgruppe« in »nationale Minderheit« sinonima. Podobno kot v Wahrigovem nemško-nemškem slovarju, je razlago za pojem »nationale Minderheit« najti kot

---

[9] Gerhard Wahrig, Deutsches Wörterbuch mit einem »Lexikon der deutschen Sprachlehre«, Bertelsmann Lexikon Verlag, Berlin – München, Wien, 1968, str. 1973.

[10] IBIDEM, str. 2544.

[11] IBIDEM, str. 3886.

[12] IBIDEM, str. 2434.

[13] Der Grosse Brockhaus, Sechzehnte, völig neugearbeitete Auflage in zwölf Bänden, F. A. Brockhaus, Wiesbaden.

[14] IBIDEM, Band 12, str. 240.

podgeslo k geslu »Minderheit«: »Völkerrecht: eine Volksgruppe, die Abstammung, Sprache, Religion, Kultur oder Brauchtum von dem in einem Staatherschenden Volk verschieden ist und eines besondern Schutzes ihrer Rechtstellung, ihrer Eigenart oder ihrer Gleichberechtigung mit der Mehrheit der Staatsangehörigen bedarf«.[15] Mednarodno pravo: narodnostna skupina, ki se od naroda, v državi katerega živi, razlikuje po izvoru, jeziku, religiji, kulturi in navadah ter ki potrebuje za ohranitev svojega pravnega položaja, svojih posebnosti ali dosego enakopravnosti z večinskim narodom posebno zaščito.

Termin »Nationalität« ima podobno, vendar nekoliko širše pojasnilo kot v prej navedenem delu: »1) Zugehörigheit zu einer Nation; im französ. und engl. Sprachgebrauch gleichbedeutend mit Staatsangehörigkeit. 2) Volksgruppe in einem fremden Staat, die nationale Minderheit.«[16] – Pripadnost nekemu narodu; v francoskem in angleškem jeziku pomeni isto kot pripadnost državi (državljanstvo o. op.). 2.) narodnostna skupina v tuji državi, narodna manjšina. »Nationalität« je torej tudi tu sinonim terminoma »Volksgruppe« in »nationale Minderheit«. Za zadnji pojem je v leksikonu narisana kazalka k pojmu »Minderheit«, ki smo ga opisali zgoraj. Krog sinonimov je s tem zaključen, rezultat pa enak kot pri Wahrigovem nemško-nemškem slovarju. Pojmov »ethnische Gruppe« in »Sprachgruppe« tudi v Brockhausu ni.

Poleg že navedenega zaključka, da gre pri treh, v manjšinski doktrini najbolj uporabljenih terminih za sinonime, moramo ugotoviti še eno značilnost, ki se nam je pokazala ob pregledovanju navedene leksike in ki je že dolgo tega sprejeta v manjšinsko doktrino. Skupinam ljudi, ki jih poimenujemo s prej omenjenimi termini, je potrebna posebna zaščita, da bi bile lahko enakopravne z večinskim prebivalstvom. Spet smo torej pri v uvodu zapisani trditvi, da je bolj pomembna od poimenovanja manjšin vsebina manjšinske zaščite. Praksa pa je često drugačna. Naj tu omenim le, da Romi v Avstriji nimajo posebne zaščite, ker ne sodijo med z zakonom o narodnostnih skupinah (Volksgruppengesetz) priznane narodnostne skupine. Mimo tega, da novi zakon tudi terminološko spreminja manjšinskovarstvene določbe o Avstriji, pa je zanimiv tudi po tem, da prvič prinaša razlago termina, ki ga uporablja za drugorodno skupino prebivalstva. V drugem odstavku I. člena je zapisano: »Volksgruppen im Sinne dieses Bundesgesetzes sind die in Teilen des Bundesgebietes wohnhaften und beheimateten Gruppen Österreichischer Staatsbürger mit nichtdeutscher Muttersprache und eigenem Volkstum«[16a] – narodnostne skupine v smislu tega zakona so skupine avstrijskih državljanov, ki živijo in so naseljene na delih zveznega ozemlja, imajo nenemški materni jezik in lastno narodnost.

Avstrija je v narodnostni politiki v zgodovini uporabljala za pojem »narodna manjšina« oz. »nedržavotvorni narod« (za časa Avstro-Ogrske termine kot so »Nationalität«, »Volksstamm«, »Minderheit nach Rasse, Religion oder Sprache« in »nationale Minderheit«.[17] Tudi dolgo časa po podpisu Pogodbe o Avstriji je

---

[15] IBIDEM, Band 8, str. 28.
[16] IBIDEM, Band 8, str. 283.
[16a] IBIDEM.
[17] Theodor Veiter, Nationalitätenkonflikt und Volksgrupenrecht in 20. Jahrhundert, München 1977, Ethnos 15, str. 163/164; RGB1 1867, Nr. 142; Der Staatsvertrag von St. Germain, Wien 1919, III. Teil, Abschnit V, str. 51–53; BGB1, 30. 7. 1955, str. 39.

v znanosti in politiki zaslediti izraz »nationale Minderheit«. Kaže pa, da je nemško govoreče ljudi in politike ter del znanosti začel motiti prvi del termina, ki naj bi poudarjal dejstvo, da gre za del državotvornega naroda, ki ima državo drugod in ima s tem pravico do samoodločbe oz. odcepitve.

Tako je v avstrijsko manjšinsko doktrino z zakonom z dne 7. julija 1976 prišel termin »Volksgruppe«, ki ga je uvedel in ga najodločneje zagovarja prof. dr. Theodeor Veiter.[18] Naj ne zveni tendenciozno, temveč informativno, če najprej pogledamo, kaj v nemški leksiki pomenita besedi »Volk« in »Nation«, kot izvorni besedi za prej omenjena termina »Volksgruppe« in »nationale Minderheit«. Iz razlage obeh pojmov nam bo gotovo bolj jasno, zakaj se je avstijski zakonodajalec odločil spremeniti terminologijo in z njo dokončno pokazati svetu, da gre pri avstrijskem manjšinskem problemu za izključne notranjepolitični problem, ki ga Avstrija rešuje le z notranjimi ukrepi.

Že prej omenjeni Wahrigov slovar nemškega jezika ob terminu »Nation« beleži: »Nach Abstammung, Sprache, Sitte, kultureller und politischer Entwicklung zusammengehörige, innerhalb der gleichen Staatsgrenzen lebende, bewusst und gewolt geformte politische Gemeinschaft« – po izvoru, jeziku, tradicijah, kulturnem in političnem razvoju skupaj sodeča, znotraj istih državnih meja živeča, zavestno in hote oblikovana politična skupnost.[19] Če je torej »narodna manjšina« del naroda, ji gredo vse pravice iz prej omenjene definicije od varovanja jezika do odcepitve.

Pojem »Volk« pa je močno drugačen, tudi če upoštevamo samo današnji pomen te besede, kot je zapisan v istem slovarju (stari pomen je bil »trop«, »krdelo«, »truma« tudi »vojaško krdelo«): »Durch gemeinsame Sprache und Kultur verbundene grössere Gemeinschaft von Menschen« – S skupnim jezikom in kulturo povezana večja skupnost ljudi.[20] Gre torej za veliko manj obvezujoči termin, katerega razlaga je odvisna od vsakega razlagalca posebej, od tistega, ki vidi v »Volksgruppe« le del brezobličnega krdela, do tistega, kakršen je na primer tudi prof. Veiter, ki daje »Volksgruppe« enako pomembnost kot »nationale Minderheit«. Avstrija je torej tudi s spremembo terminologije želela preprečiti možnost separatističnega gibanja med njenimi narodnimi manjšinami, na drugi strani pa lahko tudi s spremenjeno terminologijo, po potrebi, podpre danes sicer na stranski tir postavljeno »vindišarsko teorijo«, ki vidi v koroških Slovencih neke vrste vmesni narod med Slovenci v Jugoslaviji in nemškogovorečimi Avstrijci.

Lahko rečemo, da je danes termin »Volksgruppe« v Avstriji uveljavljen, čeprav ga nekateri avtorji dopolnjujejo, kritizirajo in mu dajejo do neke mere drugačno vsebino. Kot primer navedimo avtorja Ludwiga Flaschbergerja in Alberta F. Reitererja, ki sta ostala pri izrazu »manjšina« zlasti zato, ker po njunem mnenju pojem »Volksgruppe« oz. njegova razlaga nič ne povesta o položaju te skupine ljudi, vendar se v celoti ne odpovedujeta Veitrovemu terminu.[21]

Veiter definira termin »Volksgruppe« – narodnostna skupina takole: »Volks-

---

[18] Bundesgesetz von 7. Juli 1976 über die Rechtstellung von Volksgruppen in Österreich (Volksgruppengesetz), BGB1 1976, št. 396.

[19] Wahrig, str. 2542.

[20] IBIDEM, str. 885.

[21] Ludwig Flaschberger – Albert Reiterer, Der tägliche Abwehrkampf, Ethnos 20, Wien, 1980, str. 13.

gruppe ist eine erlebte und gelebte Gemeinschaft, gekennzeichnet durch das Leben im Verbande, durch eine Heimat, nämlich die Heimat der Gruppenangehörigen, das Eingebundensein in die Geschlechterfolge, dies als Volk oder Teil eines Volkes, die als ethnos (ethnische Schicksalsgruppe) in einem nicht von ihr allein beherrschten Staat oder Gliedstaat sich zur Selbstbehauptung gegenüber einer zahlmässigen oder wirkungsmässigen andersethnischen Mehrheit gezwungen sieht, wenn sie nicht eingeengt werden oder untergehen will«.[22] Narodnostna skupina je doživeta in živeča skupnost, ki jo označuje življenje v skupini, domovina, namreč domovina pripadnikov skupine, zavest o izvoru (rodosledje op. p.) in sicer kot narod ali del naroda, ki se mora kot ethos (etnična usodnostna skupina), v državi ali zvezni državi, v kateri ne vlada sam, boriti za samopotrditev s številčnejšo in učinkovitejšo drugorodno večino, če noče biti utesnjen ali noče propasti.

Iz dokaj zamotane definicije prof. Veitra izhajajo vsaj 3 značilnosti, ki naj bi označevale narodnostno skupino: 1. avtohtono ozemlje (domovina) 2. značilnosti naroda (izvor v narodu) in 3. volja po ohranitvi. V razlagi svoje definicije prof. dr. Veiter močno poudarja tako imenovano duhovno komponento (geistliche Komponente), ki jo razume v smislu zavesti po skupnem življenju in stremljenju k ohranitvi posebnosti skupine (zato imenuje tako skupino tudi Zielsetzungsgemeinschaft – skupina, ki stremi k skupnemu – istemu cilju). Kljub temu pa dovolj jasno trdi, da šele povezava objektivnih in subjektivnih[23] znakov, ki označujejo narodnostno skupino, daje pravo sliko tega pojma.

Narodnostni skupini daje Veiter največjo veljavo. Za razliko od vseh drugih drugorodnih skupin, ki lahko živijo v okviru neke države, je samo narodnostna skupina upravičena na posebno varstvo od države, torej na tako varstvo, ki ji nudi več kot bi bila upravičena, če bi bila samo seštevek posameznih oseb.[24] Na drugi strani pa tudi trdi: »Volksgruppe ist rechtlich auf Autonomie hin angelegt, nationale Minderheit nur auf formale Gleichberechtigung«[25] – pravno je narodnostna skupina upravičena do avtonomije, narodna manjšina pa le do formalne enakopravnosti.

Narodnostna skupina in narodna manjšina po Veitru nista eno in isto. Narodna manjšina je zanj le pravni pojem, ki pomeni skupino državljanov, ki imajo kot posamezniki določene manjšinske pravice.[26] Na drugi strani pa trdi, da večina narodnih manjšin v Evropi sodi v kategorijo »narodnostna skupina«. Pravo narodno manjšino, torej tisto, ki ni identična z narodnostno skupino, zato opredeljuje takole: »dass man von ‚nationaler Minderheit' als einem mit ‚Volksgruppe' nicht identischen Begriff nur dort sprechen kann, wo es sich um eine *zahlenmässige* Minderheit von Personen handelt, die sich ethnisch von einer betreffenden Staat (Gliedstaat) vorhandenen andersethnischen Mehrheit unterscheidet, ohne Volksgruppe zu sein.«[27] – o »narodni manjšini«, ki ni identična s pojmom »narodnostna skupina«, lahko govorimo le takrat, kadar gre za *številčno* manjšino, ki se etnično

---

[22] Veiter, Nationalitätenkonflikt, str. 165; in Veiter, Das Recht der Volksgruppen und Sprachminderheiten in Österreich, Wien – Stuttgart, 1970, str. 56.
[23] Veiter, Nationalitätenkonflikt... str. 163–1963.
[24] Veiter, Das Recht... str. 51.
[25] Ibid, str. 52.
[26] Ibid, str. 63.
[27] Ibid, str. 69.

razlikuje od drugorodne večine določene države (zvezne države) in ni narodnostna skupina.

Bolj natančno določa pojem »narodna manjšina«, ko ga deli v dva pojma: prava in neprava narodna manjšina (echte und unechte nationale Minderheit). Med prve narodne manjšine uvršča npr. dunajske Čehe, med neprave pa npr. madžarske begunce iz leta 1956 ali ekonomsko emigracijo.[28] Njegova definicija prave narodne manjšine je sledeča: ... dass die echte nationale Minderheit eine Summe von ethnisch von einer andersethnischen Mehrheit verschiedenen Staatsangehörigen mit einem wenigstens durch einige Generationnen beibehaltenen, originär erworbenen Wohnsitz in einem bestimmten räumlichen Gebiet ist, die von der staatlichen Rechtsordnung, allenfalls auch in zwischenstaatlichen Verträgen, mit Minderheitenrechten als nationale Minderheit ausdrücklich oder mittelbar ausstaattet ist.«[29] ... prava narodna manjšina je skupina državljanov, ki se etnično razlikuje od drugorodne večine, najmanj z nekaj generacijami prebiva na določenem ozemlju in ima z državnim pravnim redom, morda pa tudi v meddržavnih pogodbah, direktno ali indirektno priznane manjšinske pravice.« Ena glavnih značilnosti prave narodne manjšine je torej priznanje države, od narodnostne skupine pa jo loči pomanjkanje skupinske zavesti, lastnina podedovanega ozemlja in domovinska ter družbena povezanost.[30]

Nepravo narodno manjšino pa je Veiter označil takole: »Die unechte nationale Minderheit ist rechtlich nicht als solche anerkannt (kein Minderheitenschutz) muss nicht aus Staatsangehörigen bestehen, hat kein vertikales Gesellschaftgefüge und ist durchwegs fluktuirend, bindungslos«[31] – neprava narodna manjšina ni pravno priznana (nima manjšinskega varstva), ni nujno, da je sestavljena iz državljanov, ni vertikalno stratificirano in je spremenljiva, nepovezana.

Pri terminu »narodna manjšina« Veitra najbolj moti izraz »manjšina«, ki je po njegovem mnenju obremenjen s številčo močjo skupine in ki tudi z dodatkom »narodna« ne more postati organski in celovit smiselni pojem.[32] Na drugi strani pa Veiter meni, da je treba med »narodnostno skupino« in »narodno manjšino« razlikovati tudi zaradi tega, ker termin »narodnostna skupina« izhaja iz naroda in njegove duhovne lastnine, narodnosti (Das Volk und sein geistiger Besitz, Volkstum), medtem ko je termin »narodna manjšina« povezan s pojmom država, po zahodnem, predvsem francoskem izrazoslovju (nationale Minderheit; Nation = Staat).[33] Kot zanimivost pa omenimo, da nemško govoreča Švica pojma »Volksgruppe« sploh ne pozna in ga zamenjuje s pojmom »Sprachgruppe« – »jezikovna skupina«. Po Veitru je temu tako zaradi jezikovnih problemov, ki so v Švici veliko bolj pomembni kot narodnostni, pa tudi zaradi slabega prizvoka in izrabljanja pojma »Volksgruppe« iz časa nacionalsocializma.[34]

Sicer pa je tudi Veiter mnenja, da je največkrat »narodnostna skupina« identična z »jezikovno skupino« (npr. Juži Tirolci, belgijski Nemci, Danci v ZRN

---

[28] Ibid, str. 70–72.
[29] Ibid, str. 75.
[30] Ibid.
[31] Ibid.
[32] Ibid, str. 63.
[33] Theodor Veiter, Ganzheitlicher Volksbegriff und Selbsbestimmung, V: Zeitschrift für Ganzheitforschung, Neue Folge, 7. Jahrgang – Wien IV/1963; zlasti str. 174–176. Veiter, Das Recht ... str. 50/51.
[34] Veiter, Das Recht ... str. 54, opomba 22.

itd.). Zanimivo je, da šteje med »narodnostne skupine«, ki niso obenem tudi »jezikovne skupine«, Bretonce, Baske, Irce, Frizijce in Laponce, češ, da je njihov jezik le rudimentaren in ga govorijo le posamezniki. Pri obravnavanju pojma jezikovna skupina pa je tudi zapisal, da obstojajo dvojezične in celo trojezične skupine, ki se ne priznavajo k nobenemu narodu, pač pa prevzemajo ime mesta ali regije, kjer živijo. Kot primer za take skupine navaja med drugim del prebivalcev Istre iz Pule, Vižinjana, Sv. Lovrenca in Opatije.[35]

V nadaljevanju Veiter trdi, da je največkrat manjšina, ki ni narodnostna skupina, pa tudi ne prava narodna manjšina, jezikovna manjšina. Med jezikovne skupine prišteva npr. koroške vindišarje, madžarone itd. Odločno trdi, da se da samo s poimenovanjem vindišarjev z jezikovno manjšino razložiti fenomen različice slovenskega »jezikovnega naroda« (Sprachvolk).[36] Komentar ni potreben, opozorimo pa naj, da je od zapisanih trditev poteklo že več kot 15 let, in da je lahko tudi prof. Veiter medtem spremenil svoje poglede, tako kot so jih nekateri drugi strokovnjaki na tem področju.

Na koncu tega kratkega pregleda terminoloških in vsebinskih ugotovitev najpomembnejšega in za oblikovanje sodobne avstrijske manjšinske politike najodločilnejšega strokovnjaka naj še povem, da ne pozna samostojnega termina »ethnische Gruppe« – etnična skupina. Iz konteksta njegovih del je razvidno, da ima ta pojem za sinonim pojma narodnostna skupina, prav tako kot sta oba sinonim pojmu narodnost.[37]

Ob zapisanem pa je zanimivo, da mlajši avstrijski avtorji ponovno vpeljujejo v znanstveno, narodnostno terminologijo termin »Nationalität«, ki je veljal predvsem v času Avstro-Ogrske. Tako prej omenjena Flaschberger in Reiterer pišeta: »Als Nationalität verstehen wir dann eine Minderheitsnation ohne eigene Staatlichkeit; entweder, wiel die Nationenbildung nicht abgeschlossen ist, oder wiel Nation in mehrere Minderheiten in verschiedenen Staaten zerrissen ist oder eben auch, weil einfach die Zahl der Minderheitenangehörigen zu klein ist, um einen eigenen Staat durchzusetzen« – pod narodnost razumeva torej manjšinski narod, brez lastne državnosti; zaradi tega, ker tvorjenje naroda še ni zaključeno ali je narod razdeljen na več manjšin, ki živijo v različnih državah ali pa ker je število pripadnikov manjšine enostavno premajhno, da bi lahko ustvarili lastno državo.[38]

In še kratek ekskurz v terminološko razlago v uvodu naštetih pojmov enega najpomembnejših nemških avtorjev Heinza Klossa. V načelu deli manjšine na narodne (nationale) in jezikovne (sprachliche). Trdi, da sicer obe manjšini uporabljata jezik, ki je različen od večinskega, toda ena manjšina jezik goji in se zavzema za njegovo ohranitev, kot nosilca posebne kulturne tradicije, ter se od drugorodne večine loči po narodnosti – k tej sodi oznaka narodna manjšina; drugi manjšini pa je vseeno, ali se njen jezik ohrani, ali pa celo želi, da izgine ter se tudi ne izjasnjuje s posebno narodnostjo – k tej sodi oznaka jezikovna ali celo »samojezikovna manjšina« (nursprachliche Minderheit). Medtem ko Kloss uvršča med narodne

---

[35]. Ibid, str. 80–81.

[36] Ibid, str. 82/83.

[37]. Glej predvsem: Veiter, Ganzheitlicher..., in Commentary on the Concept of »National Minorities; v: Revue des Droits de L'homme – Human Rights Journal, Paris, 1974, Vol. VII- 2–4, str. 273–290.

[38] Flaschberger – Reiterer, str. 13.

manjšine skupine, kot so Katalonci v Španiji, Madžari na Slovaškem ali Francozi v Quebecu, pa tudi on prišteva med jezikovne manjšine koroške vindišarje, skupaj z Nemci v Alzaciji.[39]

Za termin »Volksgruppe – narodnostna skupina« povzema definicijo, pravi: 1) ein Volksteil, der in engeren sozialen Beziehungen zu einem oder mehreren Fremdvölkern steht als zum Hauptkörper des eigenen Volkes; 2) eine ganzes Volk, das in einen von einem Fremdvolk gestalteten Gesellschaftsverhand bzw. in einen von diesem beherrschten politischen Verband engegliedert ist.«[40] – 1) del naroda, ki je v tesnejših socialnih stikih z enim ali več tujih narodov, kot s svojim matičnim narodom; 2) cel narod, ki živi v družbeni skupnosti, ustvarjeni po tujem narodu, oziroma je povezan v zvezi, v kateri vlada tuj narod. Po analizi razlik in podobnosti med vsebino terminov »narodnostna skupina« in »narodna manjšina« je Kloss prišel do zaključka, da imata izraza »narodnostna skupina« in »narodna manjšina« enak pomen, le da je drugi po navadi omejen na uporabo v pravni znanosti; in da višje oblike manjšinskega prava kot avtonomija, regionalna samouprava, priznanje manjšinskega jezika kot deželnega ali regionalnega uradnega jezika, označujejo kot pravo narodnostnih skupin.[41]

Tudi Kloss ne pozna izraza »ethnische Gruppe«, pač pa poskuša definirati pojem »Nationalität« – narodnost. Njegova definicija je kar se da enostavna in se organsko vklaplja v prej opisane ugotovitve. Po njegovem mnenju je narodnost lahko večja narodnostna skupina ali pa državni narod, ki ima veliko večino prebivalstva v državi, vendar pa predstavlja le eno etnično skupino v njej.[42]

Upam, da je že ta bežen poskus prikaza vsebinskih različnosti nekaterih ključnih pojmov pri raziskovanju manjšinske problematike pokazal pomembnost tematike in opozoril na nujnost proučevanja le-te. Njeno poznavanje nam je nujno potrebno, če želimo pravilno razumeti dogajanja in spremembe v terminologiji manjšinske doktrine ter uspešno posredovati, kadar se poskuša s terminološkimi spremembami vplivati na položaj našin narodnih manjšin za mejo.

---

[39] Heinz Kloss, Grundfragen der Ethnopolitik im 20. Jahrhundert, Ethnost 7, Wien – Stuttgart, str. 64–65.

[40] Ibid, str. 66.

[41] Ibid, str. 67.

[42] Ibid, str. 68.

Psihološke razprave

Novejše koncepcije in raziskovanja altruizma – II – del: regulativni dejavniki altruističnega obnašanja

JANEK MUSEK

Empatija in problem avtentičnega altruizma

Zdaj se pa moramo že vprašati, kako je z altruizmom, namreč tistim pristnim, avtentičnim, ki ga opredeljujemo kot ravnanje ki ima korist za druge. Pri tem pa ta, ki drugim pomaga, sam nima očitne koristi in mora pri svojem ravnanju celo nekaj žrtvovati. Nedvomno obstajajo različne oblike prosocialnega obnašanja: kooperacija, delitev, izmenjava, nudenje pomoči. Toda zelo težko je najti čisti altruizem brez kančka sebičnosti. Celo dejanja, kot je npr. samožrtvovanje za dobrobit drugega, morda niso brez tega kančka, saj kaže da so motivirana – torej na neki način koristna vendarle tudi za osebo, ki se žrtvuje.

Res, težko je v znanstvenoteoretičnih terminih govoriti o pravem, brezinteresnem altruizmu. Težko si je zamisliti obnašanje, ki ne bi bilo ustrezno motivirano, nagrajeno, spodbujeno, ki ne bi bilo v nobenem pomenu koristno za obnašalca. Mnogi veliki raziskovalci moralnih vprašanj so bili pri raziskovanju le-tega skeptični in čeprav ne zanikajo, da človek pomaga drugemu človeku, menijo da to navsezadnje stori le iz nagibov, ki so bolj sebični kot altruistični. Če povsem odmislimo biološke in genetske razlage altruizma, po katerih je altruizem vedno tudi neka vrsta egoizma, so tudi psihološke razlage znale pokazati na faktorje, ki kakor da nakazujejo sebičnost altruističnega obnašanja: to naj bi po zavestnih ali nezavednih kalkulacijah nazadnje tudi predvsem koristilo pomagalcu.

Vendar je dilema velika. Če je tako, potlej lahko pojem altruizma preprosto kar izbrišemo. Toda stvari niso tako enostavne. Prvič, morda so nekatera naša dejanja altruistična že zato, ker so svobodna. Če sem v odločanju prost, potem ni razloga, da ne bi mogel ravnati altruistično. Kot ni mogoče dokazati, da naše ravnanje včasih je svobodno, tako ni mogoče dokazati, da nikoli ni svobodno. Dalje, tudi če predpostavimo, da je vse naše ravnanje determinirano, kaj to pomeni glede na altruizem? Če je neko dejanje motivirano, ali to pomeni, da je že eo ipso tudi koristno za posameznika? Vsi naredimo dovolj dejanj, ki so motivirana, pa nikakor niso koristna, kakor npr. otrok, ki je že za minimalni spodrsljaj hudo kaznovan. S pojmi, kot sta motivacija in korist, ni mogoče poljubno žonglirati, kot da bi bila eno in isto. Končno, recimo v ekstremnem primeru samožrtvovanja si je celo zelo težko zamisliti korist, ki bi bila večja od izgube, od tega, kar žrtvujemo. Seveda je še zelo veliko dejanj, kjer je altruistično angažiranje in korist za osebo, ki ji pomagamo, bistveno večje od koristi, ki jo imamo sami. Kaj bomo rekli v teh primerih – ali ravnamo altruistično ali ne? Gotovo v vseh takšnih primerih *ne* ravnamo sebično. Zahteva, da pri altruističnem ravnanju ne smemo imeti nobene

lastne koristi, je najbrž preostra. Težko si je sploh zamisliti ravnanje, ki bi izključevalo vsako možno korist. Edino smiselno je, če se omejimo na zahtevo, da altruistično ravnanje ne sme biti odvisno, dejansko povzročeno s kakršnokoli koristjo, ali vsaj ne s takšno, ki bi bila večja od koristi, ki jo ima drugi, ali pa večja od lastnih vlaganj in žrtev.

Celo pri obnašanju, ki je vezano na pričakovano korist, smo včasih v dilemi. Recipročni altruizem je morda prav posebna in za človeka zlasti zanimiva oblika obnašanja. Oseba, ki pomaga, tu pravzaprav nima neposredne koristi, ona samo pričakuje ustrezno povratno pomoč v prihodnosti (če za trenutek odmislimo tiste oblike recipročne pomoči, kjer gre za trenutno izmenjavo koristi). Korist je le pričakovana in ni niti gotova, le možnost obstaja, da bo povrnjena. Ta oblika medsebojne pomoči je po drugi strani verjetno zelo učinkovita in zares splošno koristna – s pogojem, da jo prakticirajo vsi ali vsaj večina, tako koristna, da bi lahko predstavljala evolucijsko stabilno strategijo obnašanja pri različnih vrstah (Trivers, 1971; Dawkins, 1976). Posameznik, ki pomaga drugemu, ne koristi samo drugemu, temveč tudi sebi; njegove možnosti za uspeh in preživetje se povečajo, ker lahko v bodoče pričakuje pomoč od drugih. Seveda mora biti zagotovljeno, da bo recipročnost splošna. Pri človeku delujejo psihološki mehanizmi, ki silijo posameznika, da vrača usluge – spomnimo se teorije izmenjave in teorije pravičnosti – in tako vzdržujejo potrebno krožnost in vzajemnost pomoči. Korist recipročnega altruizma je tako večstranska, često je v celoti večja od vloženih naporov in žrtev.

Recipročni altruizem predstavlja očitno smiselno uravnovešanje egoističnih (pa tudi nesebičnih) tendenc in akcij, kjer se koristi enih izenačujejo s koristmi drugih. Takšno obnašanje ni v strogem smislu niti altruistično niti egoistično. Z njim se lahko najbolje prepričamo, da je dilema, po kateri mora biti naše obnašanje nasploh ali pa v posameznem primeru ali altruistično ali egoistično, lažna dilema – naše obnašanje je lahko in velikokrat tudi je obojno.

Povrnimo se zdaj k vprašanju, ali obstaja avtentični, brezinteresni, zgolj alocentrični altruizem. Ali obstaja vedenje, ki kot da ima za cilj res samo pomoč drugemu, ne glede na lastne obete in koristi? Kateri psihološki mehanizem lahko posreduje takšno pravo altruistično ravnanje?

Po nekaterih avtorjih obstaja en sam tak mehanizem, namreč mehanizem empatije, sposobnost vživljanja v položaj druge osebe, v njeno psihično in doživljajsko perspektivo, to, kar Hoffman (1975) imenuje smisel za drugega. Razlage s pomočjo tega mehanizma, teorija empatije torej kot da vrača izgubljeno upanje, da obstaja lahko tudi pravi, nesebični altruizem: po tej teoriji namreč često pomagamo samo zato, ker v nekem smislu znamo občutiti stisko drugih kot da bi bila naša lastna.

Raziskovalni rezultati kažejo, da je vloga empatije v prosocialnem obnašanju nasploh precejšnja. Nekateri avtorji poudarjajo, da je empatija nujni pogoj za altruizem (Aronfreed, 1970; Hoffman, 1975; Piliavin in Piliavin, 1972), saj naj bi le empatični odnos do drugega lahko motiviral posameznika k altruističnemu dejanju. Razvojne študije nekako potrjujejo ta odnos med empatijo in altruizmom. Znano je, da otroci v zgodnjem obdobju ne diferencirajo jasno med zunanjimi in proprioceptivnimi dražljaji. Tudi pozneje si še teško predstavljajo drugo osebo kot subjekt, ki doživlja podobno kot sami. Dolgo časa niso zmožni npr. dojeti subjek-

tivne perspektive druge osebe, seveda tudi tedaj ne, kadar je v stiski. Zmožnost, da se predstavijo v položaj, perspektivo in vlogo drugega, se razvije šele postopno po dolgotrajnem začetnem egocentrizmu (Hoffman, 1975; Piaget, 1932; Shantz, 1975). Do tedaj pri otrocih tudi ni opaziti pravega altruizma. Krebs in Sturrap (1974, cit. po Bar-Tal, 1978) sta ugotovila, da obstaja pomembna pozitivna korelacija med zmožnostjo, igrati vlogo drugega, in pomaganjem pri otrocih. Iannotti (1978) je podobno ugotovil, da so otroci, ki so se bolje naučili igrati vlogo drugega, bolj pomagali in več delili z drugimi, in zaključuje: »Morda zmožnost, da prevzamemo gledišče drugega, spodbudi sočustvovanje in razumevanje potreb in stiske drugih.« Poljski avtor Zwolinski (cit. po Reykowski, 1977) pa navaja, da poteka razvoj pomaganja v treh fazah: najprej imamo egocentrično, torej egoistično obnašanje, nato pomoč podobnim osebam in končno pomoč osebam, ki niso podobne. Pomembna je sekvenca zadnjih dveh faz, kajti otroci se najprej lahko vživijo v položaj bližnjih in sebi podobnih oseb, šele nato pa v položaj drugih in njihova pripravljenost pomagati sledi temu faznemu vzorcu.

Underwood in Moore (1982) sta v obširni analizi raziskovalnih podatkov ugotavljala, da so različni vidiki empatije povezani nedvomno s pripravljenostjo otrok, da pomagajo drugemu. To velja za vse tri osnovne aspekte prevzemanja perspektive drugega, namreč za prevzemanje zaznavne perspektive, prevzemanje socialno-kognitivne perspektive in prevzemanje emocionalne perspektive. Prevzemanje socialne kognitivne perspektive je posebej zanimivo tudi zato, ker se v veliki meri ujema s stopnjo moralnega razvoja otrok. Vendar je treba omeniti, da dobljene zveze kljub statistični signifikantnosti niso velike (ne presegajo korelacije 0.30).

Novejše študije potrjujejo, da pri odraslih empatija vsekakor vpliva na altruistično ravnanje. Osebe, ki so sodoživljale stisko eksperimentalne »žrtve«, so pomagale bolj pogosto kot osebe, ki niso empatizirale; nudile so pomoč celo tedaj, ko so jim eksperimentalno aranžirali možnost, da se »častno», z dobrim razlogom umaknejo iz situacije. Nasprotno so neempatizirajoče osebe nudile manj pomoči in še to le v glavnem v primerih, ko se jim je bilo težko umakniti se iz situacije. Omeniti je treba, da so raziskovalci (Batson in sod., 1981; Toi in Batson, 1982) spodbudili empatično oziroma neempatično stanje s posebnim navodilom (udeleženci so morali biti pozorni na reakcije in vedenje osebe v stiski in ne na njene misli in čustva – stanje neempatije; druga skupina pa je morala biti pozorna na to, kako oseba v stiski doživlja situacijo, kaj čustvuje in misli pri tem – to naj bi vzbudilo empatično stališče), stopnjo empatičnosti pa so preverjali tudi s posebnim vprašalnikom.

Teorija empatije je zanimiva, a je v nekaterih pogledih tudi problematična. Je edina, ki dopušča, da altruistično obnašanje v določenih primerih ni egoistično motivirano, in ki zagovarja obstoj avtentičnega altruizma. Res pa je tudi, da pojem empatije sam še ni dobro raziskan (vendar pa se ga očitno da zadovoljivo operacionalizirati). Če je empatija res vživljanje v perspektivo drugega, namreč to, da v nekem smislu prevzamemo, internaliziramo subjektivni položaj drugega, si lahko predstavljamo, da s tem prevzamemo tudi psihični »distres« žrtve in tedaj s pomočjo drugemu vendarle tudi sebi samemu pomagamo in olajšujemo položaj, ki tudi nas pritiska. Torej najdemo spet neke vrste »sebičnost«. Treba pa je takoj reči, da tu ne gre za načelni egoizem – ne gre za korist, ki bi bila neodvisna od

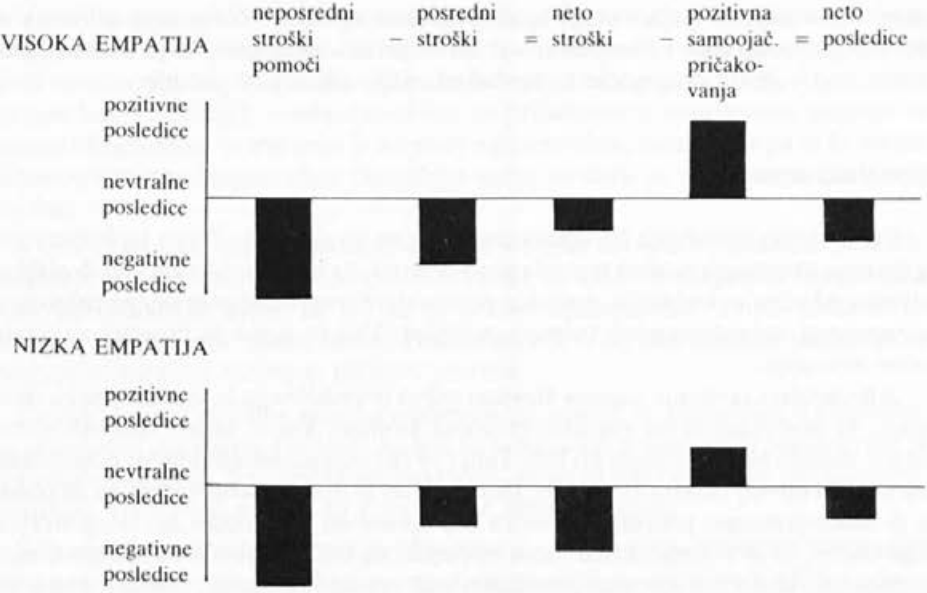
koristi drugega, temveč za korist, ki je vedno tudi korist drugega in ki je – saj je navsezadnje on le najbolj prizadet – celo predvsem korist drugega. Zaradi empatije pomagamo tudi takrat, kadar bi le težko rekli, da je stiska žrtve tolikšna, da bi pomagalcu povzročala resno nelagodje. Če že ni drugega, lahko rečemo, da je empatični altruizem na drugem koncu kontinuuma, ravno nasproti brezobzirnega egoizma, ki se v načelu ne meni za škodo in stisko drugega človeka. Z moralnega stališča je veliko že to, da lahko delimo stisko drugega človeka, da jo doživljamo kot breme tudi za nas same.

Intrinzično motivirana pomoč, empatija in »stroškovna« bilanca

Temeljno vprašanje, ki ga terja soočenje teorije avtentičnega altruizma (in avtentične empatije) ter teorije stroškovne »bilance« pri pomoči, se glasi: ali lahko dokažemo, da prosocialno obnašanje, pomoči in altruizem v določenih pogojih nista odvisna od psihološke stroškovne bilance. V tem primeru bi lahko govorili o avtentičnem, intrinzično motiviranem altruizmu, kjer prihaja do pomoči zaradi pomoči same in ne zaradi njenih posledic, ki so koristne za tistega, ki pomaga. Teoretske analize in raziskovanja kažejo, da zgolj prisotnost empatije najbrž ni porok za avtentično, intrinzično in neegoistično motivirano pomoč. Gre namreč za to, da lahko tudi pojavljanje empatije pojasnjujemo kot posledico stroškovno bilančne motivacije. Po Krebsu (1975) lahko trpljenje neke osebe pri opazovalcu povzroči posredne stroške, če pride pri njem do empatičnega vživljanja. Neposredni stroški samega pomaganja so sicer neodvisni od stopnje empatije; pač pa vpliva stopnja empatije na to, kakšni bodo posredni in pričakovani stroški. Posredni stroški nastanejo z empatijo: ta namreč povzroči najprej sotrpljenje, torej negativno samoojačitev pri opazovalcu; povzroči pa tudi pričakovanje, da bo enentualna pomoč imela znatno pozitivno samoojačevalno vrednost za pomagalca. Pri neempatičnem opazovanju so ti posredni stroški minimalni – neempatični opazovalec ni negativno samoojačen in zato tudi nima pozitivno samoojačevalnih pričakovanj.

Kot kaže slika 1, bi eventualna pomoč v primeru empatije vodila do pozitivnejše stroškovne bilance, medtem ko bi bila bilanca pri neempatičnem opazovalcu negativna. Empatija bo torej povzročila pomoč v tem primeru prej kot neempatija, vendar ne zaradi intrinzične motiviranosti, temveč zaradi pozitivne neto-stroškovne psihološke bilance. V primeru pomoči se bodo pri visoki empatiji najprej bistveno zmanjšali neto-stroški pomaganja (od neposrednih stroškov odšteti posredni stroški). Dalje bodo v primeru pomoči lahko pričakovana pozitivna samoojačevanja presegla neto stroške, tako da bodo končne neto-posledice pozitivne. V primeru nizke empatije bodo zaradi manjše vrednosti posrednih stroškov in ojačanj neto-posledice negativne.

Tudi Hoffman (1978) opredeljuje empatijo kot »vzburjenje opazovalčevih občutij, ki ne predstavljajo reakcije na lastno situacijo, temveč posredno, nadomestno reakcijo na drugo osebo«. Tudi zanj je nadomestna afektivna reakcija vzročni dejavnik pomoči. Toda čeprav pomoč na podlagi empatije predpostavlja alocentrično namesto egocentrične usmeritve (prestavljanje iz lastne perspektive v perspektivo drugega), je videti, da je motivacija za pomoč nekako tudi v tem



Slika 1. Empatija in posledice pomoči.

primeru »egoistična«. In ko Hoffman (1979) meni dalje, da »je zato upravičeno empatično sočutje označiti za prosocialni motiv, z morebitno kvaziegoistično dimenzijo«, bi lahko pripomnili, da je vprašljivo, če le ni tudi v tem primeru altruizem tista kategorija, ki bi jo morali označiti s predpono »kvazi«.

Piliavin in Piliavin (1975) sta svojo razlago prosocialnega obnašanja in pomoči oprla na znano psihološko teorijo izmenjave. Kot mnoge druge oblike socialnega obnašanja, je tudi nudenje pomoči posledica bilančnega izida psiholoških ulaganj oziroma »stroškov«, ki jih ima potencialni pomagalec. Spodnja razpredelnica kaže, kako se oblikuje prosocialno obnašanje v odvisnosti od psihološke bilance stroškov pomoči in nepomoči.

TABELA 2. Reakcije v situacijah stiske in njihova odvisnost od »stroškovne« bilance

STROŠKI NEPOMOČI	STROŠKI POMOČI nizki	visoki
visoki	neposredna intervencija	posredna intervencija ali redefiniranje situacije, devalvacija žrtve itd.
nizki	spremenljivo, situacijsko-specifično ravnanje	odhod iz situacije, ignoriranje, negiranje stiske itd.

Še vedno pa velja poudariti, da vsa ta razmišljanja ne pomenijo jasnega protidokaza zoper obstajanje nebilančnega altruizma. Pomenijo le, da je pomoč na podlagi empatije v določenih primerih možno razložiti kot posledico bilance psiholoških »stroškov«. Nikakor pa ne dokazujejo, da se to dogaja v vseh primerih. Toda tudi če gre za stroškovno bilanco, moramo ugotoviti, da je stvar zapletena. V »egoistično« bilanco je namreč v vsakem primeru empatije všteta dobrobit druge

osebe in to dejstvo nujno otopi vsak naglašeni egoizem. Nobenega etičnega ali moralnega predsodka ne moremo več imeti proti »egoizmu«, ki je funkcionalno odvisen od počutja drugega in ki že definitorično zajame to počutje.

Razvoj altruizma

Prosocialno obnačanje človeka kaže razvojne značilnosti. Zoper biološko regulacijo tega obnašanja močno govori ravno dejstvo, da je v skoraj vseh svojih oblikah odvisno od učenja, kognicije, socialne perspektive, razvitosti moralnega presojanja in razvitosti samodejavnosti (samoregulacije). Vse to velja še posebej za altruistično ravnanje.

Altruistično ravnanje zajema številne aspekte psihičnega in osebnostnega delovanja, ki prehajajo skozi različne razvojne stopnje. Da bi lahko delovali altruistično, morajo biti izpolnjeni po Bar-Talu (1978) vsaj naslednji pogoji: posameznik mora imeti dovolj razvito kognicijo, da opazi, da je druga oseba v stiski in da opazi, da ji lahko pomaga; posameznik mora biti sposoben prepoznati naravo potreb in želja osebe, ki je v stiski; imeti mora občutek, da lahko izbira med alternativnimi možnostmi; mora biti zmožen predvideti izid svojega ravnanja; zmožen mora biti izpeljati svoje cilje in zamisli; zmožen mora biti pomagati, ne da bi pričakoval zunanjo pobudo ali povračilo; mora biti zmožen presojati svoje ravnanje na podlagi lastnih, zavestno zastopanih moralnih presoj in to ravnanje sproti vrednotiti ter usmerjati. Ti pogoji zahtevajo kompleksno osebnostno koordinacijo zmožnosti, ki se razvijajo in oblikujejo šele postopno in zato moramo seveda pričakovati, da bomo našli razvojne stopnje altruističnega obnašanja.

Te razvojne stopnje so po eni strani posredovane z razvojem intelektualnih struktur, mišljenja in logike, z razvojem socialne perspektive in socialne zrelosti, z razvojem moralnega presojanja (Piaget, 1932; Kohlberg, 1969), po drugi strani pa z razvojem samodejavnosti, tj. z zmožnostjo planiranja in samokontroliranega iniciiranja ter izvajanja lastnih akcij. Vsaka izmed teh osebnostnih funkcij se razvija v značilnih in zakonitih sosledjih in od teh sosledij je odvisen tudi razvoj altruističnega ravnanja.

Na podlagi številnih raziskav s tega področja je Bar-Tal predložil fazni model razvoja pomagalnega obnašanja, ki pa se seveda nanaša tudi na altruizem. Model zajema šest faz oziroma razvojnih stopenj.

Prvo stopnjo je označil Bar-Tal kot *konkretno in definirano ojačeno pomoč.* V tej fazi je nudenje pomoči možno, je pa izvedljivo le, če ga spodbudimo s konkretno nagrado ali očitno grožnjo kazni. V tej fazi ni mogoče govoriti o kakem občutku odgovornosti, dolžnosti, niti o pravi poslušnosti ali avtoriteti; otroka vodijo neposredna občutja ugodja in neugodja, je kognitivno nerazvit, povsem egocentričen. Dal nam bo igračko, če mu ponudimo slaščico, in to je vse.

Naslednja stopnja je stopnja *ustrežljivosti,* ko posameznik sicer še ni zmožen samostojno začeti s pomočjo, pač pa je že vajen pomagati na ukaz osebe, ki ima avtoriteto in prestižno moč. Pomoč je motivirana s potrebo po odobravanju in po izogibanju kazni, kognitivna razvitost pa že omogoča ustrezne generalizacije (otrok se nauči, koga in kdaj mora ubogati) in tudi že izkustvo, da lahko različni ljudje različno čutijo in mislijo.

V tretji stopnji se razvije pomagalno obnašanje že na *notranjo* iniciativo, če je ta spodbujena s *konkretno nagrado*. Nudenje pomoči je še lahko samoiniciativno (zgodi se celo, da otrok ni zadovoljen, če od njega zahtevamo nekaj, kar bi sicer tudi sam hotel narediti), vendar je vezano na pričakovanje neposredne nagrade in ojačenja. Kognitivna orientacija je že manj egocentrična, motivacija pa je še vedno tipično egoistična. Neposredna izmenjava uslug in daril je značilna za altruizem v tej fazi.

V četrti fazi nastopijo že socialne zahteve v obliki *norm* kot pobudniki pomoči. Obnašanje je konformirano vedenjskim normam in se ravna po pozitivnih oziroma negativnih sankcijah glede na to, ali te norme izpolnjujemo, ali jih kršimo. Te zahteve so še pretežno eksternalne. Posameznik je v tej fazi zmožen prestaviti se v položaj drugega in razumeti njegove potrebe.

Za peto fazo je značilna *splošna recipročnost;* pomoč je utemeljena z univerzalnim principom izmenjave (tu torej ne gre za konkretno izmenjavo), posameznik je pripravljen pomagati, ker pričakuje povračilo, ki pa ni niti konkretni niti natančno definirano. Družbena pravila so v tej fazi že internalizirana.

Šele zadnja faza je faza pravega *altruizma*, ko naj bi bil posameznik že zmožen začeti neko dejanje prostovoljno le zaradi njega samega oziroma z edinim namenom, da z njim pomaga. Pri tem ne pričakuje zunanjih nagrad ali povračil, utemeljitev za svoje ravnanje pa najde v lastnih moralnih prepričanjih.

(Ne)usklajenost altruističnih načel in ravnanja

V vsej svoji zgodovini si je človeštvo prizadevalo, da bi našlo smernice, po katerih bi lahko uravnavalo svojo dejavnost. V svojem življenju in v medsebojnih odnosih naj bi se ravnali po pravilih, normah in morali, po regulativih, ki so ustvarjeni (največkrat nezavedno) ravno zato, da bi nam olajšali delovanje in nas orientirali. Velik, naravnost presunljivo velik del vsega našega delovanja je usmerjen v to, da se vsaka nova generacija in vsi njeni pripadniki usposobijo za upoštevanje teh regulativov, vsa vzgoja, vsa socializacija temelji na tem, da bi vsak posameznik sam sprejel te regulative, da bi jih ponotranjil kot svoja lastna, notranja načela, vrednote in cilje, da bi se identificiral z njimi.

Toda kljub vsemu temu niso prizadevanja, da bi ravnali v skladu z normami in načeli, nikoli idealno izpolnjena. Uskladitev morale, prepričanj na eni strani in ravnanja, dejanskega obnašanja na drugi strani, to je epohalna pretenzija vseh rodov. Vedno znova pa moramo uvideti, da ta pretenzija ni uresničena. Od kod in zakaj to?

Paradoksalno je, da odgovor na to vprašanje leži blizu osnovnega odgovora na vprašanje, zakaj je morala sploh potrebna. Če bi bilo človekovo obnašanje neproblematično, zgolj naravno, čemu potlej sploh pravila, po katerih naj bi se ravnali? Taoisti imajo v eni točki prav: če je človek po prirodi neproblematičen, potem ne potrebuje nobenih načel, ampak samo prostost. Toda če je res nasprotno, da človeku zgolj prirodna opremljenost ne zadošča, da mu ne more zagotoviti obstanka, potem on dejansko potrebuje nekaj dodatnega, potrebuje družbeni in

kulturni način bivanja kot svojo »drugo naravo«. Zanjo, ločeno od divje prirodnosti, pa je treba iznajti, ustanoviti pravila ter regulative.

Morala je torej potrebna, a s tem je že delno odgovorjeno na vprašanje, zakaj naše vedenje ni vedno moralno. Ravno zato, ker je morala potrebna, ker z njo nekaj premagujemo, ker z njo nekaj presegamo.In seveda – nismo vedno zmagovalci v tem boju. Pravilo je zato, da nekaj prepreči; toda tisto, kar naj se prepreči je delujoče in vpliva (sicer pravilo ne bi bilo potrebno) in nič nemogočega ni, če včasih v boju s pravilom zmaga.

Ni dvoma, da so moralne norme včasih v nasprotju z drugimi motivi in potrebami. Če je moralno načelo (pomagaj!) v konfliktu z zelo pomembnim prvinskim motivom (ne izpostavljaj se življenjski nevarnosti!), bomo hočeš nočeš izpadli »nemoralni«. Celo presenečeni smo lahko, kako daleč seže včasih moč moralnih pravil; celo takšne imperativne potrebe, kot sta skrb za življenje in potreba po izogibanju bolečini, se jim morajo ukloniti.

Dalje, moralna pravila so često tudi v konfliktu z drugimi moralnimi pravili. Pravilo »ne ubijaj« je lahko v nasprotju s pravilom »bôri se za domovino«. Kakršnakoli že bo naša odločitev, vedno bomo prekršili eno ali pa drugo normo. V takšnih situacijah se pač ravnamo po tem, kakšen je hierarhični red naših vrednot in načel. O težavnosti moralnih dilem se zlahka prepričamo tudi na eksakten način, npr. če pomislimo na raziskovalni material, ki ga je zbral Lewis Kohlberg s svojimi sodelavci.

Po mnenju Ajzena in Fishbeina (1977) pa je eden od najpomembnejših razlogov za neusklajenost načel, stališč in vrednot ter relevantnega ravnanja dejstvo, da med stališči in ravnanjem ni neposredne zveze, temveč samo posredna. Stališča (vrednote itd.) namreč ne vplivajo na vedenje neposredno, temveč s posredovanjem »vmesnih« mehanizmov, t. im. vedenjskih intencij. Z drugimi besedami: če bo naše ravnanje usklajeno s smernicami, je odvisno od tega, ali se bodo pojavile ustrezne vedenjske intencije. Lahko imamo npr. trdna moralna načela in stališča glede pomoči in altruizma, vendar se v dani situaciji ne bodo pojavile vedenjske intencije. Brez njih pa tudi ustreznega vedenja ne bo. Čeprav je še vedno sporno vprašanje, ali vedenjske intencije v vsakem primeru posredujejo med smernicami in ravnanjem (Bentler in Speckart [1979] npr. menita, da stališča včasih lahko direktno vplivajo), se zdi, da lahko izostanek vedenjskih intencij bistveno zmanjša korelacijo med smernicami in ustreznim ravnanjem.

V zadnjih letih je več raziskovalcev poročalo o podatkih, da je prosocialno obnašanje odvisno od tega, kako je usmerjena pozornost akterjev v situacijah stiske oziroma nudenja pomoči. Po modelu usmerjanja zavesti ali pozornosti (Wicklund, 1975) lahko npr. pričakujemo, da bo usmerjanje pozornosti k sebi moderativno vplivalo na različne dejavnike, ki delujejo na prosocialno obnašanje. Povečana samopozornost bo npr. pri pozitivnem razpoloženju usodno vplivala na pripravljenost pomagati, medtem ko bo imela pri depresivno negativnem razpoloženju nasproten učinek (Berkowitz, 1970; Wicklund, 1983). Podobno ugotavlja poljski psiholog Karylowski (1982), da je v določenih primerih lahko nudenje pomoči posledica usmerjanja pozornosti k drugim (eksocentrični motivi), medtem ko je v drugih primerih lahko posledica usmerjanja pozornosti k sebi (endocentrična motivacija). Nekdo lahko npr. pomaga zato, ker opaža stisko drugega (eksocentrični motiv), medtem ko bo nekdo drug pomagal zato, ker bo pomoč dvignila

stopnjo samospoštovanja (endocentrični motiv). Raziskave so pokazale, da usmerjanje pozornosti k sebi zmanjšuje možnosti empatije in sploh eksocentrične motivacije za nudenje pomoči.

Poleg motivacijskih razlogov odkrivajo v zadnjem času torej vse bolj tudi kognitivne faktorje, ki vplivajo na neskladnost načel in ravnanja. Že dolgo je znano dejstvo, da se naše ravnanje tem bolj približuje idealnim zahtevam, čim bolj smo zavestno pozorni na svoje obnašanje, čim bolj ga zavestno reflektiramo. Če osredotočimo pozornost na svoje ravnanje, tedaj smo po psihološki presoji nekako v podobnem položaju kot socialno kritični zunanji akter, ki opazuje naše ravnanje in ga vrednoti. To je zamisel, ki jo najdemo že v zgodnjih koncepcijah t. im. simboličnega interakcionizma (Cooley, 1902; zlasti Mead, 1934), a tudi v poznejših reformulacijah teh koncepcij (Shibutani, 1961) in slednjič recimo v Wicklundovi teoriji samozavedanja (Wicklund, 1975; 1979). Če naš »jaz« deluje s pozicije »generaliziranega« drugega, če takorekoč moralno kritično presojamo samega sebe (po Freudu bi rekli drugače, namreč da se presojamo s stališča nadjaza), se bo močno povečala verjetnost, da bomo ravnali v skladu z moralnimi principi, ne pa na drug način, npr. impulzivno, spontano, v skladu s situacijskimi pritiski ipd. Več raziskav je potrdilo, da usmerjanje pozornosti k lastnemu obnašanju, sprotna zavestna refleksija že sama po sebi spremeni obnašanje. Zavestno samooziranje povzroči spremembo v obnašanju in sicer takšno, da postane naše ravnanje bolj kontrolirano, »olikano«, bolj prilagojeno socialnim standardom. Skratka, ob zavestnem osredotočenju pozornosti k lastnemu obnašanju se naše obnašanje spremeni, v večji meri se konformira s socialnimi standardi in kriteriji. To velja za mnoge življenjske situacije (vsi vemo, kako se naše obnašanje konformira in postane spodobno v situacijskih pritiskih, npr. v javnih nastopih ipd.), dramatične učinke pa lahko dosežemo z različnimi tehnikami samoosredotočenja (samofokusiranja zavesti), od preprostega samoregulativnega navodila »opazuj samega sebe«, pa do tehnik s pomagali kot so zrcala, snemalne kamere, magnetofoni itd. Po Gibbonsu in Wicklundu (1982) je učinek samofokusiranja v bistvu trodelen stopenjski proces: najprej pride v osrediščenju pozornosti nase do selekcije tistih aspektov »sebe«, ki so najbolj pomembni in relevantni v dani situaciji; nato pride v naslednji fazi do vrednotenja, ali je dejansko ravnanje v skladu s standardi, z zaželenim ravnanjem; končno v primeru neskladja to povzroči psihično neugodje, ki motivira posameznika, da ravnanje uskladi z načeli in tako reducira neujemanje med njimi in dejavnostjo.

Toda osredotočanje zavesti nase je kompleksen poces, ki ne deluje avtomatsko kot pobudnik prosocialnega obnašanja. V posebnih okoliščinah (Gibbons in Wickland, 1982) lahko povzroči celo zmanjšanje pomoči: npr. tedaj kadar v situaciji potreba po nudenju pomoči ni dovolj jasno strukturirana (in je ne opazimo kot pomembnega vidika situacije), dalje, če osredotočanje zavesti reflektira stanja, ki so nezdružljiva z nudenjem pomoči in ga izključujejo, npr. občutek nevarnosti in zaskrbljenost zase in tudi tedaj, kadar samoosredotočenje inhibira dejavnike, ki pozitivno vplivajo na nudenje pomoči, npr. empatijo (Berkowitz, 1972). Čeprav samorefleksivno zavedanje vpliva na ujemanje vedenja z načeli, pa so učinki tega zavedanja na prosocialno obnašanje in na pomaganje kompleksni in so odvisni od vsebin, ki jih zajame refleksija (pri čemer je v ospredju lahko moralni poziv samemu sebi, lahko pa tudi alarmiranje ob nevarnosti), pa tudi od interakcije teh

vsebin z drugimi vzroki obnašanja (npr. z empatijo, ki zahteva obračanje pozornosti k drugemu in ne k sebi).

Končno pa se moramo vprašati, ali so res vse oblike odstopanja od moralnih standardov in pravil nekaj negativnega in nezaželenega. Prvič, človek in družba najbrž nimata oblikovanih dokončnih vrednot in mogoče je, da so nekatere navidezne kršitve obstoječih norm v resnici posledica delovanja novih, še nepriznanih in neuveljavljenih vrednot. Drugič, ali so pravila in načela takšna, da jih lahko res apliciramo v vseh možnih situacijah? Ali ni pogosto tudi tako, da šele posledice našega ravnanja, ki se jih nismo mogli zavedati, pokažejo, da to ravnanje ni bilo v skladu z določenimi normami in vrednotami? Tretjič, to pa je morda najpomembneje, če je človek v svojih odločitvah svoboden in če naj mu bo dopuščena izbira, ali niso takrat ravno norme in pravila lahko tista, ki ga omejujejo in mu onemogočajo zavestno izbiro in prosto odločanje? To so težavna vprašanja. Po eni strani je res, da človek izziva in preskuša meje svojega ravnanja, svoje svobode in svoje moči in se pri takšnih poskusih ne meni veliko za pravila in moralo – pomislimo npr. na osebe v situacijah, ki jih je opisoval de Sade in na zahteve, ki jih je Friedrich Nietzsche postavljal pred nadčloveka. Po drugi strani je še bolj res, da ob takšnih poskusih posameznikova svoboda nujhno trči ob svobodo drugega posameznika in če naj bo izkoriščena do konca, jo nujno prizadene. Najmočnejši argument zoper neomejenost dionizičnega človeka je morebiti ta, da družbeno sožitje brez pravil ni možno in da brez družbe tudi noben nadčlovek ne more preživeti.

Vsa človekova kultura je tako prežeta s pravili in z regulativi, da si družbe brez regulativov nikakor ne moremo predstavljati. Pravila seveda obvezujejo in omejujejo, vendar pa se ni mogoče ubraniti vtisu, da obvezujejo na različnih ravneh. V odvisnosti od teh ravni pa se spreminja tudi svoboda ravnanja in z njo povezana odgovornost. Napredek moralne filozofije je v dobršni meri usmerjen prav k iskanju univerzalnih etičnih principov, pri katerih je dosežen na prvi pogled paradoksalni cilj – ti principi človeka najbolj obvezujejo, hkrati pa mu dajejo največjo možnost izbire, največjo svobodo. Zakonsko določilo npr. ne dopušča veliko izbire pri ravnanju: ve se, katero dejanje je po zakonu in katero ga krši. Kantov kategorični imperativ ali pa Rawlsovo pravilo pa dopuščajo veliko izbire, in ne samo to; le po lastni presoji in po lastnih zavestnih naporih se lahko prebijemo do spoznanja, kaj je v skladu z zlatim pravilom in kaj ni. Gre za pravilo, ki se nam zdi najmanj zunanje in vsiljeno in najbolj notranje ter naše in če ne bi bili pri kršenju zakonov izpostavljeni sankcijam, bi se nam to pravilo zdelo teže in huje kršiti kot vsak zakon.

Kršitev moralnih principov, zakonov in pravil je povezana s psihičnimi mehanizmi ter procesi, ki so verjetno izjemno pomembni za človeka in za njegovo obnašanje. Morda je ena izmed najpomembnejših posledic vgraditve moralnih standardov in pravil v osebnost ne zgolj ta, da bomo bolje vedeli, kako ravnati, ampak prevsem ta, da bomo ravno takrat, kadar prekršimo zakon ali pravilo, ki ga sprejemamo, hoteli bolje ravnati, »po-ravnati« svoj greh.

Psihološki učinki moralne transgresije in altruizem

Naše obnašanje lahko v dobršnem delu označimo za *kompenzatorično*, usmerjeno k izravnavanju in uravnovešanju. To velja tako za njegovo motivacijsko,

dinamično stran, kakor tudi za kognitivne vidike. Na prvem področju imamo znane zlasti primere motivacijskega izravnavanja in nadomeščanja pri t. im. obrambnih reakcijah in mehanizmih: značilna je npr. prav kompenzacija v ožjem pomenu besede (recimo kompenzacija manjvrednostih občutij po Alfredu Adlerju), nadkompenzacija, substitucija ipd. Primanjkljaj, neravnovesje je pač treba izravnati, le manevri se razlikujejo. Tudi naše reacionalizacije, projekcije in fantazme so neka oblika izravnavanja: kar se potlači, kar se umakne iz zavestnega področja kakor da pušča za seboj praznino, ki jo je treba zapolniti z nadomestnimi razlagami. Zoper agenturo nezavednega pridobi jaz svojo zavestno protiagenturo.

Zanimivo je, da se tudi kognitivna psihologija ukvarja z nekaterimi bazičnimi pojmi, ki so v nekem smislu kompenzatorični. Sprememba stališča, ki ga povzroča kognitivna disonanca, je v tem smislu izravnalno dogajanje. Enako bi lahko govorili o logiki kompenzacije, izravnavanja pri teoriji kognitivne balance. Tudi nove kognitivne teorije poznajo zelo podobne mehanizme, npr. teorija atribucije, teorija enakosti, teorija izmenjave.

Čisto nič tuje ne zveni, če bi torej kot možni aspekt našega moralnega obnašanja vzeli pravilo, da človek v svojem obnašanju teži k temu, da bo čim bolj izravnal vse svoje psihološke bilance. Če pa gledamo na altruistično obnašanje s tega vidika, z vidika izravnavanja bilance, pozitivnih in negativnih točk – izravnavanja, ki lahko poteka bolj ali manj pod kontrolo zavesti, potlej nas to privede do zanimivih razmišljanj.

Vzemimo za začetek, samo za izhodišče premiso, da je moralno obnašanje kompenzatorično bilančno. V tem primeru bo to obnašanje, altruistično ali nealtruistično, odvisno od tega, kakšno je bilo naše obnašanje poprej in morda tudi od tega, kakšno pričakujemo v prihodnosti. Hipotetično bi pričakovali, da bodo posledice ravnanja, s katerim smo kršili moralne norme, takšne, da se bo povečala verjetnost izrazito promoralnega obnašanja. Pričakovali bi, da bosta povečan altruizem in moralna konformnost posledici predhodne transgresije moralnih norm. Drugače povedano, pričakovali bi, da bo vsaj del altruizma posledica prejšnjega moralnega nezadovoljstva s samim seboj in da bodo današnji altruisti pogosteje prav včerajšnji grešniki.

Če pogledamo raziskave, kjer so proučevali psihične učinke moralne transgresije, še posebno raziskave učinkov tako nemoralnih oblik obnašanja kot so laganje, goljufanje in zavestno povzročanje bolečine drugemu človeku (z električnimi šoki), pridemo do zanimivih ugotovitev. Eden najbolj splošnih zaključkov je v teh raziskavah bil, da kršitev moralnih norm povzroči bistveno povečano občutje krivde (Wright, 1971; Klass, 1978). Pri tem je zanimivo, da je občutje krivde močnejše pri ženskah kot pri moških, močnejše, če je žrtev ženskega spola in močnejše, čim hujša in čim manj opravičljiva je kršitev. Moralna transgresija povzroča moteča, neprijetna občutja, slabo razpoloženje in nelagodje, občutje, da si ravnal napačno: ta občutja so dokaj močna (Noel, 1973; Shaffer, 1975) in trajna (Ring in sod., 1970; Rossomando in Weiss, 1970; Lerner, 1970, 1977, vse cit. po Klass, 1978).

Čeprav bi lahko sklepali, da nelagodnost in občutja krivde večajo pripravljenost za altruistično kompenzacijo, pa ti podatki sami zase še ne zadoščajo za sklep, da obstaja vzročna povezava med moralno transgresijo in altruizmom. Vendar kažejo raziskovalni podatki tudi bolj določno v to smer. Predhodna moralna

transgresija po teh podatkih povzroča naknadno moralno konformnost (Klass, 1978). Najpomembnejši pa so seveda rezultati raziskav, kjer so neposredno preskušali vpliv predhodneg nemoralnega delovanja na dejansko nudenje pomoči. Pokazalo se je, da so osebe, ki so predhodno kršile norme, v pomembni meri bolj pomagale kot osebe, ki niso kršile moralnih norm (Carlsmith in Gross, 1969; McMillan, 1971, cit. po Klass, 1978). Pomoč je bila večja tudi v primeru, ko s pomočjo nikakor ni bilo mogoče v najmanjšem oziru popraviti prej povzročene škode (Carsmith in Gross, 1969; Freedman, Wallington in Bless, 1967; McMillen, 1970, 1971; McMillen in Austin, 1971, cit. po Klass, 1978) in celo v primeru, ko se transgresorji niti niso zavedali povzročene škode (!). Podobno poroča Köhler, da so bile osebe, ki so predhodno v igri goljufale in oškodovale soigralce, v naknadnem poskusu bolj pripravljene pomagati (Köhler, 1977).

Brock in Buss (1964, cit. po Klass, 1978) sta tudi ugotovila, da povzročanje fizične bolečine žrtvam vpliva na transgresorje tako, da vodi k bolj razumevajočemu komuniciranju z žrtvami. Wallington (1973, cit. po Klass, 1978) pa je eksperimentalno potrdil hipotezo, da transgresija povzroča večjo pripravljenost k samokaznovanju. Osebe, ki so imele v prvem poskusu priložnost za goljufijo (možnost za goljufanje ekperimentatorja), so v drugem poskusu opravljale učno nalogo, pri kateri so uporabljale električne udarce, s katerimi so se same opozarjale na napake. Lahko pa so izbirale, kako močni naj bodi ti šoki. Izkazalo se je, da so osebe, ki so goljufale, dejansko uporabljale bistveno večjo jakost elektrošokov. Wallingtonove ugotovitve so zanimive tudi zato, ker jih lahko povežemo z domnevo, da so neprijetne čustvene posledice kršenja moralnih pravil posledica internalizacije procesov kaznovanja in deprivacije (tako že Freud, v novejšem času denimo Aronfreed, 1969).

Nekoliko presenetljivi so zato razultati Geenove (1968) študije, kjer se je pokazalo, da so transgresorji nadaljevali s šoki tiste jakosti, ki jo je eksperimentator prvotno zahteval, tudi ko so dobili priložnost, da začno uporabljati milejše šoke. Če bi se transgresorji v Geenovi raziskavi vedli strogo kompenzatorično bilančno, tedaj bi bilo pričakovati spremenjeno, bolj altruistično obnašanje, nikakor pa ne vztrajanje pri nemoralnem delovanju.

Po eni strani je seveda možno, da kršenje moralnih norm vztraja, če je nagrajeno in vsaj, če ni prav nič kaznovano. Toda možno je, da so pri Geenovih transgresorjih delovali tudi drugi faktorji, ki pa so spet nekako kompenzatorične narave. Bilančno uravnovešanje po vsej verjetnosti pač ne poteka samo znotraj enega razreda pojavov (nemoralnih in promoralnih akcij), ampak tudi na ravni vsklajevanja teh pojavov z drugimi motivacijskimi in kognitivnimi razredi. Na motivacijski, psihodinamični strani si lahko predstavljamo, da se negativna občutja v zvezi z moralno transgresijo izravnavajo s pozitivnim ojačevanjem, z nagrajevanjem, tako kot je rečeno zgoraj. Na kognitivni ravni pa je seveda pomembno vsklajevanje tega obnašanja s posameznikovimi stališči, z drugimi vrednotami in z njegovo podobo samega sebe. Za Geenove transgresorje najbrž ni bilo oportuno spremeniti njihovo obnašanje, saj bi na ta način tem bolj priznali moralno oporečnost prejšnjega ravnanja in bi kvečjemu povečali negativna občutja. Njihovo obnašanje si lahko razlagamo tako: niso posegli po nižji stopnji kaznovanja in po izravnavi »znotraj razreda«, ker bi bila kompenzacija premajhna in nezadostna. Šokiranja ne moreš poravnati tako, da boš začel dajati manjše šoke, za to bi bilo

potrebno čisto drugačno promoralno obnašanje. Zato so ti transgresorji nezavedno izbrali »medrazredno« izravnavo, ki je v tem primeru učinkovitejša: niso zmanjšali kaznovanja, pač pa svoje transgresivno ravnanje verjetno »zbalansirali« na ravni kognitivne in stališčne spremembe; žrtvam so pripisali bolj negativno vlogo. Smatrali so, da za svoje obnašanje pač zaslužijo kazen, zahteve eksperimentatorja so se jim zdele bolj upravičene, stopnjevalo se je njihovo prepričanje v pomembnost in smiselnost naloge, ki jo opravljajo itd.

Geen sam ni preskusil teh kompenzatoričnih sprememb in v zvezi z njegovo raziskavo jih lahko navajamo samo hipotetično. Vendar je dovolj podatkov, ki pričajo, da kršenje moralnih pravil često povzroča izravnavanje tudi na tovrstni ravni. Zanimivo je npr. že dejstvo, da transgresija ne povzroči upadanje stopnje samospoštovanja (Okel in Mosher, 1968; Glass in Wood, 1969; Jones Gergen in Davis, 1962; Wallington, 1973; Cooper in Duncan, 1971, cit. po Klass, 1978). Iste osebe, ki občutijo krivdo in nelagodje – in to močno – niso pripravljene znižati svojega samovrednotenja! To se kar lepo ujema z antropološko psihološko tezo, da je samoobčutje zadnja, res prav zadnja fronta, na kateri je človek zmožen popustiti. Vse bo prilagodil in podredil cilju, da se ne poruši njegovo samospoštovanje.

Res je, da so v vseh citiranih raziskavah uporabili običajne mere samospoštovanja, ki so precej prozorne in jih je lahko zavestno (pa seveda tudi nezavedno) manipulirati. Še vedno je vprašanje, ali bi se samospoštovanje oziroma samovrednotenje pri nekaterih manj prozornih, indirektnih merah (npr. prostorskem lociranju pojma jaz) le morebiti zamajalo. In dokler to ne bo narejeno, tu načetega vprašanje seveda še ne moremo zapreti.

V drugih študijah se je pokazalo, da – če že transgresorji ne zmanjšajo spoštovanja do samega sebe, tedaj zmanjšajo, in to včasih temeljito, spoštovanje do žrtev. Lerner (1970, 1977) v soglasju s svojo teorijo »pravičnega sveta« ugotavlja, da povzročitelji škode značilno znižajo svojo simpatijo in naklonjenost do žrtev, ne glede na to, ali je povzročena škoda slučajna ali namerna in celo upravičena. Lahko bi rekli, da vztrajanje pri pozitivni podobi samega sebe pač ni združljivo z idejo, da je tisti, ki mu povzročamo škodo, dober in časten človek – veliko bolj je združljivo s stališčem, da ni nič takšnega in da pravzaprav zasluži, kar mu gre. Pričakovali bi celo, da bo devaluacija žrtev tem večja, čim večja je povzročena škoda. In res, Schopler in Compere (1971 cit. po Klass, 1978) poročata, da so bile žrtve, ki so bile strože tretirane, ocenjene bolj negativno kot tiste, s katerimi so ravnali mileje. O devaluaciji žrtev poročajo tudi drugi avtorji (Davis in Jones, 1960; Davidson, 1964; Glass, 1964, cit. po Klass, 1978).

To seveda govori v prid izravnavanju med izkušnjami z aktualnim obnašanjem ter stališči in samovrednotenjem; na to seveda lahko gledamo tako z motivacijskega vidika (racionalizacija) in s kognitivnega (kognitivna disonanca, atribucija itd.). Če izravnava aktualnih izkušenj ne zadošča (ni možnosti, da bi nemoralno akcijo uravnotežili z altruistično) in je njihov predznak negativen, ga je treba uravnovesiti s prilagajanjem na drugi ravni in to tako, da samospoštovanje, da naš jaz ne bo trpel.

Tu je seveda tudi ono klasično opravičilo za vse vrste nemoralnih akcij, sklicevanje na avtoriteto. Tudi Eichmann se je »znebil« odgovornosti za pomor milijonov ljudi, češ da je samo ubogal ukaze nadrejenih. Udeleženci moralnih transgresij često opredeljujejo svoje delovanje kot nekaj, za kar niso ali pa niso

v polni meri odgovorni. Zanimivo je, da eksperimentalni rezultati ne potrjujejo prav prepričljivo teh opažanj »in vivo«. Brock in Buss (1964) sta npr. ugotovila, da se občutek odgovornosti zmanjša, če je povzročena škoda večja; enako poroča Sherman (1970) za primer, da učinek transgresije presega pričakovanje. Toda v ogromni večini raziskav je občutje odgovornosti kovariiralo le z eksperimentalnimi pogoji: transgresorji so se čutili manj odgovorne, če so delali »na eksperimentatorjevo odgovornost« in bolj odgovorne, če so delali »na lastno odgovornost, po lastni izbiri.

Nekateri raziskovalci so ugotovili, da transgresorji podcenjujejo škodo, ki jo povzroča (Brock in Buss, 1964). Zlasti pomembne pa so ugotovitve, ki kažejo, da transgresija povzroči spremembo stališč. Tako npr. osebe, ki lažejo ali goljufajo, često spremene svoja poprejšnja stališča do laži in goljufije. Zgodilo se je celo, da so osebe, ki so lagale, začele verjeti, da govore resnico, in da so osebe, ki so transgredirale tako, da so verbalno napadale svoje žrtve, začele verjeti svojim žaljivim tiradam! (Klass, 1978).

Jaz in samoprestiž kot referenčni okvir altruizma in prosocialnega obnašanja

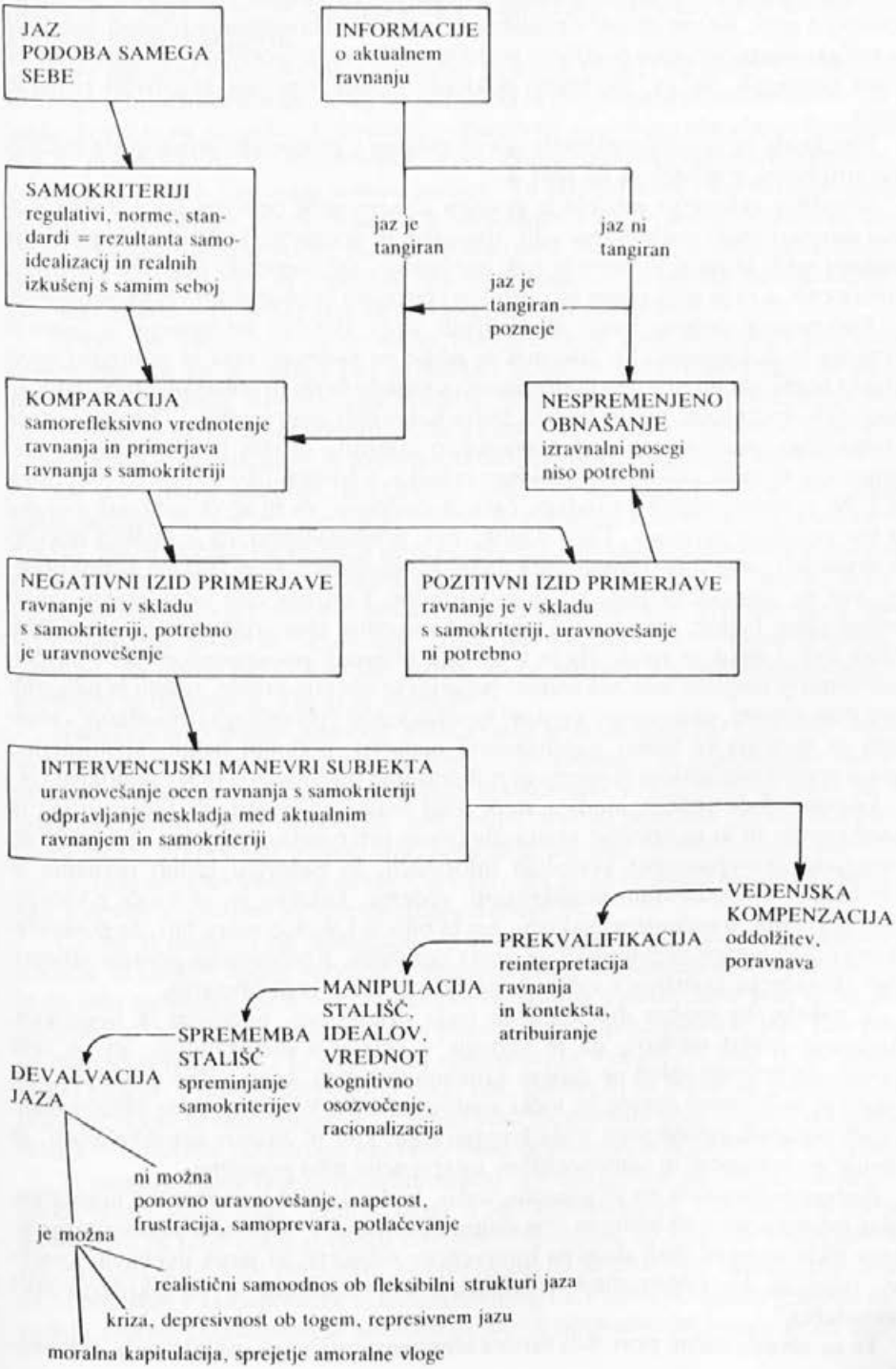
Zdi se, da lahko v psihološke razlage prosocialnega obnašanja in altruizma vnesemo precej reda, če jih teoretično povežemo s koncepcijo jaza (samega sebe, pojma oziroma podobe o sebi) in z vlogo jaza pri regulaciji posameznikovega doživljanja ter obnašanja. S pojmom jaza imamo seveda v mislih psihološki aspekt delovanja človeka kot subjekta, samorefleksivno ravnanje, ki ga po eni strani usmerja vrednotenje informacij o lastnem obnašanju z vidika norm, standardov in kriterijev jaza (samemu sebi pripisanih norm in vrednot ravnanja), po drugi strani pa ga označuje sprotno prilagajanje obnašanja tem normam.

Jaz s svojim samorefleksivnim ravnanjem predstavlja referenčni okvir, ki profilira naše obnašanje. Ta okvir skrbi, da bo cena oziroma vrednotenje samega sebe vedno na dovolj visoki ravni. Samoprestiž posameznika ne sme biti ogrožen; kadar se to zgodi, se sprožijo korektivni mehanizmi, ki ga ponovno uravnovesijo. Tak usmerjevalni intervencionizem omogoča človeku dejstvo, da ima bolj ali manj določno oblikovano normativno koncepcijo samega sebe; s to normativno koncepcijo – samokriterijem – lahko primerja aktualno obnašanje ter informacije o njem, na osnovi takšne primerjave pa lahko po potrebi intervenira in spremeni svoje ravnanje ali doživljanje v zaželeni smeri.

Proces samoprestižne intervencije jaza je videti v načelu dokaj enostaven, vendar pa nas njegova razčlenitev pripelje do zelo razvejane in diferencirane slike samoregulacije,ki ni več tako daleč od kompleksnosti prosocialnega obnašanja samega. Osnovna predpostavka celotnega modela je v bistvu samo ta, da je vedenje posameznika v temeljih samoprestižno motivirano, motivirano s samokriteriji, ki posameznemu subjektu opredeljujejo, kakšno sliko sebe in svojega ravnanja še lahko tolerira, ne da bi bilo treba to ravnanje bistveno spremeniti. Osnovni postulat modela je predpostavka, da morajo biti informacije o sebi vedno uravnovešene s samokriteriji jaza.

V številnih raziskavah se je pokazalo, da sta afirmacija in ogrožanje podobe samega sebe pomembna dejavnika, ki vplivata tako na obnašanje oseb, ki poma-

Slika 2. Delovanje jaza in podobe o sebi pri regulaciji obnašanja



gajo, kot tudi na obnašanje oseb, ki sprejemajo pomoč. Če so pričakovanja glede posledic dajanja in sprejemanja pomoči takšna, da krepijo vrednostno pozitivno podobo o sebi, bo verjetnost dejanskega dajanja in sprejemanja pomoči večja, če pa pričakovanja ogrožajo pozitivno podobo o sebi, se bo povečala verjetnost, da ne bomo pomagali, ali pa, da bomo odklonili pomoč oziroma negativno reagirali nanjo.

Potekanje in variabilnost možnega obnašanja v prosocialni situaciji sta natančneje prikazana z modelom na sliki 2.

Izhodišče celotnega modela je podoba samega sebe oziroma jaz z izoblikovanimi samokriteriji: vrednotami, cilji, standardi in normami, ki jih subjekt pripisuje samemu sebi, ki pa si jih seveda tudi predpisuje, saj pomenijo pogoj za pozitivno samooceno, a ta je spet pogoj za normalno psihično in osebnostno funkcioniranje.

Posameznik dobiva vselej iz različnih virov številne informacije o lastnem ravnanju in doživljanju. Te informacije lahko ne zadevajo jaza in samokriterijev; subjekt oceni, da jih ni treba konfrontirati s samokriteriji in obnašanje teče dalje po ustaljenih smernicah, ne da bi bilo treba kakorkoli intervenirati. Delovanje teče avtomatično, naučeno ali pod neposredno kontrolo drugih in okolja (npr. pod hipnozo, v situaciji akutnega socialnega pritiska, v situaciji, ko ni časa za premislek itd.). Ni potrebe, včasih pa tudi ne časa in možnosti, da bi se vključil naš moralni jaz kot regulator ravnanja. Tako si lahko npr. predstavljamo, da je prišlo v nekaterih situacijah »moralne transgresije« do takšnega situacijskega izklopa samokriterijev, ker so delovali pogoji, ko je neposredno kontrolo nad obnašanjem lahko prevzel drug faktor, recimo avtoritativne sugestije eksperimentatorja, množični pritisk ipd. Lahko se zgodi, da je v takšnih primerih posameznikov jaz s svojimi samokriteriji tangiran šele naknadno: pojavijo se občutja krivde, sramu in nelagodnosti post festum, moralni jaz ugotovi neusklajenost (preteklega) obnašanja s standardi in sprožijo se lahko stabilizacijski manevri, podobni tistim, ki normalno sledijo negativnim izidom primerjave reflektiranih informacij o sebi s samokriteriji.

Glavni »vod« našega modela sledi liniji tistih informacij, ki zadevajo jaz in samokriterije in ki povzročijo samorefleksivno intervencijo subjekta. Tu pride do primerjave (komparacije) aktualnih informacij, ki zadevajo lastno ravnanje in doživljanje z normativnimi samokriteriji: vedenje, kakršno je, se sooča z vedenjskimi normami, z vedenjem, kakršno naj bi bilo in kakršno mora biti, da posameznikova jaz in njegov samoprestiž ne bosta ogrožena. Komparacija pomeni vrednotenje aktualnega ravnanja z vidika kriterijev in norm tega ravnanja.

V načelu sta možna dva osnovna izida primerjave, pozitiven in negativen. Primerjava lahko ugotovi, da je vedenje v skladu s samokriteriji, ali pa celo ugotovi, da vedenje sploh ne zadeva kritičnih dimenzij, ki so važne za samooceno in subjekt se v bistvu znajde na točki analize informacij, ki smo jo že obravnavali. V vseh primerih pozitivnega izida komparacije, kjer ni znakov neusklajenosti, se vedenje ne spremeni in samoprestižne intervencije niso potrebne.

Bistveno drugačna pa je situacija tedaj, kadar je izid komparacije negativen, kadar informacije o aktualnem obnašanju ne ustrezajo veljavnim samokriterijem. Temu izidu namreč sledi dejavna intervencija subjekta, ki mora uveljaviti korekcije, tako da bo odnos med vedenjskimi informacijami in samokriteriji spet uravnotežen.

Tu se seveda začne prav tisti proces kompenzatoričnega usklajevanja, izravna-

vanja in uravnovešanja, o katerem smo že govorili v prejšnjem poglavju. Slika tega uravnovešanja je mnogo jasnejša, če ugotovimo, da izhaja iz težnje po ohranjanju zadovoljive samoocene in samoprestiža posameznika, skratka, če uvedemo »jaz« kot njen referenčni okvir.

Prva možnost uravnovešanja se pojavi na istem nivoju, od koder izvirajo same nekongruentne informacije, torej na vedenjski ravni. Negativni izid komparacije se lahko korigira na ta način, da bomo dissocialno ali egoistično obnašanje kompenzirali s prosocialnim in altruističnih; tako bomo izravnali prejšnje »grehe« in ponovno zadostili zahtevam samokriterijev. Tu imamo torej izravnavanje znotraj samega vedenjskega ranga: naknadna oddolžitev »tretji« osebi, naknadni altruizem, o katerem smo govorili, vse to bi sodilo sem. Na ta način lahko poskrbimo za pozitivno bilanco pro- in dissocialnega obnašanja, zadovoljimo samokriterije in svoj jaz, ki lahko za nekaj časa opusti intervencijske napore.

Dobro pa vemo, da na ta način mnogokrat ni mogoče doseči moralnega ravnovesja, ali pa je takšna pot pretežka. Subjektu tedaj preostajajo še mnogi manevri drugačnega izravnavanja aktualne in preskriptivne podobe samega sebe. Če vedenja ni mogoče spremeniti, tedaj ga npr. lahko prevrednotimo. Tako pride do moralnih prekvalifikacij in preinterpretacij lastnega obnašanja: dejanje se nam ne zdi več »prava goljufija, laž, nasilje ipd. To, kar smo rekli, ni laž, ampak »pravzaprav« resnica, to, kar smo naredili, ni goljufija, temveč inteligentno ravnanje itd. Reinterpretacija vedenja se često poveže z navadno nezavednim manipuliranjem ozadja, konteksta, s katerim vrednotimo in klasificiramo ravnanje, ali pa ga nujno upoštevamo pri takšnem vrednotenju. Sem sodijo npr. prej omenjeni manevri devaluacije škode in devaluacije žrtev: naš samoprestiž bo manj ogrožen, če menimo, da nismo naredili veliko škode, ali če mislimo, da oškodovana oseba ni kaj prida in da zasluži, kar jo je doletelo.

Nadaljnji zelo pogost manever usklajevanja je manipuliranje s stališči, vrednotami in ideali, ki jih zavestno postavimo v konstelacijo, ki »opravičuje« storjeno dejanje. Kriminalno obnašanje skušamo uravnovesiti s samokriteriji tako, da mu pripišemo neko »višje« opravičilo, nemoralno dejanje skušamo opravičiti z nazorskimi ideali, prepričanji, višjimi cilji, terorizem postane revolucionarna pravičnost ipd. Skoraj nobeno sredstvo ni tako zavržno, da ga ne bi mogli ali hoteli opravičevati z dovolj »visokim« in »plemenitim« namenom.

Če vsi ti manevri ne pomagajo, je včasih še vedno možna tudi sprememba stališča, ki končno vpelje sozvočje v disonanco med ravnanjem in samokriteriji. To je že zelo radikalen manever, ki nekako že posega v suverenost jaza in na samo področje samokriterijev, saj navadno pomeni delno spremembo le-teh. Ker pa gre za manjšo spremembo, ki ne ogroža samoprestiža v celoti, je tudi ta manever še dokaj pogost: v določenih pogojih bodo npr. osebe, ki so lagale in goljufale, sicer priznale, da so se tako obnašale, a hkrati bodi spremenile svoje stališče do goljufije in laži – to stališče bo postalo bistveno manj negativno, milejše in bolj tolerantno.

Ti manevri imajo često obrambni značaj in v mnogočem jih olajšuje dejstvo, da lahko ljudje učinkovito varamo same sebe. Vzpostavljeni samokriteriji so tako obvezujoči in tako malo si lahko dovolimo odstopanj od njih, da smo često bolj pripravljeni same sebe prevarati, se prepričati, da je stvarnost »drugačna«, kot pa da bi popustili v samoprestižu in samokriterijih. Le v zares skrajnem primeru se kot zadnje možno uravnovešanje aktualnega jaza z normativnim jazom zgodi tudi to,

da popustimo v samokriterijih in tako devaluiramo same sebe. Devaluacija jaza je vsekakor zadnja in najvišja cena, ki navadno vodi v depresijo in že ogroža psihično ravnovesje. Posebno tedaj, kadar so samokriteriji zelo togo in represivno formirani, se lahko vprašamo, kaj je pogubnejše za posameznikovo duševno zdravje – trajno nedoseganje idealov ali odstopanje od njih.

Devaluacija samega sebe je poslednja možnost, ki jo terja težnja po usklajevanju ocene lastnega ravnanja s samokriteriji, potem ko zaradi takšnega ali drugačnega vzroka vsi drugi ravnovesni mehanizmi odpovedo. Šele tedaj je možno zavestno znižati ceno in vrednost samemu sebi, si priznati normativno insuficientnost, ugotoviti pač, da lastno vedenje ni v skladu s kriteriji, ker nisi ravno biser v moralnem pogledu. Takšno »sprijaznenje« z realnostjo navadno ne gre brez resnega psihičnega pretresa, deprimiranosti, krize in včasih morebiti še resnejših posledic. Morda lahko upravičeno vidimo vzroke za takšno stanje tudi v dejstvu, da v naši in v mnogih drugih kulturah oblikujemo moralno samoprestižne kriterije v zelo trdno, često pretogo in preveč represivno delujočno intrapersonalno instanco, v nekaj, kar zelo spominja na Freudov pojem »tiranskega« nadjaza. Devaluiranje jaza je za tako rigidno in nepopustljivo instanco nesprejemljivo in v mnogih primerih raje posežemo po drugih mehanizmih, pa če se z njimi še tako oddaljujemo od stvarnosti, če še tako varamo same sebe, tlačimo svoj »greh« itd.

Toda pri fleksibilnem oblikovanju moralnega jaza se hitro soočimo z drugo skrajnostjo, z moralno kapitulacijo, z odpovedjo, ki se lahko nadaljuje v moralno ravnodušnost, brezbrižnost in amoralnost, v sprejetje vloge amoralnega človeka. Ta stran medalje najbrž upravičeno opozarja na previdnost; oblikovanje moralnih načel ter interiorizacija moralnih vrednot verjetno ni področje, kjer bi kazalo spodbujati osvobajanje pred vsako odgovornostjo in dolžnostmi. Dilema je pač v naslednjem: ali oblikovati trdno in nepopustljivo strogo vest in tvegati, da bomo sužnji vesti z vsemi neprijetnimi posledicami, ali pa v nasprotnem primeru tvegati nič manj hude posledice pretirano »olajšanje« vesti posameznikov. Izhod iz dileme po vsej verjetnosti ni nekakšno kvantitativno uravnovešanje strogosti in miline pri oblikovanju moralnega jaza; rešitev dileme je v tem, da usmerimo svoj moralni jaz realistično, a tudi konstruktivno: priznanje napak in sprejemanje odgovornosti ne sme biti uvod v neznosno samoobtoževanje, ki se mu je treba za vsako ceno izogniti, ampak povod za izučitev in korekcijo, za konstruktivne »vedenjske kompenzacije«, ki se lahko zde na prvi pogled težavne, a so dolgoročno gledano najučinkovitejša intervencijska strategija.

Literatura:

Ajzen, I. in Fishbein, M. Attitude-behavior relations, A theoretical analysis and review of empirical research, Psychol, Bull., 1977, 84, str. 888–918.

Ardreay, R., The social contract.

Bar-Tal, D., Sequential development of helping behavior, Cognitive learning approach, rokopis, 1978.

Batson, C. D. in sod., Is empathic emotion a source of altruistic motivation, J. Pers. and Soc. Psychol, 1981, 40, str. 290–302.

Berkowitz, L., (izd.) Advances in experimental social psychology. Vol. 6. New York, Academic Press, 1972.

Brehm, J. W., A theory of psychological reactance, New York, Academic Press, 1966.

Cooley, C. H., Human nature and social order. New York, Scribner, 1902.

Dawkins, R., The selfish-gene. New York, Oxford Univ. Press, 1976.

Fredricks, A. J. inn Dossett, D. L., Attitude-behavior relations, A comparison of the Fishbein-Ajzen and the Bentler-Speckart models, J. Pers. & Soc. Psychol., 1983, 45, 3, str. 501–512.

Gergen, K. J., Gergen, M. M. in Meter, K., Individual orientations to prosocial behavior. J. Soc. Iss., 1972, 28, str. 105–130.

Gibbons, F. X. in Wicklund, R. A., Self focused attention and helping behavior. J. Pers. and Soc. Psychol., 1982, 43, 3, str. 462–474.

Gross, A. E., Wallston, B. S. in Piliavin, I. M., Reactance, attribution, equity and the help recipient. J. Appl. Soc. Psychol., 1979, 9, 4, str. 297–313.

Hamilton, W. D., The genetical evolution of social behavior, J. Theor. Biol., 1964, 7, str. 1–52.

Hartshorne, H., May, M. A., Studies in the nature of character. Vol. 1: Studies in deceit. New York, Macmillan, 1928.

Iannotti, R. J., Effect of role taking axperience on role taking, empathy, altruism, and aggression. Developm. Psychol., 1978, 14, str. 119–124.

Karylowski, J., Uber zwei Regulationsmechanismen prosozialer Orientierung. Gruppendynamik, 1982, 12, str. 365–383.

Kohlberg, L., Stage and sequence: The cognitive developmental approach to socialization. V: D. A. Goslin (izd.) Handbook of socialization theory and research. Chicago, Rand, 1969, str. 347–480.

Köhler, B., Prosoziales Verhalten: Forschungsschwerpunkte und Forschungsthemen. Zeitschr. für Sozialpsychol., 1977, 8, str. 23–49.

Krebs, D. Empathy and altruism. J. Pers. & Soc. Psychol., 1975, 32, str. 1134–1146.

Themen. Zeitschr. für Sozialpsychol., 1977, 8. str. 23–49.

Latané, B. in Darley, J. M., The unresponsive bystander: Why doesn't he help? New York, Appleton Century Crofts, 1970.

Lerner, M. J., The desire for justice and reactions to victims. V: J. Macauley in L. Berkowitz (izd.) Altruism and helping behavior. New York, Academic Press, 1970, str. 205–229.

Lück, H. E., Prosoziales Verhalten. V: A. Heigl-Evers (izd.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, VIII. Zürich, Kindler, 1979, str. 311–315.

Mead, G. H., Mind, self, and society. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1934.

Milgram, S., Behavioral study of obedience. J. Abnorm. Soc. Psychol., 1963, 67, str. 371–378.

Nadler, A., Fisher, J. D. in Ben Itzak, S., With a little help from my friend: Effect of single or multiple act aid as a function of donor and task characteristics. J. Pers. & Soc. Psychol., 1983, 44, 2, str. 310–312.

Piaget, J., The moral judgment of the child. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1932 (prev.).

Piliavin, J. A. in Piliavin, I. M., The effect of blood on reactions to a victim. J. Pers. Soc. Psychol., 1972, 23, str. 253–261.

Piliavin, J. A. in Piliavin, I. M., The good samaritan: Why does he help?, neobjavljen rokopis, 1975.

Rushton, J. P., Altruism, socialization, and society. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1980.

Rushton, J. P., The altruistic Personality. V: Rushton, J. P. in Sorrentino, R. M. (Ed.): Altruism and helping behavior. Hillsdale, Erlbaum, 1981, str. 251–266.

Rutkowski, G. K., Gruder, C. L. in Romer, D., Group cohesiveness, social norms, and bystander intervention. J. Pers. & Soc. Psychol., 1983, 44, 3, str. 545–552.

Shibutani, T., Society and personality: An interactionist's approach to social psychology. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1961.

Toi, Miho in Batson, C. D., More evidence that empathy is a source of altruistic motivation. J. Pers. Soc. Psychol., 1982, 43, 2, str. 281–292.

Trivers, R. L., The evolution of reciprocal altruism. Quart. Rev. Biol., 1971, 46, str. 33–57.

Underwood, B. in Moore, B., Perspective-taking and altruism. Psychol. Bull., 1982, 91, str. 143–173.

Walster, E., Walster, G. W. in Berscheid, E., Equity: Theory and research. Boston, Allyn and Bacon, 1978.

Wicklund, R. A., Objective self-awareness. V: L. Berkowitz (izd.) Advances in experimental social psychology, Vol. 8, New York, Academic Press, 1975.

Wicklund, R. A., The influence of self-awareness on human behavior. Am. Scient., 1979, 67, str. 187–193.

Wilson, E. D., Sociobiology: The new synthesis. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1975.

Wynne-Edwards, V. C., Intergroup selection in the evolution of social systems. V: G. C. Williams (izd.), Group selection. Chicago, Aldine-Atherton, 1971.

Zimbardo, P. G., The human choice: individuation, reason and order versus deindividuation. V: W. J. Arnold in D. Levine (izd.), Nebraska symposium of motivation, 1969, vol. 17, str. 237–307, Lincoln, Nebr., Univ. of Nebraska Press, 1969.

Empatija

TANJA LAMOVEC

Pojem vživljanja (»Einfühlung«) sta iz estetike v psihologijo prenesla *Lipps* (1903) in *Titchener* (1909). »Einfühlung« dobesedno pomeni »čustvovanje v drugega«, za razliko od »Mitfühlung«, ki pomeni »čustvovanje skupaj z drugim«, kar bi lahko imenovali tudi simpatija. Lipps je vživljanje opredelil kot težnjo opazovalca, da projicira sebe v objekte zaznavanja. Ta proces lahko zabriše meje med jazom in objektom, izvira pa iz posameznikovih občutij in notranjih doživetij, ki so povezana z zaznavo fizičnih in socialnih objektov. Opazovalec torej prevzame emocije in motorično držo druge osebe. Vživljanje se kaže v odzivih gledalcev na dejanja drugih, kot tudi v razumevanju in uživanju v emocijah, ki jih posredujejo umetniška dela.

Besedo empatija je med prvimi uporabil Titchener in jo opredelil kot ohranitev ideje jaza, projiciranega v zaznani objekt. Titchener je domneval, da doživljanja druge osebe ne moremo spoznati z analognim sklepanjem na lastno vedenje, temveč se mu lahko približamo le z notranjo kinestetično imitacijo. Empatijo opisuje kot nasprotje zaznavanju: njeno jedro je domišljijsko, vsebino pa sestavljajo občutki, ki nosijo empatičen pomen. Empatija naj bi bila domišljijsko zavedanje emocij drugega.

Na podoben način so empatijo razlagali tudi nekateri kasnejši avtorji. *Allport* (1960) je menil, da empatijo omogočajo kinestetični občutki. Ko prevzamemo držo drugega, doživimo določene kinestetične občutke, ki nas spomnijo na neko prejšnje doživetje. *Frijda* (1970) pravi, da prepoznamo pomen ekspresivnega vedenja druge osebe na ta način, da sami izvedemo del teh ekspresivnih gibov. Po *Vernonu* (1972) nastane empatija s posnemanjem gibov drugih. Čeprav meni, da prevladuje kinestetična medalnost, pa nikakor ni edini kanal. Zelo pomembno je tudi vizualno doživljanje, ki z oblikami in gibanjem omogoča opazovalcu doživeti ekspresijo, ki je strukturno podobna organizaciji zaznanega vzorca. Na tej osnovi naj bi delovali fiziognomski izrazi. Vrba žalujka ni podobna žalujoči osebi, vendar oblika, smer in upogljivost vej izražajo pasivno visenje, ki ga lahko primerjamo s strukturno podobnim psihofizičnim vzorcem človeka, ki je žalosten. *Mialaret* (1966) meni, da empatija nastopi tedaj, kadar gledalec do neke mere sam živi prizor, ki ga gleda. Pri tem se zlijejo v celoto vizualni podatki, gibanje protagonista in opazovalca ter proprioceptivno-kinestetični znaki.

McDougall (1908) je z izrazom empatija opisoval primitivni proces emocionalne nalezljivosti, ki ga včasih opazimo v skupinah. V podobnem pomenu je

uporabljal izraz emaptija *Sullivan* (1953), ko je opisoval emocionalno sporazumevanje med materjo in dojenčkom. Oba avtorja pojmujeta empatično odzivnost kot nediferencirano, dokaj avtomatično in v pretežni meri nenaučeno emocionalno reakcijo.

Empatijo so poskušali podrobneje opredeliti in razložiti tudi psihoanalitiki. *Freud* (1921) je pojmoval empatijo kot proces, ki igra pomembno vlogo v razumevanju vsega, kar je v osnovi tuje našemu egu. Mehanizem identifikacije, ki omogoča posnemanje, naj bi privedel do empatije, s pomočjo katere si otrok lahko ustvari določeno stališče do materine duševnosti. Najbolj določno je empatijo opredelil *Fenichel* (1954) in sicer kot afektivno posledico mehanizma identifikacije. Empatijo naj bi sestavljala dva procesa: identifikacija z drugo osebo ter zavedanje lastnih občutij po identifikaciji. *Schachtel* (1950) je trdil, da je v empatiji vedno prisotna tudi projekcija. Kinestetična in druga občutja, ki jih vzbudi zaznava, projiciramo v zaznano osebe ali objekt. Ne da bi se tega zavedali, se projekcije zlijejo z zaznavo. Medtem ko je vsebina projekcije lahko zavedna – v tem primeru jo posameznik priznava kot del sebe, pa je proces projekcije navadno nezaveden.

Drugi avtorji poudarjajo, da med empatično projekcijo lahko ohranimo tudi svojo individualnost, občutek ločenosti. *Beres* in *Arlow* (1974) navajata dve značilnosti empatije: prehodno identifikacijo ter ohranitev ločenosti od objekta. *Guiora* (1965) opredeljuje empatijo kot začasno zabrisanje telesnih meja, ki služi intuitivnemu razumevanju. Po njegovem mnenju je empatija proces spoznavanja, pri katerem nastopi začasno zlitje meja jaza in objekta, podobno kot v zgodnji fazi razvoja objektnih odnosov in omogoči neposredno afektivno doživljanje drugega, ki pa ga s pomočjo kognitivnih procesov uporabimo za razumevanje druge osebe.

V zadnjem času se nekateri avtorji zavzemajo za pojmovno ločevanje empatije od projekcije. *Robinson* (1973) poudarja, da pri projekciji določene občutke in zaznave lociramo zunaj sebe. Empatija pa pomeni domišljijsko ali mentalno vnašanje sebe v elemente kateregakoli objekta. Podobno meni *Feshbachova* (1978). Čeprav tako projekcija kot empatija vključujeta deljeno emocionalno reakcijo dveh oseb, je smer reakcija različna. Projekcija pomeni pripisovanje lastnosti opazovalca drugemu, pri empatiji pa opazovalec prevzame emocionalne atribute drugega.

Vsem navedenim opredelitvam empatije je skupno, da poudarjajo predvsem emocionalni odziv opazovalca, ki ni le razumevanje čustvenega doživljanja drugega, temveč vključuje tudi opazovalčevo afektivno doživljanje. Proces empatije je po teh pojmovanjih razmeroma primitiven, avtomatičen in pomeni prehodno zabrisanje meja med subjektom in objektom. Nastane s pomočjo kinestetičnih in drugih občutkov oziroma mehanizma identifikacije. Značilna je skladnost med emocionalnim stanjem subjekta in opazovane osebe ali objekta.

Dokaj zgodaj so se pojavile tudi opredelitve empatije, ki so poudarjale predvsem njen kognitivni vidik. George Herbert *Mead* (1934) je domneval, da se socialna empatija razvije s pomočjo prevzemanja vlog drugih in imitacije. Empatija naj bi olajševala socialno interakcijo, saj nam pomaga predvideti, kaj bo storil drugi, in se tako pripraviti na ustrezen odgovor. Mead je opredelil empatični proces kot mehanizem, s katerim napovedujemo stališča in vedenje drugih ljudi.

Pojem empatije je pogosto uporabljal tudi *Rogers* (1957) v smislu sposobnosti terapevta, da čim točneje dojame doživljanje klienta ter da to razumevanje odraža

in na ta način sporoči klientu pomen njegovega doživetja. Čeprav vključuje občutljivost za čustva in potrebe klienta, je v okviru Rogersovega pristopa empatija predvsem kognitivni pojav, saj ne zahteva, da terapevt deli klientovo čustveno doživetje. Rogersovo pojmovanje že predstavlja določen odmik od prvotnega pojmovanja empatije in je blizu številnim sodobnim pojmovanjem, ki empatijo, celo emocionalno, ne enačijo več z doživljanjem podobnih emocij.

Še skrajnejše so kognitivne opredelitve empatije, ki jo označujejo le kot zmožnost razločevanja in določanja emocionalnih stanj drugih (Borke, 1971). V okviru *Piagetove* teorije socialnega razvoja je pojav empatije mogoč le ob zadostni razvitosti perspektive oziroma decentracije, ki omogoča neegocentrično mišljenje. To vključuje zmožnost napovedovati čustva drugih ravno tedaj, kadar se razlikujejo od naših. Kognitivna empatija naj bi se torej nanašala na točnost presojanja in napovedovanja čustev in vedenja drugih. Dihotomiziranje empatije na emocionalno in kognitivno, ki se je uveljavilo v sedemdesetih letih, je dokaj neproduktivno, saj sta oba vidika neločljivo povezana. Empatijo lahko pojmujemo kot kognitivni produkt, ki ga mediirajo emocije, ali pa kot emocionalno reakcijo, ki jo mediirajo kognitivni procesi, odvisno od tega, na kateri točki začnemo. Spreminjanje pomena empatije je v veliki meri povezano tudi z razvojem merskih pripomočkov, ki empatije v prvotnem pomenu niso mogli zajeti. Današnji pomen empatije bomo najbolje razumeli, če si ogledamo načine njenega merjenja.

Empatijo lahko merimo na več načinov:

1. Prva vrsta meril preverja *točnost napovedi* čustev ali vedenja druge osebe. Že leta 1949 je *Dymondova* izdelala tovrstno preizkušnjo, ki je bila sestavljena iz 4 delov, vsak pa je vseboval 6 osebnostnih potez. Posameznik je na petstopenjski lestvici najprej ocenil sebe, nato pa na enaki lestvici drugo osebo. V tretjem delu je ocenjeval drugo osebo tako, kot je menil, da bi ta ocenila sebe. Končno je ocenil še sebe tako, kot je mislil, da bi ga ocenil drugi. Isti postopek je opravila tudi druga oseba. Mero empatične sposobnosti dobimo s primerjanjem napovedi in dejanskega odgovora ustrezne osebe. Podatki, ki jih dobimo na ta način, imajo le malo skupnega s prvotnim pomenom empatije. Postopek zahteva le, da točno prevzamemo vlogo druge osebe. Pri tem ni potrebno nikakršno afektivno doživljanje, prav tako pa ne moremo trditi, da v primeru napačne napovedi slednjega ni bilo. Preizkusi točnosti po mnenju *Cronbacha* (1955) ne merijo nujno niti kognitivne empatije. Podobnost v odgovorih je lahko posledica podobne naravnanosti obeh udeležencev ali pa posledica podobnosti osebnostnih lastnosti obeh, kar omogoča napovedovanje na osnovi poznavanja lastnih reakcij.

2. Drugo vrsto meril predstavljajo različne *lestvice samoocenjevanja,* ki vsebujejo lastnosti, za katere je bilo predhodno ugotavljeno, da so tipične za empatične osebe. Posameznik označi, katere od njih so značilne zanj. Tudi v tem primeru ne merimo empatije v prvotnem pomenu, temveč sklepamo nanjo le posredno. Lastnosti, ki so povezane z empatijo, je precej, tako da različni merski instrumenti merijo dokaj različne stvari.

3. Za merjenje empatije uporabljajo tudi *projekcijske* in domišljijske preizkušnje, ki so osnovane na psihoanalitičnih predpostavkah. *Dymondova* (1948) je

izdelala posebno metodo točkovanja TAT, na osnovi katere lahko ugotavljamo empatijo. V te namene lahko uporabimo tudi Rorschachovo preizkušnjo: zmožnost videti človeške like v packah črnila naj bi bila povezana z dobrimi empatičnimi odnosi. Na to lastnost naj bi kazali tudi barvni odgovori ter tisti, ki vključujejo gibanje. *Berry* (1970) je primerjala odgovore na Rorschachu z eno od preizkušenj, ki je preverjala točnost napovedi in ugotovila, da med njima ni pomembnih korelacij, kar pomeni, da ne merita istega pojava.

4. Še najbolj uspešna so bila *fiziološka merila* empatije, ki pa so tehnično zelo zahtevna. *Lemineur* in *Maurice* (1972) sta merila podobnost fizioloških sprememb pri opazovalcu ter objektu empatije. Slednji je prejel boleč dražljaj, obema pa so merili elektrodermalno reakcijo (EDR). Avtorja sta našla statistično pomembne korelacije EDR pri obeh udeležencih.

Kagan in *Phillips* (1964) sta merila srčni utrip in dihanje 16 otrok, ki so gledali, kako se eden od njihovih staršev, ki je bil istega spola kot otrok, prepira s tujcem. Ob zmagi starša, ki jo je eksperimentator pohvalil, se je otrokom povečal srčni utrip in poglobilo dihanje. Rezultati so potrdili hipotezo, da so ob identifikaciji z vzornikom otrokove reakcije take, kot da bi bil v dejavnosti udeležen on sam.

Craig in *Wood* (1970) sta primerjala EDR in srčni utrip oseb, ki so položile roko v slano vodo pri –4 stopinjah z osebami, ki so to opazovale. Rezultati so pokazali, da so opazovalci kazali celo močnejše reakcije kot osebe, ki so imele roke v mrzli vodi. Podobnih poskusov je bilo še več. Pokazali so, da fiziološke reakcije, kot so srčni utrip, EDR, respiracija in še nekatere lahko zaznajo prisotnost empatije. Vprašljivo pa je, če lahko na ta način razlikujemo tudi stopnjo empatije, saj je fiziološka odzivnost ljudi zelo različna.

Lestvice samoocenjevanja

Med prvimi merskimi instrumenti, ki so temeljili na samooceni in služili ugotavljanju empatije kot razmeroma trajne osebnostne lastnosti, je bila *Hoganova* (1969) *lestvica empatije*. Namenjena je bila objektivnemu določanju posameznikove »empatične dispozicije«, ki jo je avtor opredelil kot zmožnost razumevanja duševnega stanja druge osebe.

Pri sestavi lestvice je Hogan izhajal iz opisov empatične osebe, ki so jih podali psihologi ter drugi ljudje. Ti so dobili nalogo, da označijo tiste postavke različnih osebnostnih vprašalnikov, ki opisujejo visoko empatično osebo. Ocenjevalci so se strinjali, da so za empatično osebo značilne naslednje lastnosti:

- sposobnost za domišljijsko igro, pretvarjanje in smisel za humor,
- zavedanje vtisa, ki ga narede na druge,
- zmožnost ocenjevanja motivov drugih,
- dobro socialno zaznavanje.

V naslednji fazi je Hogan zbral rezultate osebnostnih vprašalnikov večjega števila oseb ter jih koreliral z gornjimi opisi. Čim večja je bila korelacija odgovora na posamezno postavko iz vprašalnika z navedenimi opisi, toliko večje število točk je posameznik prejel za empatijo. V končni fazi je avtor izbral 64 postavk, ki so najbolje razlikovale med visoko in nizko empatičnimi osebami. Te postavke je vključil v svojo lestvico empatije.

Raziskave, ki so ugotavljale veljavnost lestvice (Hogan, 1969; Greif in Hogan, 1973), so našle pomembne korelacije s točnostjo socialnega zaznavanja, komunikacijskimi sposobnostmi, stopnjo moralne zrelosti ter učinkovitostjo socialnega delovanja. *Daurio* (1978) je ugotovil, da lestvica zelo dobro napoveduje socialno-politično inteligentnost, ki jo je opredelil kot zmožnost za zrelo razsojanje o kompleksnih socialnih, moralnih in političnih dilemah. *Kendall* in *Wilcox* (1980) sta našla korelacijo 0,43 med stopnjo empatije, kot jo meri lestvica, ter učinkovitostjo terapevtov. *Gray* (1978) je ugotovil, da matere z nizko stopnjo empatije pogosteje slabo ravnajo s svojimi otroki.

Različni avtorji so ugotavjali tudi korelacije Hoganove lestvice z *osebnostnimi lastnostmi*. *Hogan* (1969) je našel negativno korelacijo (–0,40) z *anksioznostjo* (na MMPI), podobne rezultate pa so dobili tudi drugi avtorji (Deardoff s sodelavci, 1977). Hogan poroča tudi o visoki pozitivni korelaciji (0,63) z *ekstravertiranostjo* ter negativni korelaciji (–0,53) z *avtoritarnostjo*. Mills in Hogan (1978) sta potrdila pozitivno korelacijo s točnostjo *medosebnega zaznavanja*. V podobni raziskavi je *Rothman* s sodelavci (1978) preučil 28 zakonskih parov, ki so reševali lestvico empatije ter uganjevali, kako bi jo izpolnil partner. Korelacija med stopnjo empatije in točnostjo napovedi je bila 0,35. Vsi ti podatki kažejo, da je Hoganova lestvica empatije razmeroma veljavno merilo empatične dispozicije ter da so njeni rezultati povezani s številnimi pomembnimi vidiki medosebnega delovanja.

Johnson, Cheek in *Smither* (1983) so izvedli faktorsko analizo Hoganove lestvice, ki so jo iz originalne »DA« – »NE« oblike spremenili v pet stopenjsko lestvico. Našli so 4 faktorje: *socialno samozaupanje, umirjenost, občutljivost* in *nekonformizem*. Na osnovi faktorizacije lahko razložimo, od kod izvirajo korelacije, ki so jih dobili v prejšnjih raziskavah. Neustrezno ravnanje mater z otroki lahko pojasnimo z nizko stopnjo umirjenosti in občutljivosti. Umirjenost prav tako pomeni nasprotje anksioznosti. Bolj zapleten pa je odnos med empatijo in točnostjo zaznavanja oseb. Rothman je ob pregledu literature s področja medosebnega zaznavanja našel dva različna opisa oseb z dobrim medosebnim zaznavanjem. Prvi opisuje toplo, čustveno in družabno osebo, drugi pa odmaknjeno, introspektivno osebnost. Avtor meni, da je obema opisoma skupna umirjenost in nekonformizem, razlikujeta pa se glede socialnega samozaupanja.

Navedeni avtorji priporočajo kombinacijo dveh načinov točkovanja lestvice: originalno, ki daje enotno mero empatije, ter točkovanje po posameznih faktorjih. Glede doprinosa posameznih faktorjev k empatiji podajajo avtorji naslednja tolmačenja. Faktor *občutljivosti* naj bi kazal na emocionalno odzivnost kot tudi na težnjo po socialni sprejetosti, vse to pa posameznika motivira za empatijo. *Nekonformizem* pomeni odprtost za nove informacije, vključno tiste, ki kažejo na duševno stanje drugega. *Umirjenost* najbolje pojasnimo, če si predstavljamo njeno nasprotje: razburljivost. Taka oseba ima toliko opraviti sama s seboj, da se ne more ukvarjati še z drugimi. Najtežje je pojasniti povezavo med empatijo in *socialnim samozaupanjem*, ki je bila od vseh faktorjev še najmanj izrazita. Možno je, da oseba, ki je občutljiva na socialna pričakovanja drugih, postane priljubljena in si tako pridobi socialno samozaupanje. Prav tako pa je tudi možno, da je socialno samozaupanje predhodnik empatije, saj ima taka oseba več izkušenj z medosebnimi odnosi.

Pri nas smo Hoganovo lestvico preizkusili na vzorcu 40 študentov psihologije

prvega letnika ter na vzorcu 40 oseb, ki so jih ti študentje izbrali za svoje najboljše prijatelje. V obeh vzorcih so močno prevladovale ženske. Vsi preskušanci so izpolnili še Eysenekov vprašalnik EOV ter skrajšano obliko Laingove Metode medosebnega zaznavanja, nato pa smo izračunali korelacije.

Tako kot Hogan, smo tudi pri nas našli pozitivno korelacijo med celotnim rezultatom lestvice in ekstravertiranostjo. Na vzorcu študentov je korelacija znašala 0,40; na vzorcu njihovih prijateljev pa O,48. Čeprav sta korelaciji nižji od tiste, ki jo navaja Hogan, sta obe statistično pomembni na nivoju, ki predstavlja manj kot en promil verjetnosti, da so rezultati plod slučaja. Pozitivno korelacijo smo našli tudi med ekstravertiranostjo in faktorjem socialnega samozaupanja, ki je pri prijateljih znašala 0,59; pri študentih pa je bila precej manjša (0,21) in ni dosegla statistične pomembnosti. Ostali faktorji Hoganove lestvice z ekstravertiranostjo niso korelirali.

Čustvena stabilnost s celotnim rezultatom Hoganove lestvice ni bila povezana, pač pa le z nekaterimi specifičnimi faktorji. Tako ne vzorcu študentov, kot tudi na vzorcu njihovih prijateljev smo našli pomembno negativno korelacijo s faktorjem umirjenosti (pri študentih je znašala –0,32; pri prijateljih pa –0,46); pri študentih pa smo dobili tudi negativno korelacijo (–0,31) s faktorjem socialnega samozaupanja. Rezutati so v skladu s pričakovanji, razlike med vzorcema pa verjetno lahko pripišemo majhnemu številu oseb, saj se povprečni rezultati obeh vzorcev bistveno ne razlikujejo.

Primerjava s testom medosebnega zaznavanja ni pokazala nikakršnih korelacij pri nobenem vzorcu kot tudi pri nobenem od faktorjev. Iz tega lahko zaključimo, da slednji ne meri empatične dispozicije kot relativno trajne osebnostne lastnosti.

Merilo individualnih razlik v empatiji je sestavil tudi *Davis* (1980). Imenuje se *Index medosebne odzivnosti* (»Interpersonal reactivity index« ali »IRI«). Empatijo obravnava kot multidimenzionalen konstrukt, ki vsebuje različne sestavine, skupno pa jim je to, da se nanašajo na medosebno odzivnost. Sestavljajo ga 4 lestvice, od katerih ima vsaka po 7 postavk.

1. *Zavzemanje perspektive* meri težnjo po spontanem prevzemanju psihološkega stališča drugih.

2. *Lestvica domišljije* se nanaša na težnjo po domišljijskem vživljanju v čustva in dejanja namišljenih oseb v knjigah, filmih, itd.

3. *Empatično zanimanje* vključuje čustva naklonjenosti, skrbi in sočutje do oseb, ki trpijo ali so v težavah.

4. *Osebna prizadetost* zajema občutke anksioznosti in nelagodnosti v napetih medosebnih oziroma kriznih situacijah ter ob pogledu na osebo, ki jo je zadela nesreča.

Vsebina lestvic je povzeta iz rezultatov raziskav prosocialnega obnašanja in vključuje tiste vidike medosebne odzivnosti, ki so za tako obnašanje odločilnega pomena. V tej zvezi navaja avtor naslednje raziskave. *Hoffman* (1977) je ob preučevanju razvoja prosocialnih motivov zaključil, da zavzemanje perspektive omogoča postopni prehod od egocentričnih reakcij na reakcije, ki so usmerjene na druge. *Coke* s sodelavci (1978) je pri preučevanju prosocialnega vedenja odraslih ugotovil, da igrajo pri tem pomembno vlogo zavzemanje perspektive, empatične emocije ter doživljanje osebne prizadetosti v napetih medosebnih situacijah. *Stotland* s sodelavci (1978) pa poroča, da na emocionalne reakcije do drugih in na

pripravljenost za pomoč pomembno vpliva zmožnost domišljijskega vživljanja v namišljene situacije.

Prva verzija lestvice je bila še enkrat daljša in jo je avtor preizkusil na 201 študentu in 251 študentkah. Izvedel je faktorsko analizo in za končno verzijo obdržal le tiste postavke, ki so bile močno nasičene le z enim od faktorjev pri obeh spolih. Novo lestvico je preizkusil na 677 študentih in 677 študentkah prvega letnika psihologije.

Rezultati so pokazali, da so lestvice med seboj razmeroma neodvisne. Zavzemanje perspektive in lestvica domišljije, ki se nanašata na kognitivne vidike empatije, sta skoraj povsem neodvisni (r=0,10). Prav tako sta med seboj neodvisni tudi lestvici, ki zajemata emocionalno empatijo, to sta Empatično zanimanje in Osebna prizadetost. Lestvica domišljije kot tudi Zavzemanje perspektive pa nekoliko korelirata z Empatičnim zanimanjem (r=0,30). Zavzemanje perspektive je v rahli negativni korelaciji (r=0,10) oziroma – 0,29 pri ženskah z Osebno prizadetostjo. Avtor razlaga dobljene interkorelacije z razvojnimi značilnostmi, ki jih je odkril Hoffman (1976). Na zgodnji stopnji razvoja, ko otrok še ne loči med seboj in drugimi, doživlja trpljenje drugega kot svoje lastno trpljenje. S časom se osebna prizadetost spremeni v empatično zanimanje, ki pomeni sočutje do drugega. Dejavnik, ki naj bi omogočil ta prehod, je zavzemanje perspektive. Osebna prizadetost se preusmeri v sočutje, ki je usmerjeno na drugega. Izrazitejše težnje po zavzemanju perspektive so torej povezane z *manjšo* osebno prizadetostjo in *večjim* sočutjem do drugih.

Lestvice imajo zelo dobre mertijske karakteristike. Koeficienti notranje zanesljivosti so se gibali med 0,70 in 0,78. Po približno dveh mesecih je test-retest korelacija znašala od 0,61 do 0,81. Čeprav je bila faktorska struktura lestvic za oba spola enaka, so se pokazale precejšnje razlike v stopnji izraženosti posameznih faktorjev. Ženske so povsod dobivale višje rezultate. Največje razlike so se pojavile pri lestvici domišljije, najmanjše pa pri zavzemanju perspektive.

Davis (1903) je preučil tudi odnos vsake lestvice do nekaterih drugih osebnostnih potez. *Zavzemanje perspektive* je bilo povezano z uspešnostjo v medosebnih odnosih, višjim samospoštovanjem in nižjo stopnjo emocionalnosti. *Empatično zanimanje* se je povezovalo z večjo emocionalno odzivnostjo in pripravljenostjo za pomoč. *Lestvica domišljije* je korelirala z istimi lastnostmi, poleg tega pa še z verbalno inteligentnostjo. Povezana pa je bila tudi z manjšo uspešnostjo v medosebnih odnosih. *Osebna prizadetost* se je prav tako povezovala z manjšo uspešnostjo v medosebnih odnosih, pa tudi z anksioznostjo. Korelacije s celotnim rezultatom Hoganove lestvice so pokazale naslednje: zavzemanje perspektive je bilo v pozitivni, lestvica domišljije in empatično zanimanje pa sta bili v negativni korelaciji s Hoganovo lestvico.

Prepoznavanje emocionalnih sporočil

V zgodovini psihologije je bilo opravljenih ogromno poskusov prepoznavanja emocij, ki z razvojem nove tehnologije doživljajo ponoven razcvet. Večina starejših poskusov je bila tehnično zelo slabo izvedena: uporabljali so skice obraza, fotografije poziranih emocij, ipd., kar je onemogočalo medsebojno primerjavo in generali-

zacijo rezultatov. Med njimi je bilo tudi nekaj raziskav, ki so preučevale sposobnost ocenjevanja emocionalnih izrazov kot relativno trajno osebnostno lastnost, kar nedvomno predstavlja enega od vidikov empatije. Od starejših raziskovalcev sta v tem pogledu najbolj znana *Allport* (1924) in *Guilford* (1929), ki sta oba ugotovila, da lahko z vajo sposobnost ocenjevanja izboljšamo. Najučinkovitejše je bilo učenje, ki je vključevalo tako teoretično razlago kot praktični trening. Posameznik naj bi si pri ocenjevanju izrazov emocij pomagal z empatičnim vživljanjem oziroma s predstavo situacije, kateri naj bi se določen izraz prilegal. Najuspešnejše so bile tiste osebe, ki so ocenjevale celostno.

V šestdesetih letih je skupino podobnih poskusov izvedel *Davitz* (1964). Z njihovo pomočjo je avtor nameraval sistematično preučiti sposobnost prepoznavanja emocionalnih sporočil v različnih modalnostih. Vključil je facialne, vokalne, glasbene, grafične in metaforične izraze emocij. Vodila ga je predvsem težnja po spoznanju, katere lastnosti so pomembne za uspešnega psihoterapevta in kako jih izboljšati. V svojem delu nikjer eksplicitno ne govori o empatiji, temveč uporablja pojem *emocionalne občutljivosti*, ki ga je opredelil operacionalno, s številom točnih odgovorov na posameznem merilu.

Rezultati Davitzovih raziskav so dali nekatere zanimive ugotovitve. Ena od njih je bila, da so merila občutljivosti na različne neverbalne modalnosti v pozitivni korelaciji. To pomeni, da so bile osebe, ki so točno prepoznavale emocionalni pomen vokalnih izrazov, točnejše tudi pri prepoznavanju facialnih, grafičnih in glasbenih izrazov, medtem ko je na prepoznavanje pomena metafor vplivala predvsem verbalna inteligentnost. Korelacije so bile statistično pomembne, vendar razmeroma nizke, kajti mnogi posamezniki so se odlikovali tudi v specifični nadarjenosti za posamezno modalnost. Avtor je zaključil, da obstaja splošni faktor emocionalne občutljivosti, ki predstavlja relativno trajno osebnostno lastnost.

Zanimiva je bila tudi analiza napak. Večina oseb je imela težave vedno z istimi emocijami, ne glede na modalnost. Preizkušanci so se razlikovali tudi po stopnji pozornosti, ki so jo posvečali emocionalnim vidikom sporočila. Nekateri so bili nanje vedno pozorni in so se jim zdela bistvenega pomena za sporazumevanje, drugi pa so postali pozorni na emocionalne vidike le, če je navodilo to eksplicitno zahtevalo. Proti pričakovanju pa težnja po selektivni pozornosti oziroma nepozornosti na emocionalna sporočila ni korelirala s točnostjo prepoznavanja.

Avtor je ugotavljal tudi razvoj emocionalne občutljivosti, in sicer na dveh skupinah otrok, ki so bili stari 6 in 12 let. Deklice iz obeh skupin so kazale večjo emocionalno občutljivost od dečkov, pri odraslih pa razlik med spoloma ni našel (tu velja pripomniti, da so bili njegovi preizkušanci kandidati za psihoterapevte in zato selekcioniran vzorec). Zaključil je, da se deklice v tem pogledu hitreje razvijajo.

Davitz je uporabil številne osebnostne preizkušnje, vključno projekcijske, da bi poiskal osebnostne korelate emocionalne občutljivosti, pa jih ni našel. Pokazalo se je, da je emocionalna občutljivost povezana izključno z nekaterimi zaznavnimi in kognitivnimi sposobnostmi, kot so verbalna inteligentnost, sposobnost abstraktnega mišljenja, neodvisnost od polja itd. Avtor je domneval, da je odsotnost osebnostnih korelatov posledica metode, ki je vključevala emocionalne izraze, ne pa tudi celotne situacije.

Campbell, Kagan in *Krathwohl* (1971) so razvili merilo afektivne občutljivosti oziroma emocionalne empatije, ki so ga imenovali *Prepoznavanje medosebnega procesa* (»Interpersonal process recall« ali »IPR«). Nastalo je tako, da so zbrali večje število video posnetkov interakcije med pacientom in terapevtom. Pacienti so natančno opisali svoje doživljanje v posameznih situacijah, avtorji pa so na tej osnovi sestavili lestvico, ki je vsebovala pravilno ter dva napačna tolmačenja pacientovega doživljanja. Eden od možnih odgovorov je opisoval močna čustva, drugi šibka, tretji pa je izražal negativna stališča pacienta do terapevta.

Primer: 1. Ne znam se prav izraziti.
2. Žalosten sem.
3. Zmedli ste me.

Vsakemu video posnetku je bil dodan tudi zvočni zapis interakcije, tako da je imel preizkušanec popoln pregled nad situacijo.

Avtorji so opisali afektivno občutljivo osebo kot tisto, ki točno zaznava afektivna stanja drugih in jih interpretira brez popačenj oziroma izkrivljanj. Zmožna je povezati verbalne, neverbalne in druge znake z določenimi emocionalnimi stanji, ter jih točno opisati. Neobčutljiva oseba pa je tista, ki bodisi ne zaznava točno emocionalnih stanj drugih, ali pa jih v procesu interpretacije popači. Proces afektivne občutljivosti naj bi torej vključeval dve fazi: senzorno in interpretativno. Afektivna občutljivost naj bi bila temeljni predpogoj terapevtske učinkovitosti.

Opisano merilo so avtorji preizkusili na skupini kandidatov za psihoterapevte in našli zanimive rezultate. Med osebami z visoko in nizko afektivno občutljivostjo so najbolje razlikovali posnetki, ki so prikazovali *močne* emocije. Iz tega so avtorji zaključili, da primanjkljaj ne izvira iz senzorske komponente, saj bi v tem primeru bolje razločevali posnetki s šibkimi emocijami. Poleg tega so osebe z nizko afektivno občutljivostjo skoraj vedno dajale zmerne ali nevtralne odgovore, močnih pa so se izogibale. Avtorji so menili, da jih močna emocionalna stanja ogrožajo, zato čutijo potrebo, da jih v interpretaciji nevtralizirajo ali izkrivijo. V točnosti ocenjevanja šibkih emocij je bilo med občutljivimi in neobčutljivimi osebami manj razlik. Značilno je bilo tudi, da so manj občutljive osebe največkrat izbirale tiste napačne odgovore, ki so izražali negativna stališča do terapevta. Avtorji so rezultate tolmačili tako, da neobčutljive osebe v večji meri pričakujejo zavračanje od pacienta, kar naj bi projicirale tudi v posnetke.

Primerjava rezultatov IPR z uspešnostjo terapevtov je pokazala naslednje: nekatere zelo občutljive osebe niso bile pozitivno ocenjene glede terapevtske uspešnosti, obratnih primerov pa ni bilo. Prav nobena neobčutljiva oseba ni bila ocenjena kot dober terapevt. Avtorji so zaključili, da je afektivna občutljivost le predpogoj za terapevtsko uspešnost, vendar sama po sebi še ne zadošča. IPR torej bolje napoveduje *neuspešnost* kot pa uspešnost posameznega terapevta.

Navedena raziskava ima pomembne implikacije za usposabljanje psihoterapevtov in je objektivno potrdila to, kar kliniki že davno vedo. Nekateri se zavzemajo, da bi neobčutljive kandidate izločili, drugi pa menijo, da lahko z ustreznim treningom njihovo občutljivost izboljšamo. Ker neobčutljive osebe emocije v medosebnih odnosih ogrožajo, bi jim moral trening omogočiti vpogled v lastne obrambne mehanizme, kar bi pomenilo reorganizacijo celotne osebnostne strukture. Naučiti bi se morale prepoznavati lastne emocije ter specifične načine izkrivljanja emocij drugih.

Danish in *Kagan* (1971) sta izvedla 10-dnevni trening občutljivosti (»sensitivity training«), ki je potekal v več skupinah, pod vodstvom različnih terapevtov. Učinek treninga sta preskusila z IPR. Primerjava rezultatov pred in po treningu je pokazala, da se je pokazalo statistično pomembno izboljšanje, vendar le v nekaterih skupinah. Avtorja sta domnevala, da je vzrok za to različna učinkovitost vodij treninga, ki pa je nista nadzorovala. V tej zvezi navajata rezultate *Carkhuffa* (1968), ki je ugotovil, da ob slabem vodji nazadujejo tako občutljivi kot manj občutljivi udeleženci, saj se navzamejo še njegovih izkrivljanj.

Medosebno zaznavanje

Medtem ko se merila emocionalne oziroma afektivne občutljivosti nanašajo na relativno trajno osebnostno lastnost, ki se kaže v točnem ocenjevanju čustev različnih, navadno neznanih oseb, pa so merila medosebnega zaznavanja namenjena merjenju skladnosti različnih vidikov doživljanja dveh oseb, ki se nahajata v pomembnem medosebnem odnosu. Ne merijo trajnih osebnostnih lastnosti, temveč značilnosti nekega specifičnega, konkretnega medosebnega odnosa. Najpogosteje jih uporabljamo v zakonskem svetovanju ter tedaj, kadar želimo podrobneje osvetliti različne vidike nekega pomembnega medosebnega odnosa.

Eno takih meril so izdelali *Laing, Phillipson* in *Lee* (1966) ter ga imenovali *Metoda medosebnega zaznavanja* (»Interpersonal perception method« ali »IPM«). Preskušnja je izredno dolga in zahtevna ter zato primerna le za klinično uporabo. Vsebuje 720 trditev, ki jih vsaka zase izpolnita dve osebi, ki sta v tesnem medosebnem odnosu. Trditve se nanašajo na različna področja interakcije, ki pospešujejo oziroma zavirajo medosebno sožitje (medsebojna povezanost in avtonomija; toplina, skrb, podpora; omalovaževanje in razočaranje; beg ali boj; nasprotja in zmeda; ter skrajno zanikanje avtonomije). Obe osebi za vsako trditev označita, v kolikšni meri je resnična, kako bi nanjo odgovorila druga oseba ter kako druga oseba misli, da je nanjo odgovorila prva oseba. Rezultati pokažejo stopnjo *skladanja* posameznih trditev, kot tudi stopnjo medsebojnega *razumevanja.*

Laing in njegovi sodelavci izhajajo iz fenomenološke usmeritve, ki poudarja, da posameznikovo doživljajsko polje poleg podobe o sebi in o pomembnih drugih sestavljajo tudi številne *metaperspektive,* ki vključujejo posameznikovo mnenje o tem, kako drugi vidi njega in samega sebe. Metaperspektive so posameznikove interpretacije verbalnega in neverbalnega vedenja drugega. Skladanje metaperspektive enega z direktno perspektivo drugega pomeni empatično razumevanje. Če je med obema neskladje, je pomembno, v koliki meri se tega zavedata in kje je njegov izvor. Neskladje lahko nastopi v fazi zaznavanja ali v fazi njegove interpretacije. Med mnogimi značilnostmi, ki jih pri sebi ali pri drugem opažamo, si zapomnimo le nekatere. Dejanja, ki si jih zapomnimo, ker so za nas pomembna, so lahko za drugega nepomembna. Tudi če smo pozorni na ista dejanja, so zaradi različnih preteklih izkušenj interpretacije še vedno lahko različne ali celo nasprotujoče.

Ljudje navadno iščemo družbo takih oseb, pri katerih vzbujamo zaželene interpretacije o sebi, oziroma želimo druge pripraviti do tega, da nas vidijo take, kot se vidimo sami. V nasprotnem primeru se čutimo ogrožene v svoji identiteti,

zato poskušamo invalidirati tiste vidike zaznavanja in interpretacije nas samih od drugega, ki se razlikujejo od naše podobe o sebi. Metaperspektive vplivajo na vedenje in s tem tudi na odnos kot celoto, ki v primeru neskladja postane zelo zapleten in pogosto tudi destruktiven. Ponazorimo si to s primerom. Mož meni, da žena zahteva preveč denarja, ona pa ga smatra za skopega, ker ji ga po njenem mnenju ne daje dovolj. Ona sebe ne vidi kot prezahtevno, niti on sebe kot skopega. Mož celo misli, da je velikodušen, saj ji po njegovem mnenju že tako daje preveč (več, kot je dajal njegov oče materi). Zato ženi zameri, da ga ima za skopega. Zamera povzroči, da mož zavestno sklene, da ji bo dajal manj, kar seveda povzroči, da postane žena še bolj »zahtevna«. Oba sta ujeta v sistem, ki ga ne obvladata več. Šele ko se ozavestita skupne nevzdržne situacije, je podana možnost, da se spirala prekine.

Občutek, da razumemo drugega in da drugi razume nas, je navadno izvor velikega zadovoljstva. Če v dvojici prevladuje medsebojno nezaupanje, pa isti občutek lahko povzroča tudi strah. V tem primeru se razvije spirala dvojne vezi, ki je posledica prikrivanja oziroma neizrečenosti nečesa, kar je za odnos bistvenega pomena. Primer za to je mož, ki ženi ne zaupa, a se tega ne zaveda, ali pa ne želi izraziti. Meni, da žena pretirava v izkazovanju ljubezni, ker želi prikriti, da ga v resnici sploh ne ljubi. Če bi ga zares ljubila, se ji ne bi bilo treba toliko truditi, zato se prav gotovo pretvarja. Situacija se zdi brezizhodna. Če mu žena še naprej izkazuje ljubezen, se pretvarja, če pa postane bolj zadržana, pomeni, da je pokazala svoje prave barve. Ključ za rešitev tega problema leži le v prepoznavanju oziroma priznanju nezaupanja.

IPM meri stopnjo *skladanja* (direktnih perspektiv), pa tudi stopnjo *razumevanja* oziroma empatije, ki se kaže v skladnosti direktne perspektive enega z metaperspektivo drugega. Laing je s to preizkušnjo preučeval predvsem odnose mladih shizofrenikov in njihovih staršev. Ugotovil je, da so empatični odnosi v družini shizofrenikov na splošno zelo slabi, česar se shizofrenik boleče zaveda, medtem ko so starši, predvsem matere, prepričani o velikem razumevanju s svoje strani. Avtor je izvedel tudi raziskavo na 12 zakonskih parih, ki so iskali pomoč, ter na 10 parih, ki so bili s svojim zakonom zadovoljni. Ugotovil je, da IPM dobro diferencira med obema skupinama. Zadovoljni zakonci so imeli mnogo manj neskladij in nerazumevanja v vseh vidikih interakcije, kot nezadovoljni. Slednji so bili neskladni tudi glede tega, v čem se ne razumejo. Točno so zaznavali dejstvo, da jih drugi ne razume, pri čemer so stopnjo nerazumevanja celo podcenjevali: tudi v nekaterih vidikih, za katere so menili, da jih partner razume, jih ta v resnici ni.

Pri nas smo IPM precej skrajšali in priredili, tako da obsega le 52 postavk. Izpustili smo vse tiste trditve, ki se nanašajo na odnos vsakega člana dvojice do samega sebe, ker se je izkazalo, da so v okviru eksperimentalnega pristopa neprimerne in so slabo diferencirale. Ohranili smo le trditve, ki se nanašajo na bistvene vidike medosebnega odnosa. Preskušnjo smo imenovali *Test medosebnega zaznavanja* (TMZ). Izpolnjujeta jo dve osebi, ki se nahajata v pomembnem medosebnem odnosu in sicer tako, kot vsaka meni, da ustreza stvarnosti, ter tako, kot menita, da bi jo izpolnil drugi.

S preizkušnjo ugotavljamo predvsem dve značilnosti. Prva je stopnja *skladanja* direktne perspektive obeh udeležencev glede različnih vprašanj. Rezultat nam prikaže stopnjo skladnosti zaznavanja odnosa, ne pove pa, kje je izvor neskladja.

Služi kot diagnostični pripomoček za spoznavanje skladnih in neskladnih vidikov določenega medosebnega odnosa in lahko predstavlja uvod v terapevtsko obravnavo.

Druga značilnost, ki jo lahko ugotavljamo s TMZ, pa je stopnja, v kateri eden od partnerjev razume drugega. *Razumevanje* se nanaša na skladnost direktne perspektive enega z metaperspektivo drugega. Mera razumevanja nam pove, kateri od partnerjev bolje razume drugega. Možna je tudi kvalitativna analiza posameznih odgovorov, ki pokaže specifične primere nerazumevanja oziroma razumevanja.

Ker je prej omenjena raziskava na študentih psihologije in njihovih prijateljih pokazala, da stopnja razumevanja prijatelja ne korelira niti s splošno empatično dispozicijo niti s specifičnimi faktorji empatije, kot jih meri Hoganova lestvica, omenjenega merila ne moremo uporabljati kot indikator splošne oziroma relativno trajne empatične sposobnosti, temveč izključno kot kazalec razumevanja določene pomembne osebe. V tej zvezi velja pripomniti, da prav tako nismo našli nikakršnih korelacij s temeljnimi osebnostnimi lastnostmi, kot sta ekstravertiranost in čustvena labilnost.

Za določanje veljavnosti in zanesljivosti preskušnje bodo torej potrebne še nadaljnje raziskave, zato vabim k sodelovanju vse, ki se pri svojem delu ukvarjajo s problematiko parov in so zainteresirani za uporabo TMZ.

VIRI:

- Bastick, T., Intuition: How we think and act. New York, Wiley, 1982.
- Borke, H., Interpersonal perception of young children: Egocentrism or empathy? Develop. Psychol., 1971, 5.
- Campbell, R. J., Kagan, N., Krathwohl, D. R., The development and validation of a scale to measure affective sensitivity (empathy), J. Couns. Psychol., 1971, 18, 5.
- Chlopan, B. E., Mc Cain, M. L., Carbonell, J. L., Hagen, R. L., Empathy: Review of available measures. J. Pers. Soc. Psychol., 1985, 3.
- Coke, J. S., Batson, C. D., Mc Davis, K., Empathic mediation of helping: A two-stage model. J. Pers. Soc. Psychol., 1978, 36
- Cronbach, L. J., Processes affecting scores on »understanding of others« and »assumed similarity«. Psychol. Bull., 1955, 52. .
- Danish, S. J., Kagan, N., Measurment of affective sensitivity: Toward a valid measure of interpersonal perception. J. Couns. Psychol., 1871, 18, 1.
- Davis, M., A multidimensional approach to individual differences in empathy. JSAS Catalog of selected documents in psychology, 1980, 10, 85.
- Davis, M. H., Measuring individual differences in empathy: Evidence for a multidimensional approach. J. Pers. Soc. Psychol., 1983, 44, 1.
- Davitz J. R., The communication of emotional meaning. New York, Mc Graw Hill, 1964.
- Dymond, R., A preliminary investigation of the relation of insight and empathy. J. Consult. Psychol., 1948, 12.
- Dymond, R., A scale for measurement of empathic ability. J. Consult. Psychol., 1949, 14.
- Dymond, R., Personality and empathy. J. Consult. Psychol., 1950, 14.
- Fenichel, O., The psychoanalytic theory of neurosis. New York, Norton, 1954.
- Feshbach, N. D., Studies on empathic behavior in children. V: B. A. Maher: Progress in experimental personality research, Vol 8. New York, Academic Press, 1978.
- Freud, S., Group psychology and the analysis of the ego. New York, Bantam, 1950 (orig. 1921).
- Gray, C. L., Empathy and stress as mediators in child abuse: Theory, research, and practice implications. University of Maryland, 1978.

– Greif, E. B., Hogan, R., The theory and measurement of empathy. J. Counsel. Psychol., 1973, 20.
– Hoffman, M. L., Sex differences in empathy and related behaviors. Psychol. Bull., 1977, 84, 4.
– Hoffman, M. L., Empathy, its development and prosocial implications. V: C. B. Keasey: Nebraska symposium on motivation, Vol. 25. Lincoln, University of Nebraska Press, 1978.
– Hogan, R., Development of an empathy scale. J. Couns. Clin. Psychol., 1969, 33.
– Johnson, J. A., Cheek, J. M., Smither, R., The structure of empathy. J. Pers. Soc. Psychol., 1983, 15, 6.
– Laing, R. D., Phillipson, H., Lee, A. R., Interpersonal perception: A theory and a method of research. London, Tavistock, 1966.
– Mead, G. H., Mind, self and society. Chicago, University of Chicago Press, 1934.
– Rogers, C. R., The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. J. Consult. Psychol., 1957, 21.
– Rogers, C. R., Empathic: An unappreciated way of being. The Counseling Psychologist, 1975, 2.
– Rothman, K., Bussiere, G., Kilkelly, B., Relatinship of empathic disposition to empathic ability. San Francisco State University, 1978.
– Stotland, E., Mathews, K. E., Jr. Sherman, S. E., Hansson, R. O., Richardson, B. Z., Empathy, fantasy and helping. Beverly Hills, Sage, 1978.
– Stotland, E., Exploratory investigations of empathy. V: L. Berkowitz: Advances in experimental social psychology, Vol. 4. New York, Academic Press, 1969.
– Wispé, L., The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept a word is needed. J. Pers. Soc. Psychol., 1986, 50, 2.

Koncepti reprezentacij socialnega znanja v socialni kognitivni psihologiji I.

VELKO S. RUS, MAJA RUS

Po Moscoviciju (1982) je socialna psihologija stopila v obdobje reprezentacij. Gre za pojem, ki se je do sedaj uporabljal v različnih pomenih. Ti so bili odvisni predvsem od nivoja psihološke realnosti, na katero so se nanašali. Tako lahko v zvezi s spominom razlikujemo neposredno (»immédiate«) od dolgotrajnejše (»a long terme«) reprezentacije. Prva temelji na določenem dražljaju ali množici določenih dražljajev, ki se »v tem trenutku« pojavaljajo v okolju. Drugi tip reprezentacije je trajen, splošen ali generičen. Tudi sama generična reprezentacija predstavlja različne nivoje splošnosti: pri opazovanju določenega vedenja med hčerjo in materjo se lahko npr. aktivirajo reprezentacije najbolj pogostnih relacij med materjo in hčerjo, reprezentacije afektivnih in socialnih relacij itd.

Reprezentacija pa je lahko tudi podoba ali koncept. Kot podoba je »mentalna evokacija« fizičnih značilnosti določenega objekta, skupine objektov (generična podoba), akcije ali situacije. Konceptualna reprezentacija pa izraža zmožnost tega, da lahko tisto, kar opazujemo, tudi kategoriziramo.

Pojem reprezentacije v socialni psihologiji seveda ni edini pojem, s katerim označujemo predkoncepte (préconceptions), s katerimi posameznik obravnava oz. interpretira percipirane stimuluse. V velikem številu psiholoških publikacij je pojem stališča tisti, za katerega se zdi, da ima enake funkcije. Vendar pa je pojem stališč danes interpretiran predvsem komponentno: stališčno strukturo predstavljajo kognitivna, afektivna in konativna komponenta. Za reprezentacijo pa je značilno, da je bolj izrazito kognitivna kategorija. Vendar pa tudi Moscovicijeva opredelitev reprezentacije (1976) močno spominja na 3-komponentno definicijo. Tudi pri Abelsonu (1981) je »script« reprezentacija nečesa, kar ima evaluativno komponento.

Proti koncu 70-tih let pa lahko v socialni psihologiji opazimo zanimiv pojav: neodvisno drug od drugega so se pojavili številni koncepti, ki so obravnavali »kognitivne strukture« oz. »strukture znanja«, ki se nanašajo na specifična področja socialnih dražljajev. Zdi se, da je potreba po teoretični utemeljitvi teh konceptov izšla iz naslednjih postulatov: 1) na osnovi vseh preteklih posameznikovih izkušenj se ohrani nekaj, kar je strukturirano kot znanje – 2) vsak posameznik, ki je neposredno soočen z določenim dražljajem, osebo ali situacijo, reagira v odvisnosti od pomena, ki ga pripisuje stimulusu – 3) s socialnim znanjem obravnava informacije in stimulusu hkrati daje določen pomen – 4) da je lahko socialno znanje »uskladiščeno« in dosegljivo, mora biti organizirano, da pa je

uporabno oz. koristno, mora biti posplošeno. Omenjeni koncepti se nanašajo deloma na osebe, deloma pa na situacije. – Pojem, ki se kot centralen pojavlja pri vseh konceptih, pa je pojem kategorizacije oz. klasifikacije.

Percepcija oseb in pojem prototipa (povzeto po Cantor in Mischel (1979)):

Ena temeljnih funkcij vseh organizmov je razmejevanje okolja, v katerem se nahajajo. Razmejevanju tega, kar se pojavlja v okolju, pravimo tudi klasifikacija. Klasifikacije omogočajo, da se neidentični dražljaji obravnavajo kot ekvivalentni (Rosch, Mervis, Gray, Johnson in Boyes – Braem, 1976). Z namenom, da reducira kompleksnost stimulusov zunanjega sveta, lahko posameznik glede na podobnosti v njihovih bistvenih potezah grupira tako objekte kot osebe. Kategorije, ki jih dobi s takim grupiranjem, lahko tudi različno poimenuje. Podobnosti in razlike med različnimi vrstami ali tipi objektov nato obravnava v okviru sistema, v katerem ti objekti spadajo k različno poimenovanim kategorijam. N. Cantor in W. Mischel (1979) pa ne uporabljata zgolj pojma »kategorija«, ampak govorita o t. im. naravnih kategorijah. V zvezi z grupiranjem ljudi (oseb) pa uporabljata pojem »naravna klasifikacijska shema« (1979). Omenjena shema po njunem mnenju temelji na klasifikaciji osebnostnih atributov. Do njih pridemo s sklepanjem, ki izhaja iz opazovanja vsakdanjega vedenja in socialne interakcije. (Študije otrok kažejo npr. razvojni napredek od kategorizacijskih shem, ki temeljijo na pojavnosti (»appearance«) in na statusu vloge, do kategorizacij, ki temeljijo na intrinzični motivaciji (internal motivations) in dispozicijskih atributih (Peevers in Secord, 1973). Odrasli ocenjevalci pa se pogosto obnašajo kot nekakšni personologisti.)

Kljub zelo pomembni vlogi, ki jo imajo za kategorizacijo oseb, pa so dispozicije, ki se pojavljajo v obliki t. im. osebnostnih potez, samo eden od vidikov vsakdanje klasifikacije oseb. Študije tega, kako ljudje prosto opisujejo in tipizirajo drug drugega, kažejo na široko uporabo drugih kategorij: fizični videz, rasa, poklic, vloge, vedenjski skripti itd. (Abelson, 1976).

Študije, ki se ukvarjajo s percepcijami ljudi, najbolj zanimajo temeljne značilnosti in funkcije klasifikacijskih shem. Pri tem jih posebej zanima, v čem so te sheme »v temelju« podobne oz. različne od klasifikacijskih shem, s katerimi kategoriziramo druge objekte.

V vsakdanji socialni interakciji pa si ljudje drug o drugem postavljajo številna vprašanja. To so npr. različna vprašanja glede evaluacije (»ali sem naklonjen tej osebi?«), predikcije (»kaj bo on ali ona storila?«) ali vzročnosti (»zakaj se je on ali ona vedla na tak način?«) Vsaka od omenjenih oblik socialnega presojanja (evaluativna, prediktivna, kavzalna) je spodbudila lastne študije v zvezi s percepcijo oseb. (Anderson, 1962, se je npr. ukvarjal predvsem z vprašanji evaluacije).

Poseben problem v študiju kategorizacije oseb pa je proces, s pomočjo katerega določene kategorije postanejo uporabne za kategorizacijo. Verjetnost, da bo senzorični input kategoriziran v terminih zadane kategorije, pa ni samo problem prilagajanja med senzoričnim inputom in specifikacijo kategorije (Bruner, 1957). Odvisen je tudi od dosegljivosti kategorije. Bruner je prav tako obravnaval različne funkcije, ki jih ima kategorizacija v procesih percepcije. Kategorizacija poenostavi in reducira zelo veliko število stimulusov. Kategorizacija selektivno fokusira pozornost na določene vidike določenega dražljaja, ki ga grupira v okviru določene združujoče kategorije. To omogoča predikcijo specifične poteze (značilnosti) kateregakoli elementa (predstavnika) kategorije, in sicer na osnovi splošnih pričako-

vanj v zvezi s kategorijo. Če generaliziramo Brunerjeve poglede tudi na socialno področje, vidimo, da kategorizacijska shema omogoča strukturiranje in dajanje koherence določenemu znanju o ljudeh. Uporaba določenega števila preprostih kognitivnih kategorij na splošno reducira in simplificira tisto, kar nekdo potrebuje oz. išče pri določenih ljudeh (N. Cantor W. Mischel, 1979).Kategorizacije simplificirajo pretirano število podatkov, hkrati pa nam zagotavljajo ekonomično in koherentno znanje o ljudeh.

Vendar pa lahko pozornost na koherentnost določenega vedenja zmanjša pozornost za detajle in nianse specifičnega vedenja. Tendenca po pretiravanju in prekomerni generalizaciji strukture, ki dejansko obstaja v posameznikovem vedenju, nas lahko pripelje do podcenjevanja nezadostnosti in fleksibilnosti v tej strukturi. S tem, ko iščemo »dobro prileganje« glavnemu tipu kategorije, lahko slabo ocenimo in obravnavamo ljudi, ki dejansko ne ustrezajo našim predhodnim konceptom o ljudeh.

Pričakovanja v zvezi z vlogo kategorij v socialni percepciji so dobila tudi številne empirične potrditve. Sem spadajo npr. dognanja o posledicah, ki jih ima za socialno misel in socialno vedenje kategorizacija določene »ciljne osebe«. Ko taka oseba dobro predstavlja določeno kategorijo, se na splošno ne izboljša samo spomin za detajle njenega vedenja. Pripiše se ji npr. tudi več atributov.

Ko je določena oseba poimenovana s kategorijo, lahko taka oseba vse bolj ustreza naši predstavi idealnega člana kategorije. Vse znanje, ki je povezano s kategorijo, je lahko aplicirano za strukturiranje in ugotavljanje koherence posebnega znanja o »ciljni osebi«. Na drugi strani pa lahko s takim pristopom preuveličamo vedenje, za katero se zdi, da je nekonsistentno oz. nekongruentno z izvirno impresijo. Tak fenomen kontrasta se lahko kaže v poudarjanju spominskih reprezentacij (overrepresentation) vsebine v zvezi z obravnavano osebo. Podobni procesi asimilacije in kontrasta se pojavljajo tudi tedaj, ko imamo opravka z vprašanji in introspekcijo v zvezi z našimi lastnimi potezami in karakternimi dispozicijami (Markus, 1977). Nekonsistenca na nivoju vedenja pa teži k temu, da se razrešuje s predpostavko o prikriti konsistentnosti na nivoju potez, ali pa z atribucijo nekonsistentnih vedenj različnim vzrokom v okolju (zunanjim vzrokom). »Površinska« nekonsistentnost se zlasti lahko razrešuje, ko je vedenje dvoumno in dovoljuje različne interpretacije.

Kategorije oseb in kategorije objektov:

V zvezi s socialno kognicijo je veliko znanega o končnih rezultatih kategorizacijskega procesa. Še vedno pa je manj znanega o njegovih začetnih stadijih. (Kaj so t. im. kategorizacijske enote? Na katerem nivoju abstrakcije se lahko percipira koherentni tip osebe? Katere značilnosti evidentnega vedenja najbolj aktivirajo določeno kategorijo?) N. Cantor in W. Mischel (1979) menita, da se kategorizacijska pravila in konceptualne strukture, ki se uporabljajo v percepciji oseb in objektov, med seboj ne ločijo bistveno. Tiste razlike pa, ki obstajajo, omogočajo natančnejši vpogled v kategorizacijo oseb.

V okviru primerjalne analize si najprej oglejmo, kakšne, oz. katere so značilnosti kategorij, s katerimi razmejujemo in kodiramo objekte v okolju (ki pa niso osebe). Zanima nas, ali so to dobro strukturirane, distinktivne kategorije, z jasno definiranimi značilnostmi in končnim številom elementov, (članov), oz. predstavni-

kov kategorije. Ali imajo vsi objekti, ki spadajo v določeno kategorijo, enako število enakih značilnosti?

Klasični pogled na klasifikacijo predpostavlja, da imajo vsi predstavniki kategorije manjše število potez (značilnosti). Tak princip kategorizacije zahteva kriterij »članstva v kategoriji« po principu »vse ali nič«. Določen primerek kategorije ima, ali pa nima vseh potez, ki so značilne za kategorijo. Če nima vseh, ne spada v kategorijo. Cantor in Mischel (1979) navajata 4 zahteve, ki so značilne za oblikovanje dobro definiranih kategorij:

1) Vsi primerki kategorije so v celoti definirani s tem, da posedujejo manjše število nujnih in zadostnih potez ali atributov.

2) Vsak primerek (predstavnik) kategorije poseduje vse od nujnih in zadostnih relevantnih značilnosti. Zato so vsi »enako dobri predstavniki« kategorije.

3) Med kategorijami obstajajo dobro razmejeni (distinktivni) sklopi primerkov – ni dvoumnih primerov, ki bi ustrezali več kot eni kategoriji na istem nivoju abstrakcije v taksonomiji.

4) Posedovanje določenih »kritičnih« potez ne more nadomestiti pomanjkanja drugih potez – za kategorizacijo so torej enako pomembne vse poteze.

Cantor in Mischel (1979) poudarjata, da je Wittgenstein prvi zagovarjal tezo, da primerki vsakdanjih kategorij ne zajemajo vseh nujnih in zadostnih potez, pomembnih za kategorijo. Sam Wittgenstein pa je menil, da lahko omenjeni pojav najbolje predstavi z izrazom »struktura podobnosti v družini pojavov« (family resemblance structure). Tudi številni lingvisti, psihologi in filozofi (Rosch et al., 1976, Tversky, 1977) so kritizirali klasični pogled, da imajo vsi predstavniki kategorije vse opredeljujoče kategorialne značilnosti (in so tako enako dobri primerki – predstavniki kategorije). Oblikovalo se je mnenje, da so naravne semantične kategorije tudi do te mere nejasne kategorije, ki ne ustrezajo pričakovanjem klasične »vse ali nič« pozicije. Tako je Rosch (1975) oblikoval tezo, da so kategorije organizirane v zvezi s prototipičnim oz. fokalnim stimulusom (kot najboljšim primerkom koncepta) tako, da jih predstavljajo manj oz. bolj prototipični primerki. Ti tvorijo kontinuum, ki se oddaljuje od centralnih prototipičnih primerov. (Roscheva je tudi ugotovila, da ljudje relativno zanesljivo ocenjujejo člane kategorij kot boljše oz, slabše primerke. Tak način izražanja pa se lahko zazna tudi v vsakdanjem govoru.) Tovrstni pristop opozarja, da bo odločitev o kategorizaciji v bistvu verjetnostna, s člani kategorije, ki variirajo v stopnji pripadnosti (prototipičnosti) in s številnimi »dvomljivimi« oz. mejnimi primeri, ki izhajajo iz prekrivanja med kategorijami in iz nerazmejenih kategorialnih sklopov. Take »nejasne kategorije« se lahko najbolje analizira glede na njihove centralne, čiste primere (glede na najbolj prototipične člane). Ta način je uspešnješi od poskusov razlikovanja med dvomljivimi, oz. mejnimi primeri.

Obravnavanje kategorij naravnih objektov kot relativno nejasnih kategorij pa je še posebej primerno tedaj, ko gre za obravnavanje oseb, oz. takó vsakdanjih kategorij oseb, kot so ekstraverti, zabavljači itd. Za kategorijo, kot je npr. ekstravertnost, obstaja kontinuum pripadnosti h kategoriji – nekateri ljudje so ekstravertiranejši od drugih. Odnos med kategorijo ekstravertnosti in drugimi, bližnjimi kategorijami ni odnos popolne distinkcije, temveč je ta odnos relativno nejasen, manj strukturiran. Določena oseba je lahko ekstravert in introvert. Narava njenega vedenja in pa atributi, od katerih je odvisna pripadnost kategoriji,

so odvisni od kontekstualnih variacij. Če se individualno vedenje spreminja glede na kontekst, oz. v času, pripadnost kategoriji ni funkcija posedovanja vseh atributov. Odvisna bo od konfiguracije relevantnih znakov, ki omogočajo, da se velik del vedenja osebe obrazloži s pomočjo določene kategorije. Tovrstno verjetnostno odločanje bo rezultiralo v relativno manj strukturiranih kategorijah oseb, katerih člani bodo variirali od čistih, dobrih, centralnih primerov, do nestabilnih, dvomljivih, mejnih primerov.

Kar je bilo povedanega o kategorijah oseb, lahko apliciramo tudi na taksonomijo oseb: pomankanje strukturalnih karakteristik taksonomije naravnih objektov pomeni, da je tovrstno pomanjkanje še bolj izrazito pri taksonomiji kategorij oseb. V zvezi s tem Cantor in Mischel (1979) omenjata naslednje: 1. Obstajajo multiple klasifikacijske sheme, ki se lahko uporabljajo za razmejevanje ljudi, ki jih lahko opazujemo v kateremkoli okolju. Ne obstajajo samo multiple tipologije oseb, ampak se pojavljajo tudi številne socialne kategorije. – 2. Določen nižji nivo kategorije v taksonomiji oseb ne pripada nujno k enemu samemu višjemu nivoju, oz. bolj vsebujoči (inkluzivni) kategoriji v tej taksonomiji. – 3. Pri večini taksonomij oseb je očitno kršen princip nerazdružljivosti. Odvisno od konteksta, v katerem je opazovana, je lahko določena oseba klasificirana v več kot eno samo kategorijo na istem nivoju inkluzivnosti v okviru taksonomije oseb.

Obstajata dve glavni področji raziskav, ki se ukvarjajo z empiričnimi implikacijami nejasnih kategorij: 1. To so študije pravil, s pomočjo katerih se določeni objekti kategorizirajo kot člani določene kategorije (Rosch in Mervis, (1975) in drugi avtorji so pokazali, da se je tisto, kar predstavlja prototipične elemente določene kategorije lažje naučiti, klasificirati, poimenovati in si predstavljati.) – 2. Pozornost raziskav, ki se ukvarjajo z empiričnimi implikacijami relativno manj strukturiranih kategorij, pa je obrnjena tudi k variirajočim ravnem inkluzivnosti, kamor so lahko kategorizirani objekti. (Na abstraktnejšem in inkluzivnejšem nivoju kategorizacija npr. rezultira v kategorijah, ki vsebujejo táko mešanico različnih objektov, da je težko opisati atribute tipičnih članov kategorije.)

Cantor in Mischel (1979) omenjata tudi dvoje vodil za študij narave in funkcije kategorij oseb in sistemov klasifikacije, ki izhajajo iz »post-Wittgensteinskega« pristopa do kategorizacije naravnih objektov: 1. Videti je treba, ali imajo kategorije na različnih nivojih abstrakcije v taksonomiji oseb različne značilnosti, oz., ali variirajo sistematično v karakteristikah, ki so asociirane z njihovimi člani. – 2. Medtem ko so meje kategorij oseb lahko nejasne, so lahko centralni, najbolj čisti primerki vsake kategorije popolnoma razločeni od prav takih primerkov drugih kategorij.

Če hočemo govoriti o naravi kategorij na različnih nivojih abstrakcije, si moramo nekoliko pobliže ogledati taksonomije za objekte in za ljudi. Taksonomija namreč omogoča oblikovanje sistema za razmejevanje »opaženega sveta« (ljudi, dogodkov, objektov) v razrede, ki variirajo v inkluzivnosti oz. obsegu kategorije.

Kategorije oseb z različnih nivojev v taksonomiji imajo določene karakteristike, zaradi katerih so posebej ustrezni za določene namene. Specifična podrejena raven je lahko npr. zelo koristna za molekularne vedenjske analize in za predikcijo konkretnega osebnega vedenja v zelo specifični situaciji. Nadrejene, inkluzivnejše kategorije oseb pa so abstrakcija bogate konfiguracije atributov v zvezi z ljudmi. Z razmejevanjem oseb v kategorije pa na vsaki ravni inkluzivnosti nekaj prido-

bimo, oz. nekaj izgubimo. Za študij tovrstnih »dobitkov in izgub« pa je treba (Cantor in Mischel, 1979) zbrati opise predstavnikov posameznih kategorij oseb in ugotoviti bogastvo (richness), živost (vividness) in distinktivnost (distinctivness) vsebin, ki so asociirane z vsako kategorijo. Rosch (s sodelavci, 1976) je v zvezi z objekti to ugotavljala s preprosto nalogo, da subjekti opišejo atribute objektov, ki so spadali k različnim kategorijam. Tako ne npr. ugotovila, da so določeni nivoji abstrakcije v 3-nivojski taksonomiji maksimizirali bogastvo atributov, ki so asociirani z največjim številom članov kategorije.

Optimalni nivo abstrakcije v 3-nivojski taksonomiji objektov pa naj bi bil srednji nivo: na tem nivoju se oblikujejo široke, inkluzivne, pa tudi dovolj bogate kategorije.

Za kategorizacijski sistem oseb pa je značilno, da je odprt za različne alternativne konstrukcije. Celo definicija posameznih nivojev je odvisna od konteksta: nadrejeni, srednji in podrejeni nivoji v različnih konstrukcijah niso nezamenljivi. Naslednje štiri sheme kažejo eno od možnosti taksonomije vsake od štirih oseb: ekstraverta, kulturne osebe, angažirane osebe in čustveno nestabilne osebe (Cantor in Mischel, 1979).

Za ugotavljanje konsenzusa glede hiearhičnih relacij znotraj vsake od štirih taksonomij sta Cantor in Mischel uporabila nalogo sortiranja kart. Vsak od petih ocenjevalcev je sortiral 32 srednjih in nižjih nivojev kategorij na »kupe« pod štiri nadrejene kategorije (ekstravert, kulturna oseba, angažirana oseba čustveno nestabilna oseba). Potem, ko so sortirali kartice v štiri kupe pod vsakega od nadrejenih konstruktov, so ocenjevalci nadalje vsakega od kupov razdelili na tolikšno število manjših, manj inkluzivnih kategorij, kolikor jih je po njihovem mnenju obstajalo v vsakem od kupov. Podatki, dobljeni s sortiranjem kart, so bili nato podvrženi hierarhični cluster analizi, da bi videli, ali hierarhija sortiranja pri ocenjevalcih potrjuje ali nasprotuje pričakovanjem. Uporabljena je bila Hiclus metoda hierarhične cluster analize, s pomočjo katere se konstruira hierarhični sistem cluster reprezentacij. Ta se rangira od reprezentacij, kjer je vsak od objektov prikazan kot posamezni cluster, do reprezentacije, kjer so vsi objekti rangirani skupaj kot posamezni cluster. Tipi oseb, za katere se je pričakovalo, da so subordinirani, so dejansko oblikovali ustrezne clustre znotraj vsake od štirih glavnih taksonomij. Nato sta avtorja 90-tim študentom Stanford univerze dala nalogo, naj v 2,5 min naštejejo tiste atribute, ki se jim zdijo karakteristični za kategorije oseb, ki se pojavljajo v že omenjenih štirih taksonomijah. Vsak subjekt je izpisal atribute za štiri kategorije določenega nivoja abstrakcije v taksonomiji. Deset subjektov je tako podalo atribute za vsako posebno kategorijo. Za liste atributov za vsako od 36 kategorij je bil nato ocenjen konsenzus ocenjevalcev. Za vsako kategorijo so bili izbrani samo tisti atributi, ki sta jih kategoriji pripisala najman dva subjekta. Na koncu pa so 4 ocenjevalci ugotavljali odstotek članov vsake kategorije, za katere bi bil lahko vsak atribut resničen (ocenjevalec lahko npr. oceni, da je 60% vseh kulturnih ljudi tudi bogatih, da je od bogatih 90% umetniških patronov itd.). Končni seznam atributov so takó predstavljali atributi, katerih srednja ocena ocenjevalcev je bila večja od 50%. Avtorja sta izbrala kriterij inkluzivnosti 50% zató, da bi dobila seznam atributov, ki naj bi bili skupni večini članov določene kategorije. Ta 50% kriterij sta uporabila tudi v naslednjih analizah. Z njim sta izključila čisto »ideosinkratične podobe«, ki niso centralne v zvezi s kategorijo,

obenem pa nista forsirala principov dobro definirane kategorialne strukture. (Če bi šlo za t. im. striktne, oz. dobro definirane taksonomske strukture, bi bili vsi atributi, ki so izbrani kot karakteristični za nadrejeno kategorijo, kot taki hkrati izbrani pri nižjih ravneh v določeni taksonomiji. Pri avtorjih pa je bilo v povprečju ca. 78% vseh atributov, ki so bili izbrani kot karakteristični za določeno nadrejeno kategorijo, tudi ocenjeno kot karakteristično za oba srednja nivoja kategorije.)

V zvezi z vsako kategorijo sta avtorja nadalje ugotavljala še 3 značilnosti:

1. izrazitost, bogastvo (richness),
2. razločevanje (differentiation),
3. Živost in konkretnost (vividness, concretness).

1. Izrazitost oz. bogastvo: Relativno bogastvo je (povprečno) število atributov, ki so jih ocenjevalci ocenili kot resnične za najmanj 50% članov kategorije, in sicer na vsaki ravni v okviru naše taksonomije. Bogatejša je kategorija, več se lahko ve in napove v zvezi z osebo, ki spada v določeno kategorijo. Srednji in najnižji nivoji kategorij maksimizirajo bogastvo (število) atributov tako pri kategorijah oseb kot pri kategorijah objektov.

2. Diferenciacija: Kategorije se med seboj razlikujejo tudi v stopnji, v kolikšni so atributi, ki so skupni številnim članom (predstavnikom) določene kategorije, hkrati tudi značilni za člane drugih, sosednjih kategorij v isti taksonomiji. Več je tovrstnega prekrivanja, manjša je diferenciranost: to pomeni, da obstaja manjša distinkcija med kategorijami V takem primeru kategorije tudi manj prispevajo h kontrastni diferenciaciji med ljudmi. »Prekrivanje« med atributi se izračuna s primerjanjem seznama atributov za posamezno kategorijo s seznamom atributov »bližnje kategorije na istem nivoju abstrakcije. Avtorja sta npr. izračunala prekrivanje kategorij med: 1. štirimi nadrejenimi kategorijami oseb (kulturnik, ekstravert, čustveno nestabilen, angažiran), 2. za dve srednje nivojski kategoriji v vsaki taksonomiji (religiozni in socialni aktivist npr.) in 3. med vsakim setom od 3 tesneje povezanih podrejenih kategorij v vsaki taksonomiji.

Sumarni rezultati, ki sta jih dobila avtorja, so prikazani na tabeli št. 1. Končni skor prekrivanja za subordinirane kategorije v vsaki taksonomiji pa je bil izračunan kot povprečje skorov prekrivanja iz dveh setov (treh) subordiniranih kategorij.

Kategorizacija na superordiniranem nivoju daje najbolj diferencirane in neprekrivajoče se kategorije. Najmanj distinktivne so bile subordinirane kategorije: imele so največje število skupnih potez med kategorijami na istem nivoju inkluzivnosti v dani taksonomiji. Subordinirane kategorije so bile tudi značilno manj distinktivne kot pa kategorije srednjega nivoja. Po mnenju avtorjev je ravno srednji nivo abstrakcije tisti, kjer so kategorije hkrati dovolj bogate in dovolj distinktivne.

TABELA ŠT. 1. Povprečno število atributov, ki so skupni različnim kategorijam na istem nivoju abstrakcije (manjše število skupnih atributov indicira večjo diferenciacijo med kategorijami)

Hierarhija nivojev	Nivo abstrakcije		
	supraordinirani	srednji	subordinirani podrejeni
KULTURNIK	0	9	10.5
EKSTRAVERT	0	8	23
ANGAŽIRANA OSEBA	0	4	15.5
EMOCIONALNO NESTABILNA OSEBA	0	2	20

3. Živost in konkretnost: Cantor in Mischel sta se nadalje vprašala, kakšna je narava atributov, do katerih pridemo, ko »sestopamo« iz višjih na nižje nivoje abstrakcije. V ta namen sta izvedla analizo vsebine atributov, pri čemer sta razdelila atribute glede na to, ali zajemajo: 1. fizični izgled in lastnosti, 2. socialno-ekonomski status, 3. osebnostne poteze, 4. vedenjske atribute. Spodnja tabela prikazuje povprečno število tipov atributov, ki so povezani s kategorijami na 3 nivojih abstrakcije.

TABELA ŠT. 2. Povprečno število atributov različnih tipov za kategorije na različnih nivojih abstrakcije v taksonomiji.

	Tip atributa		
	nadrejen superordiniran	srednji	podrejen subordiniran
Fizični videz	0.5	1.5	2.33
Socialno-ekonomski status	0.25	0.38	0.45
Poteze	8.75	15.75	17.21
Vedenje	1.5	3.88	4.75

Razvidno je, da totalno število atributov za vsak tip narašča od nadrejenega (supraordiniranega), prek srednjega, do podrejenega (subordiniranega) nivoja abstrakcije. Od vseh tipov so na superordiniranem nivoju relativno najbolj zastopane poteze.

Avtorja menita, da kategorije oseb, ki so predstavljene na srednjem nivoju v taksonomiji oseb, maksimizirajo bogastvo, diferenciacijo in živost atributov. Ta nivo je zato optimalen za opisovanje tega, kakšna je oseba nasplošno, oz. kako se dve osebi razlikujeta druga od druge. Študije relativnih »dobitkov in izgub« ki so povezani z različnimi diagnostičnimi kategorijami, so lahko npr. zelo koristne za klinike praktike.

Cantor in Mischel (1979) sta se ukvarjala tudi z ugotavljanjem tega, ali socialne kategorizacije na različnih ravneh inkluzivnosti omogočajo tudi predikcijo vedenja. Vprašamo se lahko tudi drugače: ali določene ravni abstrakcije pri socialni kategorizaciji omogočajo posebej uspešne napovedi na osnovi informacij o pripadnosti določeni kategoriji. V zvezi s tem sta naprosila 30 poskusnih oseb, naj opišejo, kakšno interakcijo pričakujejo, če bi bili v interakciji z določeno osebo v določeni situaciji. Različni subjekti so bili naprošeni, naj naredijo predikcije z ozirom na predstavnike nadrejenih, srednjih in podrejenih kategorij, ki so bile izbrane iz taksonomije oseb. Nekdo je npr. opisal pričakovano vedenje ekstraverta v socialni situaciji, drugi pričakovano vedenje zabavljača v socialni situaciji itd. Rezultate sta analizirala na podoben način, kot smo ga opisali v zvezi z ugotavljanjem živosti oz. konkretnosti, diferenciranosti in bogastva.

Odločitve o pravi kategoriji so za vsakdanje objekte ponavadi avtomatične. Vedno pa vendarle ni tako. To velja zlasti za socialno področje. V tem primeru imamo opravka z atributi v zvezi z ljudmi. Kako se npr. odločamo o tem, da je nekdo »zgleden primerek« inteligentnih ljudi? Tukaj se pojavi centralni problem v zvezi s študijami kategorizacije: kako se nekdo odloči, da se določen dražljaj »prilega« določeni kategoriji? Temu vprašanju skušamo priti do živega z najmanj tremi pristopi: 1. prvi pristop je klasični pogled 2. vidik prototipičnosti je drugi pristop 3. tretji pa je vidik primera (»exemplar view«).

Za klasično pozicijo je značilno, da opazovalec (ocenjevalec) določen stimulus pripiše določeni kategoriji tedaj in samo tedaj, če ima dražljaj popolnoma vse poteze, ki so znane za kategorijo.

Eksemplarični modeli kategorizacije (»exemplar models«) pa nove instance kategorizirajo na osnovi njihove podobnosti s starimi, znanimi kategorialnimi instancami.

Nas pa najbolj zanima pristop, ki ga lahko poimenujemo kot prototipično pozicijo. Ta ima veliko skupnega z eksemplaričnim pristopom zato, ker se nove instance v nove kategorije plasirajo na osnovi stopnje posedovanja skupnih kategorialnih karakteristik. Od eksemplaričnega pristopa pa se loči v tem, da se lahko nove instance primerjajo z nekim abstraktnim pojavom ali nizom potez (prototipom), ki reprezentira kategorijo namesto določene znane instance.

Za prototipski pristop je značilno, da se kategorije na istem nivoju taksonomije obravnavajo kot kontinuirane. »Čistost oz. razločnost« kategorij pa je izražena z njenimi t. i. »čistimi primerki« (clear cases). Tak pristop ne zahteva iskanja in določanja nujnih in zadostnih potez. Namesto tega poudarja kontinuum prototipičnosti. Na njem je stopnja prototipičnosti operacionalno definirana z ocenami ljudi o tem, kako se različni objekti prilegajo njihovim percepcijam pomena kategorije. Eleanor Rosch je skupaj s sodelavci (tudi Rosch & Mervis, 1975) vpeljala pojem skora podobnosti v »družini pojavov«. Za člane kategorije objektov lahko tak skor izračunamo precej preprosto. Temeljna značilnost principa »podobnosti v družini« je v tem, da so najbolj prototipni člani kategorij tisti, ki imajo veliko skupnih potez s člani iste kategorije in malo skupnih potez s člani drugih, bližnjih kategorij. Da bi se za določen objekt glede na določeno kategorijo dobil skor podobnosti v »družini pojavov«, je treba izračunati ponderirano sumo iz števila potez, ki so skupne tako objektu, kot drugim članom lastne kategorije. Temu številu pa je treba odšteti število potez, ki se prekrivajo s člani drugih, bližnjih kategorij. Te kategorije pa niso t. im. kontrastne kategorije (kot je to odnos med ekstra in intravertnostjo). So zelo podobne kategorije, ki se jim lahko zelo ustrezno pripiše določene objekte.

Kategorizacija določenega objekta oz. osebe zahteva torej ocenjevanje stopnje asociacije z eno kategorijo in distinkcijo od druge relacijske kategorije. Na področju percepcije oseb določeni osebi pripisujemo določen tip kategorije na osnovi abstrakcije iz koherentne konfiguracije znakov. (Znaki se morajo relativno konsistentno ponavljati.)

Stopnja, s katero faktorji konfiguracije vplivajo na presojanje prototipičnosti oseb, je verjetno odvisna od količine relevantnih informacij, ki jo ima o njej ocenjevalec (opazovalec). Ko nekdo npr. dobro pozna osebo, so površinske nekonsistentnosti v vedenju verjetno manj vplivne. Ko nekdo npr. skuša analizirati značaj dobrega prijatelja, bo težil k abstrakciji skupnih elementov iz množice podatkov o prijateljevem specifičnem vedenju. Ko pa nekdo skuša ocenjevati prototipičnost zgolj na osnovi omejenih priložnostnih ocenjevanj, oz. interakcij v zvezi z opazovano osebo, je lahko pozornost fokusirana bolj na iskanje določenih, izrazito kategorialno centralnih atributov. Prav tako je pomembno (ne)konsistentno manifestiranje takih atributov v nenavadnem oz. nenormativnem kontekstu. Cantor in Mischel (1979) sta, upoštevaje možne različnosti vpliva faktorjev na ocenjevanje prototipičnosti v pogojih poznavanja osebe (»full view«), oz. omeje-

nega vpogleda (»restricted view«), raziskovanje usmerila na obe področji: na pogoje poznavanja in pogoje omejenega vpogleda (»full in restricted view«).

V primeru »full view« (poznavanja določene osebe), lahko na ocene njene prototipičnosti vplivajo trije faktorji:

1.širina, (»breadth«)

2.dominantnost (»dominance«) in

3.diferenciacija (»differentiation«)

»Širina« (breadth) je število kategorialno konsistentnih atributov. Večje je število kategorialno konsistentnih atributov, boljša je totalna konfiguracija in bolj je določena oseba prototipična glede na določeno kategorijo. Gre za število različnih, vendar pa medsebojno povezanih atributov, ki jih opazujemo pri določeni osebi. Pri tem pa ne gre za neko inter – situacijsko konsistenco v specifičnem vedenju, temveč za iskanje splošne koherentnosti v totalu značilnosti osebnostnega vedenja. Identifikacija in diferenciacija ljudi na osnovi splošnejših značilnosti vedenja, ki so časovno trajni, z variacijami ki so funkcija specifičnega konteksta, je ustreznejša kot osredotočenost na splošnost med – situacijskega (molekularnega) vedenja.

Dominantnost (dominance) je število kategorialno konsistentnih atributov glede na celotno število atributov, ki naj bi bili značilni za ocenjevano osebo. Ocenjena prototipičnost narašča z naraščanjem vrednosti ulomka, kjer je v števcu število kategorialno konsistentnih atributov, v imenovalcu pa vsi atributi, ki so značilni za individuuma. Prototipičnost narašča s tem, ko kategorialno konsistentni atributi prevzemajo vlogo »lika«, drugi atributi pa vlogo »ozadja« v totalni konfiguraciji atributov. (V teoriji osebnostnih potez bi dominantnost pomenila, da je obravnavana dispozicija centralna in dominantna glede na totalno osebnostno strukturo).

Pri diferenciaciji pa gre za razlikovanje od kontrastne ali inkompatibilne kategorije. Ko ljudje ocenjujejo prototipičnost določenega osebnostnega tipa, pričakujemo: a) da obravnavajo določene atribute, ki so na različnih stopnjah inkompatibilnosti s tem tipom in da b) v procesu ocenjevanja prototipičnosti takim atributom pripisujejo negativno težo, ustrezno stopnji inkompatibilnosti s tem tipom. Cantor in Mischel menita, da so nekateri poskusi zajemanja naravnih opozicij med osebnostnimi tipi (med intra- in ekstravertnostjo npr.) v osebnostni psihologiji rezultirali v t. im. kvazi tipologijah. Taka tipologija naj bi bila po njunem mnenju tudi Eysenckova tipologija ekstra oz. introvertiranosti, ki kombinira dimenzionalno-opozicionalni in tipološko-distinktivni pristop. Za vsak osebnostni tip se zdi, da zajema tudi set inkompaktibilnih vedenj in potez. Zato avtorja menita, da smo pri ocenjevanju ljudi poleg potez, ki ustrezajo določenemu tipu, pozorni tudi na tiste, ki so z določenim tipom inkompatibilne.

Ocenjevanje prototipičnosti znanih oseb je torej odvisno od najmanj treh faktorjev: 1.) od števila kategorialno-konsistentnih atributov, ki jih ima oseba, 2.) od stopnje, s katero ti atributi dominirajo v totalni konfiguraciji atributov in 3.) od števila tistih atributov, ki so inkompatibilni oz. nekonsistentni glede na obravnavano kategorijo.

V svoji neobjavljeni doktorski disertaciji je Nancy Cantor pomen vseh treh faktorjev ugotavljala z naslednjim preskusom: subjektom je dala navodilo, naj kar se da izčrpno opišejo atribute tistih ljudi, ki jih dobro poznajo in ki jih imajo za

dobre, srednje dobre in neizrazite primere ekstravertiranosti. Neodvisne ocene prototipičnosti vsake osebe (oz. njene deskripcije) so bile korelirane z različnimi skori, ki so bili izračunani iz deskripcij. Na ta način je Cantorjeva preskušala stopnjo asociacijske širine oz. bogastva atributov (»breadth«), diferenciacije in dominantnosti z ocenjeno prototipičnostjo. (Enak postopek je uporabila tudi pri študiju kategorije »inteligentnost«).

Pri študiju kategorije »ekstravertiranost« je vsak od 11 subjektov podal izčrpen opis osebnosti treh prijateljev, in sicer: 1. prijatelja, ki je dober primer ekstraverta (prijatelja torej, ki je zelo izrazito ekstravertiran), 2. prijatelja, ki je samo zmerno dober primer ekstraverta, 3. prijatelja, ki je neizrazit primer ekstraverta. (Subjekti so morali opisati vse atribute, ki so bili značilni za njihove prijatelje, ne le atribute ekstravertiranosti). Druga skupina šestih naivnih sodnikov pa je glede na ekstravertiranost vsako od 33 poročil ocenila na 11-stopenjski skali prototipičnosti (Prvotna poročila so bila pretipkana in v slučajnem vrstnem redu razdeljena med sodnike.) Kot je bilo pričakovati, so naivni ocenjevalci reliabilno ocenjevali prototipičnost. Koeficient reliabilnosti šestih ocenjevalcev je znašal 0.87.

Iz vsakega opisa osebe pa se je dalo izračunati tudi druge, relativno enostavne skore. Vsi skori so visoko korelirali z neodvisnimi ocenami prototipičnosti. Z njimi sta zlasti visoko korelirala dva skora: 1. skor »breadth« (širina, bogastvo) diferenciranost (r = 0,79) (število introvertnih atributov je bilo odšteto od števila ekstravertnih) in pa 2. skor dominantnosti (število ekstravertiranih atributov je bilo ulomljeno s totalnim številom vseh atributov, značilnih za osebo. S kombinacijo teh dveh skorov v en skor (število atributov, ki izražajo ekstravertiranost minus število atributov, ki izražajo intravertiranost, razlika, deljena s totalnim številom atributov, pa je imela z ocenjeno prototipičnostjo korelacijo 0,85).

Avtorja pričakujeta, da imajo pravila za kategorizacijo ljudi (v tem primeru pravila za ločevanje ekstra od intravertov) mnogo skupnega s kategorizacijo objektov. (Efektivni kognitivni in lingvistični sistem naj bi se zato izkazal tudi s fundamentalnimi podobnostmi med objekti in ljudmi). Za presojanje prototipičnosti na obeh področjih je značilno, da so izrazito povezana z bogastvom (»breadth«) kategorialno konsistentnih atributov in z diferenciacijo glede na kontrastno kategorijo. (Prav tako se zdi, da so na obeh področjih bolj skupne poteze tiste, ki prispevajo k presojanju podobnosti in prototipičnosti, kot pa inkompatibilne in distinktivne poteze.)

Na obeh področjih percepcije (oseb in stvari oz. objektov) ustreza že tisto napovedovanje prototipičnosti, ki temelji samo na številu kategorialno konsistentnih atributov. Nancy Cantor je v svoji raziskavi dobila korelacije med številom atributov, ki predstavljajo ekstravertiranost, in ocenjeno ekstravertirano prototipičnostjo, ki so bile redkokdaj nižje od korelacij ocenjene prototipičnosti z ulomkom širina – diferenciacija/totalnim številom atributov (r = 0,64 vs r = 0,85).

Kljub temu pa avtorja menita, da pravila za kategorizacijo ljudi in kategorizacijo stvari niso popolnoma identična. Cantorjeva je npr. v okviru svoje doktorske naloge ugotovila, da je bila v zvezi s kategorijo ekstravertiranosti najbolj pogosto uporabljana kontrastna kategorija (kategorija intravertnosti). Najbolj pogoste kontrastne kategorije pri kategorizaciji objektov pa niso nasprotne, ampak sosednje kategorije v okviru iste taksonomije objektov. Poleg tega se področje percepcije oseb od percepcije stvari ločuje tudi po tem, da je pri prvem v zvezi z oceno

prototipičnosti zelo pomemben faktor dominacije. Faktor dominacije pa nima posebnega vpliva na ocenjevanje prototipičnosti na področju percepcije stvari.

Nadaljne študije na področju percepcije oseb pa kažejo, da na oceno prototipičnosti vplivajo tudi nekatere »fine«, detajlne spremenljivke, kot so različni izrazi obraza, glasnost in ton akustične komunikacije, geste itd. Pri tem pa potencialne divergence izhajajo tudi iz množice alternativnih kategorizacij, ki so značilne za ljudi.

(se nadaljuje)

Odnos Pavlova do psihologije in sovjetske oblasti

VID PEČJAK

Pred dobrim letom je brez omembe v naših revijah minila petdesetletnica smrti Ivana Petroviča Pavlova. Zanimivo je, da se ga je ob desetletnici smrti (1946) spomnil njegov nekdanji učenec Albin Seliškar z drobno knjižico, ki jo je izdala Proteusova knjižnica. Sicer pa je o njegovem delu in življenju napisanih veliko knjig (npr. Jugov 1947, Elizabeth in Martin Sherwood 1970). V vseh pa ostajata nejasni in tudi protislovni dve strani njegovega življenja: njegov odnos do psihologije in odnos do sovjetske oblasti.

Pavlov je bil fiziolog in psiholog. Vsaj imamo ga za psihologa, celo za enega od največjih. V študiji Zgodovinske dimenzije psiholoških sistemov in šol (1984) sem z anketo med profesorji zgodovine psihologije v treh deželah (Jugoslavija, ZDA in ČSSR) ugotovil, da imajo Pavlova poleg Freuda za najpomembnejšega psihologa v dosedanjem razvoju psihologije.[1] Oba sta tudi danes najbolj citirana avtorja v psihološki literaturi. Težko je najti bazično psihološko knjigo brez Pavlovovega imena v indeksu avtorjev. Boring ga v svojem znanem učbeniku Osnove psihologije (1955) omenja 14-krat, Trstenjak v svojem Orisu sodobne psihologije (1969) 22-krat in jaz v Psihologiji spoznavanja (1977) 28-krat. Vsaj četrtina psiholoških šol, zlasti behaviorističnih, pa neposredno ali posredno izhaja iz njegovih pojmovanj.

Kljub tem objektivnim dejstvom pa se Pavlov ni imel za psihologa. V svojem leningrajskem laboratoriju je med sodelavci uvedel celo denarno kazen za uporabo psiholoških terminov, kot so npr. zavest, želja, misel ipd. Nadomestil jih je z objektivističnimi, fiziološkimi termini, kot so refleks, inhibicija, ekscitacija itd. Zbrani denar so potrošili za opremo laboratorija.

Ko so Pavlova povabili na enega od svetovnih psiholoških kongresov, je povabilo zavrnil z besedami: »Ne verjamem, da lahko psihologija od mene kaj pridobi.«

Imel se je za fiziologa višje živčne aktivnosti. Na vprašanja o psihologiji je vztrajno odgovarjal, da ni psiholog.[2]

---

[1] To, da se Pavlov in Freud znajdeta skupaj na prvem in drugem mestu, je pravzaprav paradoks, ker si težko zamislimo večjo razliko, kot obstaja med njunima teorijama. Medtem ko je v sistemu Pavlova prostor samo za reflekse, vladajo v Freudovem nezavedne želje. Medtem ko je Pavlov zahteval strogo nadzirano eksperimentalno tehniko, se je Freud opiral na klinično gradivo. Medtem ko je Pavlov videl v duševnih motnjah posledico neustreznega pogojevanja, jih je razlagal Freud z neustreznim razvojem libida.

[2] Tako stališče imajo tudi mnogi drugi znanstveniki, ki jih psihološka literatura veliko citira. Na mojo anketo Veliki psihologi o psihologiji je npr. Habermas odgovoril, da bi rad odgovoril, a ne more,

Njegovo stališče je bilo zelo podobno stališču njegovega predhodnika, fiziologa Ivana Mihajloviča Sečenova, ki je v razpravi Kdo naj proučuje probleme psihologije in kako, odgovoril: »fiziolog« in »s proučevanjem refleksov«. Tudi Sečenov se ni imel za psihologa, a ga je Boring (1950) proglasil za pionirja ruske psihologije.

Vendar Pavlov ni vedno zavračal psihologije. V zgodnjih letih svoje kariere je imel do nje drugačno stališče. To dokazuje poleg drugega njegov referat na mednarodnem kongresu za medicino leta 1903 v Madridu, ki ga je naslovil: Eksperimentalna psihologija in psihopatologija živali. V njem je napovedal, da bo mogoče na podlagi poznavanja pogojnih refleksov zgraditi objektivno psihologijo in psihopatologijo.

K psihologiji se je vrnil tudi v zadnjih letih življenja, ko je bil na višku svoje slave. Njegov življenjepisec Jugov pravi takole: »V zadnjih letih svojega življenja se je Pavlov čedalje bolj ukvarjal s psihologijo. Vendar se ni pripravljal, da bi postal samo psiholog, govoril je, da je za njega neobhodno potrebno, da prouči zgodovino materialne kulture, zgodovino človeštva. Govoril je, da je neobhodno, da prouči tudi ... lingvistiko.«

Leta 1936 je nameraval Pavlov odpotovati na mednarodni kongres za psihologijo v Madrid. Tam je hotel podati fiziološko razlago asociacij. Zaradi državljanske vojne v Španiji kongresa ni bilo, Pavlov pa je kmalu zatem umrl.

Zanimovo je tudi to, da je med Pavlovovimi duhovnimi nasledniki veliko psihologov. Psihologa B. M. Teplov in V. N. Nebilicin sta naprej razvijala teorijo Pavlova o temeljnih lastnostih živčnega sistema in o osebnostnih tipih.

Zakaj je Ivan Pavlov spreminjal stališče do psihologije? Zakaj jo je največji del življenja tako ogorčeno odklanjal?

Upoštevati moramo več vzrokov. Enega smo že imenovali: tradicija ruske fiziologije in njenih zgodnjih pionirjev, ki so v psihologiji videli del fiziologije. Potrebno je dodati, da je bila ruska fiziologija v tej dobi med najbolj razvitimi in prodornimi na svetu, medtem ko o ruski psihologiji komajda lahko govorimo.

Drug razlog je bilo stanje psihologije ob koncu 19. stoletja. Prevladovala je izrazito subjektivistična psihologija, ki se je iz Wundtovega laboratorija v Leipzigu širila po vsem svetu. V Rusiji so jo zastopali Grot, Čelpanov in Kavelin, ki pa nikoli niso kaj veliko v njej pomenili. Takšna psihologija se je upirala objektivistično usmerjenemu Pavlovu, ki je sprva še verjel, da jo je mogoče spremeniti, potem je nad njo obupal. Ob koncu življenja pa se je spet ukvarjal z idejo o novi vrsti psihologije na objektivni osnovi. Če bi že prej delovale objektivistično usmerjene šole, npr. behaviorizem, Pavlov verjetno ne bi bil tako kritičen do nje.

Morda so na stališče Pavlova vplivali tudi nekateri bolj skriti razlogi, npr. njegov odnos do Behtereva. Vladimir Mihajlovič Behterev je bil njegov tekmec in konkurent. Prav tako je proučeval pogojne reflekse in pojave v zvezi z njimi, prav tako je bil slaven znanstvenik, ki so njegovo knjigo celo pred knjigo Pavlova prevedli v francoščino (čeprav ni dobil, tako kot Pavlov, Nobelove nagrade), vendar se je imel za psihologa. V Kazanu je celo ustanovil psihološki laboratorij, ki je bil prvi na ozemlju tedanje Rusije.

---

ker ni psiholog, Konrad Lorenz, da nima pojma, kaj je psihologija, in Erik Erikson, da je psihoanalitik in ne psiholog.

Odnos med Pavlovom, Behterevom in Sečenovom je bil nenavaden in težak.[3] Razvijali so zelo podobno fiziologijo in psihologijo. Razlike so bile majhne. Pavlov je npr. proučeval relekse avtonomnega, Behterov pa somatičnega živčnega sistema. Njegov nekdanji učitelj Sečenov je odkril inhibicijo, ki ji je Pavlov dodal iradiacijo, koncentracijo in indukcijo. Vsekakor je prišel najdalje Pavlov. Človek bi mislil, da je trojica med seboj sodelovala. V resnici so se precej ignorirali. Pavlov je sicer zapisal, da je »Sečenov oče ruske fiziologije« in da je »nekoč bral njegova dela, ki so ga navdušila«. Prav tako je postal prvi predsednik Zveze Sečenova. A vse to se je zgodilo šele po smrti Sečenova.

Posebno hladni so bili odnosi med Pavlovom in osem let mlajšim Behterevom. Na obrambi dizertacije Zelheima, ki je bil učenec Pavlova, je med njima prišlo do odprtega spora. Behterev je trdil, da so pogojni refleksi salivacije samo majhen prispevek k fiziologiji centralnega živčnega sistema, pri tem je dajal prednost refleksom somatskega sistema in celo proučevanju možganskih centrov z njihovim uničevanjem. Pavlov pa ga je užaljen imenoval »igralec«.

Še bolj nejasen, malo znan in protisloven je Pavlovov odnos do sovjetske oblasti. Pavlov je dočakal oktobrsko revolucijo, ko je bil star 68 let in na vrhuncu svoje slave. Umrl je leta 1936, kar pomeni, da je preživel leninizem in doživel stalinizem, čeprav samo njegovo prvo fazo. Kakšen je bil njegov odnos do nastajajočega novega družbenega sistema? Če berete življenjepise Pavlova, ki so izšli na Zahodu, dobite popolnoma drugo zgodbo, kot če berete življenjepise, ki so izšli v Sovjetski zvezi. Medtem ko ga ruski življenjepisci prikazujejo kot simpatizerja sovjetske oblasti, ga kažejo na zahodu kot njenega sovražnika.

Skušajmo najprej prikazati, kakšen je bil odnos sovjetske oblasti do znanosti in znanstvenikov ne glede na področje. Takoj po revoluciji je »cvetelo tisoč cvetov«. Znanosti so se razvijale divergentno v vse smeri in ideologi ter politiki so tolerirali odklone. V psihologiji sta se npr. uveljavljali celo tako subjektivistični smeri, kot sta psihoanaliza in gestalt psihologija, čeprav zasenčeni od pavlovizma.

To stanje pa ni trajalo dolgo. V posameznih znanostih je začela prevladovati ena sama smer, npr. v lingvistiki Marrova in v biologiji Lisenkova teorija, ali bolje, kvaziteorija. V vsaki od znanosti je vladalo nekaj takih »bogov«, katerih teorije so bile uradno proglašene za edino pravilne in marksistične. Med priviligiranci so posebno blesteli biolog A. I. Oparin, botanik V. R. Viliams, fizik V. F. Mitkevič, filozof M. B. Mitkin in geofizik O. I. Smith, ki so ga proglasili za heroja sovjetske znanosti. Danes o njih ne slišimo in beremo nič. Razen Oparina so izginili celo iz znanstvenih enciklopedij.

Istočasno pa je naraščal pritisk na »krivoverce«. Mnoge so javno napadali kot »reakcionarje, protimarksiste, idealiste ali mehanične materialiste«, celo »izdajalce domovine«. Marsikdo je končal v zaporu ali izginil v taboriščih. Čistke so odnesle biologe N. I. Vavilova, S. S. Četverikova in N. N. Koltsova, ekonomiste A. Čaja-

[3] Odnosi konkurence in nevoščljivost med vrhunskimi znanstveniki, ki se ukvarjajo s podobnimi problemi, niso tako redki. Za Freuda pravijo, da ni nikoli odpustil Jungu, ker ga je vsega nemočnega nesel v naročju skozi kampus Klark univerze, kjer se je zaradi vročine sesedel. Wundt naj bi zato, ker ni dobil berlinske stolice, deset let zelo nekulturno napadal predstojnika berlinske stolice Stumpfa. William James naj bi samo zato sprejel na svoj inštitut začetnika uporabne psihologije Muensterberga, ker se je skregal z njegovim konkurentom Wundtom. Takih primerov bi lahko navedel še ničkoliko. Človek dobi vtis, da so osebni razlogi igrali v znanosti pomembnejšo vlogo, kot to priznavajo zgodovinarji znanosti.

nova, N. Kondzatjeva in N. Makarova, fizika I. I. Frenkla, kemika Diatkina, filozofa M. B. Asmusa, psihologa Mihajlovskega in številne druge znanstvenike (na tem mestu ne omenjam Saharova in drugih znanstvenikov, ki so prišli na vrsto po Pavlovovi smrti). Revija Vprašanja filozofije je napadla kvantno fiziko kot idealistično in v nasprotju z dialektičnim materializmom. V reviji Napredki v fiziki je izšlo polno člankov, ki so pozivali znanstvenike, naj se osvobodijo fizikalnega idealizma in pripomorejo k zmagi »mase nad energijo«, »kavzalnosti nad idetermi-nizmom«, leninističnega principa »neizčrpnosti ebektronov nad epistomološkim agnosticizmom« in »materialistične relativnosti nad idealističnim relativizmom«.

Usoda mnogih vrhunskih znanstvenikov je bila nadvse tragična. Vigotskemu, verjetno največjemu ruskemu psihologu po Pavlovu, so očitali vsa mogoča odstopanja, poleg drugega eklekticizem in razdvajanje bioloških in kulturnih funkcij. Posebno so mu zamerili, da je pisal o pedologiji, ki je bila tedaj iz ideoloških razlogov prepovedana. Ko je leta 1934 komaj 38 let star umiral, so razglasili njegovo pojmovanje kulture za buržuazno in tuje marksizmu. Njegovo knjigo Mišljenje in govor (1933) so takoj prepovedali prodajati. Njegova dela so začeli ponovno tiskati šele po letu 1956.

Sovjetski znanstveniki, ki so se zamerili ideologom in oblastnikom, so bili srečni, če so izgubili samo delovno mesto na inštitutu ali univerzi. Usoda nekaterih pa je bila tragikomična. Etnolog G. B. Bogatirev se je na neki konferenci napadel kar sam in se proglasil za agenta zahodnjaške strukturno funkcionalistične metode. Biolog V. N. Sukačev pa se je na zasedanju akademije znanosti opravičil, ker se ni dovolj boril proti »reakcionarnim, metafizičnim in idealističnim tendencam v biologiji«, obenem je obljubil, da se bo potegoval za zmago mičurinske šole.

Zdi se, da so hoteli v Sovjetski zvezi zamenjati vse znanosti, ki naj bi bile buržuazno pristranske, z novo, sovjetsko znanostjo, ki naj bi temeljila na marksizmu in leninizmu. Že leta 1918 je A. A. Bogdanov, vodja gibanja proletkult, rekel, da bo v prihodnosti sovjetska znanost kvalitativno drugačna od buržoazne v predmetu, teoriji in metodah. Toda takrat ni nihče sledil njegovemu pozivu. Stanje se je spremenilo po letu 1930. Izhodišče napadov je bila Komunistična akademija. Njena člana A. A. Maksimov in E. I. Kolman sta zahtevala, naj sovjetska znanost razbije glavne teoretične postulate idealistične epistemologije. Glavni borec za novo sovjetsko znanost je bil Pokrovski, predsednik Komunistične akademije, ki je napadal člane Akademije znanosti in jim očital idealizem, nemarksizem in podobne grehe. Uradni blagoslov pa je dal sam Ždanov, ki je na zasedanju sovjetske akademije znanosti dejal, da je treba preiti iz težnje po enotnosti svetovne znanosti v težnjo po izgradnji posebne sovjetske znanosti. Zamenjali so znano Kant-Laplacejevo teorijo o nastanku osončja s Schmidtovo teorijo, iz katere poleg drugega sledi, da Zemlja nikoli ni bila v tekočem stanju. Zavrnili so genetiko in uveljavili Lisenkovo teorijo dedovanja, ki pomeni neke vrste neolamarkizem. L. V. Lvov je napadel idealizem v fiziki in zavrnil kvantno mehaniko, Einsteinovo teorijo relativnosti, kopenhagensko šolo in Heisenbergov princip nedoločenosti.

Podobno so »očistili« druge znanosti.

Kakšen je bil v tej situaciji položaj Ivana Petroviča Pavlova, ki je bil brez dvoma največji ruski znanstvenik na začetku stoletja in eden od največjih znanstvenikov na svetu? Objektivno nikakor ne slab. Znašel se je med privilegiranci. Sovjetska

oblast mu je zgradila leta 1930 nov laboratorij v Koltušah pri Leningradu, čeprav je bil prejšnji star komaj 20 let. Dobival je visoka sredstva za opremo in potovanja na srečanja in obiske inštitutov v tujini.

Posebno je bil Pavlovu naklonjen Vladimir Iljič Lenin. Leta 1921 so zaradi splošnega pomanjkanja poskusne živali stradale in celo umirale od lakote. Pavlov je napisal pismo Leninu, ki je takoj nato sestavil komisijo, kateri je predsedoval Gorki in ki je iskala razpoložljiva sredstva za ohranitev znanstvenih laboratorijev, še posebno laboratorija Pavlova.

Teorija Pavlova o pogojevanju je postala uradna teorija sovjetske fiziologije. Sovjetski ideologi so jo prikazovali kot kompatibilno z marksizmom-leninizmom, čeprav ima z marksizmom v resnici zelo malo skupnega. V sistemu Pavlova je človek samo reagirajoč mehanizem, za marksizem pa je predvsem aktivno bitje, ki s svojo aktivnostjo spreminja sebe in svet. Resda je Pavlov z 2. signalnim sistemom dopustil človeku nekaj avtonomnosti, toda ta postavka je ostala neizdelana, nejasna in na obrobju njegove teorije o refleksih. Signali tega sistema so samo »ujeti refleksi« in kot taki še vedno reakcija na dražljaje, četudi odsotne. Pač pa teorija Pavlova ni nezdružljiva z Leninovo teorijo odražanja, ki jo je »raztegnil« njegov soimenjak, bolgarski filozof Todor Pavlov.

Vendar se je teorija Pavlova o refleksih dobro ujemala s sovjetsko prakso drila, treninga, delovnega elana, stahanovstva, discipline, pokornosti in poslušnosti. Tej praksi se ima zahvaliti tudi sovjetski šport za svoje neizmerne uspehe. Ameriški psiholog Willias Sargen celo trdi, da na pogojevanju temelji pranje možganov, ki so ga tako uspešno izvajali v sovjetskih preiskovalnih zaporih. Priznavanje krivde brez krivde namreč močno spominja na pojave, ki se dogajajo v paradoksalni in ultraparadoksalni fazi, katero so odkrili in raziskali prav Pavlov in njegovi sodelavci. Morda leži razlog, da so sovjetski ideologi sprejeli teorijo pogojevanja, bolj v njenem ujemanju s sovjetsko družbeno prakso kot z marksistično teorijo.

Kljub temu pa se zdi, da Pavlov sovjetske države ni maral. Vučinič ga ima v svoji obsežni knjigi Cesarstvo znanja (1984) za protisovjeta. Kmalu po revoluciji se je resno bavil z mislijo, da bi zapustil Sovjetsko zvezo. Iz Cambridgeja je dobil vabilo in zagotovljeno profesuro (od leta 1912 je bil častni doktor univerze v Cambridgeju). Sicer pa bi znanstvenika Pavlovega kova z odprtimi rokami sprejeli, kamorkoli bi se obrnil. Tedaj se je zanj zavzel Lenin. Pavlov je zahteval nov inštitut in najboljšo opremo. Vse so mu obljubili in kasneje tudi dali.

Do hujšega konflikta med Pavlovom in sovjetskimi ideologi je prišlo šele po letu 1930. Šoli Pavlova so očitali, da z refleksi razlaga tudi človekovo družbeno naravo in družbeno dogajanje. N. I. Buharin iz Komunistične akademije je napadel Pavlova, ker je rekel, da je bila oktobrska revolucija zgodovinska anomalija. Takšne kritike sovjetska oblast niti Pavlovu ni mogla dovoliti.

Nekako ob istem času je postal Pavlov skupaj z Verdanskim nekak voditelj opozicije v Akademiji znanosti. Do leta 1930 je imela sovjetska Akademija znanosti samo enega rednega člana, ki je bil komunist – N. I. Marra. Večina je bila politično in idejno nevtralna, Pavlov in Verdanski pa naj bi odklanjala marksizem. Tedaj je sklenila partija spremeniti kadrovsko stanje. Z napadi sta začela L. Trocki in Pokrovski iz Komunistične akademije. Članom Akademije znanosti sta očitala buržuazno ideologijo in podobne grehe. Bitka se je končala z odstranitvijo nekaterih nekomunistov in sprejetjem mnogih komunistov v akademijo. Pavlov se je temu

odločno upiral, češ da so za sprejem v akademijo potrebni izključno znanstveni kriteriji. Posebno je kritiziral poskus, da bi postal dialektični materializem uradna filozofija akademije. Zahteval je, da akademija obdrži idejno avtonomijo. Verdanskega so kasneje obdolžili vitalizma, Pavlov pa jo je odnesel brez hujših posledic.

Na zahtevo Pavlova so zgradili v dvorišču novega laboratorija kapelico. Pavlov naj bi pogosto v njej molil. Ali je bil Pavlov religiozen? Njegov oče je bil pop, ki je sina vzgojil v verskem duhu. Nekaj časa se je Pavlov celo pripravljal za duhovnika. Zato je možno, da je bil zares religiozen. Toda na drugi strani si je težko predstavljati bolj nereligiozno, mehanistično in brezdušno psihologijo od refleksologije Pavlova. V njej ni nobenega prostora za človekovo dušo, niti za duševnost in celo zavest. Zato nekateri poznavalci menijo, da je bila religioznost Pavlova bolj protest proti sovjetski oblasti kot pa religioznost.

Leta 1929 so pod pokroviteljstvom akademije pripravili veliko praznovanje 82-letnice Pavlova. Leningrajski izvršni komite in okrožni svet sta hvalila njegovo gigantsko delo, s katerim je obogatil državno ekonomijo in pomagal ustvariti novo kulturo, pripravili so mu odlikovanja itn. Pavlov pa je samo sporočil, da na slavnost ne bo prišel. Oblast je požrla očitno žalitev.

Resnici na ljubo pa je treba povedati, da je sovjetska oblast postopala s Pavlovom v rokavicah. Na njegova izzivanja je odgovarjala z blago kritiko, nikoli s preganjanjem. Pavlov jo je s svojimi zahtevami celo izsiljeval in dobil za svoj inštitut več sredstev kot katerikoli drugi znanstveni inštitut v SZ.

Ko se je leta 1933 začela velika hajka na psihologijo, ki se je končala s prepovedjo testov, vprašalnikov, psiholoških revij, srečanj in društev, je fiziologija višje živčne aktivnosti cvetela. To je na svoj način pomagalo psihologiji, da je preživela. Pod naslovom višje živčne aktivnosti so izvedli marsikatero raziskavo, ki je segala v področje psihologije.

Ali je bil Pavlov zaščiten zato, ker je bil tako velik znanstvenik? Totalitarni režimi se ponavadi ne ženirajo obsoditi ali celo likvidirati znanstvenike, umetnike idr. poznane osebnosti. Zgodovina nacizma, fašizma, stalinizma in maocetungizma je polna takih primerov. Toda Pavlov ni bil navaden znanstvenik. Bil je – in ostal – eden največjih znanstvenikov v zgodovini človeštva. Vzporejamo ga lahko samo z Aristotelom, Kopernikom, Newtonom, Einsteinom in drugimi znanstveniki na njihovi ravni.

Ali totalitarni režimi oklevajo vsaj pred njimi? Novejša zgodovina nam daje nekaj potrditev. V Italiji so fašisti dovolili, da je Fermi odšel v ZDA. Nacisti so pustili oditi Einsteinu, Freuda pa so takorekoč prisilili, da je zapustil domovino. Ker se je branil, so mu zaprli ljubljeno hčer Ano in zagrozili, da jo bodo tako dolgo držali v zaporu, dokler ne odideta. Zakaj jih niso pozaprli ali likvidirali kot toliko drugih znanstvenikov? Verjetno so se zares bali mednarodnega škandala, čeprav za take stvari niso bili posebno občutljivi.

Sicer pa Pavlov ni bil vedno nenaklonjen sovjetski državi in jo je včasih tudi hvalil, verjetno iz hvaležnosti, ker mu je dala toliko sredstev za raziskave. Leta 1935 je zapisal: »Hotel bi dolgo živeti radi tega, ker se bajno razcvetajo moji laboratoriji. Sovjetska vlada je dala milijone za moja znanstvena dela, za ureditev laboratorijev. Hočem paziti na to, da izredne pobude, ki jih prejemajo naši raziskovalci v fiziologiji, dosežejo svoj namen in da se moja znanost prav posebno razcvete na rodni zemlji. Kadar že ne delam, vedno premišljujem, kako naj služim

s svojimi silami predvsem svoji domovini« (po Seliškarju 1948). Zanimivo je, da je Pavlov v svojih rodoljubnih izlivih malokdaj uporabil besede socializem, komunizem, Sovjetska zveza ipd. Namesto tega samo domovina. Beseda domovina se pojavlja tudi v njegovem znanem pismu mladini, ki se hoče posvetiti znanosti.

Odnos Pavlova do sovjetske države in oblasti spet kaže značilno dvojnost, ki smo jo opazili že v njegovem odnosu do psihologije. Ta dvojnost omogoča zahodnim življenjepiscem, da poudarjajo Pavlovo nasprotovanje novi družbi, vzhodnim pa njegovo privrženost. Osebno menim, da je prvo nagnjenje prevladovalo.

Pavlovu ni mogoče pripisati kakršnihkoli simpatij do marksizma. A. Vučinič (1984) ga celo imenuje protimarksista. Kako je potem mogoče, da je obdržal svoj kraljevski položaj v sovjetski znanosti, ki je postala po letu 1930 tako ideološko obarvana, da se ni mogel obdržati v njej nihče, ki ni vsaj navidezno pristajal na marksizem?

Če ni šel Mohamed h gori, je prišla gora k Mohamedu.

Življenjepisec Pavlova Jugov ali tisti, na katerega se je pri pisanju opiral, se je moral pošteno potruditi, da je našel pri Engelsu odstavek, podoben besedam Pavlova (pri Marxu ga najbrž ni mogel). Jugov ju citira takole:

Evo kaj piše Engels: »Najprej delo, za njim in potem skupaj z njim pa govor – to sta dve bistveni spodbudi, pod vplivom katerih so se možgani opice postopoma spremenile v možgane človeka, ki jih, kljub podobnosti z opičjimi, daleč presegajo po velikosti in popolnosti.«

A evo kaj piše Pavlov: »Ko je živalski svet, ki se neprestano razvija, dosegel fazo človeka, je dobil mehanizem živčne aktivnosti izreden dodatek. Pri živalih se stvarnost signalizira edino s pomočjo dražljajev in njihovih sledi v polutah velikih možganov, ki neposredno pridejo v celice vidnih, zvočnih in drugih receptorjev organizma... To je prvi signalni sistem stvarnosti, ki je skupen nam in živalim. Beseda pa je oblikovala drugi, specifično naš signalni sistem stvarnosti, ker je bila signal signalov... beseda nas je spremenila v ljudi.«

Ali je mogoče na podlagi takih primerjav imeti Pavlova za marksista, oziroma kot so sovjetski ideologi v tedanjem obdobju rajši rekli, dialektičnega materialista? Mogoče, toda potem moremo malone vsakega znanstvenika imeti za marksista.

Sicer pa ga Jugov in drugi sovjetski življenjepisci imenujejo »stihijski dialektik«, kar pomeni dialektik, ki je prišel do svoje dialektike spontano, ne da bi se zavedal ali študiral klasike. V življenjepisu Pavlova pravi: »Pavlova so njegovi učenci komunisti v obraz in v hrbet imenovali ‚stihijski dialektik' in to s poudarkom ‚stihijski', ker je osebno v svojih pogostih razgovorih z njimi trdoglavo izjavljal, da je najtrši mehanicist. Užival je, da jih je s tem dražil: 'Evo vam, izvolite: jaz sem mehanicist in konec!'«

Potemtakem naj bi bil Pavlov po mnenju Jugova vendarle marksist, ki pa ni vedel, da je marksist, ker je mislil, da je mehanicist (sic!).

Pavlov je gledal na revolucijo in dogajanje v Sovjetski zvezi kot na velik družbeni eksperiment. Leta 1935 je na 15. mednarodnem kongresu za fiziologijo v Leningradu govoril: »Sem eksperimentator od glave do pete. Vse moje življenje je sestavljeno iz eksperimentov. Naša vlada je tudi eksperimentator, samo neprimerno višje kategorije. Zelo želim živeti, da vidim zmagoslavni konec našega zgodovinskega družbenega eksperimenta.« Toda Pavlov ni bil vedno tako navdu-

šen nad tem eksperimentom. Deset let prej naj bi bil rekel (po Sherwoodu 1970): »Če je to, kar se dogaja v naši deželi, velik eksperiment, potem ne bi za tak eksperiment žrtvoval niti laboratorijske miši.«

LITERATURA

Boring, E. G., Foundations of psychology, Wiley, 1955.

Jugov, A., Pavlov, Kultura, 1947.

Pečjak, V., Historical dimensions of Psychological systems and schools, H. Carpintero, J. M. Peiro: Psicologia en su Contexto Historico, Monographias de la revista historia de la psicologia, 1984.

Pečjak, V., Psihologija spoznavanja, DZS, 1977.

Seliškar, A., Ivan Petrovič Pavlov, Proteusova mala knjižnica, 1946.

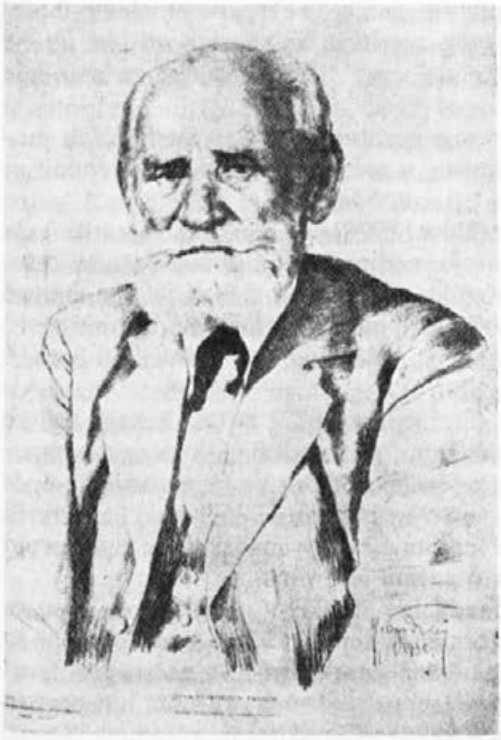
Sherwood, E., Sherwood, M., Ivan Pavlov, Heron Books, 1970.

Simon, B., Psychology in the Soviet Union, Stanford University Press, 1957.

Trstenjak, A., Oris sodobne psihologije, I. in II. del, Obzorja, 1969.

Vigotski, L. S., Mišlenie i reč, Izd. psih. issled., 1956.

Vucinich, A., Empire of konowledge, University of California Press, 1984.



Ivan Petrovič Pavlov

Individualne razlike v epistemični in hevristični strukturi in nekognitivnih komponentah med uspešnimi in neuspešnimi reševalci dobro in slabo definiranih problemov

NORBERT JAUŠOVEC

UVOD

Zakaj neka oseba reši problem, medtem ko ga druga ne? Kaj je vzrok individualnim razlikam v uspešnosti reševanja problemov? Vprašanja, na katera so psihologi skušali odgovoriti na različne načine in z vidika različnih teorij.

Psihometričnemu pristopu je sicer uspelo izmeriti individualne razlike, vendar mu ni nikoli uspelo razložiti, kaj te pomenijo. Na primer, v čem se nekdo, ki ima visoko verbalno sposobnost razlikuje od nekoga, ki na istem testu doseže nizek rezultat. Z druge strani so eksperimentalno psihologijo in psihologijo informacijske predelave sicer zanimali procesi in strukture, na katerih temelji reševanje problemov, vendar so pri tem povsem spregledali individualne razlike. Whitley (1977, s. 465) je stanje povzel: »Različni pristopi psihometrije in eksperimentalne psihologije so rezultitali v praktično pomembnih meritvah inteligentnosti, ki jih ne razumemo ter kognitivnih teorijah, ki nimajo praktične vrednosti za merjenje individualnih razlik.«

Zbliževanje obeh teoretičnih pristopov je rezultiralo v dveh metodah za proučevanje individualnih razlik v sposobnosti: v metodi spoznavnih korelatov in metodi spoznavnih komponent.

Bistvo metode spoznavnih korelatov (Hunt, 1978) je v tem, da se identificirajo osnovni kognitivni procesi, ki diskriminirajo med uspešnimi in neuspešnimi reševalci testov specifičnih sposobnosti. Kritiki so pristopu očitali, da je preveč osredotočen na iskanje razlik v hitrosti osnovnih miselnih procesov. Ustrezneje bi bilo, da bi se ukvarjal z razlikami v strategijah reševanja, s katerimi se ti procesi manipulirajo.

Z metodo kognitivnih komponent (Sternberg, 1977) se analizirajo naloge tradicionalnih sposobnostnih testov z namenom, da se odkrijejo osnovne komponente procesov, na katerih temelji uspeh reševanja. Za pristop kognitivnih komponent, predvsem Sternbergovo analizo analognega sklepa, so kritiki izpostavili dvoje: Uporabljene analogije so preveč enostavne in v analizi se ne upoštevajo procesi, s katerimi se načrtuje in odloča o načinu reševanja.

Tretji pristop, ki želi razjasniti individualne razlike v reševanju problemov izhaja iz teorije informacijske predelave (Simon & Simon, 1978). V tem pristopu se primerjajo procesi reševanja ekspertov na določenem področju z načinom reševanja novincev. Težava take primerjave je v izboru problema, ki mora biti neznan tudi ekspertu, saj je drugače zanj le naloga, ki jo reši s priklicem iz spomina. S tem, ko naloga postaja problem za eksperta, je za novinca skorajda nerešljiva. Eksperi-

ment Simona & Simona (1978) je nadalje pokazal, da se način reševanja eksperta pri težjih nalogah približuje načinu reševanja novinca pri lažjih nalogah. Zastavlja se vprašanje, ali primerjave dejansko razkrivajo tiste procese, ki odlikujejo dobrega reševalca, ali ne razkrivajo le procese, ki jih rutinsko uporabljajo eksperti na nekem področju.

Več informacij o individualnih razlikah v načinu reševanja problemov bi razkrile primerjave med uspešnimi in neuspešnimi reševalci problemov. Zaradi majhnega števila takih raziskav je trenutno še težko izpeljati posplošitve, ki bi odgovorile na vprašanje, kakšni sta epistemična in hevristična struktura dobrih reševalcev problemov. Dörner (1981) ugotavlja, da je iz njegovih rezultatov nemogoče razbrati karakteristike miselnih procesov dobrih reševalcev problemov. Uspelo mu je le izpostaviti napake v procesu reševanja neuspešnih reševalcev. S podobnim problemom se je srečala tudi Roweova (1985). Nekatera vedenja reševalcev, ki so bila izrazita pri dobrih in hitrih reševalcih problemov so bila neizrazita za skupino visoko inteligentnih reševalcev. Rezultati so presenetljivi, saj bi pričakovali, da visoko inteligentni reševalci in ti, ki so zastavljeni problem hitro in uspešno rešili, kažejo soroden način reševanja, sploh ker so bili zastavljeni problemi povzeti po inteligenčnih testih.

Ena glavnih pomankljivosti omenjenih raziskav je, da so večinoma usmerjene k proučevanju individualnih razlik v reševanju dobro definiranih problemov. Zato ne odgovarjajo na vprašanje, ali identificirani procesi uspešnih reševalcev dobro definiranih problemov vplivajo tudi na uspešno reševanje slabo definiranih problemov. Dilema, ki se je v psihometričnem raziskovanju pojavila predvsem kot ugotavljanje povezav med konvergentnimi faktorji sposobnosti (inteligentnostjo) in divergentnimi faktorji sposobnosti (ustvarjalnostjo). Odgovor, okoli katerega so se avtorji zedinili (MacKinnon, 1962; Barron, 1969) je, da sta sposobnosti povezani le do določene stopnje in da je zveza enosmerna. Visokoustvarjalen posameznik je večinoma tudi visoko inteligenten (nad 120–130 IQ točk), obratna povezava pa ni nujna. Korelacijska analiza med dosežki na inteligenčnih testih in tako imenovanimi testi ustvarjalnosti je daleč od tega, da bi razložila vzroke za te razlike.

Pomankljivost opisanih raziskav je tudi, da so osredotočene le na ugotavljanje razlik med kognitivnimi variablami, in da zanemarjajo vlogo nekognitivnih procesov za intelektualni dosežek. Dörner (1981, 1984) domneva, da je eden bistvenih vzrokov za individualne razlike v intelektualnih dosežkih v ocenitvi lastne kompetentnosti. Glede na to ugotovitev bi prav za razlike med eksperti in novinci lahko predpostavljali, da jih poleg večjega znanja ekspertov pogojuje tudi njihova višja ocenitev lastne kompetentnosti za reševanje problemov na svojem področju. Namen naše raziskave je bil proučiti razlike v načinu reševanja dobro in slabo definiranih problemov med uspešnimi in neuspešnimi reševalci.

Dva tipa problemov

Probleme običajno klasificiramo v dve kategoriji: dobro-definirane in slabo-definirane. Takšni razdelitvi ustrezajo tudi naloge psihometričnih preizkusov na inteligenčnih testih (naloge konvergentne produkcije) in novejših ustvarjalnostnih testih (naloge divergentne produkcije). Howard (1983) meni, da se dobro-defini-

rani problemi razlikujejo od slabo-definiranih vsaj po dveh značilnostih: Pri dobro definiranem problemu je informacija, ki je potrebna za reševanje problema, posredovana v navodilu in samem problemu. Za slabo definirani problem pa je ponavadi nejasno, kakšno znanje je potrebno za rešitev. Druga razlika je, da za dobro definirane probleme obstajajo natančno določeni kriteriji rešitve, medtem ko je za slabo definiran problem cilj reševanja nejasen.

Vloga znanja

Krause (1982) ugotavlja, da se zaradi posredovanih informacij pri reševanju dobro definiranih problemov zmanjša vloga semantičnega spomina (epistemične strukture). Ne glede na to, ali je za reševanje potrebno aktivirati znanje, se s posredovanim problemom aktivira kontekstno znanje. Kot so pokazale raziskave (Jülisch & Krause, 1976; Simon, 1970; Luchins, 1942) ima to priklicano znanje lahko pozitiven ali negativen vpliv na reševanje problema. Vpliv znanja je prisoten predvsem takrat, kadar je mogoče znanje, ki ga ima posameznik povezati s področjem, ki mu pripada zastavljeni problem. Stopnja poznavanja posredovanih informacij ponavadi pozitivno vpliva na reševanje problema, kar je pokazal eksperiment Simona (1970). Ekstremno se vloga znanja odraža v primerjavah med reševanjem ekspertov in novincev na določenem problemskem področju (Simon & Simon, 1978). Larkin et al. (1980) razlike interpretira v smislu večje avtomatičnosti miselnega procesa ekspertov, ki problem vidijo v večjih funkcijskih enotah. Zato lahko problem rešujejo tako, da izhajajo iz dane situacije (bottom-up), medtem ko novinci uporabljajo strategijo means-end. Podobno kot Larkin razlagajo razvojne razlike v obsegu pomnjenja in s tem povezane razlike v kognitivnem razvoju Case (1978), Chijeva (1978) in Siegler (1978).

Vpliv znanja na reševanje problema je lahko tudi negativen. Aktivirane spominske sheme so namreč odvisne od tega, do katere stopnje je informacija podana v navodilu problema podobna shemam, s katerimi razpolaga posameznik in ne od dejanskih zahtev problema. Kot kaže eksperiment Luchinsa (1942) lahko prav ta podobnost zavira reševanje in pride do negativnega transfera. Sorodno tendenco je v svojem eksperimentu pri ekspertih zasledil Sweler (1983). Ti so kazali več negativnega transfera kot novinci. Ugotavlja, da obstaja verjetnost, da eksperti kažejo več Einstellung kot novinci tudi zato, ker uporabljajo strategije bottom-up.

Vpliv znanja na reševanje dobro definiranega problema je omejen na pasivno vlogo spomina kot tvorbe, iz katere prikličemo informacije. Relacija med uspehom reševanja dobro drfiniranega problema in znanjem je tako v glavnem odvisna od količine informacij, s katerimi posameznik razpolaga. V skrajnem slučaju od tega, v kolikšni meri je zastavljen problem le naloga. V Van de Meerovi (1982) delitvi znanja takšno pasivno vlogo zavzema stacionarno znanje za razliko od potencialnega, ki ga z ustreznimi operacijami (npr. analogijami) uporabimo za oblikovanje novega znanja.

Pri rešeanju dobro definiranih problemov je transformiranje potencialnega znanja v novo znanje redko. Vzrok leži prav gotovo v tem, da je v instrukciji problema natanko opredeljena informacija, ki je potrebna za konstrukcijo rešitve. Vloga spomina je zato omejena le na priklic shem, v katere lahko posameznik

asimilira informacije, ki so posredovane v problemu. V tej smeri kaže raziskava Reeda et al. (1974), ki ni našel nobenega pozitivnega transfera med dvema homomorfnima tipoma problema prečkanja reke. Transfer se je pojavil le, če je bila podobnost med zahtevami obeh problemov osebam razložena. Podobno se je pokazalo v Dörnerjevem (1974, 1979) eksperimentu, kjer so osebe reševale logične probleme dokazovanja. Le redke so skušale problem rešiti tako, da so odnose logike reševale z operacijami, ki jih uporabljamo za reševanje matematičnih enačb. Tak način reševanja kaže na analogno sklepanje, ki je bilo v tem primeru napačno in ga je avtor označil kot ilegalno operacijo. Z vajo se je število ilegalnih operacij zmanjšalo. Lahko sklepamo, da se je z vajo povečalo znanje oseb o logiki in jim omogočilo, da so vanj lahko integrirale informacije v posredovanih problemih. Primerjava obeh problemov, transformacije logičnih odnosov in prečkanja reke, nakazuje, da čeprav sta ju avtorja opredelila kot dobro definirana, se vendarle razlikujeta glede zadostnosti posredovanih informacij. Problem prečkanja reke je glede te postavke mnogo bolj dobro definiran kot logični problemi. Prav zaradi pomankanja ustreznih shem, v katere bi osebe lahko asimilirale posredovane informacije v logičnih problemih, so jih po nekaterih zunanjih znakih (oklepaji, znaki, črke) povezale z matematiko, kjer nastopajo podobne oznake in problem rešile analogno. Z vajo se je problem za osebe vse bolj pomikal v smeri dobro definiranega, vloga znanja pa je postala stacionarna.

Za slabo definirane probleme je vloga spomina in znanja na proces reševanja izrazitejša. Informacije v navodilu problema namreč ne zadoščajo za rešitev, zato si posameznik mora izgraditi dodatno znanje, ki mu bo omogočilo, da reši problem. Dörner (1983) navaja dva osnovna načina, kako spremenimo stopnjo znanja na nekem področju realnosti: (1) zbiranje informacij z vprašanji in branjem ter (2) z oblikovanjem analogij.

Prvi način ustreza stacionarnemu znanju. Za to znanje lahko pričakujemo, da je v večji meri prisotno pri ekspertih, v manjši pa pri novincih. V Vossovi et al. (1983) raziskavi se je pokazalo, da eksperti in novinci na področju sovjetske politike predlagajo sorodne rešitve za slabo definirani problem, kako izboljšati pridelavo žita v SZ. Za eksperte je bilo značilno, da so podali manj rešitev, ki so bile bolj abstraktne in bolj argumentirane. Novinci so le naštevali posamezne konkretne posege v kmetijstvo. Nekateri teh posegov so bili vsebovani tudi v bolj splošnih rešitvah ekspertov. Za eksperte je bilo nadalje značilno, da so svoje predloge črpali iz znanja o SZ, medtem ko so novinci uporabljali širše znanje (psihološko, logično, poznavanje SZ). Soroden trend je bil prisoten tudi pri reševalcih ekspertih za področje kemije in političnih ved. Prvi so problem sovjetskega kmetijstva reševali tako, da so se nanašali na znanje o agrokulturi, drugi pa na znanje o delovanju vlade v ZDA. Rezultati nakazujejo, da so eksperti v večji meri reševali problem s priklicem znanja iz svojega področja, medtem ko je pri novincih prevladovalo transformirano znanje. Kljub majhnim razlikam v predlaganih rešitvah med eksperti in novinci je iz eksperimenta razvidno, da na uspeh reševanja slabo definiranega problema vpliva količina znanja na določenem področju.

Z druge strani je Simontonova (1978) raziskava za odnos med ustvarjalnim dosežkom na področju filozofije, znanosti in umetnosti ter stopnjo formalne izobrazbe nakazala, da ima obliko invertne U funkcije. Izobrazba, ki je indikator znanja na nekem področju, samo do določene stopnje pozitivno vpliva na reševanje

slabo definiranega problema, nad to stopnjo pa reševanje zavira. Negativen vpliv izobrazbe na ustvarjalnost je po mnenju Gowana in Olsona (1979) odraz konformizma s tradicionalnimi predpostavkami. Interpretacija je sorodna že zastavljeni hipotezi, da eksperti rešujejo probleme rutinsko – s priklicem rešitve iz spomina. Predpostavljamo lahko, da se zaradi količine znanja, s katerim razpolaga ekspert, zanj vsaka situacija (problem) kaže kot inačica že rešenega problema, čigar rešitev hrani v spominu. Zaradi te dominacije epistemične strukture se vloga hevristične zreducira le na priklic sheme, ki najbolj ustreza dani siuaciji. Gre za obliko negativnega transfera, kjer visoko preučeni pojmi interferirajo z novimi, kar je potrdila tudi raziskava Tetewskega et al. (1986). V tej smeri kaže tudi raziskava Silverja et al. (1980). Ugotovil je, da večina osnovnošolcev pričakuje, da je matematičen problem mogoče rešiti le na en način in da reševanje traja le nekaj minut. Takšno pričakovanje izvira iz znanja učencev, saj se v elementarnih razredih srečujejo večinoma z matematičnimi problemi, ki zahtevajo le eno operacijo in vsak problem je rešljiv le v nekaj minutah.

Druga oblika pridobivanja novega znanja so analogije. Za analogno sklepanje se na splošno meni, da je ena bistvenih komponent inteligentnosti (Sterberg, 1982). Številni opisi procesa ustvarjanja (Cackowski, 1973; Sergejev, 1970) nakazujejo njen pomen tudi za ustvarjalnost. Čeprav je veliko raziskav o tem, kako rešujemo analogne probleme, je le malo znano, kako se analogije uporabljajo za reševanje problemov. Zastavljata se predvsem dve vprašanji: (1) Kako posameznik zazna povezavo med dano situacijo – problemom in oddaljeno spominsko vsebino in (2) kakšna struktura znanja spodbuja ta proces.

Iz raziskav Dreistadta (1963) in Gickove ter Holyoakove (1980, 1983) je razvidno, da zvečanje podobnosti med problemom (tarča) in informacijo, ki bi naj spodbudila analogno rešitev (baza), poveča število analognih rešitev. Na ta transfer pozitivno deluje tudi količina bazičnih informacij. Iz podatka, da osebe niso znale razložiti, kako so jim pri analogni rešitvi pomagale posredovane bazične informacije, lahko sklepamo, da ta proces poteka avtomatično in ni zavestno kontroliran. Gickova in Holyoakova (1983) nadalje domnevata, da analogijo spodbuja večja občutljivost nekaterih oseb za zahteve in značilnosti problema. Spodbuja jih pa tudi za problem relevantno znanje, ki je bolj abstraktno. Dörner (1984) ugotavlja, da so osnovni pogoj za uspešno analogno sklepanje abstraktne spominske strukture, ki so povezane s konkretnimi. Ta povezava naredi znanje gibljivo, kar posamezniku omogoča, da ga uporabi na različne načine. Zgolj konkretne vsebine so preveč vezane na dano situacijo in zato negibljive, medtem ko so abstraktne strukture preveč oddaljene od realnosti in prav tako neuporabne. Hipotezo delno potrjujejo empirične raziskave Kleeja (1983) in Jaušovca (1987 a). Podobne koncepte povezanosti med konkretnimi in abstraktnimi vsebinami zasledimo tudi v Aeblijevem (1981) modelu znanja in pri Vigotskem (1977), ki s prehajanjem med spontanimi in znanstvenimi pojmi razlaga razvoj pojmov pri otroku.

Prehajanje med konkretnim in abstraktnim je tako eden od elementov gibljivosti mišljenja, ki je po mnenju Piageta (1978) in Montade (1968) pokazatelj inteligentnega vedenja. V Montadinem konceptu gibljivost pomeni hitro spreminjanje vidikov pri reševanju nekega problema. Ne gre le za prehajanje med konkretnim in abstraktnim, ampak za to da v mišljenju razpolagamo z repertoar-

jem različnih pogledov na stvari, skratka, da razpolagamo s številnimi, splošnimi, a hkrati tudi diferenciranimi shemami. Montada je eksperimentalno dokazal, da se s treningom, v katerem se otroka usmerja, da na stvari gleda iz različnih zornih kotov, poveča uspešnost reševanja problemov na inteligenčnih testih. Podobno je ugotovil Jaušovec (1987 b) za ustvarjalnost.

Določenost cilja in hevristike

Psihologi, ki so proučevali dobro definirane probleme različnih področij so zanje opisali različne hevristike: vzvratno reševanje, razgradnja reševanja na več vmesnih ciljev, strategije za iskanje novega začetka reševanja, uravnotežitvene strategije in druge. Integrirane so v sistem reševanja, kot je Newell in Simonov (1972) GPS, ki problem rešuje s strategijo sredstvo cilj (means – end). Osnovna značilnost analize sredstvo cilj je, da se izbirajo operacije tako, da zmanjšujejo razliko med danim stanjem problema in zaželjenim ciljem reševanja. Primerjave med reševanjem ekspertov in novincev so pokazale, da eksperti rešujejo problem tako, da izhajajo iz danosti problema in se približujejo cilju (bottom-up strategija), medtem ko novinci uporabljajo strategijo sredstvo cilj (Simon & Simon, 1978; Larkin et al., 1980). Sklepali bi torej lahko, da dobri reševalci uporabljajo strategijo bottom-up. Posplošitev pa je negotova, saj Simon & Simon (1978) ugotavljata, da se reševanje ekspertov pri težavnejših problemih približuje strategiji sredstvo-cilj. Z druge strani so Klix in Goede (1968) ter Matthes (1978) ugotovili, da matematično nadarjeni učenci v primerjavi s povprečnimi uporabijo strategijo oblikovanja vmesnih ciljev (sodi v top-down metode) prej.

Podobno nekonsistentne so tudi ugotovitve, ki izhajajo iz primerjave med uspešnimi in neuspešnimi reševalci dobro definiranih problemov. V raziskavi Roweove (1985) je bila edina značilnost, ki je razlikovala dobre, hitre in visoko inteligentne reševalce od slabih, počasnih in nizkointeligentnih ta, da so uspešni reševalci kazali manj dejavnosti usmerjenih k zaznavanju informacije (branje in ponovno branje teksta). Podobno razliko so zasledili tudi Simon & Simon (1978) med eksperti in novinci za področje fizike in Dörner (1974) med treniranimi in netreniranimi osebami za področje logike. Na osnovi te razlike je Roweova zaključila, da je prvi kontakt s problemom osnovnega pomena za njegovo rešitev. Vzroka za to na osnovi podatkov ni bilo mogoče globlje raziskati. Pripisala ga je vzporednim kognitivnim procesom, ki naj bi potekali med branjem problema in sposobnosti hitrih bralcev, da iz teksta hitreje izločijo več za rešitev relevantnih informacij. Interpretacija sovpada z ugotovitvami Hunta (1978), da je intelektualna sposobnost povezana s hitrostjo, s katero najdemo in primerjamo kode bolj abstraktnih semantičnih kategorij v dolgotrajnem spominu. Splošna ugotovitev je, da otroci in odrasli z višjimi verbalnimi sposobnostmi hitreje najdejo osnovne kategorije informacij v dolgotrajnem spominu (Gitomer & Pellegrino, 1965).

Pomemben vidik kognicije, za katerega lahko pričakujemo, da vpliva na reševanje problemov, je metakognicija. Metakognicija je »znanje in spoznanje o kognitivnih fenomenih« (Flavell, 1979; s. 906). Obsega znanje o splošnih kognitivnih strategijah, zavedanje lastnega kognitivnega procesa, da ga sledimo, vredno-

timo in usmerjamo ter stališča o faktorjih, ki vplivajo na kognicijo (Flavell, 1979). Sternberg (1982) v pregledni analizi reševanja problemov ugotavlja, da zelo malo vemo o vlogi metakomponent za proces reševanja dobro definiranih problemov. Poglavitni vzrok za to je, da so ti procesi v protokolih glasnega razmišljanja dokaj redki, kar seveda ne pomeni, da niso prisotni. Dörner (1974) je pri svojih osebah naštel le 10 izjav, ki jih je lahko klasificiral kot metaprocese, kar znaša le 0,8% vseh izjav. V raziskavi Simona & Simona (1978) se je pokazalo, da eksperti dajejo manj izjav o metaprocesih kot novinci. Avtorja sta razliko interpretirala z večjo avtomatičnostjo miselnih procesov pri ekspertih. Dilemo o vlogi metaprocesov dodatno poglablja raziskava Roweove (1985). Za visokointeligentne reševalce in reševalce, ki so zastavljene probleme slabo rešili, se je pokazalo, da so bili bolj usmerjeni k aktivnosti načrtovanja reševanja kot uspešni reševalci problemov. Da je vloga metakognitivnih procesov na uspešnost reševanja izrazitejša, kot to kažejo študije, ki so uporabile metodo glasnega razmišljanja, so pokazale raziskave Schoenfleda (1979), Branca et al. (1980) in Briarsa (1983). Za področje matematike se je pokazalo, da če študente seznanimo z uporabo hevristik reševanja, ali če vplivamo na njihova napačna stališča o reševanju matematičnih problemov, se znatno poveča uspešnost reševanja problemov.

Za reševanje slabo definiranega problema, kjer cilj reševanja ni natanko opredeljen, je strategija sredstvo cilj manj ustrezna. Dörner (1983) poroča, da se osebe lotijo reševanja takega problema tako, da skušajo najprej cilj reševanja natančneje opredeliti. Pripišejo mu določene dimenzije in vrednosti. V nadaljevanju pa preverjajo, ali te ustrezajo. Takšno strategijo reševanja ponavadi imenujemo preverjanje hipotez. Reitman (1965) in Dörner (1979) ugotavljata, da je dialektične narave. Posameznik z namenom, da bi v problemu odpravil nasprotja in negotovosti, vnaša v sistem nove odnose, ki povzročajo nova nasprotja. Pride do koncentracije pritiskov. Rešitev, ki nastaja je vse bolj kompleksna, gonilna sila povečanja kompleksnosti pa je težnja po zmanjšanju nasprotij. S slabo definiranimi problemi so se psihologi ukvarjali v mnogo manjšem obsegu kot z dobro definiranimi. Zato je na razpolago manj empiričnih podatkov, ki bi razjasnili principe reševanja slabo definiranih problemov.

V Vossovi et al. (1983) raziskavi se je pokazalo, da eksperti v primerjavi z novinci porabijo največ časa za reprezentacijo problema. V tem procesu izolirajo ovire problema in postopke, ki bi te ovire odstranili. Na ta način definirajo začetno in ciljno stanje problema. Nadalje se je pokazalo, da so bile rešitve ekspertov bolj abstraktne in splošne kot rešitve novincev. Z druge strani pa je Dörner (1981), ki je prav tako proučeval reševanje političnih in ekonomskih problemov, ugotovil, da neuspešni reševalci zasledujejo splošne cilje za razliko od uspešnih reševalcev, ki si zastavljajo konkretnejše cilje in oblikujejo delne – mrežno povezane hipoteze. Dörner nadalje navaja, da slabi reševalci kažejo manj samorefleksije – razmišljanja, s katerim bi ocenili svojo dejavnost in način reševanja problemov. Vzporedno se zmanjšuje število hipotez in realiziranih zamisli, povečajo pa se ponovitve enakih sekvenc razmišljanja. Perseveriranje neuspešnih postopkov reševanja je zasledil tudi Raaheim (1974) za problem s vpogledom – Obešalnik. Vzroke za neuspeh v reševanju je pripisal nezmožnosti oseb, da opredelijo cilj reševanja in da ne sledijo in ne vrednotijo svojega procesa reševanja, kar se odrazi v ponavljanju neuspešnih poskusov reševanja.

Vloga nekognitivnih komponent

Vpliv nekognitivnih komponent na uspeh reševanja problemov je večina raziskav zanemarila, ali pa jih je le nejasno in ob robu omenil, kot na primer Simon & Simon (1978). Navajata, da eksperti razpolagajo s fizikalno intuicijo, nekakšno izostreno sliko problema, v kateri se odražajo bistvene vzročne povezave. Z druge strani Dörner (1981, 1983) meni, da je osnovni vzrok neuspeha pri reševanju problemov v tem, da reševalci nizko ocenjujejo svojo kompetentnost za reševanje problema. Aktualna kompetentnost posameznika se oblikuje na osnovi ocene, do katere stopnje lahko situacijo kontrolira. Z ene strani jo določa epistemična kompetentnost, ki izvira iz posameznikovega znanja o problemskem področju. Za eksperte bi lahko predpostavljali, da je zaradi znanja njihova ocenitev situacije v glavnem pod vplivom epistemične kompetentnosti. Z druge strani pa jo določa hevristična kompetentnost, ki izvira iz posameznikove ocene, da je sposoben obvladati neznane situacije. Predpostavljamo lahko, da je za novinca odločilna predvsem slednja oblika kompetentnosti. Z Dörnerjevim modelom dveh komponent kompetentnosti bi lahko razložili tudi ugotovitev Simontona (1978), da preobsežno znanje na nekem področju zavira ustvarjalnost. Posameznik zaradi svojega znanja precenjuje epistemično kompetentnost, kar povzroči rutinsko reševanje problema.

V Dörnerjevem modelu kompetentnosti se združujeta dva vidika, kako čustva vplivajo na mišljenje. Prvi, ki ga je Zajonc (1980) označil kot postkognitivnega, vpliva na oblikovanje nivoja posameznikove hevristične in epistemične kompetentnosti. Z ene strani izvira iz izkušenj, ki smo si jih nabrali pri reševanju problemov, z druge pa iz povratnih informacij, ki jih izzovejo reševalni posegi v problem, ki ga rešujemo. Drugi vidik pa čustvom pripisuje prekognitivno vlogo, ki se izraža v občutku, da smo izbrali pravo pot reševanja. Sorodno razlaga vlogo čustev pri reševanju problemov tudi Tikhomirov (1983). Navaja, da pri reševanju nekega problema vsak občuti zadovoljstvo, ko dojame osnovne principe rešitve problema. Zaradi tega se vse reševanje usmeri k tej čustveno podkrepljeni rešitvi, ki jo Tikhomirov imenuje čustvena rešitev. Čustvena rešitev je pred intelektualno in le to usmerja. V kolikor reševalec z intelektualnimi procesi ugotovi, da rešitev ne ustreza, ga čustva usmerijo na tiste začetne še logično neovržene zamisli o rešitvi, ki so ustvarile čustveno rešitev, tako da jih lahko korigira. V konstrukciji rešitve imajo emocionalni mehanizmi torej vlogo usmerjevalca logičnih procesov. V eksperimentu se je tudi pokazalo, da se število čustvenih izjav in fizioloških pokazateljev aktivacije povečuje pri problemih, ki so za reševalca težavnejši in zahtevajo ustvarjalne rešitve. To se ujema z nekaterimi opisi ustvarjalcev (Hadamard, 1949), ki v procesu nastajanja nove zamisli izpostavljajo vlogo intuicije, za katero so čustva osnovnega pomena (Bastick, 1982). Potrjujejo pa jih tudi nekatere novejše nevropsihološke ugotovitve (Falcone & Lodger, 1984; Martindale, 1984), da se v ustvarjalnem procesu povečuje dejavnost desne hemisfere, ki je specializirana za obdelavo neverbalnih informacij, kot so čustva, glasba, prostorski odnosi itd. (Ornstein, 1972).

EKSPERIMENT I.

Iz navedenih ugotovitev je razvidno, da bi le težko odgovorili na vprašanje, ki smo si ga zastavili na začetku, zakaj neka oseba uspešneje rešuje probleme kot druga.

Za znanje bi pričakovali, da je količina znanja na nekem področju v pozitivnem odnosu do uspeha reševanja problema iz tega področja. Tak odnos se je v raziskavah le delno potrdil (Voss et al., 1983; Simon & Simon, 1978). Z druge strani se je pokazalo, da količina znanja lahko tudi ovira reševanje problemov (Simonton, 1978), da se zaradi količine znanja na nekem področju javlja negativen transfer (Sweller, 1983). Novejše teorije in raziskave (Briars, 1983; Dörner, 1984) kažejo, da je za uspešno reševanje problemov pomembneje, kako ima posameznik znanje organizirano, kot pa sam obseg znanja.

V prvem eksperimentu smo skušali proučiti dve dimenziji znanja: (1) globino in stopnjo abstraktnosti poznavanja pojmov, ki smo jo imenovali teoretično znanje in (2) količino relacij med koncepti različnih kompleksij znanja, ki smo jo imenovali fleksibilno znanje. Za uspeh reševanja problemov, predvsem slabo definiranih smo pričakovali, da bo vloga fleksibilnega znanja imela izrazitejši vpliv. Ta domneva je temeljila na teoretičnih razlagah analognega sklepa, ki je prisoten predvsem pri reševanju slabo definiranih problemov in na razlagi inteligentnosti, ki jo Montada (1968) opredeljuje kot gibljivost mišljenja. Vlogo znanja v samem procesu reševanja smo skušali določiti z metodo glasnega razmišljanja, na osnovi števila izjav oseb, ki so kazale na priklic informacij iz spomina. Z metodološko različno zastavljenimi pokazatelji znanja smo se skušali izogniti težavam, ki izvirajo zgolj iz ugotavljanja odnosa med številom spominskih procesov v glasnem razmišljanju osebe in uspehom reševanja problemov. Tak odnos namreč ne razkriva vloge strukture znanja na uspeh reševanja, saj zanemarja vsebino priklicane informacije.

Proučevanje vpliva hevristične strukture na uspeh reševanja problemov (Dörner, 1974, 1983; Simon & Simon, 1978; Rowe, 1985; Voss et al., 1983) ni dalo konsistentnih ugotovitev, ki bi jih bilo mogoče posplošiti. Nasprotnost izsledkov nakazuje možnost, da so posamezni hevrizmi vezani za specifične probleme, kar je Skiner označil: »Tako kot obstaja toliko krivulj učenja, kot je stvari, ki se jih lahko naučimo, tako je tudi prav toliko krivulj reševanja problemov, kot je problemov.« (Skiner, 1984; s. 145)

Namen našega prvega eksperimenta je bil izločiti nekatere makrohevrizme kot so usmerjenost k dražljajem, usmerjenost h konstrukciji rešitve, metaprocese in vrednotenje rešitev ter ugotoviti, v kolikšni meri vplivajo na uspešno reševanje problemov. Nadalje smo želeli proučiti, ali nekognitivne komponente vplivajo na uspeh reševanja problemov.

Večina raziskav je skušala vpliv znanja, hevristične strukture in nekognitivnih komponent na reševanje problemov obravnavati ločeno in izolirano za posamezne tipe problemov. Tak pristop le delno razkriva funkcijo posameznih procesov, saj so ti retikularno povezani. Kot so pokazale raziskave (Dörner, 1979), hevristična struktura prehaja v epistemično, ki ponovno vpliva na strategijo reševanja (Larkin et al., 1980). Podobno velja tudi za odnos med kognitivnimi in nekognitivnimi procesi. Predstavljamo si jih lahko na kontinuumu (Piaget, 1978). Vsaka posameznikova dejavnost je spodbujena z energetskim potencialom (nekognitivni vidik),

realizirana pa s kognitivnimi procesi. Z druge strani posameznik v življenju rešuje najrazličnejše probleme, ki pripadajo dobro in slabo definiranemu tipu pa tudi kombinaciji obeh. Koncentriranje proučevanja le na en tip in to večinoma na dobro definirane probleme le delno razkriva tiste procese, ki odlikujejo intelektualno sposobnega posameznika. Naš prvi eksperiment je bil zato zastavljen tako, da smo pri posameznikih, ki so reševali dobro in slabo definirane probleme, skušali identificirati tiste karakteristike reševanja problemov, ki vplivajo na uspešno reševanje.

METODA

Poskusne osebe in postopek: V eksperimentu je sodelovalo 32 študentov Pedagoške fakultete v Mariboru. Vsaka oseba je pred samim eksperimentom sodelovala na treningu, kjer se je seznanila s tehniko glasnega razmišljanja. Osebi smo povedali, da mora med reševanjem problema povedati vse, kar ji pade na um. Osebe so nato reševale 6 problemov, na vsakem sestanku po enega dobro in enega slabo definiranega. Glasno razmišljanje oseb smo posneli na magnetofonski trak in ga dobesedno prepisali. Čas reševanja je bil za vsak problem omejen na 20 minut. Ko je oseba rešila problem, smo od nje zahtevali, da poda natančno definicijo dveh pojmov in da dani pojem poveže z drugimi pojmi, ki jih pozna. Odgovore smo posneli na magnetofonski trak in jih prav tako dobesedno prepisali. Čas odgovarjanja je bil za vsak pojem omejen na 8 minut.

Materiali in vrednotenje: Problemi so pripadali področju literature (Jaušovec, 1987 b). Dobro definirane probleme so sestavljali trije teksti, ki smo jih povzeli po narodnih pripovedkah. Vsak tekst je obsegal 28 stavkov. Vsak stavek besedila je bil zapisan na posebno kartico. Kartice, ki so pripadale eni zgodbi, smo v pomešanem vrstnem redu posredovali osebi in zahtevali, da jih poveže v smiselno celoto. Skupen dosežek posamezne osebe smo določili tako, da smo sešteli število pravilnih povezav med stavki.

Slabo definirani problemi so bili trije začetki zgodb, ki smo jih povzeli po Rezzoriju (1958). Od osebe smo zahtevali, da konča zgodbo tako, da bo čim bolj privlačna in duhovita. Odgovore oseb sta vrednotila dva eksperta na področju literature s pomočjo prirejene ocenjevalne lestvice za vrednotenje ustvarjalnih dosežkov Jacksona in Messicka (1973). Ocenjevalna lestvica je zajemala 3 kriterije: nenavadnost – originalnost odgovora, ustreznost odgovora in stopnjo transformacije odgovora. Vsaka postavka lestvice je bila opremljena z razlago in štiristopenjsko skalo (0 točk – izdelek ne dosega kriterija do 3 točke – izdelek povsem dosega kriterij). Korelacija med ocenjevalcema je znašala r =.83. Skupni skor za vsako osebo smo dobili tako, da smo sešteli točke obeh ocenjevalcev.

Protokole glasnega razmišljanja smo analizirali s pomočjo taksonomije, ki smo jo razvili v eni od predhodnih raziskav (Jaušovec, 1987 b). V tej raziskavi se je pokazalo, da je klasificiranje izjav oseb s pomočjo taksonomije dokaj zanesljivo, saj je koeficient skladnosti med ocenjevalci znašal r =.86. Taksonomija je obsegala naslednje postavke: (1) Dejavnosti usmerjene k dražljajem. V to postavko so sodili vsi odgovori oseb, ki so se nanašali na posredovanje informacije: postavka SpP – zaznava informacij in postavka SpF – osredotočenje na dele informacije, (2)

Dejavnosti usmerjene h konstrukciji rešitve. V to skupino so sodili procesi, s katerimi je oseba reševala problem, ali ga je strukturirala in ga pripravila za reševanje: postavka CpS – izbira začetka reševanja, postavka CpG – izbira cilja reševanja, postavka CpU – uporaba operacije in postavka CpL iskanje operacije. (3) Metaprocesi. V to skupino so sodili procesi, ki so se nanašali na organizacijo reševanja in na njegovo vrednotenje: postavka MpS – izbira strategije reševanja in postavka MpE – vrednotenje strategije reševanja. (4) Procesi vrednotenja. V to skupino so sodile izjave oseb, ki so se nanašale na ustreznost podanih rešitev: postavka EpE – vrednotenje. (5) Dejavnosti usmerjene k spominu. V to skupino smo klasificirali odgovore, ki so kazali na to, da je oseba iz spomina priklicala informacije, ki niso bile posredovane v problemu: postavka MpR – priklic iz spomina. (6) Nekognitivne komponente. V to skupino so sodile vse čustvene izjave in izjave o motiviranosti: postavka NpE – čustva in drugo. Za vsako osebo in problemski tip smo ugotovili relativno pogostost javljanja posamezne postavke in število povezav med različnimi postavkami, s čemer smo želeli proučiti dinamiko reševanja.

Dvanajst pojmov, ki jih je oseba morala opredeliti, smo izbrali tako, da so bili splošno znani, da pa je bila njihova natančna definicija manj znana (npr.: čas, svetloba, vzročnost, umetno itd.). Za tak izbor smo se odločili, ker nas je zanimala predvsem globina in stopnja abstraktnosti poznavanja pojma, v manjši meri pa širina poznavanja. Pojma širine in globine sta sorodna Perfettijevi (1983) razdelitvi za poznavanje besed. Stopnjo globine in abstraktnosti poznavanja pojma smo določili tako, da smo vsako definicijo; ki jo je podala oseba, primerjali z definicijo eksperta. Seštevek točk za vse pojme je tvoril skor teoretičnega znanja.

Fleksibilno znanje, ki se je nanašalo na relacije danega pojma s pojmi, ki so pripadali različnim kompleksijam znanja, smo določili na osnovi odgovora na vprašanje: S katerimi drugimi pojmi lahko povežeš dani pojem. Odgovore smo vrednotili na podoben način, kot se določa fleksibilnost na testih ustvarjalnosti (Torrance, 1974). Za vsak pojem smo ugotovili število povezav danega pojma s pojmi, ki so pripadali različnim kompleksijam znanja. (Npr.: Če je oseba za pojem svetloba navedla: svetilka, žarnica, sveča, fotoni, smo te odgovore ocenili z dvema točkama. Prvi trije odgovori pripadajo kategoriji, ki bi jo lahko označili kot svetila, zadnji pa kategoriji fizika, kar sta dve različni kategoriji.) Stopnja skladnosti med različnimi ocenjevalci je bila visoka in je znašala r =.94.

REZULTATI IN INTERPRETACIJA

Vpliv posameznih variabel na uspeh reševanja problemov smo ugotovili tako, da smo izračunali korelacije med uspehom reševanja in relativnimi frekvencami posameznih variabel. Korelacije so prikazane v tabeli 1. Kot je razvidno iz tabele sta obe dejavnosti usmerjeni k dražljajem (SpP in SpF) negativno povezani z uspehom reševanja dobro definiranih problemov. Z uspehom reševanja slabo definiranih problemov pa je pomembno negativno povezana samo postavka zaznava informacije (SpP). Sorodne rezultate je za skupino dobrih, hitrih in inteligentnih reševalcev dobila Roweova (1985) in Simon & Simon (1978) za reševalce eksperte ter Dörner (1974), ki je ugotovil, da trenirane osebe rešujejo logične

TABELA 1 Korelacija med posameznimi variablami in uspehom reševanja obeh problemskih tipov

Variabla	dobro definirani p.		slabo definirani p.	
	r	p<	r	p<
SpP	−.51	<.01	−.70	<.01
SpF	−.47	<.01	.20	N. P.
CpS	.74	<.01	.05	N. P.
CpG	.08	N. P.	.34	<.05
CpU	.62	<01	−.20	N. P.
CpL	.26	N. P.	.27	N. P.
MpS	.57	<.01	.31	<.05
MpE	.01	N. P.	.30	<.05
EpE	.46	<.01	.13	N. P.
MpR	.37	<.05	.24	N. P.
NpE	−.12	N. P.	.62	<.01
Št. različnih povezav med postavkami	.45	<.01	.69	<.01
teoretično znan.	.21	N. P.	.53	<.01
fleksibilno znan.	.54	<.01	.84	<.01

probleme bolj internalno, medtem ko netrenirane kažejo več strategij usmerjenih k posredovanim informacijam. Te ugotovitve kažejo, da uspešni reševalci iz teksta hitreje izločijo več za rešitev problema pomembnih informacij. Rezultati sovpadajo z ugotovitvijo Hunta et al. (1981) in Gitomer in Pellegrina (1985), ki ugotavljajo, da posamezniki z višjimi verbalnimi sposobnostmi hitreje povežejo osnovne kategorije informacij v dolgotrajnem spominu. Visoka negativna korelacija med številom k stimulusu usmerjenih dejavnosti in uspehom reševanja problemov v našem eksperimentu je delno rezultirala tudi iz dejstva, da so naši problemi pripadali področju literature in je njihovo reševanje zahtevalo višje verbalne sposobnosti. Dobljenih rezultatov ne moremo obravnavati izolirano od ostalih. Hitrost kategorizacije informacij je povezana s samo strukturo znanja, kar se je pokazalo tudi v našem eksperimentu. Uspešni reševalci problemov so kazali več povezav med koncepti različnih kompleksij znanja (fleksibilno znanje) kot neuspešni. O sorodni povezanosti med znanjem in boljšim razumevanjem teksta poročajo tudi raziskave Holleya et al. (1981) in Yekovicha in Thorndykea (1981). V teh eksperimentih se je pokazalo, da osebe z večjim predznanjem uporabljajo ustreznejše strategije sledenja in iskanja kot osebe, ki imajo manjše znanje na področju, kateremu so pripadale posamezne naloge.

Za dejavnosti usmerjene h konstrukciji rešitve se je za uspešne reševalce dobro definiranih problemov pokazalo, da kažejo več usmerjenosti k izbiri začetka reševanja (CpS) in uporabi operacij (CpU), za uspešne reševalce slabo definiranih problemov pa, da kažejo več usmerjenosti k izbiri cilja reševanja (CpG). Večjo usmerjenost k iskanju začetka reševanja pri uspešnih reševalcih dobro definiranih problemov bi lahko razložili s samo strukturo uporabljenih problemov. Dörner (1974) take probleme opredeljuje kot interpolacijske, za katere je odprta predvsem začetna situacija problema. Iz protokolov glasnega razmišljanja uspešnih reševalcev dobro definiranih problemov je razvidno, da so probleme reševali tako, da so najprej poiskali prvi stavek zgodbe (CpS) in nato postopno dodajali stavek za stavkom (CpU). Vsak korak reševanja so spremljali procesi vrednotenja (EpE),

kar se je odrazilo tudi v pomembni korelaciji med uspehom reševanja in procesi vrednotenja. Ves proces reševanja bi lahko označili kot strategijo sredstvo–cilj.

Z druge strani so uspešni reševalci slabo definiranih problemov bolj usmerjeni k izbiri cilja reševanja (CpG). Vzrok za to je prav tako v strukturi slabo definiranega problema, kjer je cilj reševanja nejasen. Uspešni reševalci so zato postopali tako, da so najprej skušali precizirati cilj reševanja in hipotetično določiti več različnih rešitev za problem.

Za vpliv metakognitivnih komponent na uspeh reševanja se je pokazalo, da je pri obeh tipih problemov z uspehom reševanja pomembno korelirala postavka izbira strategije (MpS). Samo z uspehom reševanja slabo definiranega problema pa postavka vrednotenje strategije reševanja (MpE). Za uspešne reševalce problemov je bilo torej značilno, da v večji meri načrtujejo svoje reševanje kot neuspešni reševalci problemov. Sorodno je ugotovil tudi Dörner (1981). Z druge strani pa je raziskava Simona & Simona (1978) nakazala, da eksperti kažejo manj procesov načrtovanja kot novinci, podobno kot uspešni reševalci v raziskavi Roweove (1985). Oba avtorja sta rezultate interpretirala v smislu večje avtomatičnosti procesov. Analiza vpliva metakognitivnih komponent na uspeh reševanja je težavna zaradi dveh dejavnikov. Prvič so ti procesi v protokolih glasnega razmišljanja dokaj redki. V našem eksperimentu je bila pogostost za obe postavki (MpS in MpE) le 3.5%. Druga težava je, da protokoli glasnega razmišljanja vsebujejo le tiste izjave, ki se jih oseba zaveda. Zaradi tega je na osnovi podatkov težko ugotoviti, ali na uspeh reševanja vpliva, da se oseba zaveda lastnega kognitivnega procesa, ali pri osebah, ki ne dajejo izjav o načrtovanju reševanja, ti procesi potekajo avtomatično in enako intenzivno vplivajo na reševanje. Obstaja pa tudi možnost, da raziskovalci precenjujejo vlogo metakognitivnih procesov za uspeh reševanja problemov. Glede na rezultate v našem eksperimentu in nekatere druge raziskave (Schoenefeld, 1979; Branca et al. 1980; Briars, 1983) se nagibam k hipotezi, da je uspeh reševanja povezan z zavestno samorefleksijo. S tem ne želim zmanjšati pomena avtomatiziranih procesov, vendar lahko predpostavljamo, da so ti procesi prisotni predvsem takrat, ko posameznik razpolaga z znanjem na problemskem področju, kar je pokazal eksperiment Simona in Simona (1978). Gre torej za priklic proceduralnega in deklarativnega znanja iz spomina. Če je problem za posameznika nov, je vloga zavedanja lastnega kognitivnega procesa, njegovega sledenja in vrednotenja odločilnega pomena za uspeh reševanja.

Za uspešne reševalce slabo definiranih problemov je bilo značilno, da so v procesu reševanja kazali več nekognitivnih procesov kot neuspešni reševalci. Iz analize protokolov glasnega razmišljanja je težko ugotoviti, ali ta podatek nakazuje večjo motiviranost uspešnih reševalcev, ali je to posledica višjega ocenjevanja lastne kompetentnosti uspešnih reševalcev, ali pa bi rezultate lahko interpretirali v smislu Tikhomirovega (1983) koncepta čustvene rešitve. V postavki NpE so namreč zajete tako motivacijske kot čustvene izjave oseb. Ločevanje med obema ne bi bilo smoterno, ker so bile te izjave še redkejše kot izjave o metaprocesih. Glede na to, da so bili nekognitivni procesi izraziteje povezani z reševanjem slabo definiranih problemov, bi vlogo motivacije lahko izključili. Pričakovali bi, da je ta enako pomembna za reševanje dobro in slabo definiranih problemov. Izrazitejši vpliv nekognitivnih procesov le na uspeh reševanja slabo definiranih problemov, kaže na usmerjevalno vlogo teh procesov – na pomen intuicije pri reševanju slabo

definiranih problemov. V tej smeri kažejo tudi nekatere teoretične razlage ustvarjalnega procesa (de Bono, 1973; Arieti, 1976) in opisi ustvarjanja umetnikov in znanstvenikov (Vernon, 1970; Russell, 1956; Poincare, 1973) ter nekatere novejše raziskave, ki nakazujejo, da ustvarjalnejši posamezniki kažejo več desnohemisferičnih aktivnosti, ko rešujejo slabo definirane probleme (Martindale, 1984).

Za vpliv različnih pokazateljev epistemične strukture na uspeh reševanja problemov se je pokazalo, da je teoretično znanje (globina in stopnja abstraktnosti poznavanja pojma) vplivalo le na uspeh reševanja slabo definiranih problemov. Vzrok, da je vpliv teoretičnega znanja na reševanje dobro definiranih problemov manj izrazit, je v strukturi dobro definiranih problemov, ki večinoma zahtevajo, da se prikliče kontekstno znanje povezano s problemskim področjem. Ker v eksperimentu nismo preverjali globino poznavanja pojmov iz literature, kateremu so pripadali problemi, je bila korelacija med stopnjo teoretičnega znanja in uspehom reševanja nizka. Da je na uspeh reševanja dobro definiranega problema znanje vendarle vplivalo, kaže pomembna korelacija med postavko MpR in uspehom reševanja. Analiza protokolov glasnega razmišljanja je pokazala, da so se priklicane informacije nanašale v glavnem na poznavanje literature (npr.: – bere stavek – to bi lahko bil prvi stavek... pravljice se večinoma začenjajo s tem, nekoč je živel...). Ta rezultat potrjuje domnevo, da je za uspešno reševanje dobro definiranih problemov pomembno predvsem stacionarno znanje.

Z druge strani pa je za uspešno reševanje slabo definiranega problema pomembno predvsem potencialno znanje, ki ga lahko z različnimi hevrizmi transformiramo v novo znanje. Analogija v vsakem primeru pomeni abstrakcijo, saj se iz dane situacije izločijo osnovne karakteristike, ki omogočajo iskanje ustreznega modela, ki se prenese na dano situacijo (Dörner, 1983). Če posameznik razpolaga z znanjem, ki se odlikuje po abstraktnosti, mu to zvečuje število alternativnih modelov, ki jih lahko uporabi za reševanje zastavljenega problema. To se je pokazalo tudi v našem eksperimentu, saj je teoretično znanje pomembno koreliralo z uspehom reševanja slabo definiranega problema. Še izrazitejše so bile korelacije med fleksibilnim znanjem (številom relacij med pojmi različnih kompleksij) in uspehom reševanja dobro in slabo definiranih problemov. Število povezav med pojmi posamezniku omogoča, da hitreje vzpostavi zvezo med situacijo in osnovnimi kategorijami informacij v dolgotrajnem spominu. Hkrati pa mu omogočajo, da vidi situacijo iz različnih vidikov. Po mnenju Montade (1968) je takšna gibljivost miselnih shem osnovna sestavina posameznikovega inteligentnega vedenja. V konceptu gibljivosti mišljenja se odraža tudi interakcija med epistemično in hevristično strukturo. To se je potrdilo tudi v našem eksperimentu. Z uspehom reševanja obeh tipov problemov je poleg fleksibilnega znanja koreliralo tudi število različnih povezav med taksonomskimi postavkami reševanja, ki bi lahko bile eden od pokazateljev fleksibilnosti hevristične strukture. To še dodatno potrjuje korelacija med fleksibilnim znanjem in številom povezav med različnimi postavkami, ki je znašala $r = .53$ ($p < .01$).

Dokaj visoka korelacija fleksibilnega znanja z uspehom reševanja dobro definiranega problema nakazuje pomen tega znanja tudi za reševanje dobro definiranih problemov. Domnevamo pa lahko, da je visoka korelacija delno pogojena z zgradbo dobro definiranih problemov, ki smo jih uporabili v prvem eksperimentu. Ti so bili vsaj glede dimenzije znanja bližji tipu slabo definiranih proble-

mov. Vprašljivo je, če bi bila korelacija podobno visoka za druge dobro definirane probleme, kot so na primer Hanojski stolp, ali problemi tipa prečkanja reke, ki so glede dimenzije znanja mnogo bolj dobro definirani kot naši literarni dobro definirani problemi.

EKSPERIMENT II.

Eksperiment ena je nakazal različne karakteristike reševanja, ki ločijo dobre od slabih reševalcev. Načel pa je številna vprašanja, ki smo jih skušali raziskati v drugem eksperimentu.

Rezultati prvega eksperimenta temeljijo le na problemih, ki so pripadali področju literature. Zastavlja se vprašanje, ali jih je mogoče posplošiti za druga problemska področja. Da bi razjasnili to vprašanje, smo v eksperimentu dve uporabili dobro in slabo definirane probleme, ki so pripadali različnim problemskim področjem.

Metodologija glasnega razmišljanja se pogosto uporablja za proučevanje reševanja problemov in kot ugotavljata Ericson in Simon (1984) tehnika ne vpliva bistveno na razmišljanje. Ima pa tudi svoje omejitve. Protokoli glasnega razmišljanja vsebujejo le tiste podatke, ki se jih oseba zaveda in občutljivi so le za sekvenčne operacije. Dörner (1984) vplivu glasnega razmišljanja na proces mišljenja pripisuje večji pomen kot Ericson in Simon. Navaja, da prevajanje misli v besede zahteva konstrukcijske procese, ki so lahko sami po sebi akt mišljenja. Soroden koncept v odnosu med notranjim govorom, glasnim govorom in pisano besedo zastopa tudi Vigotski (1977). Dodatni problem pri uporabi metodologije glasnega razmišljanja, je analiza podatkov s pomočjo taksonomije. Kot ugotavlja Roweova (1985) je objektivnost analize v veliki meri odvisna od ustrezno zastavljenega klasifikacijskega sistema. Na nekater težave, ki izvirajo iz metodologije glasnega razmišljanja smo naleteli tudi mi v prvem eksperimentu, predvsem pri analizi metakognitivnih in ne-kognitivnih postavk. Da bi se izognili navedenim pomanjkljivostim, smo v drugem eksperimentu uporabili drugačen metodološki pristop. Z instrukcijami, ki so posegale na področje znanja (kontekstnega in fleksibilnega), načrtovanja reševanja in nekognitivnih prvin reševanja smo skušali vplivati na uspeh reševanja problemov. Namen drugega eksperimenta je bil z ene strani, da z drugačnim metodološkim pristopom potrdimo in natančneje razjasnimo individualne razlike v procesu reševanja problemov, ki jih je nakazal prvi eksperiment, z druge strani pa smo želeli preveriti možnosti izboljšanja intelektualnih dosežkov s pomočjo instrukcije.

Osnovna predpostavka drugega eksperimenta je bila, da bo instrukcija vplivala na uspeh reševanja problemov in se bo na ta način potrdila vloga posameznih procesov za uspešno reševanje problemov. Nadalje smo domnevali, da bo prišlo do interakcije med tipi problemov in posameznimi instrukcijami. Glede na rezultate prvega eksperimenta smo pričakovali, da bo vpliv znanja izrazitejši za slabo definirane probleme, da bo instrukcija s kontekstnim znanjem imela večji vpliv na dobro definirane probleme, medtem ko bo instrukcija s fleksibilnim znanjem bolj vplivala na uspeh reševanja slabo definiranih problemov. Za instrukcijo, ki se je nanašala na nekognitivne komponente (relaksacija, vizualizacija) smo pričakovali

večji vpliv na slabo definirane probleme, medtem ko smo za instrukcijo o metakogniciji pričakovali, da bo imela enak vpliv na uspeh reševanja dobro in slabo definiranih problemov.

METODA

Poskusne osebe. V eksperimentu je sodelovalo 90 študentov Pedagoške fakultete v Mariboru, ki so bili slučajno razporejeni v pet skupin, eno kontrolno in štiri eksperimentalne.

Postopek in materiali. Osebe so reševale 6 problemov, 3 dobro in 3 slabo definirane. Prvi dobro definiran problem je bil enak tem, ki smo jih uporabili v prvem eksperimentu. Drugi problem je bil kriptaritmetičen: DONALD + GERALD = ROBERT. V treh besedah so se morale zamenjati črke s številkami. Edini podatek je bil, da je D = 5 (Simon & Newell, 1971). Tretji dobro definirani problem je pripadal problemom tipa prečkanja reke. Zahteval je, da se preko reke prepeljejo trije misionarji in trije kanibali. Pri tem sta bili dve omejitvi: v čolnu sta bila lahko največ dva potnika in na nobeni strani reke ni smelo biti več kanibalov kot misionarjev (Ernst & Newell, 1969). Za vsak problem smo določili število pravilnih odgovorov. Dobljene točke smo pretvorili v standardizirane T vrednosti in za vsako osebo določili skupni skor reševanja dobro definiranih problemov.

Prvi slabo definirani problem je bil enak tem, ki smo jih uporabili v prvem eksperimentu. Drugi problem je od osebe zahteval, da je napisala predloge, kako bi eksperimentalno proučila razlike med »govorom« antropoidnih opic in govorom človeka. Tretji slabo definiran problem je zahteval, da oseba izdela reklamo za revijo, ki bi se ukvarjala s kulturo. Predlagati je morala ime revije, propagandni tekst in način reklamiranja. Uspešnost reševanja slabo definiranih problemov sta vrednotila dva eksperta za vsako problemsko področje z ocenjevalno lestvico, ki smo jo uporabili že v prvem eksperimentu. Dobljene točke smo pretvorili v standardizirane T vrednosti in za vsako osebo določili skupni skor za reševnje slabo definiranih problemov.

Vseh šest problemov smo osebam posredovali v pisni obliki in so jih reševale individualno. Na vsakem sestanku so rešile en dobro in en slabo definiran problem.

Osebe štirih eksperimentalnih skupin so dobile med reševanjem instrukcije, s katerimi smo želeli vplivati na različne procese reševanja.

V eksperimentalni skupini META smo vplivali na metakognitivne komponente v procesu reševanja. Pred samim eksperimentom so osebe sodelovale v enournem seminarju, kjer smo jih seznanili z značilnostmi reševanja problemov. Vsaka oseba je dobila 6 strani obsegajoče gradivo, v katerem so bile razložene razlike med tipi problemov, strategije, s katerimi jih rešujemo (sredstvo cilj, preverjanje hipotez) in prikazana je bila vloga analogij, modelov in intuicije za reševanje problemov. Osebam je bilo naročeno, da se gradivo naučijo, ker ga bodo potrebovale, ko bodo reševale probleme. Vsaka oseba je najprej prebrala problem, nato ga je opredelila, ali je dobro ali je slabo definiran in povedala kakšno strategijo reševanja bo uporabila. Če odgovor osebe ni bil ustrezen, je eksperimentator povedal, kakšnemu tipu pripada problem in kakšne strategije reševanja so zanj ustrezne.

Eksperimentator je nato osebo opozoril, naj med reševanjem sledi, vrednoti in usmerja svoj kognitivni proces, ker bo na koncu sestanka morala povedati, kako je problem reševala.

Drugo eksperimentalno skupino smo imenovali FX-ZN. V tej skupini smo skušali vplivati na gibljivost miselnih shem v procesu reševanja problemov. Pred eksperimentom so osebe sodelovale na enournem seminarju o mrežnih teorijah dolgotrajnega spomina. Seznanjene so bile s hipotetičnim modelom mrežne povezave med 16 pojmi in 36 značilnostmi teh pojmov. Značilnosti pojmov so pripadale semantičnim in epizodičnim informacijam. Osebam smo nato posredovali 4 pojme in zahtevali, da izdelajo podobno mrežno strukturo, kot jo je prikazoval model. Oseba je problem najprej prebrala, nakar ji je eksperimentator povedal 4 pojme in zahteval, da iz njih naredi čim bolj obsežen mrežni konstrukt. Pri tem je bil osebi v pomoč model, s katerim se je seznanila na seminarju. Pojmi so bili izbrani tako, da so bili povezani s posredovanim problemom. (Povzeti so bili neposredno iz navodila problema, ali pa so pomenili posplošitev nekaterih elementov problema.) Da bi spodbudili povezovanje konkretnih in abstraktnih vsebin, sta bila dva pojma abstraktna, dva pa konkretna. (Npr.: Za prvi dobro definirani problem: literatura, Ostržek, slovnica in narekovaji.)

Osebe skupine, v kateri smo skušali vplivati na kontekstno znanje (CN-ZN), so poleg problema dobile dodatne informacije, ki so se nanašale na posamezno problemsko področje. Količina dodatnih informacij je bila za vseh šest problemov enaka in je obsegala 1 tipkano stran. Informativno vrednost posredovanega znanja smo skušali izenačiti tako, da smo za vsak problem izbrali po dve področji, ki sta bili relevantni za rešitev problema. (Npr.: Za prvi dobro definirani problem, kjer je oseba morala fragmente pravljice urediti v celoto, se je informacija nanašala na značilnosti pravljice in pravila, kako se postavljajo ločila v premem govoru.) Eksperimentator je od osebe zahteval, da najprej prebere problem nato pa še posredovano informacijo.

V četrti eksperimentalni skupini (INTU) smo skušali vplivati na nekognitivne procese. Preveriti smo predvsem želeli vlogo intuicije za reševanje problemov. Glede na teoretične in eksperimentalne ugotovitve intuicija pomeni interakcijo čustvenih in kognitivnih procesov (Bastick, 1982), kar je sorodno Tikhomirovemu (1983) konceptu čustvene rešitve. Intuitivni proces smo skušali spodbuditi z relaksacijsko tehniko Lozanova (1978) in Wengerjevo (1981) tehniko vizualizacije. Pred samim eksperimentom so osebe sodelovale na seminarju, kjer smo jih seznanili s tehnikama. Osebe so nato reševale posamezne probleme. Problem so najprej prebrale. Nato je eksperimentator zahteval, da se udobno namestijo v naslanjaču in dihajo v ritmu 2-4-2. Vdihnile so na dva udarca, zadržale dih na 4 udarce in izdihnile na 2 udarca. Od oseb je eksperimentator nato zahteval, da zaprejo oči in poslušajo glasbo (J. S. Bach, BWV 582, 542, 659 in 543). Vizualizacija je bila razdeljena na dva dela. V prvem delu si je oseba morala predstavljati nek običajen objekt, v drugem pa si je morala slikovno predstavljati različne elemente zastavljenega problema. Oseba je nato reševala problem. Ves čas reševanja je igrala glasba.

Za vse štiri eksperimentalne skupine je bil čas reševanja in posredovane instrukcije omejen na 20 minut za vsak problem. Osebe kontrolne skupine (CONT) niso dobile nobene posebne instrukcije. Čas reševanja za vsak problem je bil tudi v kontrolni skupini omejen na 20 minut.

REZULTATI IN INTERPRETACIJA

Vpliv različnih instrukcij na uspeh reševanja obeh tipov problemov smo ugotovili z dvosmerno analizo variance s ponovitvami na enem faktorju. Analiza variance je pokazala pomemben vpliv instrukcij na uspeh reševanja ($F(4,85) = 10.03$, $p < 0.1$). Pomemben je bil tudi vpliv interakcije med instrukcijo in tipom problema ($F(4,85) = 6.08$, $p < .01$), medtem ko vpliv problemskega tipa na uspeh reševanja ni bil pomemben ($F(1,85) = .00$, N.P.). V nadaljevanju smo izračunali F-teste za oba glavna vpliva: tip problema in vrsto instrukcije. Z Newman-Keuls testom smo določili razlike med aritmetičnimi sredinami posameznih skupin, ki so prikazane v tabeli 2.

TABELA 2 Aritmetične sredine in standardne deviacije dosežkov reševanja dobro in slabo definiranih problemov za posamezne skupine

Skupina	dobro definiran problem		slabo definiran problem	
	M	SD	M	SD
CONT	43.79	5.18	42.74	9.13
META	55.86	6.10	53.55	8.06
FX-ZN	48.73	4.87	55.46	10.73
CN-ZN	53.34	5.22	45.30	8.37
INTU	48.15	6.91	52.98	6.19

Vpliv različnih instrukcij na uspeh reševanja dobro definiranega problema je bil pomemben ($F(4,85) = 13.20$, $p < 01$). Najizrazitejši vpliv na uspeh reševanja dobro definiranega problema je bil prisoten v skupini META in CN-ZN. Aritmetični sredini sta se pomembno razlikovali od aritmetične sredine skupine CONT ($p < .01$) in prav tako od aritmetičnih sredin eksperimentalnih skupin FX-ZN in INTU. Aritmetična sredina skupine META na nivoju .01, aritmetična sredina skupine CN-ZN pa na nivoju .05. Vpliv instrukcije na reševanje dobro definiranega problema je bil prisoten tudi v skupini FX-ZN in INTU, vendar sta se ti dve sredini razlikovali le od sredin kontrolne skupine ($p < .05$).

Vpliv različnih instrukcij na uspeh reševanja slabo definiranih problemov je bil prav tako pomemben ($F(4,85) = 7.63$, $p < .01$). Najizrazitejši je bil vpliv v skupini FX-ZN. Aritmetična sredina te skupine se je pomembno razlikovala od aritmetičnih sredin v skupinah CONT in CN-ZN ($p < .01$). Prav tako sta se pomembno razlikovali aritmetični sredini v skupinah META in INTU od aritmetičnih sredin skupine CONT ($p < .01$) in skupine CN-ZN ($p < .05$).

Analiza razlik med uspehom reševanja dobro in slabo definiranih problemov je pokazala, da so razlike nepomembne v skupinah CONT ($F(1,85) = .87$, N.P.) in META ($F(1,85) = .97$, N.P.), pomembne pa v skupinah FX-ZN ($F(1,85) = 8.30$, $p < .01$), CN-ZN ($F(1,85) = 11.90$, $p < .01$) in INTU ($F(1,85) = 5.17$, $p < .05$).

Iz rezultatov je razvidno, da je instrukcija, ki smo jo posredovali v skupini META imela največji vpliv na reševanje problemov. Vpliv je bil izrazitejši kot v prvem eksperimentu, kjer so se sicer pokazale pomembne korelacije med številom metaprocesov in uspešnostjo reševanja problemov, vendar je bila le ena pomembna na nivoju .01. Glede na to, da smo v drugem eksperimentu vplivali na posameznikovo znanje o kognitivnih procesih, ki so prisotni pri reševanju proble-

TABELA 3 Korelacije med dosežki reševanja dobro in slabo definiranih problemov za posamezne skupine

Skupina	r	p<
CONT	–.18	N. P.
META	.65	<.01
FX-ZN	.27	N. P.
CN-ZN	.11	N. P.
INTU	–.35	N. P.

vzrok temu, ker dodatna informacija ni zadoščala. To ilustrira težava, na katero smo naleteli pri pripravi instrukcij kontekstnega znanja. Za dobro definirane probleme, predvsem za problem prečkanja reke in kriptaritmetičen problem je bilo težko zbrati toliko relevantnih informacij, da so obsegale eno stran, medtem ko je bila situacija za slabo definirane probleme obratna, informacijo smo le s težavo zreducirali na eno stran.

mov in spodbujali zavedanje lastnega kognitivnega procesa med reševanjem, lahko zaključimo, da je za uspešno reševanje problemov pomembno predvsem zavestno načrtovanje in spremljanje kognitivnih procesov pri reševanju problemov. Nadalje se je v drugem eksperimentu pokazalo, da je instrukcija delovala izenačujoče na uspeh reševanja dobro in slabo definiranih problemov, kar kažejo korelacije med uspehom reševanja dobro in slabo definiranih problemov v tabeli 3. Kot je razvidno iz tabele je korelacija med reševanjem dobro in slabo definiranih problemov v vseh skupinah razen skupini META nizka in nepomembna. Podobno nizke korelacije so se pokazale tudi v drugih raziskavah (Burke in Maier, 1965; Torrance, 1975). Možna razlaga za izenačujoče delovanje metakognitivne instrukcije bi lahko bila, da posamezniki večinoma rešujejo probleme tako, da uporabljajo le eno strategijo, ki je ne spreminjajo veliko glede na zahteve situacije. Tak način reševanja povzroči, da je korelacija med dosežkom reševanja slabo in dobro definiranih problemov nizka. Posameznik, ki uporablja strategije, ki so ustreznejše za reševanje dobro definiranih problemov, bo pri reševanju takega problema dosegel boljše rezultate kot pri reševanju slabo definiranih problemov in obratno. S tem ko oseba spreminja strategijo glede na zahteve problema, pridejo do izraza posameznikovi sposobnostni potenciali, ki bi jih lahko primerjali s Cattellovo (1971) fluidno inteligentnostjo, ki se investirana v kristalizirano inteligentnost enako močno odrazi na reševanje dobro in slabo definiranih problemov.

Vpliv instrukcije s kontekstnim znanjem je bil izrazit za reševanje dobro definiranih problemov. Rezulatat sovpada z ugotovitvami prvega eksperimenta, ki je nakazal podoben vpliv kontekstnega znanja. Z druge strani se je za slabo definirane probleme pokazalo, da je bil vpliv instrukcije s kontekstnim znanjem na uspeh reševanja problema neizrazit. Rezultat je presentljiv, saj bi prav za slabo definiran problem, čigar reševanje zahteva oblikovanje novega znanja, pričakovali, da bo vpliv instrukcije s kontekstnim znanjem večji. Domnevamo lahko, da je

Instrukcija v skupini FX-ZN je imela izrazit vpliv na reševanje slabo definiranih problemov, kar se je pokazalo tudi v našem prvem eksperimentu. Rezultat potrjuje pomen povezav med konkretnimi in abstraktnimi shemami in gibljivost znanja za uspešno reševanje slabo definiranega problema. Vpliv instrukcije v skupini FX-ZN na reševanje dobro definiranega problema je bil manj izrazit kot v prvem eksperi-

mentu. Vzrok temu je v razliki med uporabljenimi dobro definiranimi problemi v prvem in drugem eksperimentu. Za problem prečkanja reke in kriptaritmetični problem lahko predpostavljamo, da sta na dimenziji znanja mnogo bolj dobro definirana, kot so bili literarni problemi v prvem eksperimentu.

Instrukcija, s katero smo želeli spodbuditi intuitivno reševanje je imela izrazitejši vpliv na reševanje slabo definiranega problema. Rezultat sovpada s tem, ki smo ga dobili v prvem eksperimentu. Nakazuje, da je za uspešno reševanje slabo definiranega problema intuitivno razmišljanje pomembnejše kot za reševanje dobro definiranih problemov. Pozitiven vpliv instrukcije se je pokazal tudi za reševanje dobro definiranih problemov. Rezultat bi lahko razložili v smislu Simona in Simona (1978), ki intuicijo ekspertov razumeta kot izostreno reprezentacijo ključnih povezav problema. Instrukcija v skupini INTU je zahtevala, da se nekateri elementi problema, ki so bili posredovani v simbolični (besedni) obliki reprezentirajo slikovno. Domnevamo lahko, da je alterniranje simbolične in ikonične reprezentacije zvečalo število pogledov na problem in naredilo razmišljanje bolj gibljivo. Hipotezo potrjuje tudi dejstvo, da je instrukcija v skupini INTU imela podoben efekt na uspeh reševanja problemov, kot instrukcija v skupini FX-ZN, kjer smo spodbujali povezave med abstraktnimi in konkretnimi pojmi.

Rezultati drugega eksperimenta nakazujejo možnost izboljšanja posameznikovega intelektualnega dosežka z instrukcijo. Pri tem se je pokazalo kot najbolj učinkovito vplivanje na metakognitivne komponente reševanja. Ne samo zato, ker je bil vpliv instrukcije v skupini META enako učinkovit za reševanje dobro in slabo definiranih problemov, ampak tudi ker je bila instrukcija v primerjavi z drugimi najbolj splošna in neodvisna od posameznega problemskega področja.

SPLOŠNA DISKUSIJA

Raziskavo smo začeli s vprašanjem, zakaj neka oseba reši problem, medtem ko ga druga ne. Odgovoriti smo skušali z dvema eksperimentoma, s katerima smo proučevali vpliv hevristične in epimistične strukture ter ne-kognitivnih komponent na uspešnost reševanja problemov.

Rezultati obeh eksperimentov nakazujejo, da imajo med proučevanimi hevristikami osrednji vpliv na uspeh reševanja problemov metakognitivni procesi. V prvem eksperimentu se je to odrazilo na pomembnih korelacijah med številom metakognitivnih izjav oseb v protokolih glasnega razmišljanja in uspehom reševanja obeh tipov problemov. V drugem eksperimentu pa je skupina, ki je bila seznanjena s strategijami reševanja problemov in smo jo spodbujali, da je spremljala lastni kognitivni proces najuspešneje reševala oba problemska tipa. Z druge strani se je v naši raziskavi, podobno kot v nekaterih drugih (Dörner, 1974; Raaheim, 1974) pokazalo, da posamezniki kažejo malo metakognitivnih procesov. Domnevamo, da je vzrok temu v majhnem poznavanju in izraženosti teh procesov, v tem da tako v izkušnjah kot organiziranem izobraževanju ti procesi niso eksplicitno izpostavljeni, ampak so prikriti s specifičnimi hevristikami in znanjem vezanim na določen problem. V tej smeri kaže raziskava Schoenefelda (1979), ki je ugotovil, da se študenti, ko rešujejo matematične probleme naučijo le malo splošnih strategij reševanja. Da pri tem niso izvzeti niti vrhunski ustvarjalci,

ilustrirajo številne izjave umetnikov in znanstvenikov, ki kažejo na nepoznavanje lastnega procesa reševanja problemov (Hadamard, 1949; Vernon, 1970). Za Picassa Krebs in Shelly (1975, s. 31) navajata, da je na vprašanje novinarja, kako ustvarja, odgovoril: »Ne vem, če bi, pa vam tega ne bi povedal.«

Rezultati drugega eksperimenta, kjer smo z dokaj enostavnimi informacijami o splošnih kognitivnih strategijah uspeli pomembno vplivati na uspeh reševanja problemov, nakazuje možnost, da bi z daljšim in bolj poglobljenim treningom lahko dosegli trajnejše izboljšanje posameznikovega intelektualnega dosežka.

Vpliv epistemične strukture na uspeh reševanja problemov, je bil v večji meri odvisen od problemskega tipa. Na reševanje dobro definiranega problema je vplivalo predvsem kontekstno znanje, ki ga lahko opredelimo kot stopnjo skladnosti med informacijami posredovanimi v problemu in posameznikovim znanjem. Podobno se je pokazalo v raziskavah Simona in Simona (1978). Z druge strani je za reševanje slabo definiranega problema bilo pomembnejše fleksibilno znanje. Kljub tej razliki pogojeni s tipom problema, lahko ugotovimo, da je fleksibilno znanje centralnega pomena za reševanje problemov na sploh. To lahko podkrepimo iz dveh vidikov: Prvič v naši raziskavi je bilo fleksibilno znanje povezano z uspehom reševanja obeh tipov problemov (izrazito v prvem eksperimentu, v manjši meri v drugem eksperimentu). Drugi vidik je pragmatičen. Večina problemov, s katerimi se posameznik srečuje je slabo definiranih. Treningi in izobraževanje bi zato morala biti usmerjena k razvijanju fleksibilnega znanja.

V konceptu fleksibilnega znanja sta združeni strukturalni in funkcionalni vidik, kar pomeni interakcijo epimistične in hevristične strukture. Ugotovitev, da neuspešni reševalci problemov kažejo manj povezav med koncepti (eksperiment 1) ni nujno posledica organizacije znanja, ampak je lahko odraz rigidne hevristične strukture, ki išče pojme le v obsegu ene kompleksije znanja. Da je fleksibilno znanje povezano s karakteristikami hevristične strukture, se je pokazalo v prvem eksperimentu. Osebe, katerih znanje je bilo bolj fleksibilno, so kazale tudi več povezav med različnimi hevrizmi.

Lahko bi zaključili, da je gibljivost mišljenja z ene strani odvisna od strukture znanja (npr.: od povezanosti konkretnih in abstraktnih pojmov) z druge pa od hevristične strukture, ki to znanje aktivira (npr.: v analognem sklepu najde povezavo med situacijo in spominsko shemo drugega področja). Naša raziskava je odkrila le del tega procesa. Izpostavila je nekatere karakteristike znanja, ki zvečujejo uspešnost reševanja problemov. Ni pa odgovorila na vprašanje, kako posameznik najde povezavo med danim problemom in včasih na videz nepovezanimi spominskimi vsebinami. Domnevamo lahko, da fleksibilnejše znanje in hevristična struktura povečujeta verjetnost javljanja oddaljenih asociacij. Prisotni pa morajo biti še drugi procesi, kot so permisivnejši kriteriji za vrednotenje priklicanih vsebin, ali drugačna zaznava karakteristik problemske situacije. Nekateri psihologi celo domnevajo, da posamezniki težijo k iskanju nenavadnih novih povezav, da bi na ta način dosegli svojo visoko stopnjo običajne aktivacije (Maddi, 1982).

Za vpliv nekognitivnih komponent na uspeh reševanja problemov se je pokazalo, da te v večji meri vplivajo na reševanje slabo definiranih problemov. Rezultat sovpada z ugotovitvami Tikhomirova (1983). V njegovi raziskavi so se pokazale ekstremne vegetativne reakcije predvsem takrat, če so bili problemi za posameznika težavni in so zahtevali novo ustvarjalnejšo rešitev. Tikhomirov čustvom

pripisuje usmerjevalno vlogo pri reševanju problemov. Občutek, da smo dojeli osnovni princip rešitve problema, z ene strani usmeri vso našo aktivnost k realizaciji te rešitve, z druge pa nas ob logičnem dokazu, da rešitev ni ustrezna »fiksira« na začetek reševanja, kar nam omogoča, da rešitev revidiramo. V prvem eksperimentu so uspešni reševalci poleg tega, da so kazali več čustvene aktivacije, preverili tudi več rešitev za problem. Glede na ugotovitve Tikhomirova je prav tak način reševanja povzročil pogostejše čustvene izjave pri uspešnih reševalcih. Poleg usmerjevalne vloge pa intuicija, ki pomeni interakcijo med čustvenimi in kognitivnimi procesi in verjetno tudi prehajanje med ikonično in simbolično reprezentacijo, zvečuje gibljivost mišljenja. V tej smeri kažejo rezultati drugega eksperimenta. Vzrok, da je vloga nekognitivnih komponent izrazitejša za reševanje slabo definiranega problema, je verjetno v sami strukturi problema, ki z nedoločenim ciljem in nejasno opredelitvijo znanja, ki je potrebno za rešitev, zvečuje število možnih rešitev. Reševanje takega problema zahteva simultano upoštevanje številnih alternativ, preverjanje različnih hipotez, kar zvečuje pomen intuicije. Za razliko dobro definiran problem, kjer je cilj reševanja natanko opredeljen in se vsak korak reševanja lahko objektivno vrednoti, v manjši meri angažira intuitivno reševanje.

Zaključimo lahko, da je raziskava pokazala, da so za uspeh reševanja problemov pomembne tudi nekognitivne komponente. Kritično pa moramo pripomniti, da smo njihov vpliv le delno raziskali. Povsem smo zanemarili vpliv posameznikove kompetentnosti. Druga pomanjkljivost je bila, da smo v prvem eksperimentu čustveno aktivacijo določali le na osnovi izjav oseb, kar nam ni omogočilo spremljanje čustvene aktivacije, ki je potekala vzporedno z miselnim procesom. Čeprav je drugi eksperiment potrdil rezultate prvega, je le delno razkril interakcijo med kognitivnimi in nekognitivnimi procesi reševanja problemov.

Povzamemo lahko, da je raziskava nakazala različne kognitivne in nekognitivne procese, ki ločijo dobre od slabih reševalcev. Nakazala pa je tudi, da vpliv teh procesov ni tako ekstremno različen glede na tip problema, kot bi to pričakovali na osnovi korelacijskih analiz (Torrance, 1975; Burke in Maier, 1965). To velja predvsem za metakognitivne procese, ki so enako pomembno vplivali na reševanje dobro in slabo definiranih problemov. Pokazalo se je, da poznavanje splošnih strategij reševanja problemov zbližuje posameznikov dosežek reševanja dobro in slabo definiranih problemov. Vzrok za večinoma nizko korelacijo med dosežki reševanja obeh tipov problemov, je vsaj delno pogojen z rigidno uporabo ene strategije reševanja, ki jo posameznik ne spreminja v odvisnosti od zahtev situacije. Za epistemično strukturo in nekognitivne procese so se sicer pojavile razlike med vplivi za oba problemska tipa. Na prvi pogled bi jih lahko pripisali osnovnim razlikam med obema problemskima tipoma. Takšen zaključek pa ni nujno pravilen. Proučevani dobro definirani problemi so večinoma umetno konstruirani in le delno replicirajo prave življenjske situacije. Problemi, ki zahtevajo nove rešitve, čeprav pripadajo dobro definiranemu področju, kot je na primer fizika, se posamezniku, vsaj na dimenziji znanja, kažejo kot slabo definirani. Za njihovo rešitev je zato prav tako pomembno fleksibilno znanje in glede na ugotovitve Tikhomirova se pri teh problemih zvečuje tudi posameznikova čustvena aktivacija. Zaključili bi torej lahko, da če želimo izboljšati posameznikovo sposobnost reševanja problemov, bi bilo potrebno vplivati predvsem na tiste komponente reševanja, ki so pomembne za reševanje slabo definiranih problemov.

Aebli, H. Denken: Das Ordnen des Tuns. Stuttgart: Klett-Cotta, Vol. 2, 1981

Arieti, S. Creativity: The magic synthesis. New York: Basic Books, 1976

Barron, F. Creativity, creative person and creative process. New York: Holt, Reinhart & Winston, 1969

Bastick, T. Intuition: How we think and act. New York: John Willey & Sons, 1982

de Bono, E. Informationsverarbeitung und neue Ideen, laterales un vertikales Denken. In Ulmann G. (Ed.) Kreativitätsforschung. München: Kiepenheuer & Witsch, 1973

Branca, N. A., Adams, V. M. & Silver, E. A. Problem solving processes of ten and elven year olds. Berkley: Univ. of California Press, 1980

Briars, D. J. An information-processing analysis of mathematical ability. In Dillon, R. F. & Schemck, R. R. (Ed.) Individual differences in cognition. New York: Academic Press, 1983, 181–204

Burke, R. J. & Maier, N. R. F. Attempts to predict success on an insight problem. Psychological reports, 1965, 17, 303–310

Cackowski, Z. Ein kreativer Problemlösunsprozess. In Ulmann, G. (Ed.) Kreativitätsforschung. München: Kiepenheuer & Witsch, 1973

Case, R. Intellectual development from birth to adulthood: A neo-Piagetian interpretation. In Siegler, R. S. (Ed.) Children's thinking: What develops? Hillsdale NJ: LEA, 1978, 37–32

Cattell, R. B. Abilities their structure, growth and action. Boston: H. Miflin, Co., 1971

Chi, M. T.H. Knowledge structure and memory development. In Siegler, R. S. (Ed.) Children's thinking: What develops? Hillsdale NJ: LEA, 1978, 73–96

Dörner, D. Die kognitive Organisation beim Problemlösen. Bern: Huber, 1974

Dörner, D. Problemlösen als Informationsverarbeitung. Mainz: Kohlhammer, 1979

Dörner, D. Uber die Schwierigkeiten menschlichen Umgangs mit Komplexität. Psychologische Rundschau, 1981, 3, 163–179

Dörner, D. Heuristics and cognition in complex systems. In Groner, R., Groner, M. & Bishof, F. W. (Ed.) Methods of heuristics. Hillsdale: LEA, 1983, 89–108

Dörner, D. Danken, Problemlösen und Intelligenz. Psychologische Rundschau, 1984, 1, 10–20

Ericsson, K. A. & Simon, H. Protocol analysis. Cambrigde Mass.: MIT Press, 1984

Ernst, G. W. & Newll, A. GPS: A case study in generality and problem-solving. New York: Academic Press, 1969

Falcone, J. D. & Loder, K. A modified lateral eye-movement mesure, the right hemisphere and creativity. Perceptual and motor skills, 1984, 58, 823–830

Flavell, J. H. Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitivedevelopmental inquiry. American psychologist, 1979, 34, 906–911

Gick, M. L. & Holyoak, K. J. Analogical problem solving. Cognitive psychology, 1980, 12, 306–355

Gick, M. L. & Holyoak, K. J. Schema induction and analogical transfer. Cognitive psychology, 1983, 15, 1–38

Gitomer, H. D. & Pellegrino, J. W. Developmental and individual differences in long-term memory retrieval. In Dillon, R. F. (Ed.) Individual differences in cognition. Vol. 2, New York: Academic Press, 1985, 1–34

Gowan, J. C. & Olson, M. The society which maximizes creativity. J. of creat. behav., 1979, 3, 194–210

Hadamard, J. The psychology of invention in the mathematical field. Princeton: Univ. Press, 1949

Holey, C. D., Dansereau, D. F., Collins, K. W., Brooks, L. W. & Larson, D. Utilizing intact and embedded headings as processing aids with non-narrative text. Contemporary educational psychology, 1981, 6, 227–236

Howard, D. V. Cognitive psychology. New York: MacMillan, 1983

Hunt, E. Mechanics of verbal ability. Psychol. review, 1978, 85, 109–130

Hunt, E., Davidson, J. & Lansman, M. Individual differences in long-term memory access. Memory & Cognition, 1981, 9, 599–608

Jackson, P. W. & Messick, S. Die Person, das Produkt und die Reaktion: Begriffliche Probleme bei der Bestimung der Kreativität. In Ulmann, G. (Ed.) Kreativitätsforschung. München: Kiepenheuer & Witsch, 1973

Jaušovec, N. Spodbujanje otrokove ustvarjalnosti. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1987 (a)

Jaušovec, N. Razlike v procesu reševanja dobro in slabo definiranih problemov za področje literature. Anthropos, 1987, I–II, 237–249 (b)

Jülisch, B. & Krause, W. Semantischer Kontext und Problemlösungsprozesse. In Klix, F. (Ed.) Psychologische Beiträge zur Analyse kognitiver Prozesse. Berlin: VEB Detutscher Verlag der Wissenschaften, 1976

Klee, U. Konkretheit und Abstraktheit in den Ausseerumgen der Versuchpersonen. In Dörner, D., Kreutzig, H. W., Reither, F. & Südel, T. Lohhausen: Vom Umgang mit der Unbestimtheit und Komlexität. Bern: Huber, 1983

Klix, F. & Goede, K. Struktur- und Komponentenanalyse von Problemlösungsprozessen. Z. Psychol. 1968, 174

Krause, W. Problemlösen – Standt und Perspektive I. Z. Psychol. 1982, 190, 17–35

Krebs, H. A. & Shelly, J. H. (Ed.) The creative process in science and medicine. Amsterdam: Elsevier, 1975

Larkin, J. H., McDermott, J., Simon, D. P. & Simon, H. A. Expert and novice performance in solving physics problems. Science, 1980, 208, 1335–1342

Lozanov, G. Sugestology and out lines of suggestopedy. London: Gordon & Breach, 1978

Luchins, A. S. Michanization in problem solving. Psychological monographs, 1942, 54 : 6, whole No. 248

MacKinnon, D. The personality correlates of crativity: A study of American arcitects. In Coopersmith, S. (Ed.) Personality research. Copenhagen: Munsgaard, 1962

Maddi, S. R., Hoover, M., & Kobasa, S. C. High activation and internal orientation as factors in creativity. J. oc creat. behav., 1982, 4, 251–255

Martindale, C., Hines, D., Mitchell, L. & Covello, E. EEG alpha asymmetry and creativity. Personal individual differences, 1984, 5, 77–86

Matthes, G. Zur diagnostik individueller Verlaufsqualitäten der Lerntätigkeit beim Problemlösen. In Clauss, G., Guthke, H. & Lehwald, G. (Ed.) Psychologie und Psychodiagnostik larnaktiven Verhaltens. Berlin: 1978

Montada, L. Über die Funktion der Mobilität in der geistigen Entwicklung. Stutgart: Klett, 1968

Newell, A. & Simon, H. A. Human problem solving. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1972

Ornstein, R. The psychology of consciousness. San Francisco: Freeman, 1972

Prefetti, C. A. Individual differences in verbal process. In Dillon, R. F. & Schmeck, R. R. (Ed.) Individual differences in cognition. New York: Academic Press, 1983, 65–104

Piaget, J. Intelektualni razvoj deteta. Beograd: 1978

Poincarè, H. Die mathematische Erfindung. In Ulmann, G. (Ed.) Kreativitätsforschung. München: Kiepenheuer & Witsch, 1973

Raaheim, K. Problem solving and Intelligence. Oslo: Universitetsforlaget, 1974

Reed, S. K., Ernst, G. W. & Banerji, R. The role of analogy in transfer between similar problem states. Cognitive psychology, 1974, 6, 436–450

Reitman, W. R. Cognition and thought. New York: Wiley, 1965

Rezzori, G. Maghrebinische Geschichten. Hamburg: Rohwolt, 1958

Rowe, H. A. H. Problem solving and intelligence. Hilsdale, N. J.: LEA, 1985

Russell, B. Portraits from memory. London: G. Allen & Unwin, 1956

Schoenfeld, A. H. Explicit heuristic training as a variable in problem-solving performance. J. research math. educ. 1979, 10 173–187

Sergejev, J. Psychologische Hintergründe grosser Endeckungen. Bild der Wisenschaft, 1970, 7, 456–553

Siegler, R. S. The origins of scientific reasoning. In Siegler, R. S. (Ed.) Children's thinking: What develops? Hilsdale, N. J.: LEA, 1978

Silver, E. A., Branca, N. A. & Adams, V. M. Metacognition: The missing link in problem-solving? Berkley: Univ. of Calif. Press, 1980

Simon, R. J. Encodimg in complex problem situation. J. exper. Psychol., 1970, 83 227–231

Simon, D. P. & Simon, H. A. Individual differences in solving physical problems. In Siegler, R. S. (Ed.) Children's thinking: What develops? Hilsdale, N. J.: LEA, 1978

Simon, H. A. & Newell, A. Human problem solving: The state of theory in 1970. Psychol., 1971, 2, 145–159

Simonton, D. K. The eminent genius in history, the critical role of creative development. The gifted child Quart., 1978, 2, 187–195

Skiner, B. F. Canonical papers of B. F. Skiner.New York: Cambridge Univ. Press, Vol. 7, 1984

Sternberg, R. J. Intelligence, information processing, and analogical reasoning The componential analysis of human abilities. Hilsdale, N. J.: Erlbaum, 1977

Sternberg, R. J. (Ed.) Handbook of human intelligence. New York: Cambridge Univ. Press., 1982

Sweller, R. Control mechanisms in problem solving. Memory & Cognition, 1983, 11, 32–40

Tetewsky, S. J. & Sternberg, R. J. Conceptual and lexical determinants of nonentranched thinking. J. Memory and Language, 1986, 25, 202–225

Tikhomirov, O. K. Informal heuristic principles of motivation and emotion in human problem-solving. In Groner, R., Groner, M. & Bishof, F. W. (Ed.) Methods of heuristics. Hilsdale N. J.: LEA, 1983, 153–170

Torrance, E. P. Torrance tests of creative thinking. Bensenville: Scholastic testing service, Inc., 1974

Torrance, E. P. Creative research in education: Still alive. In Taylor, I. A. & Getzels, J. W. (Ed.) Perspectives in creativity. Chicago: Aldine, 1975, 278–296

Van der Meer, E. In search of knowledge representation a diagnostic approach. In Proceedings of the 4. Prague conference on human development and personality formation. Prague: 1982

Vernon, P. E. Creativity. Harmondsworth: Penguin, 1970

Vigotski, L. S. Mišljenje i govor. Beograd: Nolit, 1977

Voss, J. F., Sherman, W. T. & Yengo, L. A. Individual differences in the solving of social science problems. In Dillon, R. F. & Schmeck, R. R. (Ed.) Individual differences in cognition. New York: Academic Press, 1983, 205–232

Wenger, W. Creative creativity. J. creat. behav., 1981, 2, 77–89

Whitley, S. E. Information-processing on intelligence test items: Some response components. Applied psychol. measur., 1977, 1, 456–476

Yekovich, F. R. & Thorndyke, P. W. An evaluation of alternative functional models of narrative schemata. J. verbal learning and verbal behav., 1981, 20, 454–469

Zajonc, R. B. Feeling and thinking: Preferences need no inferences. American psychol., 1980, 2, 151–175

Identifikacija nadarjenih in »nadarjenostna hipokrizija«

IVAN FERBEŽER

(Referat na 6. srečanju pediatrov v Mariboru, junij 1988)

Po sedemdesetih oziroma osemdesetih letih se je v svetu na interdisciplinarnem področju nadarjenosti začelo porajati kakovostno novo raziskovalno polje. Gre za konceptualne in iz teh izpeljane identifikacijske premike od »biti nadarjen« k »nadarjenemu vedenju«. Morebiti bo prav večina enoznanstveno strokovno usposobljenih ljudi težko priznala dejstvo, da smo do tega časa zgodovinskih prizadevanj na področju nadarjenosti neprestano presojali nadarjenost kot neko absolutno kategorijo, kot nekaj, kar obstaja v in s samim seboj, brez povezanosti z drugimi pojmovnimi kategorijami.[1] Iz tega razloga je bila večina dosedanjih identifikacijskih naporov usmerjena k neodkritemu magičnemu delčku dokaza, ki nam bi povedal, ali je otrok »resnično nadarjen«. Ta absolutni konceptualni miselni okvir v ljudeh poraja pričakovano ravnanje, kot da je nadarjenost pojmovna razsešnost v smislu »imeti« ali »ne imeti« in konsekventno temu še vedno razmišljamo o terminih, ali je otrok »bil« ali »ni bil« v programu. Kakršnakoli je že bila napaka v procesu odbire in selekcije, bila je v skladu z omenjenim absolutno kategorijalnim gledanjem, pripisana bolj pomanjkljivostim v identifikacijskih instrumentih, kot pa, da bi šlo za problematičnost pojmovnih premis, da je nadarjenost relativna in situacijska kategorija.

Čeprav že tudi pri nas na teoretični ravni govorimo, »da obstoje različne vrste in kategorije manifestirane nadarjenosti, ki so jim v osnovi različne sposobnosti«[2] – multipli talenti, mnogoteri kriteriji za identifikacijo – žalostno dejstvo ostaja, da je večina, ki se vključuje v specialne programe (na primer za akceleracijo), izbrana vsaj za dobo enega leta in je v večini primerov izbirni kriterij IQ 125–130 na standardiziranem intelegentnostnem testu.[3] Dovolj je, da pogledamo identifikacijske postopke za izbiro v določlene specialne vzgojnoizobraževalne programe, ali pa se ozremo po tovrstnih vodičih v posameznih državah, da bi potrdili še nadaljno zanašanje na visoke inteligentnostno testne rezultate.

Zanašanje na inteligentnostno testne rezultate je imelo za posledico odbiro učencev na temelju pojmovanega miselnega okvira »vse ali nič«. Učenci so bodisi »v« ali pa »izven« vzgojnoizobraževalnega programa v celem šolskem letu, vendar je le redkokdaj je neizbranim učencem dana možnost za posebno dodatno pomoč navzlic porajajočim veljavnim indikacijam potez nadarjenosti. Ta pristop je, karikirano povedano, podoben izbiri učencev na osnovi barve las ali barve oči, ker predpostavlja, da je nadarjenost neka absolutna kategorija in v naprej določen pogoj, ne pa da je nadarjenost vrsta vedenja, ki se lahko pojavi ob vzajemnem

delovanju z drugimi osebnostnimi potezami na posameznem interesnem področju ali področju specifičnega talenta.

Na tem novem interdisciplinarnem področju že zelo veliko zbranih raziskav[4] jasno nakazuje, da je vrsta nadarjenega vedenja, ki se razvije pri kreativnih in produktivnih ljudeh, vedno rezultat interakcije med tremi »grozdi« potez:

- nadpoprečne sposobnosti,
- učenje in reševanje nalog,
- kreativne poteze.

Do izstopajočih storitev pride, ko se te interakcijske poteze uveljavijo na enem ali pa na kombinaciji več storilnostnih področij. Gre za številne načine in poti, po katerih lahko človeško bitje sebe izrazi v resničnih življenjskih situacijah (ne v umetnih, testnih). Sklepi številnih raziskav in preprost star zdrav razum nam pove, da je za nadarjeno vedenje značilna *aktualna in minljiva narava*. Nadarjeno vedenje se pojavi v zvezi s pristnim področjem zanimanja in deluje na nivoju naksimalne učinkovitosti tekom določenega časovnega obdobja. V primeru, ko se pojavi močan interes in je otrok hlepeč z maksimalnimi kreativnimi napori, tedaj morajo biti otroku na voljo dodatne spodbude in kakovostno bogate vzgojnoizobraževalne možnosti. To velja tako za sistem intencionalne kot funkcionalne vzgoje. Če se pa omejimo na učence, ki so bili predhodno izbrani (na osnovi testnih rezultatov) za posebne vzgojnoizobraževalen program, je mogoče, da se ne bomo usmerili na otroka, ki ima visoke potenciale za uresničitev interesnega razvoja in kreativno produktivnih aktivnosti[5]. Nadarjeno vedenje se lahko pojavlja kot rezultat določenih razpoložljivih možnosti. V splošnem so to nadpoprečne intelektualne zmožnosti.

Nadarjenim otrokom lahko učinkoviteje oblikovalno pomagamo tako, da:

- širimo število in različnost vzgojnoizobraževalnih možnosti,
- razpoložljive možnosti ponudimo več učencem,
- ne zahtevamo od vsakega otroka, da mora obvezno slediti vsaki aktivnosti,
- v času in na področjih, kjer izraža otrok gorečo željo za aktivnim uresničevanjem, zagotovimo specialne dodatne vzgojnoizobraževalne spodbude.

Z drugimi besedami – in v tem je jedro našega obravnavanega problema, naši idendifikacijski postopki bodo dali prav toliko poudarka na načine, po katerih otrok vzajemno deluje z vzgojnoizobraževalnimi izkušnjami (interakcija, informacija o aktivnosti in storitvi), kakor na načine, po katerih otrok odgovarja na strukturirana vprašanja (statusna ali psihometrična informacija).

Preden razpravljamo o bolj relativnem konceptu nadarjenosti in o naši potrebi, misliti bolj v terminologiji »nadarjenega vedenja« kot pojmovanja »biti nadarjen«, poglejmo in presodimo nek drug razlog, zakaj je bila nadarjenost zajeta v absolutni koncepciji.

Obstajajo določene sposobnosti, ki so med seboj bolj aktualno prežete in trajnejše narave kot druge; natančneje povedano, prav te sposobnosti so bile tiste, ki so vodile zoženo koncepcijo nadarjenosti. V bistvu te sposobnosti v tradicionalni učni situaciji vključujejo zmožnosti, biti uspešen testiranec (test-taker) ali biti uspešen učenec lekcij (lesson-learner). V večini primerov so uspešni testiranci tudi uspešni učenci učnih lekcij. Mnogo pa je tudi primerov otrok, »ki dobro učno uspevajo v šoli«, vendar se na testih inteligentnostnih zmožnosti in dosežkov slabše

izkažejo. Približno prav toliko je primerov otrok, ki na testih dosegajo visoke rezultate, a so iz določenih razlogov slabši v tradicionalnih učnih situacijah.

Od tod je mogoče domnevati, da pomeni biti uspešen reševalec testnih nalog ali biti uspešen učenec lekcij določen tip ali vrsto nadarjenosti. Ti tipi ali vrste nadarjenosti bodo navadno cenjeni in dobro oskrbljeni v šolskih programskih aktivnostih. Tudi dejansko so te vrste nadarjenosti tiste, ki so najlaže ustrezno spodbujane skozi modifikacije in prilagoditve rednega učnega programa. Bliže znanstveni resnici, po našem mnenju, pa smo, če je vsakemu otroku (ne glede na inteligentnostne testne rezultate), ki potencialno lahko obvlada redne učne programske vsebine v bolj strnjeni in pospešeni obliki, dana temu ustrezna možnost. Pomembno področje, na katerem smo skupaj z učitelji lahko manj zadovoljni v prizadevanjih kot v testnih rezultatih, je v pomanjkanju modifikacije in diferenciacije učno programskih vsebin.

Če smatramo sposobnosti reševanja testov (test-taking) in sposobnosti učenja lekcij (lesson-learning) kot določene vrste nadarjenosti, moramo preudariti tri premisleke:

1. Biti dober reševalec testov in dober učenec lekcij, nujno ne zagotavlja, da bo otrok razvil nadarjeno vedenje v kreativnem in produktivnem smislu tega pojma. Kreativna in produktivna prizadevanja so rezultat kombinacije delujočih sposobnosti na najrazličnejših področjih, ki vključujejo, toda se ne omejujejo na splošno inteligentnost.

2. Otroku ni nujno biti uspešen reševalec testov in dober učenec lekcij, da lahko razvije kreativno in produktivno vedenje. Naša dosedanja omejena koncepcija nadarjenosti je pogosto onemogočila vstop v specialne vzgojne programe in dodatne vzgojnoizobraževalne spodbude visoko kreativnim in tistim mladim, ki so izkazali nenavadno trdno in visoko motivacijo slediti določenim področjem talentov.

3. Naš tretji premislek je preprost. Nihče »ni rojen« za kreativno reševanje problemov. Bolj kot to, gre za »grozde« sposobnosti, ki jih moramo iskati s preskušanjem, da bi jih razvili pri vseh otrocih[6].

Pogosto imajo dobri reševalci testov in uspešni učenci lekcij visoke potenciale za okoriščenje z izkušnjami, namenjenimi razvoju kreativnosti in sposobnosti. Toda obstoj teh sposobnosti ni zagotovilo za uspeh. Aktivnosti, ki so sistematično namenjene razvijanju intelektualnih in kreativnih nalog, so situacije ali priložnosti, s pomočjo katerih lahko dobimo primere nadarjenega vedenja. Z drugimi besedami, storitve bodo v teh situacijah postale del našega identifikacijskega postopka. Gre za rešitev v psihologiji znane dileme o enotnosti zavesti in aktivnosti[7].

Celotni identifikacijski proces bo tako zgrajen na konceptu sistema vrtljivih vrat (revolving door), ki otroku ob porajajočih se intelektualnih potrebah omogoča uveljavitev v rednih ali posebnih vzgojnoizobraževalnih programih.

Bistvena razlika med tem obravnavanim pristopom in tradicionalno metodo – imeti v programu vse leto isto skupino učencev – je, da ima otrok možnost delati v programu neko variabilno časovno obdobje. To časovno obdobje lahko zajema nekaj tednov ali mesecev. Odločilni dejavnik pri tem je količina časa, nujnega za dokončanje projekta ali rešitev raziskovalnega problema. Omenjeni pristop v nekem smislu pomeni, da si otrok z aktivnostjo »pridobi pravico«, biti deležen posebnih vzgojnoizobraževalnih spodbud. S to aktivnostjo so izkazane nekatere

nujne sestavine nadarjenosti. Naš obravnavani koncept, »pridobiti si pravico« za dosego posebnih vzgojnoizobraževalnih spodbud, bo morebiti v dosedanji uhojeni miselni poti problematičen, toda s tem bodo presežene nekatere utemeljene kritike o identifikacijskem procesu, ki so jih izražali predvsem starši[8]. Ta pristop računa na neprestano angažiranost rednega učitelja. V tradicionalnem vzgojnoizobraževalnem delu, kjer je otrok vnaprej izbran in uvrščen v program za celo šolsko leto, redni in specialno dodatni program funkcionirata kot dve ločeni tirnici. Zato ni nič nenavadnega, če redni učitelji morebiti pozabijo na uspešne izraze sposobnosti po tem, ko so nekateri uvrščeni v posebne programe (dodatni pouk).[9] Naš delovno imenovan pristop »vrtečih se vrat« zahteva, da je učitelj neprestano na preži za znaki interesov, kreativnosti in pospešeno se razvijajočih sposobnosti. S tem ko postaja učitelj bolj senzitiven iskalec talentov, se tudi bolj vključuje v zahtevnejše oblike in vrste dodatnih vzgojnoizobraževalnih spodbud. S tem so začrtane možnosti preseganja nekaterih dosedanjih pomanjkljivosti specialnih programov za nadarjene učence.[10]

Jedro kritike je v poučevanju vseh otrok iste snovi, na enak način in z istim tempom. V našem obravnavanem primeru učitelj, kot izvor obogatenih spodbud, sodeluje z individualnim učencem ali majhno skupino učencev, ki delajo na skupnem raziskovalnem projektu. Učitelj pomaga učencu usmerjati se po raziskovalnem problemu, svetuje, kje najti primerno metodologijo in vire za raziskovalno obdelavo problema (ljudi, vire, opremo, tehnično pomoč), kje zagotoviti kritično povratno informacijo, pomoč v publicistični predstavi, in nudi osebno podporo in življenjsko spodbudo.

S tem se v večji meri aktivirajo otrokove poteze nadarjenosti in je dan večji poudarek otroku kot posamezniku. Večja individualizacija omogoča boljše dodatno učno in življenjsko usmerjanje do popolnega optimalnega samousmerjanja. Tako bomo lahko bolje ocenili naše vzgojno delo in izvedli programsko evaluacijo. Če poznamo specifične razloge, zaradi katerih je bil otrok deležen didaktično obogatenih vzgojnoizobraževalnih spodbud in če imamo natančno dokumentacijo o teh spodbudah, potem lažje ocenimo učiteljevo delo v odnosu do dosega individualno postavljenih smotrov. Zaenkrat bolj v teoretičnem razmisleku kot v stvarnosti premagujemo mnoge probleme in kritike, ki so bile povezane s programi za nadarjene in talentirane otroke. To še posebej velja za relativno premožna šolska okrožja, kjer je nesorazmerno veliko staršev prepričanih, da so njihovi otroki nadarjeni. S pomočjo tega pristopa pomagamo več učencem, se izognemo IQ-jevski delitveni točkovni »igri«,[11] se razumno zavzemamo za pospešene oblike dodatnih vzgojnoizobraževalnih spodbud in preusmerjamo poudarke od specialno lekcijsko orientiranih skupinskih aktivnosti na razvoj individualnih potez in interesov nadarjenosti.

LITERATURA IN OPOMBE

[1] RENZULLI, J. S., Will the Gifted Child Movement be Alive and well in 1990? Gifted Child Quaterly, Volume 24, Number 1, Winter 1980, str. 4–6.

[2] KOREN, IVAN, Pogled na pojavu nadarenosti i uloga nadarenih pojedinaca u suvremenom svijetu, Biblioteka udružene samoupravne interesne zajednice za zapošljavanje, Sisak, Tomislava 15, 1987.

[3] Zares je tako. Dobro znana študija avtorjev PIGNATO in BIRCH je validirala multiplo kriterijske pristope identifikacije v primerjavi z rabo IQ testnih rezultatov. Otrok je bil ocenjen kot »resnično nadarjen« samo, če je na posameznem merskem inštrumentu zadovoljil ta temeljni kriterij (IQ). Zato se ne smemo preveč čuditi, zakaj takšno obotavljanje okoli rabe multiplih kriterijev. Glej o tem: PEGNATO, C. W., BIRCH, J. W., »Locating Gifted Children in junior high Schools, Comparisions of methods«. V knjigi: BARBE, W. B., RENZULLI, J. S., Psychology of education of Gifted, selected readings, New York, Irvington Press, 1975.

[4] RENZULLI, J. S., What makes Giftedness, Reexamining a definition, Phi Delta Kappan, 1987, 60, str. 180–184.

[5] Prostor nam ne dovoljuje podrobnejše diskusije o tem, kako so interesne in razvojne aktivnosti povezane z razvojem nadarjenega vedenja. Glej o tem: RENZULLI, J. S., The Enrichment Triad Model. A Guide for Developing Defensible Programs for the Gifted and Talented, Mansfield Center, CT, Creative Learning Press, 1977.

[6] O dialektični enotnosti študija in oblikovanja nadarjenosti je najti v viru: FERBEŽER, IVAN, Šolsko pedagoško opazovalni študij nadarjenih učencev, Sodobna pedagogika, 1982, št. 1–2, januar-februar, vol. 33, str. 30–48.

[7] Marksistično podlago za dialektično enotnost zavesti in aktivnosti, študija in oblikovanja, identifikacije in aktivnosti, so že davno začrtali sovjetski psihologi, pod njihovim vplivom pa tudi naši prvi psihologi in pedagogi. Glej o tem:

a) RUBINSTEIN, S. L., Problemi aktivnosti i svijesti u sovjetskoj psihologiji, Psihologija i odgojni rad, Biblioteka prosvetnih radnika, 2, Zagreb, 1946, str. 67.

b) SCHMIDT, VLADO, Pedagogika, skripta Višje pedagoške šole v Ljubljani, 1948, str. 57.

[8] WEILER, D., The Alpha Children: California's brave new world for the Gifted, Phi Delta Kappan, 1978, 60, str. 185–187.

[9] Po nekaterih podatkih preferirajo učitelji oblike zunanje diferenciacije, dasiravno ponuja zlasti novejša didaktična teorija obilo možnosti za notranjo diferenciacijo in individualizacijo pouka. Glej o tem:

STRMČNIK, FRANCE, Sodobna šola v luči diferenciacije in individualizacije, Zveza organizacij za tehnično kulturo Slovenije, Ljubljana, 1987.

[10] Dr. IVAN KOREN deli po avtorjih J. ROTH, S. SUSSMAN, P. E. VERNON, L. KRUGER naslednje oblike vzgojnoizobraževalnega dela z nadarjenimi učenci:

1. Akceleracija
a) Zgodnji vstop v šolo
b) Preskok razreda
c) Strnitev učnega gradiva iz daljšega v krajše časovno obdobje
d) Kontinuirano »brezrazredno« napredovanje
e) Dodatni tečaji in zgodnejši vpis na fakultete
2. Izdvajanje
a) Posebne šole ali posebni razredi
b) Grupiranje po vrstah sposobnosti
c) Grupiranje po šolskih predmetih
d) Specializacija po izbranih programih
e) Poletne ali sobotne šole
3. Obogatitev
a) Programi za individualno izobraževanje
b) Programi za izobraževanje v majhnih skupinah znotraj razreda
c) Vključitev v raziskovalne projekte
d) Vključitev v klube, znanstvene in druge interesne skupine
e) Organizirani seminarji, tekmovanja, srečanja, tabori, kolonije, razstave.

[11] Več o kritičnem razmišljanju glede testiranja inteligentnosti glej v: TROT, MICHEL, Inteligenčni kvocient, Delavska enotnost, Ljubljana, 1984.

Iz tuje filozofske misli

Aristoteles: Peri Psyknes, de anima – o dušio
Knjiga II (Beta): Narava duše[1]

1. poglavje: Duša kot forma[2]

412a Naj bodo tedaj nazori o duši, ki so jih preoddali naši predhodniki, zadostno razloženi. Sedaj pa se znova vrnimo nazaj, poskušajoč tako rekoč od začetka opredeliti, kaj je duša in kaj bi mogla biti njena najsplošnejša razlaga in definicija.

Seveda pravimo, da je en določen rod bivajočega bitnost ali substanca, glede nje pa je nekaj kot materija, tisto, kar z ozirom na njo samo ni neko določeno tole, nekaj drugačnega pa je bitnost kot oblika in forma, preko katere se že izreka neko določeno tole, ter kot tretje to, kar je sestav iz tega dvojega. In sicer je materija možnost, oblika pa dovršenost ali entelehija, le-ta pa na dva načina – enkrat kakor je znanost, drugič pa kakor raziskovanje.

Domnevajo pa, da so najbolj bitnosti telesa, izmed njih pa narava telesa: le-ta so namreč principi oz. počela drugih stvari. Toda izmed naravnih teles imajo

---

* Ta tekst je del gradiva raziskovalne naloge o zgodovini filozofije, ki se v okviru URP Filozofija izvaja na oddelku za filozofijo Filozofske fakultete, ter jo s svojim finansiranjem omogoča Raziskovalna skupnost Slovenije.

[1] Potem ko je v I. knjigi A. obravnaval nazore svojih predhodnikov, prehaja na začetku II. knjige k prikazu svoje lastne teorije. V prvih treh poglavjih oriše koncept duše kot forme, ki je temelj njegove teorije, ter nato razvije hierarhijo psihičnih funkcij, ki izhaja iz tega pojmovanja. Ta hierarhija tvori osnovno strukturo celotnega dela. Prehranjevalna zmožnost je na kratko prikazana v 4. poglavju II. knjige. Nato pa Ar. od 5. poglavja II. knjige do 2. poglavja III. knjige analizira zmožnost čutnega zaznavanja ter poda teorijo petih čutov. A. se zelo zanima za zaznavanje, saj o tem govori tudi najdaljša razprava iz Parva Naturalia. Po kratki obravnavi domišljije v 3. poglavju III. knjige A. preide k silno kontroverzni teoriji uma v poglavjih štiri do šest knjige III. Notorično nekonsistentno sedmo poglavje je dodatna obravnava zaznave in uma, medtem ko osmo poglavje spet povzema teze o zaznavi in umu. Poglavja devet do enajst obravnavajo željo kot sposobnost povzročati gibanje, kar je nadaljnja značilnost živali, ki naj jo po tradiciji razloži teorija duše, medtem ko zadnji dve poglavji dela, ki proučujeta nekatere vidike živalskega življenja v teleološki perspektivi, vključujeta del »O duši« v širše polje bioloških študijev. De Anima, toliko se zdi jasno, je tvorila 1. del A. predavanj o splošni biologiji v Liceju v zadnjih desetih letih njegovega življenja; ostali deli so bili: Parva naturalia, HA, PA, GA in MA.

[2] Čeprav je v knjigi I A. sicer precej inkohativno omenil možnost, da je duša nesubstancialna, pa tega ne ponovi na začetku knjige II. Nasprotno: že na začetku nas opomni na tri tipe substance iz Metafizike: substanca kot materija, substanca kot forma in substanca kot concretum compositum. Ob zavrnitvi prve in zadnje možnosti A. zaključi, da mora biti duša substanca kot forma. Treba pa je opredeliti, po čem se duša, ki je substanca kot forma, razlikuje od drugih substanc. Treba je ugotoviti, kaj je tisto, česar forma je duša in na kakšen način je duša njegova forma. Tako pridemo do definicije, da je duša »prva entelehija naravno organiziranega telesa« (412 b 4). Prva entelehija je določena »potenca« živega bitja, druga entelehija je aktivnost, »prva« entelehija razloži strukturo in materialno organizacijo živih bitij, »druga« entelehija razloži njihovo življenje. Kakor pripominja H. Lawson-Tancred (nav. delo, op. 34, str. 236), pri A. nastopa določena abundanca izrazov za potencialnost, s tem da prva entelehija ni niti *dýnamis* niti *héksis*, temveč je pri človeku bližja *héksis*, pri rastlinah in drugih živalih pa bližja *dýnamis*. Centralni pojem duše kot prve entelehije se razvije v niz psihičnih zmožnosti.

nekatera življenje, druga pa ga nimajo: za življenje pa pravimo,[3] da je prehranjevanje samega sebe ter rast in razkroj. Tako bi bilo bitnost vsako naravno telo, ki je deležno življenja, in sicer bitnost na ta način, kakor je to sestavljena substanca. Ker pa telo takšne vrste, da ima namreč življenje, tudi obstaja, duša ne bo mogla biti telo, saj telo ne spada k tistemu, kar se izreka o podlagi, temveč je prej samo kar podlaga in materija. Torej je nujno, da je duša bitnost kot oblika naravnega telesa, ki ima življenje kot svojo možnost.

Substanca pa je entelehija: torej bo duša dovršenost telesa takšne vrste.

Toda udejstvovanje se izreka na dva načina: prvo namreč kakor znanost, drugo pa kakor raziskovanje. Očividno je tedaj duša dejanskost na način znanosti, saj sta tako spanje kakor zbujenost del prisotnosti duše, tako da je budnost analogna raziskovanju, spanje pa posedovanju znanosti ne pa njenemu prakticiranju, toda
412b pri istem bitju je po nastanku prvotnejša znanost. Zato je duša prva entelehija naravnega telesa, ki ima po možnosti življenje. Take vrste pa je vsakršno telo, ki ima organe. Celo deli rastlin pa so organi, čeprav nadvse enostavni, kakor je npr. list zaščita perikarpa, perikarp pa plodu, medtem ko so korenine analogne želodcu, saj oboje vsrkava in prevzema hrano. Če pa je treba podati neko določilo, skupno za vsake vrste dušo, bi bila duša prva entelehija naravnega telesa, ki ima organe. Zato pa tudi ni treba preiskovati, ali sta duša in telo eno, prav tako pa tudi ne, ali sta eno vosek in odtis, niti nasploh, če sta eno materija posamezne stvari in pa stvar, za katero je ta materija: kajti čeprav se eno in bit izrekata na več načinov, pa je na odločilen način eno in bit entelehija.

S tem smo tedaj v splošnem razložili, kaj je duša, namreč substanca v skladu z razlago ali pojmom stvari. In to je bistvena bit za telo takšne vrste. Natančno tako, kakor če bi bilo katero izmed orodij, recimo npr. sekira, naravno telo: tedaj bi bila namreč njegova substanca sekiri–pripadajoča–bit in ta bit bi bila duša sekire; če pa bi bili to bitnost ločili od nje, ne bi bila nič več sekira, razen homonimno, medtem ko zdaj ravno je sekira. Vendar pa duša ni razlog, smisel in bistvena bit telesa takšne vrste, temveč primerne vrste, ki ima v sebi izvor in princip gibanja in mirovanja.

Toda to trditev moramo proučevati tudi z ozirom na dele telesa. Kajti če bi bilo oko živo bitje, bi bilo gledanje njegova duša, saj je vid substanca očesa, ki ustreza njegovi določitvi. In oko je materija vida, tako da če vid zapusti oko, oko ni več oko, razen homonimno, prav kakor oko iz kamna ali tudi naslikano oko. Toda to, kar smo dojeli pri delu telesa, je treba dojeti in razširiti na celotno živečega telesa: kajti kakor je določena vrsta zaznavanja v razmerju do določenega dela telesa, tako je analogno celotno zaznavanje v razmerju z vsem telesom, ki je zmožno zaznava-
413a nja, kolikor je takšne vrste. Zato pa telo, ki je odvrglo svojo dušo, ni enako telesu, ki je bivajoče v možnosti, da bi živelo, temveč je to tisto telo, ki dušo ima, a seme in pa plod sta po možnsti telo prav takšne vrste. Kakor sta torej sekanje in gledanje izvrševanje, tako je entelehija tudi bedenje, medtem ko je duša entelehija tako kakor sposobnost vida ter zmožnost in primernost orodja.[4] Nasprotno pa je telo

[3] Jannone-Barbotin: imenujem.

[4] Dejavnosti sekanja, gledanja, bedenja so entelehije drugega reda, medtem ko so zmožnost sekanja, gledanja, duša itd. entelehije prvega reda, ki so še obremenjene z možnostjo.

bivajoče po možnosti. Toda prav kakor oko sestoji iz zenice in vida, tako sta v našem primeru duša in telo skupaj živo bitje.

Da potemtakem duša ni ločljiva od telesa oziroma da niso ločljivi nekateri njeni deli, če je po naravi razdeljena, je čisto jasno, kajti dejanskost pri nekaterih delih duše je sama entelehija ustrezajočih telesnih delov. Kljub temu pa vsaj za nekatere dele nič ne preprečuje ločitve, ker niso entelehije nobenega telesnega organa.[5] Ostaja pa še nejasno, ali je duša dovršitev telesa na tak način,[6] kakor je brodar ladje.

Naj to zadošča kot grob osnutek in obris definicije duše.

2. *poglavje: Hierarhija psihičnih funkcij*[7]

Ker nam iz sicer nejasnega, a nam bolj očividnega izhaja to, kar je jasno ter bolj razumljivo v skladu z razlago, moramo poskusiti, da zopet povzamemo raziskavo o duši, in sicer na ta način: definicijska razlaga gotovo ne sme razkrivati zgolj določenih dejstev, kar ravno opisuje večina definicij, temveč mora vsebovati tudi njihov vzrok, ki se mora odsevati skoznjo. V sedanjem stanju pa so izreki definicij prav takšni kakor sklepi. Na primer: »Kaj je kvadriranje?« »Konstrukcija enakostraničnega četverokotnika, ki je enak danemu neenakostraničnemu četverokotniku.« Takšna definicija pa je izrek sklepa. Kdor pa reče, da kvadriranje pomeni najti srednjo proporcionalo, izraža vzrok stvari.[8]

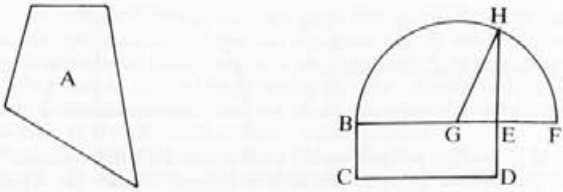
---

[5] Rezerva, ki pripravlja teorijo »ločenega« intelekta; prim. spodaj III. 4.

[6] Beremo *psykhè hósper plōtér* in opustimo alternativo *è* (ali), ki jo je tekstu dodal Ross. Za prispodobo prim. Plotin, Eneade IV 3, 21.6.

[7] Vsebina 2. poglavja: Po metodološki opombi, da se ustreznost definicije meri s transparenco s katero je razodeta razlaga definienduma, gre A. naprej s tem, da dušo izenači z življenjem. Ker pa se življenje manifestira na različne načine, A. postavi tezo, da je posebna sposobnost duše odgovorna za vsak modus življenja. Tako pridemo do nauka o duši kot hierarhiji »delov«. Iz te hierarhije je izvedena možnost, da je kakšen del ali zmožnost lahko neodvisen od telesa ali kakor bo rekel A. »ločljiv«. A. ne pove, ali je to realna možnost. V primeru uma je njegova pozicija dvoumna skozi vse delo ter vodi do razlikovanja med aktivnim in pasivnim umom. Za druge zmožnosti duše se A. jasno nagiba k ideji, da niso ločljive od telesa.

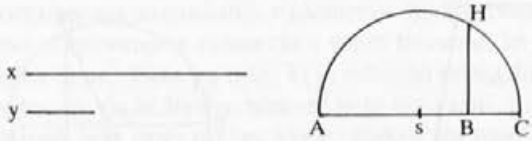
[8] Opomba Hicksa k 413 a 17: Da bi razumeli to ilustracijo se moramo opreti na Evklida II. 14 in VI. 13. Evklid v II. 14 postavi nalogo, da načrtamo kvadrat, ki bo enak danemu četverokotnemu liku (A) in potem ko konstruira pravokotnik BCDE, ki je enak A-ju, odkrije, da če podaljšamo BE do F ter napravimo ER=ED, razpolovimo BF v točki G ter podaljšamo DE do točke H na obodu kroga, načrtanega iz G s polmerom GB, da je kvadrat na EH enak BCDE in s tem tudi A-ju.



Problem v VI. 13 je najti srednjo proporcionalo med dvema ravnima črtama; če položimo ti dve črti na eno daljico AC ter opišemo polkrog na tej daljici kot premeru, nato pa iz točke B, kjer se obe daljici stikata potegnemo pravokotnico do D, ki je točka na polkrožnici, s tem dobimo srednjo proporcionalo, tj. daljico, ki je v istem razmerju do ene daljice, kakor je samo v razmerju do druge daljice; tako je torej: AB : BD=BD: :BC.

Trdimo torej,[9] s tem da privzamemo princip našega raziskovanja, da je to, kar ima dušo razločeno od tega, kar je nima, po življenju.[10] Ker pa se »živeti« izreka na več načinov, za neko bitje trdimo, da živi tudi tedaj, kadar se v njem nahaja vsaj eno samo izmed tehle določil, na primer: um, zaznavanje, gibanje in mirovanje z ozirom na prostor, dalje gibanje oz. spreminjanje v zvezi s prehranjevanjem ter končno razkroj in rast. Iz tega razloga tudi mislimo, da tudi vse rastline živijo: očitno je namreč, da imajo same v sebi prave vrste zmožnost in počelo, skozi katerega prejemajo tako rast kakor pojemanje v nasprotne smeri in na nasprotnih straneh: kajti ne rastejo navzgor, ne da bi rastle navzdol, temveč rastejo enakomerno na obe strani, celo na vse strani – namreč vse tiste rastline, ki se stalno hranijo in tako popolnoma živijo naprej, dokler zmorejo sprejemati hrano. Ta [oblika življenja] pa lahko obstaja ločeno od drugih, medtem ko nasprotno druge zmožnosti ne morejo obstajati ločeno od nje pri smrtnih bitjih. To je očividno na
413b primeru rastlin, saj jim ne pripada nobena druga zmožnost duše. Potemtakem življenje pripada živečim bitjem s posredovanjem tega principa, toda »žival« obstaja prvotno in predvsem zaradi zaznavanja, saj tudi za bitja, ki se ne gibljejo niti ne spreminjajo svojega kraja bivanja, imajo pa čutenje, pravimo, da so živa bitja, ne pa zgolj, da živijo. Vsem živalim pa kot prvo od vsega zaznavanja pripada tip. Prav kakor prehranjevalna zmožnost more obstajati ločena od tipa ter vsakršnega zaznavanja, tako je tip lahko ločen od drugih zaznav. Za prehranjevalno zmožnost pa imenujemo tisti in takšen del duše, katerega so deležne tudi rastline, medtem ko je za vse živali očividno, da imajo haptično zaznavanje. Toda vzrok, zaradi katerega vsaktero izmed tega dvojega nastopa, bomo razložili kasneje.[11]

A za sedaj naj bo sprejeta samo ta trditev, da je duša princip zgoraj omenjenih stvari ter da je z njimi definirana – s prehranjevalno, zaznavno ter razumsko zmožnostjo in z gibanjem. Ali pa je vsako izmed tega duša ali del duše ter če je del, ali je to na tak način, da obstaja kot oddvojeno zgolj preko mišljenja in v razlagi ali tudi prostorsko? Nekatera izmed teh vprašanj sicer ni težko sprevideti, vendar pa druga vsebujejo težke probleme. Prav kakor je namreč pri rastlinah čisto jasno, da marsikatere še živijo, ko jih utrgamo in četudi so njihovi deli ločeni drug od drugega, ker je pri njih duša sicer v dovršenosti ena enota v vsaki posamezni rastlini, po možnosti pa jih je več, tako lahko opazujemo, da se to dogaja tudi z ozirom na drugačne razlike duše pri členonožcih [insektih], če jih prerežemo na dvoje, kajti tudi vsakteri izmed obeh delov ima zaznavanje ter prostorsko gibanje, če pa zaznavanje, tedaj ima tudi predstavljanje oz. domišljijo in željo. Kjer je namreč zaznavanje, tam sta tudi tako bolečina kakor ugodje, kjer pa sta ta dva, tam



Seveda pa je BD, ki je srednja proporcionala med AB in BC, tudi stranica kvadrata, ki je enak pravokotniku AB.BC. Isti primer je omenjen tudi v Metaph. 996b 18. Vprašanje »kvadriranja« (tetragonismós) in srednje proporcionale, bi zahtevalo posebno diskusijo. Prim. o tem A. Szabó, The Beginnings of Greeek Mathematics, Budapest 1978, str. 46–54, 347–353.

[9] Po Jannonu: »Naj torej rečemo«

[10] Življenje je torej tista nedoločena splošnost in očividnost, omenjena v 413 a 11, ki bo postala pojmovno določena z razlikovanjem stopnjevitosti življenja.

[11] Prim. spodaj 435 a 11.

je po nujnosti tudi poželenje oz. nagon. Toda s tem še ni nič[12] jasnega glede teoretične zmožnosti, vendar pa je videti, da je neka drugačna vrsta duše in da samo ta dopušča ločeno bivanje, prav kakor večno more biti ločeno od minljivega. A za ostale dele duše je iz teh stvari očividno, da ne morejo biti ločeni, kakor sicer nekateri ravno trdijo,[13] da so, čeprav je očitno, da so različni po definicijskem določilu[14] – saj sta bit zaznavne zmožnosti in bit predstavljalne oz. mišljenjske zmožnosti različni, če je res tudi zaznavanje nekaj drugačnega kakor oblikovanje mnenj in predstav.[15] Na podoben način pa je tudi vsak izmed že omenjenih delov različen od drugih. Poleg tega pa marsikaterim živalim pripadajo vsi ti deli,
414a nekaterim nekateri izmed njih, drugim pa samo eden (le-ta bo proizvedel razlikovanje živalskih vrst); kateri je vzrok za to, bomo morali proučiti kasneje.[16] Približno taka so dejstva tudi v primeru čutov, kajti nekatere živali imajo vse čute, nekatere samo nekaj čutov, nekatere pa enega samega, najbolj nujnega, tip.

Ker pa se to, s čimer živimo in zaznavamo, izreka na dva načina, prav tako kakor »to, s čimer vemo in razumevamo« (s tem pa označujemo enkrat znanost, drugič pa dušo, saj pravimo, da z vsakterim izmed obojega vemo in pojmujemo) – analogno pa smo tudi v stanju zdravja najprej z zdravjem, nato pa z nekim delom telesa ali celo s celotnim telesom[17] – in ker sta od tega tako znanost kakor zdravje oblika in neke vrste forma ter razlog ali smisel in tako rekoč udejstvovanje tega, kar je zmožno sprejemanja, znanost udejstvovanje spoznavne zmožnosti, zdravje pa udejstvovanje zmožnosti za zdravje (domnevamo namreč, da v pacientu ter v tistem, ki ima dispozicijo za znanost, nastopa udejstvovanje produktivnih zmožnosti), je tedaj duša to, s čimer živimo in zaznavamo in mislimo v primarnem smislu.[18] Tako bo tudi duša neke vrste razlaga ali smisel in forma, ne pa materija in podlaga.

Toda ker se substanca izreka na tri načine, natančno tako kot smo rekli, izmed katerih je eden oblika, drugi materija in tretji sestav iz obeh, izmed katerih je na eni strani materija kot možnost, na drugi strani pa forma kot entelehija, medtem ko je nadalje sestav iz obojega tu že bitje z dušo, zato ni telo entelehija duše, temveč je duša dejanskost nekega telesa določene vrste. To je tudi razlog, zakaj lepo razmišljajo tisti, ki domnevajo, da duša ni niti brez telesa niti neke vrste telo. Saj duša res ni telo, temveč nekaj, kar pripada telesu ter iz tega razloga nastopa v telesu, in sicer telesu primerne vrste, vendar pa spet ne ravno na način naših predhodnikov,[19] ki so jo vstavljali v telo in mu jo prilagajali, ne da bi kaj dodatno

---

[12] Prevajamo po Rossu; Jannone: *oúpō* – še /nikakor/ ni.

[13] Prim. Platon, Ti. 69d.

[14] Grška beseda prevedena kot »definicijsko določilo« je *lógōi*, dativ od *lógos*. Drugi možni prevodi: »pojmovno«, »teoretično«, »diskurzivno«, »logično« ipd. V tem primeru se je še posebej težko osvoboditi določenega anahronizma interpretacije v prevodu, najsi tudi vzamemo za izhodišče katerega-koli izmed pomenov grške besede npr. v Doklerjevem slovarju. »Definicijsko določilo« je tu jemati kot ekvivalent za »pojem«. S tem smo sicer daleč od idealnega prevoda, toda ekonomija prevoda mora včasih imeti prednost pred nerazumljivo dobesedno natančnostjo.

[15] Prim. De Anima I 1, 402 b 11–16 in II 4, 415 a 16–22.

[16] De Anima III, 12–13. Tu podan oris teleološke razlage je bolj izčrpan podan v PA IV 10, 687 a 2 sl.

[17] Grški tekst 414 a 4–14 je en sam stavek, gramatikalno notorično neurejen, kar je zbudilo niz poskusov korektur (Bywater, Ross idr.). Sledimo tekstu Jannonove redakcije.

[18] *prótōs* se nanaša na *dikhôs* (414 a 4). Duša je princip življenja v primarnem in radikalnem smislu. Prim. rabo *prótōs* v vrstici 413 b 2 ter *prótē* v 412a 27 in 412 b 5.

[19] Aluzija na pitagorejsko šolo; prim. I 3, 407 b 13–26.

opredelili, v katerem telesu in kakšne vrste, čeravno izkustvo sploh ne kaže, da bi neka naključna stvar sprejemala neko drugo naključno stvar. Tak način dogajanja pa je tudi v skladu z razumno razlago, saj se entelehija vsake posamezne stvari po naravi razvija v realno obstoječem po možnosti ter v svoji primerno organizirani materiji. Iz vsega tega je potemtakem očividno, da je duša neke vrste dejanskost ter razlog in smisel tega, kar ima možnost, da je ustrezne vrste.

3. *poglavje: Hierarhija psihičnih funkcij (II)*[20]

Izmed duševnih zmožnosti nekaterim živim bitjem pripadajo vse omenjene, kakor smo rekli, drugim nekatere izmed njih, marsikaterim pa le ena sama. Zmožnosti, o katerih smo govorili, so: prehranjevalna, želelna ali nagonska, zaznavna, gibalna po prostoru ter mišljenjska. Rastlinam pripada zgolj prehranje-
414b valna zmožnost, drugih živim bitjem pa je na razpolago tako ta kot tudi zaznavna zmožnost. Če pa jim pripada zaznavnost, jim pripada tudi želelna ali nagonska zmožnost, kajti nagon ali želja v resnici obsega poželenje, čustvo ali strast in hotenje ali zahtevo; vsa živa bitja imajo vsaj eno izmed zaznav, tip, in tistemu bitju, ki mu pripada zaznavanje, pripada tako ugodje kakor bolečina, zanj tudi nastopa tako sladko kakor bridko: toda za bitja, ki jim pripadajo te stvari, obstaja tudi poželenje, saj je poželenje hotenje in zahteva sladkega in prijetnega. Nadalje imajo živali zaznavo svoje hrane,[21] saj je tip čut za hrano: vsa živeča bitja se namreč hranijo s |substancami|, ki so suhe in vlažne ter tople in hladne, zaznava zanje pa je tip,[21] medtem ko je tip samo incidenčno zaznavanje drugih čutnih predmetov. Saj k prehrani ničesar ne prispevajo zvok niti barva niti vonj, medtem ko je okus ali sočnost ena izmed zvrsti otipljivih stvari. Lakota in želja sta poželenje ali zahteva, in sicer je lakota zahteva suhega in toplega, žeja pa zahteva hladnega in vlažnega, medtem ko je sočnost ali priokus tako rekoč začimba teh lastnosti. Te stvari bo treba natančneje osvetliti kasneje,[22] za sedaj pa naj zadošča trditev, da živim bitjem,[23] ki imajo tip, pripada tudi nagon ali želja. Stanje glede domišljije oz. zmožnosti predstavljanja je nejasno in ga je treba proučiti kasneje.[24] Marsikaterim

---

[20] V tem poglavju je hierarhično pojmovanje duševnih zmožnosti razvito ob analogiji z zaporedjem matematičnih struktur. Poudarjena je odvisnost vsake zmožnosti v zaporedju od nižje zmožnosti. Prikaz hierarhije duše je nekatere dlakocepske interprete vodil do tega, da so se izognili vsaki A. »definiciji duše«. Da je izraz treba zadržati, je dovolj jasno dokazal J. Barnes v razpravi »Aristotle's Concept of Mind«, v: Articles on Aristotle IV, London Duckworth 1979, str. 32–4. Težava, ki je tu razvita ob vprašanju definicije duše se pojavi vedno, kadar splošni pojem pokriva stvari, ki tvorijo zaporedje ali hierarhijo, kakor tudi A. pojasni tudi na primeru števil (Metaph. 999 a 6sl.) ali oblik ustave (Politica 1275 a 35 sl.) ali kategorij bivajočega (Nikomahova etika 1096 a 17 sl.). D. W. Hamlyn pripominja: »Aristotel ne trdi, da ni mogoče postaviti *nobene* definicije lika ali duše; poanta je v tem, da če jo postavite, definicija ne bo informativna za like ali duše. Le-te niso korelativne vrste pod nekim rodom, ker ni svojstvenega rodu, prav kakor ne obstaja svojstven rod bivajočega preko in nad kategorijami. Razlaga geometrijskega lika kot takega ali duše nasploh (prav kakor biti nasploh) ne bo informativna za like in duše, a ne ravno samo tako, kakor je katerakoli splošna definicija neinformativna glede detajlov stvari, na katere se nanaša, temveč tudi zato, ker bo izpustila ključno točko, da liki in duše tvorijo zaporedje. To bi bilo res tudi za Aristotelovo začetno razlago duše v 1. poglavju, če bi jo vzeli za sebe.« Cit. po Aristotle's DE ANIMA, transl. with introd. and notes by D. W. Hamlyn, Oxford Clarendon 1983[5], str. 94.

[21] Brez oklepajev oxfordske izdaje, ki implicira nekoliko drugačno interpretacijo.

[22] Prim. razpravo o posameznih čutih v II. knjigi, poglavja 7–11.

[23] *tón zóión* – partitivni genitiv suponira, da tu vključimo tudi rastline.

[24] Prim. spodaj III, 11, 427 a 17.

živalim pa poleg teh zmožnosti pripada še zmožnost gibanja po prostoru, drugim pa tudi mišljenjska zmožnost ter um, tako recimo ljudem ter drugi podobni ali večvredni vrsti bitij, če neka takšna vrsta obstaja.

Jasno je tedaj, da se bo definicija oz. formula duše izkazala kot ena in enotna na taisti način kakor definicija geometrijskega lika, saj niti v slednjem primeru ne obstaja lik poleg trikotnika ter likov, ki mu sledijo v zaporedju izpeljave, niti v našem primeru ne obstaja duša poleg navedenih in nad njimi. Celo če bi v primeru likov uspeli podati splošno definicijo, ki bo v harmoniji z vsemi liki, pa to ne bo svojstvena formula in razlaga niti enega lika. Analogno pa je tudi z vrstami duše, ki smo jih navedli. Iz tega razloga je tudi smešno, da bi, ne le v teh primerih, temveč tudi v drugačnih, iskali splošno definicijo, ki ne bo svojstvena definicija ničesar bivajočega in ki prav tako ne bo v skladu s svojstveno in nedeljivo formo, zavrgli pa bi takšno razlago, ki bi to dosegla. Razmere z ozirom na določila geometrijskih likov so namreč skoraj iste, kakršne so tudi pri določilih glede duše: kajti tako v primeru likov kakor v primeru bitij z dušo je v zaporedju prednik vedno po možnosti prisoten v nasledniku, na primer trikotnik v četverokotniku, prehranjevalna zmožnost pa v zazanavanju. In zato moramo z ozirom na vsak posamezen primer poiskati, katere vrste je duša vsakega posameznega bitja, recimo npr., kaj je
415a duša rastline in kaj duša človeka ali zveri. Proučevati moramo, iz katerega vzroka so v zaporedju urejene na takšen način.[25] Medtem ko namreč brez prehranjevalne zmožnosti nikoli ni zaznavne zmožnosti, pa nasprotno pri rastlinah obstaja prehranjevalna zmožnost samostojno brez zaznavnosti. Obratno pa spet brez tipalne zmožnosti ne obstaja nobena izmed drugih zaznav, medtem ko je tip lahko prisoten brez drugih, saj mnoge živali nimajo niti vida niti sluha niti zaznave vonja. Dalje pa imajo med bitji, ki so sposobna zaznavati, nekatera zmožnost premikanja po prostoru, druga pa ne. Naposled pa in najbolj redko imajo nekatera zmožnost mišljenja in razum, kajti tistim izmed minljivih bitij, ki jim pripada presodnost, pripadajo tudi vse ostale zmožnosti, medtem ko vsem tistim, ki imajo vsako izmed drugih zmožnosti, ne pripada sposobost razmišljanja, temveč nekatera nimajo niti domišljije, medtem ko druga živijo samo z njo. Kar pa zadeva teoretični um, bo potrebna druga posebna razprava.[26] Vsekakor pa je jasno, da je razlaga vsake izmed teh zmožnosti posebej, hkrati tudi najbolj primerna razlaga in definicija duše.[27]

---

[25] Prim. zgoraj, I, 1, 402 b 5–9; 5, 411 b 27–30 in spodaj III, 11–13.

[26] Prim. spodaj III, 4–5. Pomembna rezerva v korist uma.

[27] Potem ko je A. doslej obravnaval splošno definicijo duše (*koinótatos lógos*, 412 a 5–6), bo zdaj prešel k prikazu posameznih psihičnih zmožnosti in funkcij, kar je najbolj primeren način racionalnega pojmovanja *(oikeiótatos lógos)*.

dr. Valentin Kalan

Prevajalska opomba:

Prevajanje nekega Aristotelovega teksta je najprej vprašanje intonacije ter nato seveda stila. Zakaj intonacije? Aristotelova dela gotovo niso brez še preveč jasnega miselnega duktusa in vsebinske arhitektonike: tako se v delu De Anima iz razvalin tradicionalnih teorij, katerih rušenju smo priča v knjigi I, v knjigah II in III razgrne premišljena ureditev entelehistične teorije. S tem pa smo že v apogeju literarnih zaslug, ki jih Aristotel pokaže v tem delu. Kakor pa je znano, Aristotel svojih glavnih del ali pragmatij ni sam izdal, za razliko od eksoteričnih spisov, tako da so vsa njegova ohranjena dela »ezoterična«. To pomeni, da so bila prvotno najbrž Aristotelove beležke za predavanja, ki jih je vrsto let dopolnjeval in krpal ter zadržal za svojo lastno rabo. Zato filologija Aristotela zelo težko vzpostavi nesporen *Klartext* za posamezno njegovo delo. To velja še posebej za De Anima, glede katere tekstovna analiza zaostaja tako rekoč samo za filološko analizo Biblije. Da prevoda ne bi preveč obremenjeval s filologijo, sem za predlogo vzel Rossovo izdajo (Oxford Classical Texts, Clarendon 1956) ter v opombah beležil samo variante Jannonove redakcije (Les Belles Lettres, Paris 1966). Izravnava teh dveh izdaj mi je šele omogočila začetek prevoda, s primerjavo teh dveh izdaj je bil dosežen provizoričen Klartext – kočljiva zadeva, ki recimo ob prevajanju Platonovih dialogov ne nastopa.

Nadalje je De Anima pisana v značilno zgoščenem in brezkompromisno ezoteričnem žargonu, ki je včasih težko prevedljiv tudi na mestih, kjer imamo opravka z dosti banalno tezo. Kljub temu moramo vedeti, da se Aristotel izraža jasno, lucidno in koncizno. Težave prevajanju dela ponekod neverjetna zgoščenost, ki meji na nerazumljivost. Nadaljnje vprašanje je Aristotelova terminologija, saj je znano da niz njegovih izrazov velja za neprevedljive, npr. tò tì ên einai, entelékheia itd. V zvezi s tem prof. dr. K. Gantar govori o »kvadraturi kroga«, ko ugotavlja, da pri prevajanju Aristotelovih strokovnih izrazov lahko dosežemo največ le večjo ali manjšo aproksimativnost. Toda Aristotelovega jezika in stila ni mogoče obvladati z iskanjem stalnih slovenskih ekvivalentov za posamezne izraze, ker se semantična polja grških in slovenskih besed pač ireduktibilno ne morejo ujemati. Repulzivne učinke Aristotelove terminologije bo skušal izravnati grško-slovenski glosar ključnih Aristotelovih terminov.

Prevod skuša biti berljiv. Berljivost je sicer mogoče doseči na lahek način, toda za ceno tendenciozne amplificatio, ki smo se ji tudi skušali izogniti, saj presega območje tudi licentiae poeticae. Skratka, poskušal sem napraviti prevod, ki bi bil berljiv brez neznosnega nelagodja, hkrati pa takšen, da bi bil razsvetljujoč tudi na mestih, kjer mora biti »ruminacija« bralca vezana na ipsissima verba »učitelja tistih, ki vedo«, tedaj smo se poskusili tudi v *rewording*. Prizadevanje, da bi dosegli intonacijo Aristotelovega teksta, je podobno poskusu igranja violine na pamet v orkestru – meji torej na nekaj nemogočega, kar pa je nujen nasledek Ar. brezkompromisnega realizma.

Franz Weber alias France Veber (20. 9. 1890–3. 5. 1975)

Poročilo dr. Wolfganga Gombocza, Laafeld/Poterna

Prvi pogled na njegovo zapuščino

France Veber, največji slovenski filozof v času med obema vojnama, prvi posvetni slovenski filozof sploh, je dobil svojo filozofsko izobrazbo pri Alexiusu Meinongu v Gradcu; rodil se je v Gornji Radgoni. Oče je izhajal iz Naklega, mati, roj. Trofenik pa iz Male Nedelje. Bil je torej »pravi« Radgončan. Po petih razredih osnovne šole v Gornji Radgoni, je obiskoval med leti 1902–1910 gimnazijo v Mariboru, kjer je potem vstopil v semenišče. Na pomlad leta 1912 se je preselil na graško univerzo, kjer je kljub vojaški službi od leta 1915 do 1917 opravil doktorat (»einstimmig mit Auszeichen«, tj. »enoglasno z odliko«). Njegova disertacija je žal izgubljena – nikogar ni, ki bi jo bil videl ali celo imel. Leta 1919 se je Veber habilitiral v Zagrebu; od leta 1920 je bil docent v Ljubljani, od leta 1923 profesor, od leta 1940 član akademije znanosti in umetnosti. 30. 11. 1945 je bil prisilno upokojen in ni smel objavljati svojih del. Umrl je 3. 5. 1975 v Ljubljani. Leta 1970 je še dobil zlato doktorsko diplomo, ki mu jo je poklonila graška univerza. Do leta 1920 in po letu 1945 se je podpisoval kot Weber, vmes med leti 1920 in 1945 pa se je podpisoval kot France Veber.

Od leta 1984 je pisec tega poročila z dovoljenjem gospe Marije Weber, Webrove vdove skrbel za profesorjevo zapuščino. Decembra 1985 je Webrova vdova umrla, zato sem lahko delo, ki sem ga načrtoval za začetek leta 1986, izpeljal šele 15. in 16. 10. 1986, ko je kmalu po tem datumu postal lastnik Webrove zapuščine njegov sin Tomaž Weber. (Profesor Tomaž Weber je zelo cenil, da je bil določen hkrati s svojo sestro, gospo Frančiško Beniič-Veber za skrbnika te zapuščine.) Skupaj z dr. Seppo Sajamom (Turku, Finska) se mi je že julija 1984. leta posrečilo videti nekatere materiale v hiši Bežigrad 7; zapuščina sicer ni posebno obsežna, je pa v mnogih pogledih zelo pomembna. Prvič so tu spisi mladega Webra, pisani v nemščini, ki so zelo zanimivi za »Meinongsforschung« ali raziskovanje Meinongove filozofije ter kažejo samostojnega in originalnega misleca. Drugič so tu dokumenti, ki dokazujejo njegovo nacionalno slovensko prepričanje, kar bi omogočilo novo oceno njegovega dejanskega »kolaboracionizma« (kot so mu ga očitali leta 1945) z italijanskimi okupatorji (1941–43) in z nacisti (1943–1945). Tako se v zapuščini nahaja mapa v zvezi z afero »Slovenski kontraband v Trstu«; to je zbirka pisem časopisnih odrezkov itd., ki zadevajo dogodek leta 1925, ko je Weber imel predavanja na slovenskem oz. hrvaškem področju tedanje Italije in prišel v konflikt s tamkajšnjo oblastjo. Razen tega je Weber tudi po letu 1945 napisal več obsežnih rokopisov, tako npr. tri predavanja

na graški univerzi leta 1954 ter več kot sto strani dolgo avtobiografijo. Weber ni bil noben junak antifašističnega odpora; vendar ni bil nikakršen nacist ali izdajalec in še manj zvodnik, kot so ga hoteli ožigosati. Javna rehabilitacija od SR Slovenije ali univerze je več kot prekasna – za stoti rojstni dan leta 1990 pa bi bila to vendarle lepa poteza!

Danes je torej to, kar je Weber sam vedno imenoval disertacija, tako imenovano »Wartinges-Arbeit«, izgubljeno. Zanjo je prejel tudi univerzitetno nagrado »Wartinger-Preis). V njegovi zapuščini smo našli tudi spis z naslovom »Einiger über die Objektivität der sog. ‚relativen' Werte. cand. phil, Franz Weber, dzt. Einj. Freiw Zgsf.* Zensurstelle Feldkirch«. (Nekaj o objektiviteti tako imenovanih »relativnih« vrednot.) To delo je dolgo sto štiriindvajset strani; domnevam, da je bilo to delo tisto, s katerim je doktoriral, ker je vmes tudi spričevalo z dne 14. 2. 1917 o glavnem rigorozu z dne 10. 2. 1917 (»einstimmig mit Auszeichnung«). To delo z leta 1917 je tudi sicer videti kot disertacija; besedilo ni strukturirano v poglavja ali paragrafe; vendar pa to ne more biti tisti spis, ki mu pravimo Wartingerarbeit, ker večkrat navaja poglavja I do III navedenega nagrajenega spisa, str. 3. op. II; str. 5, op. V; str. 18, op. XI a; razen tega je datirano z letom 1917, medtem ko je nagrajeno delo iz leta 1915. Sicer pa naj bi bil ta spis objavljen kot darilo Meinongu za njegov rojstni dan. Vsako leto so Meinongovi učenci posvetili za njegov rojstni dan (17. julij) po eno obsežno delo.

Zelo zanimivo je delo »Acht Vorlesungen Zur Philosophie der Persönlichkeit« (»Osem predavanj K filozofiji osebnosti«). V Gradcu sta dva primerka v posesti Ernsta Mallyja, Meinongovega naslednika, in Johanna Mokreja, kasnejšega profesorja za pravno filozofijo. Kakšna je vsebina te knjižice? Gre za prve osnutke osmih radijskih predavanj, ki jih je kasneje predelal v knjigo »Filozofija« (1930), njegov tako imenovani drugi Uvod; Weber je vseh osem predavanj napisal v nemščini, vendar se zdi, je na to kasneje pozabil. Leta 1972 je namreč v prevodu Miriam Ilc objavil »nov« prevod [Prim. »Weber-Festschrift«, izdal Anton Trstenjak, München 1972, str. 167–174; to je novo nemško besedilo knjige iz 1930., ibid. str. 175–319.] Važna opomba: To besedilo, ki ga je napisal sam Weber in je v njegovi zapuščini, bi utegnilo biti tisti tekst, o katerem sem rekel, da je že »vedno« bil v Gradcu. (Prim. seznam Mallyjeve zapuščine – Mally-Nachlass – v graški univerzitetni knjižnici, kjer se nahaja, in enako tudi Weber-Festschrift, str. 9.) Vprašanje je torej, ali je Weber mislil, da je svoj prvi osnutek nemara izgubil, ali pa je menil, da ga je zavrgel, kar je sicer pogosto delal s svojimi knjigami, pa tudi z rokopisi, ali pa je kratkomalo »pozabil« nanj; je pa pisan v Webrovi nemščini, kakor je razvidno iz rokopisnega besedila v zapuščini; prevod v »Festschrift« (v prevodu Miriam Ilc) ima žal več smiselnih napak. Weber je napisal najprej v nemščini tudi druge spise: tako je npr. ohranjenih 19 rokopisnih strani besedila *»Die philosophischen Grundlagen der Agrarbewegung«*, pisanih lastnoročno z dodatnim listom str. 14. To pišem tu zaradi tega, ker bi rad ugotovil, da je od leta 1920 dalje mislil in pisal zgolj slovensko. Naslovna stran tega besedila, ki jo je napisal sam Weber, je videti takole: Fr. Weber (Ljubljana): *Die philosophischen Grundlagen der Agrarbewegung.* [Sicer pa je naslovna stran prazna.] – 4. in 5. 2. 1954 je imel Weber dve nemški predavanji za Filozofsko društvo v Gradcu; obe sta ohranjeni in bosta

* Zgsf = Zugsführer (nekakšen vodnik), kasneje je postal »Feldwebel« ali narednik. Op. avtorja.

objavljeni še letos v eni izmed naših revij. Drugo izmed teh predavanj je govorilo o »*Gefühl und Wert*« (»Čustvo in vrednota«), prvo pa o Meinongu in Webru; tretje predavanje »*Mensch und Geschichte*« (»Človek in zgodovina«) je imel v graškem filozofskem društvu konec junija leta 1954. Kot je razvidno iz korespondence, naj bi imel še eno predavanje o Kantu. Hotel je uporabiti bodisi prvo bodisi drugo. Vendar do tega ni prišlo! Domnevam, da je bilo to novo besedilo njegovega predavanja o Kantu iz leta 1943/44. Zakaj?

V zapuščini se nahaja prvih enajst strani tega njegovega »naci-predavanja« – v trenutku pa, ko začenja pisati o Kantu, se rokopis konča. Po mojem je Weber iz rokopisa vzel del o Kantu in ga hotel uporabiti v Gradcu; žal je ta del izgubljen, zakaj sicer bi gotovo laže dokazali Webrovo nedolžnost! V ohranjenem delu govori Weber med drugim o »unerhörten *Krisis* der Zeit, in welcher wir leben« (nezaslišani krizi dobe, v kateri živimo). Na strani 11 se rokopis neha v stavku z besedami. »Nun dürfte uns im Verein mit allem bisher Gesagten auch die endliche Erkenntnis gegeben sein, daß Immanuel Kant, dieser wunderbare und wundersame...« (»Zdaj smemo v skladu z vsem, kar smo doslej rekli, sporočiti tudi poslednje spoznanje, da je Immanuel Kant, da čudoviti in imenitni...«) To je predavanje, ki ga je Weber moral pripraviti v letu 1943/44 [ali pa nemara celo mnogo prej!?] na novo, saj vsebuje kar precej slovenizmov, npr. priložnostni poenostavljeni zapis »n« in »m« namesto »nn« in »mm«, potem spet dvojni »mm« tam, kjer bi moral biti samo en »m«; nadalje zapis »t« namesto »th« (tako na str. 6. teoretisch, na str. 8 in 9 antropozentrisch) in »e« namesto »ä« pri tujkah po fonetični slovenski predlogi; nadalje zahtevajo posredni namigi na nemško-rusko vojno svoj *poste quem*= 1941 in »evropska« razdelitev v tabore svoj *ante quem*= 1945; nenavadna je pogosta raba nemške besede »just«, ki je sicer pri Webru skoraj neznana; Weber je v predavanju zagovarjal »evropski življenjski idealizem«, ki ga je postavljal tudi kot predmet »evropske« vojne [sic] proti »außeuropäischen [sic. za »sovjetski«] Materialismus« (tj. proti zunajevropskemu, se pravi sovjetskemu materializmu); strani od 1 do 4 pa so popolnoma pošteno filozofske in nedolžne, saj vpeljujejo kasnejšo vsebino (na str. 2 imamo namig na Kanta). Na sredi pete strani pa je zapisal: »Deshalb ist unser Zeitalter zugleich das Zeitalter echter, wahrer *Führer*, die vor Allem überzeugen, erziehen und innerlich bereichern, während jederwede Demagogie – die »demokratische« nicht ausgenommen – auch beim heutigen Durchschnittseuropäer nur Eckel [sic.] und Abscheu erregt.« (»Zato je na naš vek hkrati doba pravega, resničnega *Firerja*, ki predvsem prepričuje, vzgaja in nas notranje bogati, medtem ko je lahko današnjega povprečnega Evropejca sram vsakršne demagogije – tudi »demokratična« ni izvzeta.) Prej pa se je Webru posrečilo (na strani 5) še zasnubiti »starega duha *Martina Luthra*. Stran 6: »Die heutige Denkart verlangt, daß der Mensch der Führer, der jewelige Inhalt seiner Arbeit aber das Geführte sei. Ein solcher Lebenidealismus ist aber nicht nur dem *Lebens*materialismus, dem praktischen Materialismus entgegengesetzt, sondern er dürfte sich auch mit dem *theoretischen* [sic] Materialismus, mit Materialismus als *Lehre* schlecht vertragen.« (»Današnji način mišljenja zahteva, da mora biti firerjev človek, vsakokratna vsebina njegovega dela, vodeni človek. Takšen življenjski idealizem pa ni le nasproten *življenjskemu*, tj. praktičnemu materializmu, ampak je tudi sovražen *teoretičnemu* materializmu, materializmu kot *nauku*.) [Beseda »Führer« je uporabljena le v teh dveh primerih, pri čemer pa sofistična definicija

»današnji« pomen te besede naravnost izprazni.] Naj bo to zdaj za Webra še tako kompromitirajoče ali ne, pa njegov lastni idealizem tudi v tem predavanju ni *nikakršen* vsebinski fašizem ali nacionalni socializem.

Na koncu naj še omenim, da je zapustil obsežen življenjepis »Moja filozofska pot«. Napisal ga je v letih 1966/67 in je dolg več kot 100 strani; objavljen bo v slovenščini in v nemškem prevodu. Ni znano tudi, da obstaja še rokopis »Občutki in filozofski pogled na svet. Psihološka razprava.«; domnevam, da je to del ali osnutek njegovega knjižnega projekta »Priroda v dveh obrazih« z leta 1945 [!]., po koncu vojne, za katero obstaja založniška pogodba z Golobom, »akviziterjem« v Ljubljani. Kdo vé kaj o tem?

Lahko smo ponosni na *našega* Franza Webra; njegovi znameniti časi sta dve obdobji, 1. doba v Gradcu do leta 1919, 2. mladi Weber v Ljubljani do leta 1927/28. Njegovih kasnejših in popolnoma svojskih filozofskih projektov do leta 1930 ne morem tako visoko oceniti, kot to počno drugi; že Anselm iz Canterburyja je izkusil več zavračanj kot strinjanj, čeprav povsem upravičeno. Bertrand Russell se nekaj časa ni mogel odreči ontološkemu dokazu božje eksistence; mi vsi bomo po mojem *zavrnili* Webrovo varianto ontološkega dokaza. Njegova knjiga o Bogu je občudovanja vredno toga, toda kakor mu je tedanji učenec Cene Logar zaprl vseh pet poti, se bomo tudi mi izognili tej slepi ulici.

Prevedel F. J.

K zdajšnjemu gledanju na dunajski krog
H kontroverzi med mentalizmom in fizikalizmom
Brentano in Schlick versus Carnap in Wittgenstein

HEINER RUTTE

V sedanjih razpravah o Dunajskem krogu se je pririnilo v ospredje vprašanje, koliko obstajajo med Dunajskim krogom in Franzom Brentanom ter njegovo šolo genetična in stvarna stičišča. Neka sorodnost osnovnih usmerjenosti vsekakor obstaja in je bila že nekajkrat opisana. Rad pa bi raziskal, ali ta sorodnostni odnos sega v sestavne dele jeder posameznih naukov. Izhodišče predstavlja Schlickov koncept »konstatacij«, čigar podobnost z Brentanovo utemeljenostjo spoznanja v sprevidu sodb notranje zaznave nedvomno vzbuja pozornost.

Ali je torej – podrobneje osvetljeno – istovetiti konstatacije s stavki *notranje zaznave*? Schlick izbere za konstatacije obliko »tu (to) je takšno in takšno«, npr. »tu je rumeno«. Izraz »jaz« manjka v njegovih formulacijah. Pri stavkih notranje zaznave bi bil seveda nepogrešljiv; analogen primer bi se glasil nekako takole: »zdaj imam občutek rumenega«. Ne more pa izraz »rumeno« v Schlickovih formulacijah pomeniti »neka rumena stvar«, saj bi gornja konstatacija s tem postala enaka preprosti zaznavni sodbi in s tem ne bi bila več prosta hipotetičnosti. »Rumeno« bi lahko pomenilo tudi nek čutni podatek, potemtakem bi se formulacija glasila: »tu (to) je čutni podatek o rumenem«, ali nekako v tem smislu. Vendar Schlick ne zastopa teorije čutnih kvalitet, kot sicer tudi nihče iz Dunajskega kroga. V »Splošni spoznavni teoriji« Schlick ni hotel delati razlik med aktom, vsebino in predmetom zavesti in je odločno zanikal koncepte notranje zaznave. Glede področja zavesti je Schlick zastopal nekaj takega kot *monizem*: danost rumenega čutnega podatka, občutek rumenega in zavest (zapazitev) občutka rumenega, vse mu je pomenilo isto. Med drugim je nasprotoval predstavi o neopaženih vsebinah zavesti, ki bi bile v lastnih aktih opažanja ali notranje zaznave povzdignjene v luč zavesti.

Po drugi strani pa Brentanu notranja zaznava ne predstavlja nekega samostojnega akta, ki je usmerjen k lastnemu delovanju zavesti, temveč nekaj kot pospremno zavest (sekundarna zavest), ki je *vključena* v vsako zavestno dejavnost. In prav tako se zdi, da Schlicku zavest nečesa in zavest te zavesti pomenita en in isti psihični dogodek. Ker Schlick teh svojih predstav o zavesti ni podvrgel nobeni bistveni reviziji, lahko domnevamo, da formulacija »tu je rumeno« vključuje formulacijo »(jaz) imam zdaj občutek rumenega«, predpostavljeno, da z izrazom »jaz« ne uvajamo nekega osebnega imena, saj bi ga to spremenilo v hipotetično obremenjen izraz.

Če vpeljemo izraz »jaz« kot izraz, ki se izrecno nanaša na sedanjost, menim, da

ni bistvene razlike med Schlickom in Brentanom, če seveda odmislimo dejstvo, da je Brentano probleme zavesti obravnaval eksplicitneje. Kaj torej daje konstatacijam njihovo *neposredno gotovost*, ki jih dela primerljive z Brentanovo neposredno evidenco? (Tu in v nadaljevanju se naslanjam na Schlickove spise »O temelju spoznave«, »Dejstva in izjave«, kot tudi »O ‚konstatacijah'«)* Schlick navaja dve »evidenčni formuli«: a) za stavke z obliko konstatacije velja: Če sem izraze, ki se v njih pojavijo, uporabil in razumel v skladu s pomenskimi pravili, sem govoril resnične stavke. b) Prav tako velja za stavke, ki imajo obliko konstatacije: Če sem ugotovil, da so izrazi, ki se v njih pojavijo, uporabljeni v skladu z njihovimi pomenskimi pravili, sem ugotovil, da so ti stavki resnični (primerjava z analitičnimi stavki). Naj obrazložim to na primeru »tu je rumeno«. Pomensko pravilo za »rumeno« ima značaj t. im. *pokazne* definicije (hinweisend): »nekaj takega, kar zdaj doživljam, naj se imenuje »rumeno«, in nekaj takega, kar imam zdaj kot doživljaj, imenujmo »doživljaj rumenega«. Pomensko pravilo torej zahteva, da v slučaju nekega doživljajskega podatka ali doživljaja po načinu doživljajskega podatka ali doživljaja, na katerega kažem (hinweise) in ga hočem opisati, ta doživljajski podatek oz. doživljaj imenujem »rumeno ali »doživljaj rumenega«.

Schlick tedaj pojasnjuje: 1) Stavek, ki ima obliko konstatacije, se lahko izgovori kot laž. Potem zadevni subjekt sploh ne bo verjel, da »je tu rumeno«. Potemtakem pa izraza »rumeno« sploh ni razumel napačno in glede na svoje (Glaubenshaltung) prepričanje sploh ni v zmoti. 2) stavek, ki ima obliko konstatacije lahko izraža jezikovni nesporazum. Zadevni subjekt je npr. zamenjal izraza »rumeno« in »zeleno« in reče o nečem zelenem »tu je rumeno«. Če torej vzamemo pomensko pravilo, v skladu s katerim je oni subjekt uporabil izraz »rumeno« za nekaj zelenega, ugotovimo, da je sicer subjekt napačno razumel izraz »rumeno«, da pa se glede na *stvar*, se pravi v svojem prepričanju ni zmotil.

Ko torej razlagamo specifične načine delovanja konstatacij, pridemo vedno do spoznanja, da se moramo sklicevati na to, da se glede lastnega prepričanja, ki zadeva naše zdajšnje podatke o doživljajih ali doživljaje, *ne moremo* zmotiti. In to je tisto, kar Brentano meni z neposredno asertorično evidenco notranje zaznave. Govori le o veri (Glauben) (prepričanju) in o nemožnosti zmote, ne pa o stavku, o pomenskem pravilu in verifikaciji. Schlickov postopek temelji prav v tem, da nam pokaže, da sicer s svojimi stavki, ki so podobni konstatacijam, lahko napačno razumemo simbole ali celo z lažmi zavajamo, da pa se v svojih *izjavah*, ki stoje za temi stavčnimi simboli kot njihov pomen, ne moremo motiti, pri čemer se zdi, da z izjavami meni natančno to, kar imenuje Brentano neko vero. Tako Schlick pravzaprav le prenese Brentanovo evidenčno formulo (neka vera je evidentna, če se ob njej nekemu subjektu ni mogoče motiti) z *vere* na stavke: stavek je gotov, če je nekomu, ki ga razume, s tem stavkom nemogoče izraziti neko zmoto (napačno izjavo, napačno vero).

Ali je potemtakem Schlick na osnovi svojega koncepta konstatacij mentalist, kar je Brentano nedvomno bil? Mentalist priznava vsaj en pristen jezik oz. izjave in pojme psihičnega ter temu ustrezno pristne duševne lastnosti oz. stanja stvari. Razen tega je Brentano smatral, da sta psihično in fizično dve vrsti bitnosti (dualizem), in to v nasprotju s Schlickom.

---

* »Problemi filozofije v njihovi sovisnosti«, pogl. 11.

Zdi se, da proti mentalizmu pri Schlicku govori dejstvo, da ima včasih konstatacije za nekaj *nesporočljivega* in da so smiselne le v nekem trenutku in za vsak subjekt (zaradi funkcije izrazov »to«, »tu«, »zdaj«, ki so za konstatacije nenadomestljivi). Kaže pa, da je to v svojih poznejših razlagah preklical.

Prav tako govori proti mentalizmu izrazito *Wittgensteinovski način*, s katerim razlaga funkcijo konstatacij. Pokaže nam, da pri konstatacijah izraz »morda« ni na mestu, saj Wittgenstein podobno obravnava pojem vednosti. Izraz »jaz vem, da« pri »jaz imam bolečine« ni na mestu, v tem smislu ne moremo imeti vednosti o bolečinah, torej je stavek »jaz vem, da imam bolečine« nesmiseln in izraz »imam bolečine« kot »au« naznanja zgolj to, da imam bolečine ali sodi k vedènju z bolečinami. Pri Schlicku imamo včasih vtis, da svoje konstatacije obravnava kot znake vedènja (Kundgaben), kar potrjuje zelo ekspresivna oblika, ki jo včasih zanje uporablja: »tu zdaj rumeno«, »tu zdaj bolečina«. Lahko bi dobili vtis (če povrh še pomislimo na zgoraj omenjeno nesporočljivost konstatacij), da so, ker naj ne bi bile pristni opisni stavki, *doživljaj sami* ali neposredni *izraz doživljanja*.

Proti takšnemu gledanju pa govori dejstvo, da naj bi se v konstatacijah izvršila preverjajoča *primerjava med izjavo in dejanskim stanjem* (resničnostjo), ki zaključi proces preverjanja, se pravi, ugotovitev nastopa prognosticiranega. V tem smislu bomo morali obravnavati konstatacije kot *pristne stavke*. Prav tako pa tudi, če pri njih govorimo o razumevanju, pomenskem pravilu itd. in jih s tem postavljamo na isto raven z analitičnimi stavki (glej zgoraj pod a) in b).

Načeloma se je težko odločiti, ali je smiselno dodati stavčno predpono »jaz vem« k izrazom kot »jaz imam bolečine« ali nečemu podobnemu. Po Brentanu gre tu za neposredno vednost (tj. za vednost, kjer se ne moremo zmotiti), Wittgensteinu se zdi vse skupaj nesmiselno, pri Schlicku pa situacija ni povsem enoznačna. Zato je težko odločiti, kajti za Brentana imeti bolečine pri ustrezni pozornosti vključuje zavest o tem, da imam bolečine (pripoznanje, tega, da imam bolečine), kar pomeni, da je v določenih situacijah, to, da imam bolečine in zavest o tem *en in isti dogodek*. Podobno razmišlja Schlick, kot tudi Wittgenstein, le da pride slednji na osnovi dejstva, da je obstoj bolečin in zavest o tem eno in isto (da govorita o istem), do zaključka, da je nesmiselno govoriti o vednosti o bolečinah, medtem ko Brentano in očitno tudi Schlick menita, da je prav na tej točki prisotno dejansko, *neposredno védenje*. Odvisno je od tega, kateremu pojmu vednosti dajemo prednost.

Navsezadnje govori za mentalizem pri Schlicku dejstvo, da je z njegove strani eksplicitno zastopana identiteta telesa in duha empirična in da je glede na naravne zakonitosti res, da so telesni in duševni dogodki identični. Ni treba, da je tako zaradi kakršnihkoli semantičnih razlogov – tu se loči od fizikalizma. Po Schlicku si lahko umislimo situacije, v katerih glede na empirične zakonitosti duševnih procesov ni moč enoznačno prirediti telesnim. (»O odnosu med psihološkimi in fizikalnimi pojmi«.)

Nasprotni pol mentalizma je *fizikalizem*, nekakšna zvrst metodičnega materializma. Sem lahko uvrstimo Carnapa, seveda Neuratha, prav tako Quina, morda tudi poznega Wittgensteina. Na drugi strani našega opazovanja stoji seveda Brentano, pa verjetno tudi Schlick in Feigl. Pojmovati konstatacije mentalistično pomeni, pojmovati jih kot *pristne, razumljive (verstehbar) in sporočljive stavke o doživljajih*, o neposredno dani lastni duševnosti. Če jih pojmujemo tako, bi

Carnapov fizikalizem (prim. »Fizikalni jezik kot univerzalni jezik znanosti«, »Psihologija v fizikalnem jeziku«) ugovarjal takole: To, kar naj te konstatacije izrazijo, sploh ni mogoče *intersubjektivno preveriti* ali *verificirati*, saj je doživljaj, ki ga konstatacija obravnava, neposredno dan le ugotavljajočemu subjektu S1 in bi za nek drug subjekt S2 predstavljal stavek *o tujem duševnem doživljaju*, ki ga načeloma ne more preveriti. Kajti na ugotavljajočem S1 lahko S2 prepozna le neko *telesno stanje* oz. *vedènje* in ne izključno mentalnega doživljaja, ki je »izza«. Tudi s pomočjo sklepa po analogiji bi S2 ne mogel sklepati o doživljaju »izza«, saj se sklep (Konklusion), torej stavek o danem doživljaju v tuji duševnosti v nasprotju z običajnimi verjetnostnimi sklepi načeloma ne da preveriti. (In če se S2 želi sklicevati na sporočilo doživljaja po Sd21, temelji to sklicevanje prav tako na nekem tovrstnem sklepu po analogiji.)

Torej je konstatacija, ki jo koncipiramo kot stavek o nečem tuje-psihičnem, glede na to, da *ni preverljiva, nesmiselna*, neumljiva in nesporočljiva. Če želijo biti konstatacije pravi stavki, morajo biti takšne, da jih je moč zapopasti kot stavke o tuje-psihičnem. S tem bi postal jezik konstatacij *»monološki«*, ne pa intersubjektiven, skratka, postal bi jezik, ki ima smisel le za zadevni subjekt, ki je avtor te konstatacije. (Saj nekako tako je Schlick prvotno koncipiral konstatacije in jih dosledno deklariral kot navidezne stavke, gl.zg.) Toliko o Carnapovi po Neurathu inspirirani argumentaciji proti stavkom, ki naj se nanašajo na »čiste« doživljaje.

Na to argumentacijo lahko zelo dobro navežemo Wittgensteinovo *argumentacijo privatnih jezikov* v »Filozofskih raziskavah«. (Wittgenstein je že v tridesetih letih čutil, da ga Carnap plagiira, zaradi česar smemo sklepati na določeno sorodnost glede na značilen fizikalistični pristop. V smislu Wittgensteina lahko porečemo, da je z uvedbo stavkov, kot so konstatacije, potrjena možnost nekega privatnega jezika. Taki stavki bi potemtakem bazirali na *privatnih pravilih* o prireditvi imen lastnim občutkom, tako da ne obstaja nek *kriterij* za pravilno identifikacijo pomena teh imen. Tako nimamo nobenega kriterija, ki bi dal vedeti, ali je pomen nekega imena, ki smo ga dali nekemu občutku, tudi v primeru poznejše rabe ostal isti, ali se je spremenil. Tak privatni jezik zatorej ni uporaben. *Spomin* ni tak kriterij: pove nam le, da se nam dozdeva, da smo izraz občutka uporabili v pravilnem, prvotno določenem pomenu, zdi se nam, da je naš spomin pravilen. Kar potrebujemo, je neka objektivna upravičenost tega spomina, potrebujemo *intersubjektivno razvidne instance*, neko »javno«, »neodvisno« mesto, kjer je možno preveriti pravilnost spomina. A tega pri privatnih stavkih ne more biti. Zato je treba zanikati že samo možnost nekega privatnega jezika.

Iz povedanega lahko sklepamo, da je potrebno uvesti izraze na osnovi javnih intersubjektivno dostopnih instanc in te so lahko dane samo kot *zaznave telesnih stanj*. »Zunanja« zaznava mora – tako pri Carnapu kot pri Wittgensteinu – torej izoblikovati v fizikalizmu dejanski kriterij, dejansko instanco preverjanja. Obstaja neizrečen, molče predpostavljen *primat zunanje zaznave* kot dejanski spoznavni vir.

V nekem nadaljnjem ugovoru Wittgenstein zaostri svojo argumentacijo. Meni, da pri privatnojezikovnem konceptu sploh ne moremo govoriti o občutkih tujih ljudi, kajti le-teh ni moč opisati kot nekaj našim lastnim občutkom *enakega* ali *podobnega*. Kajti občutek bolečine je npr. v konceptu privatnega jezika definiran kot »po meni občuteni občutek bolečine« in kako naj si – če govorim po Wittgen-

steinovo – »po bolečinah, ki jih čutim, predstavljam bolečine, ki jih ne čutim«. Tudi tu se da pri Wittgensteinu enako sklepati kakor pri Carnapu. Stavki o tujepsihičnem so nerazumljivi in nesporočljivi, če seveda izhajamo iz monologiziranih ali privatnih stavkov.

Kaj lahko s stališča mentalizma porečemo o takšnih ugovorih fizikalizma?

1) Slednji ugovor zadeva problem t. im. pokazne definicije doživljajskih pojmov. Če npr. pokazno uvedem »bolečino« kot »nekaj tovrstnega, kar zdaj občutim«, tako nisem definiral »bolečine« kot lasten občutek bolečine«. Podobno sem ravnal, če »rumeno« nisem definiral kot »barvo, ki sem jo zaznal«. Za konstituiranje bolečin je pomembno to, da jih *nekdo* občuti, ni pa potrebno, da sem to jaz. S tem prehod od lastnih k tujim bolečinam ni več težaven, saj so moje bolečine in bolečine mojega soseda *iste vrste*.

2) K dejanskemu privatnojezikovnemu argumentu Wittgensteina: Ni nam treba sprejeti dejstva, da potrebuje spomin apel na neko javno, intersubjektivno dostopno instanco (zunanje) zaznave. Spomin je v vsakem primeru kot pristni vir spoznanja *nenadomestljiv*. Če se npr. spomnimo na nek podatek v nekem voznem redu, smo pri tem zopet odvisni od pravilnosti spominov, saj se moramo spomniti na pravi vozni red, ki vsebuje ta podatek, in ga ne smemo zamenjati z drugim. Tako pa seveda lahko razmišljamo v nedogled. Načeloma potrebuje vsaka zaznavna sodba pravilnost *predpostavljenih spominskih sodb*: če v zaznavi identificiramo nek objekt, lahko na osnovi poteka doživljajev, ki se ga spominjamo, pričakujemo bodoče poteke doživljajev.

3) To nas popelje k osnovnemu problemu primata zunanje zaznave. Dejstvo, da ima zunanja zaznava prednost, je lahko utemeljeno le v njeni *intersubjektivnosti*: več oseb je v stanju zaznati isti predmet. Mentalist bi tu lahko ugovarjal (in Schlickov hipotetični realizem v njegovi Splošni spoznavni teoriji bi lahko tako tolmačili), češ da je zaznavanje konstruktiven proces in ne proces ugotavljanja neposredno danega. Zaznani predmeti se nam odkrijejo zgolj na temelju neposrednih, vsakokratnemu subjektu dostopnih doživljajskih podatkov. Ti domnevno javni, intersubjektivno dostopni predmeti so le ugotovljeni na podlagi sklepanja, saj niso neposredno dani in intersubjektivnost zunanje zaznave obstaja potemtakem le v *občem soglasju* (Konsens) glede zaznavnih sodb, na katere smo sklepali. Če zaznavne sodbe natančneje osvetlimo, bomo ugotovili, da je dejanski razlog njihovega favoriziranja njihova posebna dostopnost konsensu (Konsensfähigkeit) (Neurath in predvsem Quine).

4) Vsekakor pa mislim, da ima Carnap prav, ko trdi, da eksistence tujega doživljaja – v kolikor ga razumemo kot nekaj povsem netelesnega – ni moč ugotoviti neposredno in tudi ne po sklepanju. Pòtem zaznave telesnega vedênja ne moremo odkriti, ali stoji izza telesnega nek povzročujoč doživljaj ali ne. In dodati moramo, da velja analogno za zaznavo zunanjih stvari samih. Na subjektivnih doživljajskih podatkih se ne da pokazati, ali so vrste doživljajev povzročene po neki *zunanji stvari »izza«* ali ne; ali je torej vsakokraten doživljaj posledica zaznave zunanjih stvari ali ne. Potemtakem ne moremo preveriti niti eksistence zunanjih stvari niti eksistence tega, ker se dogaja v tuji duševnosti, če bi želeli kakorkoli že *hipotetično sklepati* na temelju lastnih, v konstatacijah neposredno dojetih doživljajev. Potemtakem je v smislu nekega verifikacionizma takšno pristajanje na eksistenco (Exsistenzannahme) nesmiselno.

5) Smo pred odločilno razliko *stališč* glede Schlickovega mentalizma in Carnapovega fizikalizma. Schlick sprejema verifikacionizem; kot je znano, mu je predstavljal le-ta osrednje vprašanje. Toda če vzamemo njegove konstatacije resno, vidimo, da pod izrazom verifikacija razume nekaj drugega kot Carnap. Preverjajoči stavki so zanj konstatacije in ne stavki opažanja ali protokolni stavki. Dokončna verifikacija se po Schlicku ne izvrši na nekem *javno intersubjektivno dostopnem predmetu*, temveč gre za to, da zvede subjekt neko hipotezo na svojo, izrazito osebno evidenčno bazo, ki je ne deli z nikomer. »Verifikacija« je potem vedno »verifikacija, ki se nanaša na evidenčno bazo nekega subjekta«, neka hipoteza je verificirana za nek subjekt. Schlick torej izhaja iz neke točke neposredne evidence, kjer se *stikata* resničnost in verovanje, kjer je izjavo moč primerjati z dejanskim stanjem. To evidenčno bazo lahko označimo kot *čisto mentalno*. To je tista točka, o kateri je že Descartes dejal: O svojem lastnem telesu se lahko vselej motimo, vendar nikoli o svojih lastnih sedanjih stanjih zavesti. Kdor izbere to izhodišče, se bo moral spopasti s problemi, kako na podlagi sklepanja *upravičiti* prehod od notranjega k zunanjemu svetu in prehod od lastne k tuji duševnosti.

Nasprotno pa je pri Carnapu *zaznava* tista zadnja verifikacijska instanca in domnevni stavki o doživljajih so lahko le *stavki, ki izražajo zaznavo telesnega*. Kdor od samega začetka izhaja zgolj iz zaznav telesnega in ne priznava nobene mentalne sfere notranjosti, zanj ni več vprašljivo, kako priti iz notranjosti k zunanjosti, od lastne duševnosti k tuji. (»Nič ni znotraj, nič ni zunaj, kar je znotraj, je tudi zunaj«, je o tem menil starejši pozitivizem.) Premostiti pa bo treba naslednjo oviro: s kakšno pravico imamo zaznavne sodbe za verifikacijsko instanco in želimo do resnice po metodični poti, ko pa to niso sodbe, pri katerih zmota ni možna in vselej vsebujejo hipoteze, pa čeprav so izredno sposobne za konsens. Predvsem pa mora pojasniti problem, na kateri podlagi *rekonstruirati* pojme o zaznavi, zaznavni prevari, halucinaciji in sanjah, ko pa ni na voljo nobene osnove v smislu neposredno danih doživljajev, ki se jo v zaznavah ali zaznavam sorodnih procesih *interpretira* ali *dezinterpretira*.

Hotel sem pokazati, da lahko Schlickove konstatacije interpretiramo mentalistično in s tem *sorodno* jedru Brentanovega nauka, čeprav je treba pripomniti, da Schlick kdaj pa kdaj ni hotel priznati, da so konstatacije pravi stavki. Hotel sem tudi pokazati, da fizikalistični ugovori proti takšnim konceptom *le delno držijo*. Upam, da sem zadovoljivo obrazložil, da obstaja med mentalizmom Brentana in verjetno tudi Schlicka na eni strani, ter fizikalizmom Carnapa, Neuratha in Wittgensteina *nepremostljiv prepad*. Kolikor je ta prireditev pravilna (pri Schlicku in Wittgensteinu gre za znatne interpretacijske probleme, saj pri obeh prednjači metoda pojasnjevanja stavkov bolj kot postavljanje enoznačnih tez), bi se slika Dunajskega kroga cepila: en del (Carnap in Neurath) se pomakne v bližino Brentana. Verifikacionizem pa povezuje Carnapa in Neuratha s Schlickom in Wittgensteinom, medtem ko Brentano s tem nima nič opraviti. Tudi glede problema *realizma* bi moralo biti znotraj Dunajskega kroga do analognih razlik. Kdor kot mentalisti izhaja iz lastne duševnosti, mora obstoj realnega zunanjega sveta *postulirati ločeno*, kdor pa nasprotno izhaja iz neke intersubjektivne instance zaznave, bo od vsega začetka lahko deklariral problem realizma kot *nevidezni problem*. Nič nenavadnega, da sta bila Brentano in Schlick zagrizena realista (prav tako tudi Feigl, ki na mentalističen način priznava obstoj doživljajskega jezika in

tudi o Popperu bi se dalo razpravljati) in da je Schlick tudi v svojem poznejšem obdobju kljub vsemu nagnjenju k verifikacionističnemu reševanju navideznega problema ostal realizmu naklonjen mislec (»Pozitivizem in realizem«), medtem ko sta Carnap in Neurath vedno gledala na vprašanje realizma kot na navidezno vprašanje, ki v primeru ustreznega obvladanja formalnega načina govora že na samem početku izgine.

Darvinizem: Še vedno izziv filozofiji

FRANZ M. WUKETITS

IZVLEČEK *Charles Darwin je umrl leta 1882 – pred več kot sto leti. Vseeno pa je njegov nauk še vedno živ. Zadnje čase obstaja med filozofi posebno zanimanje za njegove ideje. Te ideje so resnično izziv (tradicionalni) filozofiji: resno upoštevati Darwina pomeni spremeniti – ali celo uničiti – določene postavke (tradicionalne) filozofije. Filozofski disciplini, ki ju prizadenejo Darwinove ideje, sta epistemologija in moralna filozofija (etika). V tej razpravi bom pretresel epistemološke in etične posledice Darwinovega nauka ter podal kratek očrt evolucijske epistemologije in evolucijske etike, ki sta sprožili vroče debate.*

Thomas Henry Huxley, Darwinov znani zagovornik – včasih imenovan tudi njegov buldog – je napovedal, da je Darwinovo delo »sojeno za vodnika bioloških in psiholoških spekulacij za nadaljnje tri ali štiri generacije« (Huxley 1863 /1960, str. 144/). Huxleyeva napoved se je izkazala za resnično, in še več kot to: kaže, da bodo Darwinove ideje celo od danes naprej izziv za prihodnje tri ali štiri generacije ter da bodo na enak način in do iste mere vplivale na bodoče raziskave, kot doslej. In vendar obstaja odpor do Darwina in »darvinizma«,[1] delno zaradi napačnega razumevanja in delno zaradi pogoste nenaklonjenosti tezi, da ljudje izhajajo iz živalskega kraljestva. Vsekakor, obstaja najbolj prepričljiv dokaz – iz paleontologije, anatomije, biokemije in drugih znanstvenih disciplin – da je človek izšel iz opice. Ruse (1986, str. 95) je odkrito zapisal: »Ljudje smo prikrojene opice, ne pa najvišje stvaritve milostnega Boga. Prišel je torej čas poštenega soočenja z našo lastno živalsko naravo.« Filozofi – in teologi – ne morejo več ignorirati tega dejstva.

V tej razpravi se ukvarjam z dvema vprašanjema: kaj pomenijo Darwinove ideje – in ideje drugih evolucionistov – za epistomologijo in kaj te ideje pomenijo za etiko? Nedavno tega je nastala evolucijska teorija (človeškega) znanja in spoznanja, tako imenovana evolucijska epistemologija. Pomembni impulzi te epistemologije izhajajo ravno iz Darwinovega dela. Do določene mere je bil sam Darwin evolucijski epistemolog, čeprav tega termina ni nikoli uporabljal. Enako velja za tako imenovano evolucijsko etiko. Nenavadno je dejstvo, da sta tako evolucijska epistemologija kot etika, čeprav se je njuno ogrodje razvilo že v 19. stoletju, vplivali na filozofe posebej zadnjih 10 ali 15 let. In poleg tega obstajata naraščajoče zanimanje za – in prepričljiva kritika – teh doktrin. Upam, da bo ta referat do neke mere pomagal vsem, ki se zanimajo za evolucijsko epistemologijo/etiko in da bo vzpodbudil nadaljenje razprave.

---

[1] Izraz »darvinizem« je dvoumen. Na eni strani pomeni Darwinove avtentične znanstvene ideje, posebej njegovo teorijo evolucije preko naravne selekcije; na drugi strani izraža ideološke trditve, kot npr. socialni darvinizem (ki izvorno niso Darwinove ugotovitve). V tem sestavku mi »darvinizem« pomeni tako Darwinove ideje o evoluciji z naravno selekcijo kot tudi filozofske posledice teh idej.

V svojem *Izvoru vrst* Darwin piše: »Psihologija bo varno zasnovana na temeljih, ki jih je postavil že Herbert Spencer. Gre namreč za to, da je treba vsako umsko moč in sposobnost postopoma pridobiti« (Darwin 1859/1958, str. 449).[2] Več kot desetletje kasneje je Darwin izdal svoj *Izvor človeka* (1871) in *Izražanje čustev pri človeku in živalih* (1872). V njem navaja:

> Nekatere pojave kot npr. ježenje dlake in las pod vplivom skrajnega strahu ali razkritje zob v divjem besu je pri ljudeh težko pojasniti, razen če verjamemo, da je človek nekoč obstajal na mnogo nižji, živalski stopnji ... Vsi, ki na splošno dopuščajo, da so se zgradba in navade vseh živali postopno razvijale, bodo v novi in zanimivi luči videli tudi celotno področje izražanja (Darwin 1872/1965, str. 12).

Darwinov pogled na izražanje pri človeku in živalih, njegov poskus opisati (in razložiti) psihične fenomene v živalih in ljudeh in celo človeška mentalna stanja na evolucijski osnovi, vodijo v tako imenovano *evolucijsko psihologijo*. Ta vrsta psihologije praviloma vključuje evolucijski pogled na človeško *spoznanje*. Zato predstavlja Darwinova evolucijska psihologija uverturo v evolucijsko epistemologijo.

Po Donaldu T. Campbellu, enem glavnih zagovornikov moderne evolucijske epistemologije, le ta pripoznava človekov status kot produkt biološke in socialne evolucije in je z njim združljiva (Campbell 1974, str. 413). Še več, ta vrsta epistemologije razlaga človekove spoznavne sposobnosti kot rezultat dolgotrajnega evolucijskega procesa. *Apriorno* znanje (v Kantovem smislu) interpretira kot evolucijsko *aposteriorno*, s čimer zavrnemo doktrino *tabula rasa*. Spoznanje posameznika ne more izhajati iz niča. Naše (individualne) izkušnje temeljijo na dolgi vrsti izkušenj, ki so jih nakopičili naši filogenetski predniki.

O evolucijski epistemologiji so izšli že obsežni zvezki (npr. Callebaut & Pinxten 1987; Lorenz 1977; Oeser 1987; Plotkin 1982; Riedl 1984; Riedl & Wuketits 1987; Wuketits 1984 a); tej temi so bili v zadnjem času posvečeni tudi številni članki (naj omenimo le nekatere: Bradie 1986; Tennant 1983 a; Wuketits 1986). Seveda vsi zagovorniki evolucijske epistemologije ne soglašajo glede vseh posebnih vidikov, ki jih pokriva ta termin. Dejansko obstajajo različne verzije tega tipa epistemologije. Navkljub razlikam lahko povzamemo osnovne trditve evolucijskih epistemologov:

Prvič, duševni fenomeni pri živalih kot tudi umske sposobnosti pri ljudeh naj bi temeljili na bioloških strukturah in funkcijah. Človeški um je sistemska značilnost (človeških) možganov; odvisna je od posebne ureditve živčnih celic. Človekovo »umsko življenje« lahko torej razumemo le s študijem njegove nevro-biološke osnove.[3] To pomeni, da je bila biološka evolucija prvi pogoj duševne in duhovne evolucije. Spoznavno vedenje pri živalih in ljudeh je torej rezultat evolucijskih

---

[2] Velja se spomniti, da je Spencer celo pred Darwinom uporabil idejo evolucije pri psihologiji in socialnih znanostih in da je oblikoval sistem, ki ga lahko imenujemo »evolucijska filozofija«.

[3] To ne pomeni, da evolucijska epistemolgija zagovarja ontološki redukcionizem (»umski fenomeni so zreducirani na nevrone, ti pa dalje do atomov«). Človekovo umsko življenje je v resnici evolucijska novost, in krši principe biološke evolucije; ravno tako ga pogojuje kulturna evolucija. Vendar ga ne moremo zadovoljivo razložiti brez zatekanja k nevrobiološkim raziskavam. Možganski procesi – ki so sami po sebi rezultat organske evolucije – so prvi pogoj tistega, kar imenujemo »um«.

procesov. Celo človekovo racionalno znanje je – do neke mere – omejeno z mehanizmi, ki so utemeljeni v biološki evoluciji.

Drugič, večina evolucijskih epistemologov trdi, da (biološko) evolucijo lahko opišemo kot spoznavni proces ali, bolj natančno, kot proces, ki daje spoznanje. Lahko rečemo, da vsako živo bitje kopiči informacije o svojem okolju ali vsaj nekaterih lastnostih okolja; v tem primeru lahko življenje vsakega organizma opišemo kot informacijo-povečujoči proces. Le preko svojega »zaznavalnega aparata« (tj. vseh čutil in mehanizmov živčnega sistema) lahko organizem kopiči informacije in v določenem smislu modelira nekatere vidike resničnosti. Zaznavalni aparat deluje na neki način analogno kalkulatorju. Toda deluje predzavestno; živalsko izkušanje sveta nima nič skupnega z racionalnim znanjem. Ta aparat lahko imenujemo »raciomorfičen[4]«, kajti operira kot »logika življenja«, čeprav ga ne smemo poistovetiti z racionalnim znanjem, ki ga oblikuje. Ena osnovnih tez evolucijske epistemologije pravi, da je zaznavalni (raciomorfičen) aparat v vsakem živem bitju tisti, ki – med vsemi možnimi začetnimi spoznavnimi mehanizmi – najučinkoviteje oceni okolje. Naravna selekcija je tako dajala prednost spoznavnim mehanizmov, ki so imeli določeno selekcijsko vrednost za organizem. Zaznavalni aparat vsakega organizma je rezultat dolgotrajnega evolucijskega procesa, v katerem so se pojavili vse kompleksnejši čutni organi, možgani in živčni sistemi. Evolucijo samo lahko opišemo kot proces številnih izkušenj, nakopičenih iz generacije v generacijo.

Tretjič (sledi iz drugega), spoznanje v kateremkoli posameznem živčnem sistemu ne more začeti iz niča. Vsak posamezen organizem je opremljen z izkušnjami, ki so jih v preteklosti nakopičili njegovi filogenetski predniki. Z drugimi besedami: vsak organizem je opremeljen s prirojenimi nagnjenji, do določene mere lahko preoblikovanimi z (individualnim) učenjem, ki pa jih nikoli ne moremo izbrisati. Notranja nagnjenja so do zaznavnega aparata nekaj takega kot »notranji učitelji« (Lorenz 1977). Sestojijo iz sistema »hipotez«, ki vodijo izkušnje posameznega organizma (Riedl 1984). Evolucijska epistemologija se ne sklada s *tabula rasa* doktrino. Popper, ki se je dolgo zavzemal za model spoznavanja preko poskusov in napak, je napisal naslednje:

> *tabula rasa* teorija je nesmiselna: na vsaki stopnji evolucije življenja in razvoja organizma moramo dopuščati obstoj določenega znanja v obliki nagnjenj in domnev. Znanje se nikoli ne začenja iz nič, pač pa vedno izhaja iz nekega prdhodnega znanja (tega v danem trenutku jemljemo kot gotovo) skupaj z nekaterimi težavami in problemi (Popper 1972, str. 71).[5]

Evolucijska epistemologija dejansko predpostavlja, da celoten proces spoznavanja temelji na izkušnjah in domnevah. Seveda gre za predzavestne slutnje, ker noben živ sistem, razen človeka, ne more zavestno pričakovati dogodkov. V genomu vrst so nakopičene izkušnje mnogih generacij. Lahko rečemo, da je s skladiščenjem izkušenj (tj. informacij), vsaka žival vodena tako, da »pričakuje«

---

[4] Ta izraz je izoblikoval psiholog Egon Brunswick v 50. letih tega stoletja.

[5] Kot je Campbell (1974) nazorno prikazal, Popper zagovarja selektivno eliminacijski model razvoja znanja. V svojem Objektivnem znanju uporablja izraz »evolucijska epistemologija« in sebe razglaša za evolucijskega epistemologa; dovolj nenavadno je, da je 15 let kasneje, na mednarodnem simpoziju o evolucijski epistemologiji (ki sva jo organizirala Rupert Riedl in jaz na Dunaju) vztrajal, da ni nikoli uporabil tega izraza. Vsekakor je Popper zagovornik posebne verzije evolucijske epistemologije, ki razlaga razvoj znanstvenih idej s pomočjo analogije z evolucijo (in selekcijo) živih sistemov.

določene dogodke kot tudi določene učinke lastnega vedenja. Poleg tega, v skladu s »hipotezo navidezno rasničnega« (Riedl 1984), verjetnost dogodkov narašča s številom potrjenih pričakovanj. Evolucija spoznanja in znanja je proces, ki je zelo podoben ciklusu izkušenj in pričakovanj.

Četrtič, v skladu s tem stališčem lahko naš prirojeni spoznavni aparat, ki je enako kot spoznavni aparat drugih živih bitij rezultat biološke evolucije, presežemo le s pomočjo aparata samega: s ponavljanjem in kadarkoli je potrebno, s popravkom izvornega postopka. Informacijsko procesiranje je bodisi na človeškem ali živalskem nivoju proces samopopravila ali samoregulacije (Deser 1987).

Petič in zadnjič, evolucijska epistemologija nas sili v revizijo Kantovske doktrine *apriornega*. To seveda ne pomeni, da je – s stališča evolucijske epistemologije – ta doktrina tudi napačna. Kot smo pravkar navedli, kar je *apriorno v* Kantovem smislu, se z evolucijskega stališča pojavlja kot *aposteriorno*. Osnovni vzorci človeškega mišljenja ostajajo *apriorni* za vsakega posameznika, toda razložiti jih moremo le *aposteriori* za vsak miselni niz. Če sledimo tretji točki lahko ugotovimo, da je vsak posameznik opremljen z *apriornim* znanjem, da pa je to znanje rezultat izkušenj nabranih skozi mnoge generacije.

Zavedam se dejstva, da gre tu le za grob osnutek nekaterih idej evolucijske epistemologije. Toda moje stališče je, da je ta tip epistemologije – navkljub svojim »odprtim problemom« – sposoben ponuditi nove odgovore na klasična filozofska vprašanja in da pomaga premostiti določene zastarele filozofske pozicije. Tako ste gotovo spoznali, da je evolucijska epistemologija v protislovju z dualizmom. Argument dualista je, da mora obstajati um, ki animira možgane, ali vsaj to, da je um v interakciji z možgani. Nasprotno pa je s stališča evolucijskih epistemologov um specifična lastnost možganov (glej opombo 3). Še več, s stališča evolucijskih epistemologov je credo empiristov nevzdržen: Naši možgani že od začetka niso nepopisana tabla ali *tabula rasa,* pač pa so opremljeni s prirojenimi nagnjenji ali »evolucijskimi izkušnjami«.

Kot sem prej omenil je evolucijska epistemologija vzrasla iz Darwinovih idej; mnogi koncepti moderne evolucijske epistemologije so zares darvinistični. Zdi se mi, da bi Darwin soglašal s petimi točkami, s katerimi sem povzel glavne ideje sodobnih evolucijskih epistemologov. Vseeno pa evolucijska epistemologija zahteva širše temelje, ki presegajo klasični darvinizem. Najpomembnejši impulzi so dejansko izšli iz Darwinove teorije naravne selekcije, toda ta teorija ne nudi zadovoljive razlage nekaterih kompleksnih evolucijskih pojavov in še posebej vznika spoznavnih sistemov.

Pomudimo se za nekaj časa pri pojmu *adaptacije,* ki je neločljivo povezan z mnogimi evolucijskimi koncepti. Mnogi zagovorniki evolucijske epistemologije se pričkajo okoli pojma »adaptacionizem«. Npr. Lorenz v svojem klasičnem eseju »Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwartiger Biologie« (1941, ponatis v Plotkinu 1982, str. 124) piše:

> ... kot je konjsko kopito prilagojeno stepskim tlem, tako je tudi naš centralni živčni sistem, ki oblikuje sliko sveta, prilagojen resničnemu svetu, s katerim ima človek opraviti. Kot vsak drug organ je tudi ta sistem razvil obliko, ki je prikladna za vzdrževanje vrste preko soočenja resničnega z resničnim skozi dolgo genealoško evolucijo.

Vse to je res, toda kako razložiti prilagoditev in »prilagodljivost«. V svojem strogem (darvinističnem) smislu je prilagoditev preprosto posledica naravne selekcije, ki deluje na slepe mutacije in genetsko rekombinacijo. Rečeno je, da deluje naravna selekcija kot zunanje načelo. Mislim, da vznik npr. vretenčarskega centralnega živčnega sistema ne moremo zadovoljivo razložiti z naravno selekcijo kot zgolj zunanjim mehanizmom. Menim, da moramo zlasti vznik in evolucijo spoznanjskih fenomenov razložiti le v širšem teoretičnem kontekstu, ki vključuje tudi notranje mehanizme evolucije (glej Wuketits 1986).

Med modernimi pristopi, ki skušajo razumeti evolucijo zasluži našo posebno pozornost *sistemsko – teoretični* pristop, kot ga je obdelal Riedl (1977, 1979). Sistemski pogled na organsko evolucijo temelji na Darwinovih idejah, hkrati pa jih z upoštevanjem notranjih mehanizmov evolucije prerašča. To ne pomeni, da se moramo pri tem zateči k posebnim življenjskim silam in skritim principom. Z notranjimi (selektivnimi) mehanizmi mislimo na *samouravnavajoče* principe. Pri tem moramo upoštevati, da predstavlja vsak živi sistem več-nivojski sistem in da so organizacijske ravni vzajemno povezane. Na kratko, »spoznati moramo, da golo okolje ni odgovorno za evolucijske spremembe« (Wuketits 1986, str. 202). Zavedati se moramo tega, da evolucije ne oblikujejo le sila okolja, temveč tudi »znotraj – organizemski« faktorji in da so zunanji (okolje) in notranji mehanizmi med seboj odvisni. Ali kot je rekel Riedl (1977, str. 358): »Za evolucijo življenja so odgovorne sistemske razmere, ki povezujejo različne ravni kompleksnosti s povratnimi zvezami vzroka in učinka.«

Kar pravim, v resnici ne prizadene bistva Darwinovih idej. Bil je na pravi sledi, toda naš pogled na evolucijske mehanizme moramo prilagoditi sodobnim raziskovalnim izsledkom v kibernetiki in sistemski teoriji. Možno je, da filozofa študij evolucijskih mehanizmov ne zanima preveč. Toda gotovo ga privlečejo splošni zaključki evolucijske misli (pa najsi bo strogo darvinistično ali sistemsko-teoretično usmerjena); namreč da je spoznanje biološki proces in da je človeško znanje izšlo iz procesov organske evolucije. Nedvomno pomenijo ti zaključki velik izziv filozofiji in bi morali zanimati vsakega filozofa. Tako filozof kot teolog dandanes ne moreta ignorirati takih zaključkov. Če naj v filozofiji pričakujemo kakršenkoli napredek, potem morajo filozofi upoštevati teorije kot je npr. evolucijska epistemologija, šele s pomočjo te epistemologije se bodo stvari premaknile.

Še enkrat: ljudje smo modificirane opice in naše znanje, naše mišljenje in razmišljanje so omejeni z izkušnjami naših filogenetskih prednikov v preteklosti.

EVOLUCIJSKA ETIKA

Človek lahko sklepa, da je tudi moralno obnašanje ljudi določeno z biološkimi faktorji. Wilson, eden ustanoviteljev »sociobiološkega gibanja«, piše:

> Biolog, ki se ukvarja z vprašanji fiziologije in evolucijske zgodovine ugotovi, da je samospoznanje ujeto in vkalupljeno s čustvenimi kontrolnimi centri v hipotalamusu in limbičnem sistemu možganov. Ti centri preplavljajo našo zavest z raznimi emocijami – sovraštvom, ljubeznijo, strahom, itd. – s katerimi se ukvarjajo etični filozofi, ko želijo spoznati standarde dobrega in zlega. Prisiljeni smo se vprašati, kaj je proizvedlo hipotalamus in limbični sistem? Razvijala sta se preko naravne selekcije (Wilson, 1975, str. 1).

Ali je torej naše moralno obnašanje le stvar bioloških pritiskov, ki jih ustvarjata limbični sistem in hipotalamus?

Darwin je bil previden pri izvajanju etičnih zaključkov iz svoje teorije (tj. teorije naravne selekcije). Huxley je celo trdil, da v (biološki) evoluciji ni ničesar, kar bi imelo kakršnekoli posledice za etiko, to se pravi, kaj naj bi nekdo delal ali ne delal (o tem glej več v Ruse, 1982). Toda, če je človek rezultat organske evolucije – in to nedvomno je – potem smo upravičeni pričakovati, da nam bo evolucijska teorija povedala nekaj o morali. Kot nam izpričuje evolucijska epistemologija, se je naš spoznavni aparat razvil kot biološki sistem in je zato omejen z biološkimi mehanizmi. Lahko torej domnevamo, da je tudi naše moralno obnašanje kot posebna funkcija tega sistema, rezultat evolucijskih procesov. Skupni imenovalec evolucijske etike bi potemtakem bila etika, ki bi upoštevala človekovo evolucijsko preteklost in rekonstruirala razmere, v katerih so se ljudje razvijali skozi milijone let. (To je bila dejansko Darwinova trditev).

V zadnjem času se je prebudilo veliko zanimanje za evolucijski pristop v etiki in njegova kritika (glej npr. Mohr 1987; Richards 1986; Ruse 1986; Tennant 1983b – to so imena nekaterih avtorjev, ki branijo ta pristop). To razpravo bi začel z ugotavljanjem, kaj evolucijska etika *ni*.

Evolucijska etika ne more povedati, kaj je etično pravilno ali napačno. Argument kot »v naravi obstaja borba za obstanek in zato mora biti in je pravilna/dobra« bi bil pseudoargument in logično nevzdržen. (Poleg tega tak »argument« proizvaja nevarne ideologije!) Bodimo si na jasnem, da v naravi dejansko *obstaja* borba za obstanek, egoistično vedenje, nasilje itd. – vendar to ne pomeni, da se *moramo* tudi ljudje tako obnašati. Strinjam se z Flewijevim argumentom, da Darwinova teorija (ali katerakoli druga teorija biološke evolucije – kot čista znanstvena teorija (!) – »sama po sebi« ne more vsebovati nobenih normativnih zaključkov (ki govorijo o tem, kar *naj bi* bilo). Kajti dokler bi ostala čista znanstvena teorija, ne bi vsebovala ničesar razen opisnih premis« (Flew, 1978, str. 27).[6] Karkoli biolog trdi o evoluciji in o živalskem – ali celo – človeškem obnašanju, podaja le *opisne* in ne *predpisnih* trditev. Kjer to ni primer, kjer biolog daje normativne izjave, kjer meša *je* z naj *bi* – tam je zapustil tla znanstvenih argumentov in začenja podpirati ideologijo. Ali kot razlaga Mohr (1987), je evolucijska etika opisna in razlagalna teorija in ne sistem norm.

Evolucijska etika bi bila torej znanstvena teorija (ali disciplina), ki bi rekonstruirala nastanek in evolucijski razvoj človeškega moralnega vedenja. Nič pa ne bi rekla o tem, če so določeni vidiki tega obnašanja v etičnem smislu pravilni/dobri ali ne. Ljudje smo sami izumili pojme »pravilnega« (»dobrega«) in »napačnega« (»zlega«); te kategorije niso inherentne v naravi. Evolucijska etika nam lahko pomaga razložiti zakaj in kako – to pomeni v katerih okoliščinah naše evolucijske preteklosti – smo izumili take pojme. Toda sama ne more vsebovati normativnih trditev.[7]

Tu bi rad opozoril na pomembno razliko, o kateri razpravlja Tennant (1983b), namreč razliko med *evolucijsko* in *evoluirano* etiko. Evolucijska etika v (klasičnem

[6] Upoštevati moramo, da je etika normativna disciplina, ki vključuje zapovedi. Vse ostale filozofske znanosti nimajo – ali ne morejo – imeti zapovednih trditev.

[7] Morda bi bilo sploh zavajajoče govoriti o »evolucijski etiki«. Ta za razliko od tradicionalne (filozofske) etike ni normativna disciplina.

smislu) temelji na kriterijih, »katerih vrednote so smiselno izvedene iz evolucijske teorije o vzniku in razvoju življenja na Zemlji« (Tennant 1983b, str. 290). Ta tradicija ima slab sloves, kajti v preteklosti je vodila k socialnemu darvinizmu. Na drugi strani – če ne celo nasprotno – evolucijska teorija o nastanku in razvoju obnašanja (ki vključuje moralno obnašanje) lahko utemelji evolucijo etike, namesto da bi etični kod izvajala iz evolucijske teorije (Tennant, 1983b, str. 201).

Zato evolucijske etike (glej opombo 7) ne podpira in ne more podpirati katerikoli etični (moralni) kod. Lahko pa nam pomaga bolje razumeti, zakaj so se moralni kodi razvili. Z nobenimi sredstvi ne bi smeli izvajati moralnih kodov – ali njihove upravičenosti – iz principov organske evolucije, npr. iz borbe za obstanek, »zakona divjine« in podobno.

Kakorkoli že, evolucijski pristop ima v etiki veliko prednost. Trditi, da so ljudje in njihova morala rezultat evolucije pomeni dopustiti, da se je ta morala razvila in zatorej ni določena za vekomaj. Sama evolucija je namreč odprt program. Možnost modifikacije moralnih kodov je človekova velika priložnost. Evolucijski pristop k razlagi etike, za razliko od drugih pristopov ne vsebuje nobene sporne točke, da so »stvari nespremenljive«, da je način našega delovanja najboljši, itd. Take razlage morale, ki opravičujejo *status quo,* imajo več opraviti z ideološkimi trditvami kot z etiko. Na določen način namreč ovirajo razpravo o etiki in poleg tega lahko naredijo škodo človeštvu. V nasprotju s tem, evolucijski pristop ne ponuja nobenega opravičila *status quo.* Lahko pa pomaga pri njegovem razumevanju, preko prikazovanja, da se je človeška družba (družbe) razvila v določenih razmerah. To je treba razumeti deloma iz bioloških in deloma iz kulturnih pritiskov na (človeško) evolucijo.

Drugi pomemben vidik evolucijske etike lahko vidimo v možnosti razlage odnosa med »objektivnostjo« in »subjektivnostjo« moralnega koda. Sklicujoč se na Richardsov argument lahko predpostavljamo, da je evolucija opremila ljudi s *socialnimi instinkti,* oz. s potrebo po zaščiti mladih, po skrbi za dobrobit članov skupnosti, itd. in da so taki instinkti primeri (najvišjega) principa varovanja skupnostne blaginje (vključno z blaginjo posameznika) (Richards 1986). Iz evolucijskih razlogov je moralno vedenje objektivno: ne tiče se le posameznika, pač pa skupnosti. Skupnost lahko obstaja (in preživi) edino, če obstaja minimalen konsenz med njenimi člani; in vsak posameznik (znotraj skupnosti) lahko obstaja, edino če izpolnjuje (sprejme) skupno odločitev.

Na drugi strani je seveda morala s posameznimi vrednotami subjektivna: je vprašanje individualnih občutkov in čustev. Svoje osebno življenje lahko podredim (moralnim) principom in zgradim svoje vrednote. Prisluhnimo Rusovemu argumentu:

> Evolucionist trdi ... da je morala subjektivna ..., toda dopušča, da »objektiviziramo« moralnost ... Mislimo, da se morala objektivno na nekaj nanaša, čeprav ni tako. Zaradi tega je vzročna analiza, kot jo ponuja evolucionist, ustrezna, medtem ko na premišljevanju utemeljeno zagovarjanje moralnih zahtev ni niti potrebno niti ustrezno. Nadalje evolucionist opozarja, da obstajajo dobri (biološki) razlogi, zakaj je v naši naravi, da moralo objektiviziramo. Če je ne bi bili sprejeli kot zavezujočo, bi jo ignorirali. Morali se pokorimo ravno zaradi tega, ker verjamemo, da je več od golih subjektivnih želja. (Ruse 1986, str. 103)

Da bi podprl Rusov argument, želim poudariti, da smo moralne principe razvili ravno iz nagona po preživetju. Morda to ni razvidno za moderne (anonimno

organizirane) družbe, je pa to veljalo za skupnosti naših filogenetskih prednikov. Na kratko: za naše prednike je imela vera v objektivnost morale določeno vrednost preživetja.

V tem kontekstu moram omeniti še zadnjo stvar. Navedel sem že, da je evolucija odprt program. To pomeni, da ni vnaprej določena in da zanjo ni značilna prestabilizirana harmonija (v Leibnezovem smislu). Zato naše etično (moralno) obnašanje ni izraz vnaprej določenih procesov. Soglašam s tistimi, ki kot npr. Mohr (1987) in Wilson (1975), trdijo, da lahko razložimo nekatere poteze našega moralnega obnašanja kot arhaične vedenjske vzorce, ki so se razvili že pred miljoni leti. Nadalje se strinjam, da lahko obstaja genetska pogojenost za socialno in celo moralno vedenje pri ljudeh. Vendar pa se ne strinjam, da je človekova morala preprosto določena v genih.[8] Ne obstaja noben poseben gen, ki bi predpisoval kako delovati. Človeška dajanja izhajajo mnogo bolj iz možganov; in tako tudi moralni kod. Naša dejanja so do neke mere odvisna od bioloških faktorjev, toda do določene mere tudi od kulturnih determinant, ki jih ne moremo zadovoljivo razložiti z zatekanjem k biološki evoluciji. (Glej Wuketits 1984b).

Kljub temu je evolucijski pristop v etiki zelo pomemben. Pomaga nam razumeti, kako in zakaj so se ljudje razvili kot etična bitja z ozirom na norme in vrednote. Da bi razumeli evolucijo moralnega obnašanja pri ljudeh, se moramo zateči k evolucijski epistemologiji. Tako evolucijska epistemologija kot evolucijska etika ponujata novo perspektivo človeka in njegovega mesta v univerzumu. Ne da bi nas navezoval na ontološki redukcionizem, nas evolucijski pogled na človeka prisili, da reformiramo naše »samospoznanje«; da predrugačimo vsaj dele slike, ki jo imamo o sebi.

ZAKLJUČEK

Jasno nam mora biti, da izhajajo ideje, ki sem jih v grobem predstavil v tem prispevku, od Charlesa Darwina in so stare več kot sto let. To drži vsaj za osrednje ideje sodobne evolucijske epistemologije in etike. Poleg tega je Darwin vplival tudi na nekatere druge filozofske discipline kot npr. na naravno filozofijo. V tem prispevku sem se seveda omejil na epistemologijo in etiko.

Nekateri menijo, da je bila Darwinova pristojnost v filozofiji zelo majhna. To ne bo držalo, čeprav je res, da je bil Darwin naravoslovec in ne profesionalni filozof. »Očitno je, da se je ukvarjal z nekaterimi težkimi problemi, tako biološkimi kot filozofskimi. Ker se je zavedal težavnosti logičnih postavk, s katerimi se je ukvarjal, se je bil sposoben ogniti dolgotrajnim napakam, ki so okužile tako filozofe kot biologe (Ghiselin 1969, str. 102). To ne pomeni, da je bil Darwin sposoben rešiti vse epistemološke in etične probleme. Toda s svojim delom je te probleme osvetlil in pokazal kako postaviti pravilna vprašanja.

Današnji evolucijska epistemologija in etika dolgujeta svoje življenje Darwinovemu delu. Vzeti Darwina in njegovo sporočilo resno, pomeni sprejeti, da so tako spoznavanje kot moralna dejanja del naše narave. In vendar mnogi ljudje ne

[8] Govoriti o »morali gena« (Ruse 1985; Wilson 1975) ne pomeni, da se geni sami po sebi navezujejo na moralno vedenje, pač pa da gre bolj za genetsko pogojenost moralnosti.

sprejemajo Darwinovih zaključkov. Filozofi pa jih ne morejo tiho obiti. S tem problemom ne moremo več dolgo odlašati. Razprava se je šele začela – nadaljujmo z razpravo!

REFERENCES

Bradie, M. 1986. »Assesing Evolutionary Epistemology.« *Biology & Philosophy* 1: 401–459.

Callebaut, W. and R. Pinxten (eds.) 1987. *Evolutionary Epistemology: A Multiparadigm Program.* Dordrecht: Reidel.

Campbell, D. T. 1974. »Evolutionary Epistemology.« In *The Philosophy of Karl Popper, volume 1*, ed. P. A. Schilpp, 413–463. La Salle: Open Court.

Darwin, C. 1859. *On the Origin of Sciences by Means of Natural Selection.* London: Murray. (Reprint: New American Library, New York 1958.)

Darwin, C. 1872. *The Expression of the Emotions in Man and Animals.* London: Murray. (Reprint: The University of Chicago Press, Chicago 1965.)

Flew, A. 1978. *A Rational Animal and other Philosophical Essays on the Nature of Man.* Oxford: Clarendon Press.

Ghiselin, M. T. 1969. *The Triumph of the Darwinian Method.* Berkeley: University of California Press.

Huxley, T. H. 1863. *On the Origin of Species.* London: Murray. (Reprint: University of Michigan Press, Ann Arbor 1960.)

Lorenz, K. 1977. *Behind the Mirror.* New York: Harcourt.

Mohr, H. 1987. *Natur und Moral: Ethik in der Biologie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgeselschaft.

Oeser, E. 1987. *Psychozoikum: Evolution und Mechanismus der menschlichen Erkenntnisfähigkeit.* Berlin: Parey.

Plotkin, H. C. (ed.) 1982. *Learning, Development, and Culture: Essays in Evolutionary Epistemology.* Cnichester: Wiley.

Popper, K. R. 1972. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach.* Oxford: Clarendon Press.

Richards, R. J. 1986. »A Defense of Evolutionary Ethics.« *Biology & Philosophy* 1: 265–293.

Riedl, R. 1977. »A Systems-Analytical Approach to Macro-Evolutionary Phenomena.« *The Quarterly Review of Biology* 52: 351–370.

Riedl, R. 1979. *Order in Living Organisms: Systems Conditions in Macroevolution.* New York: Wiley.

Riedl, R. 1984. *Biology of Knowledge.* New York: Wiley.

Riedl, R. and F. M. Wuketits (eds.) 1987. *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie: Bedingungen, Lösungen, Kontroversen.* Berlin: Parey.

Ruse, M. 1982. *Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies.* Reading, Mass.: Addison Wesley.

Russ, M. 1984. »The Morality of the Gene.« *The Monist* 67: 167–199.

Ruse, M. 1986. »Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen.« *Zygon* 21: 95–112.

Tennant, N. 1983a. »In Defence of Evolutionary Epistemology.« *Theoria* 49: 32–48.

Tennant, N. 1983b. »Evolutionary *v.* Evolved Ethics.« *Philosophy* 58: 289–302.

Wilson, B. C. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wuketits, F. M. (ed.) 1984a. *Concepts and Approaches in Evolutionary Epistemology: Towards an Evolutionary Theory of Knowledge.* Dordrecht: Reidel.

Wuketits, F. M. (ed.) 1984b. *Evolution, Erkenntnis, Ethik: Folgerungen aus der modernen Biologie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Wuketits, F. M. 1986. »Evolution as a Cognition Process: Towards an Evolutionary Epistemology.« *Biology & Philosophy* 1: 191–206.

Novokantovski zorni koti v Carnapovi teoriji konstitucije

WERNER SAUER

V nasprotju s tem, kar bi lahko imenovali ustaljena slika razmerja med novopozitivizmom in kantovsko tradicijo, je leta 1969 starosta anglosaksonskega preučevanja Kanta, Lewis White Beck, zapisal: »A history of logical positivism should bring its Kantian provenance to light. The mediating role of the Marburg school of neo-Kantians should be given special atttention.«[1] Ta zahteva po določeni spremembi ustaljene slike – zaradi katere se odnos med novopozitivizmom in kantovsko tradicijo izčrpa v zavrnitvi ideje o določenem sintetičnem aprioriju – je vodilni motiv naslednjih izvajanj o spisu *Der logische Aufbau der Welt* (1928) Rudolfa Carnapa.[2] Marburško novokantovstvo bo kot referenčna točka prišlo v ospredje šele kasneje.

Idejnozgodovinsko in sistematično tolmačenje *Aufbaua*, ki ga bom skušal tukaj spodbijati, je bilo trdno zasidrano že v Dunajskem krogu. V teoriji konstitucije in v osnutku konstitucijskega sistema resničnostnih pojmov, kakor jih obravnava *Aufbau*, so videli odločen korak k resnični izvedbi empiristično-pozitivističnega programa, ki bi reduciral vse resničnostno spoznanje na to, kar je dano z izkustvom. V manifestu Dunajskega kroga, *Znanstveni svetovni nazor, Dunajski krog*, iz leta 1929 se je glavna vsebina Carnapovega dela tako povzpela vse do doktrinarnega jedra novega ali logičnega empirizma in pozitivizma »znanstvenega svetovnega nazora«.

V tem programskem spisu so kot bistveni viri navdiha in idejnozgodovinski referenčni okvir za delo Dunajskega kroga navedeni filozofsko znanstveni tokovi, kot so starejši pozitivizem in empirizem od Huma do Macha, znanstvena metodologija od Helmholtza do Einsteina, kot tudi razvoj matematične aksiomatike in simbolične logike, pri čemer je kantovska tradicija, kakor smo povedali že v uvodu, omenjena le na negativen način.[3] Od starejšega pozitivizma – pravi tekst – se novi

---

[1] Lewis White Beck, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge, Mass., 1969, str. 483.

[2] *Der logische Aufbau der Welt*, v nadaljevanju *Aufbau*, citiram po izdaji Frankfurt/M. itd. 1979, pri čemer označujem navedbe mest s številko odstavkov neposredno v sam tekst.

[3] »Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis« Otto Neurath, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften* (izd. R. Haller in H. Rutte), Wien 1981, zv. 1. str. 303, 307. Ta programski spis nima uradno imenovanega avtorja. »Uvodne besde« (ibid. str. 300) so podpisali Carnap, Hans Hahn in Neurath. Pravi avtorji so bili Neurath, ki je napisal prvi osnutek, Carnap in Herbert Feigl. Prim. Rudolf Haller, »War Wittgenstein ein Neopositivist?«, *Fragen zu Wittgenstein und Aufsatze zur österreichischen Philosophie*, Amsterdam 1986, str. 193, op. 8.

pozitivizem Dunajskega kroga razlikuje po metodi logične analize, ki naj pomaga realizirati »celotno gradnjo izkustva« oz. »enotnostne znanosti«, pri čemer pa ta projekt želi zgolj zgraditi konstitucijski sistem vseh empirično-znanstvenih pojmov na temelju z izkustvom danega, tako da pomeni teorija konstitucije okvir, v katerem znanstveni nazor uporabi logično analizo.«[4]

Zgodovinsko-sistematični okvir, ki ga potrebujemo za tolmačenje *Aufbaua* in ga daje programski spis Dunajskega kroga, je postal v nadaljevanju tako rekoč kanon,[5] navsezadnje pa bi se glede tega lahko sklicevali tudi na Carnapa samega, saj je tudi on sodeloval pri tem programskem spisu. Ni rečeno, da je programska samopredstavitev neke skupine navzven hkrati tudi zanesljiva vodilna nit za pravilno razumevanje idejnega sestava skupine. V resnici obstajajo že na povsem elementarni ravni v *Aufbauu* in njegovi zgodovini nastanka danosti, ki jih je težko uskladiti s skiciranim.

Kot je poudaril Moulines, je dovolj že bežen pogled na avtorje, na katere se v *Aufbauu* sklicuje Carnap, da začnemo dvomiti o ustreznosti formule »pozitivizem in moderna logika« kot rastru za interpretacijo Carnapovega dela.[6] V zdajšnji povezavi je treba opozoriti predvsem na to, da je v *Aufbauu* pogosto citirana literatura kantovskega izvora, in to sploh ne vselej odklonilno. To je sicer v očitnem nasprotju s tem, kar naj bi pričakovali glede na programski spis Dunajskega kroga, vendar pa izgubi prizvok malo čudnega, takoj ko pogledamo v zgodovino razvoja tega dela. V svojih zgodnjih delih je Carnap eksplicitno zastopal nekatera kantovska pojmovanja, ki jih je – kakor pravi v avtobiografiji – opustil šele leta 1926, ko je prišel na Dunaj.[7]

Prva verzija *Aufbaua*, ki jo je potem na Dunaju predelal za objavo, je bila končana že leta 1925,[8] zato bi bilo nenavadno, če bi to delo ne kazalo sledov tega svojega genetičnega konteksta.

Preidimo k vsebinski plati. Naše teme se bomo lotili s stališča enotnostne znanosti (Einheitswissenschaft). Kakor smo videli, postavlja programski spis Dunajskega kroga na isto raven zgraditev (Aufbau) enotnostne znanosti in postavitev konstitucijskega sistema v smislu *Aufbaua*; vprašanje pa je, ali se to, kar so v Dunajskem krogu praviloma povezovali z idejo enotnostne znanosti, ujema s tem, kar se razvije iz teorije konstitucije same.

Temeljno potezo normalnega pojmovanja enotnostne znanosti v Dunajskem krogu je formuliral Neurath že leta 1929: »Med različnimi znanstvenimi področji so le praktične in ne principialne meje,«[9] kmalu nato pa se je povsem v tem duhu izrazil tudi Carnap: »Vsa stanja stvari so ene vrste in spoznavna po eni metodi,« tako da so razlike med znanstvenimi discipinami zgolj nekakšna »praktična delitev

---

[4] »Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis, gl. op. 3, str. 307.

[5] Za primere iz Carnapove literature prim. C. U. Moulines, »Hintergründe der Erkenntnistheorie das frühen Carnap«: *Grazer Philosophische Studien*, 23, (1985) str. 5.

[6] ibid. str. 6

[7] Rudolf Carnap, »Intellectual Autobiography«: P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, III., 1963, str. 50. H Carnapovemu zgodnjemu Kantovstvu prim. W. Sauer, »Carnaps ‚Aufbau' in kantianischer Sicht«: *Grazer Philosophiesche Schriften*, 23 (1985), ods. 1.

[8] Carnap, »Intellectual Autobiography«, gl. op. 7, str. 19.

[9] Neurath, »Historische Anmerkungen. Zum Bericht über die erste Tagung für Erkenntnislehre der exakten Wissenschaften in Prag, 15–17 September 1929: *Gesammelte... Schriften*, gl. op. 3, str. 391.

različnih področij zaradi delitve dela«.[10] Seveda je koncept enotnostne znanosti odklonil prevladujoče pojmovanje določene metodične in predmetnostne različnosti med naravoslovnimi in duhovnimi znanostmi, ki se je v nemški filozofiji navezovalo na Diltheya in jugozahodno šolo novokantovstva (Windelband, Rickert). To različnost je Neurath označil kot »teološki residij«, kot »nadomestilo za ločitev zemlje in neba«[11] in »nadaljevanje izročila o dualnosti . . .: Bog in svet, duh, (krepost) in narava (greh).«[12] Zato je tem bolj presenetljivo, kaj o tem govori *Aufbau* sam, katerega pojem konstitucijskega sistema je imel Dunajski krog tudi po programskem spisu iz leta 1929 za konceptivni okvir zamisli o enotnostni znanosti.[13]

Konstitucijskoteoretična predstava o enotnostni znanosti v *Aufbauu* je razvidna iz naslednje teze: »Obstaja le eno področje predmetov in zatorej le ena znanost« (§ 4). To zveni sicer povsem tako kot pravkar opisano pojmovanje, vendar ga ne smemo s tem identificirati. S to tezo je mišljeno zgolj to, da sme nek konstitucijski sistem imeti le en razred osnovnih elementov, saj bi sicer pojmi oz. predmeti[14] razpadli v nepovezana področja in ne bi tvorili nobenega *sistema*. Pri tovrstni enotnosti lahko vseeno, poudarja Carnap, »razlikujemo različne načine predmetov, ki jih označuje njihova pripadnost različnim stopnjam konstitucijskega sistema in različna konstitucijska oblika pri tvorbah iste stopnje« (§ 4). Zanimivejši in vsesplošno pomembnejši zgled različnosti je prvi. Predmeti različnih konstitucijskih stopenj so si tuji, saj pripadajo različnim sferam (sphärenfremd) – kakor pravi Carnap – in so tako rekoč različnega logičnega tipa (§ 29f, 41). Že logika (v širšem smislu, ki vključuje teorijo tipov) potegne meje med znanstvenimi disciplinami in predmeti tujih si sfer in ne šele praktično razmišljanje o delitvi dela. Glede na področje pa so duhovni predmeti (država, gospodarstvo, jezik itd.) povsem tuji fizičnim in tudi psihičnim predmetom, zato se Carnap v *Aufbauu* izrecno zavzema za osamosvojitev (Eigenstellung) duhovnih znanosti: »Filozofija 19. stoletja ni dovolj upoštevala samostojnosti predmetnostne vrste duhovnega . . . ker so se spoznavnoteoretske in logične raziskave usmerjale predvsem na fiziko in psihologijo kot paradigmatski področji stvari. Šele novejša zgodovina filozofije (od Diltheya dalje) je izoblikovala metodično in predmetnostnoteoretično svojevrstnost področja duhovnih znanosti.« (§ 23) Če predmetnostnoteoretična specifika duhovnih znanosti obstaja v sami specifiki področja, potem je njena metodična specifika v tem, da te znanosti svoje predmete spoznavajo sicer v enoznačni funkcionalni odvisnosti od fizičnih in psihičnih izrazov, vendar pa jih spoznavajo prek »življenja« ali, bolje rečeno, »razumevanja« . . . (§ 55). V *Aufbauu* potemta-

---

[10] Carnap, »Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft« *Erkenntnis*, 2 (1931), str. 432, 465. Morda bi bilo treba dodati, da tu ne gre za fizikalistično tezo kot tako, ki se ji za Neurathom v tem spisu pridruži če Carnap, kakor je tudi teorija konstitucije glede tega vprašanja nevtralna in zaradi nje lahko poleg konstitucijskih sistemov na lastnopsihični podlagi, kakršen je v osnovnih potezah razviti konstitucijski sistem v Aufbauu, obstajajo tudi takšni na materialistični (fizikalistični) podlagi (§§ 59, 62).

[11] Neurath, »W. Sombart, Die drei Nationalökonomien«: *Gesammelte . . . Schriften*, gl. op. 3, str. 358.

[12] Neurath, »Einheitswissenschaft und Psychologie«: *Gesammelte . . . Schriften*, gl. op. 3, zv. 2, str. 598.

[13] Prim. Carnap, »Die physikalistische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft«, gl. op. 10, str. 450, kot tudi Neurath, »Physikalismus« (1931); *Gesammelte . . . Schriften*, gl. op. 3, zv. 1, str. 417, 421

[14] V *Aufbauu* sta izraza »pojem« in »predmet« uporabljena tako, da sta zamenljiva (prim. § 5)

kem ne gre za neko običajno redukcijo duhovnih znanosti na psihologijo in fiziko, temveč, ravno narobe, za poskus, kako prek teorije konstitucije utemeljiti tezo o osamosvojitvi duhovnih znanosti, ki izvira iz Diltheya in jugozahodnega novokantovstva.[15]

Glede na to, da noben duhovni predmet glede na področje ni enak psihičnemu ali fizičnemu in da noben psihični predmet ni enak fizičnemu, je teorija konstitucije v *Aufbauu* antiredukcionistična. In če to drži, je vsekakor zelo nenavadno, da jo je Dunajski krog – vključno s Carnapom – mogel razumeti kot teoretični okvir za koncept enotnostne znanosti, ki je tak, da se v svoji fizikalistični, konstitucijskim sistemom na materialistični podlagi – ki jo Aufbau navaja kot možnost – ustrezajoči različici, teza o enotnostni znanosti glasi, da »vsa znanost postane fizika . . .«[16] Da bi to bolje razumeli, bo treba vključiti pozornost vzbujajočo dvoumnost, ki je prisotna v *Aufbauu* v Carnapovih izjavah o razmerju med osnovnimi elementi in predmeti višjega logičnega reda nekega konstitucijskega sistema. Na eni strani imenuje Carnap razrede in razmerja »kvazi predmete«, pri čemer je določen razred – enako velja za razmerja – tak, ker so razredna razmerja le smotrno pomagalo, da lahko na splošno govorimo o predmetih, ki izpolnjujejo neko določeno izjavno funkcijo, ne da bi jih bilo pri tem treba posamično naštevati.« (§ 33) Na drugi strani pa poudarja, da je nujna postavitev temeljnih razmerij – v osnutku sistema je tàko le eno, in sicer podobnostni spomin »p s« – da bi sploh mogli sprožiti proces konstituiranja, zaradi česar so osnovni predmeti prav ti in ne osnovni elementi, kot tudi sicer »teorija konstitucije . . . na splošno . . . vidi posamezne predmete kot nekaj sekundarnega v primerjavi z njenim sklopom razmerij (Beziehungsgefüge)« (§ 61). S tem je rečeno, da ti osnovni predmeti in eo ipso tudi predmeti, ki se iz njih konstituirajo, niso le ustrezna pomagala, ki bi omogočila, da bi skrajšano govorili o osnovnih elementih. Za ponazoritev nasprotja med tema gledanjema naj navedem odlomka o vlogi konstitucije v razmerju do osnovnih elementov *Aufbauu*-sistema, elementarnih doživljajev. Prvi je tale: »Vsak predmet, ki sam ni eden mojih doživljajev, je kvazi predmet; imenuje se krajševalno pomagalo (abkürzendes Hilfsmittel), da bi lahko govorili o svojih doživljajih« (§ 160, poudarjeno v tekstu). Tem pomagalom bi se načeloma lahko odpovedali, toda neko drugo mesto v tekstu prav to negira: Osnovni elementi »so nerazstavljive enote, ki tvorijo temelj, v nadaljnem procesu konstitucije pa se jih oprimejo različne lastnosti . . .; Šele s tem, torej šele s tem, ko so to konstituirani predmeti, postanejo pravzaprav to predmeti spoznanja, in sicer psihologije« (§ 77).

Doktrina o kvazi predmetih kot krajševalnih pomagalih nas – če imamo fizične danosti za temeljne elemente – vodi naravnosti k tezi, da celotna znanost ni nič drugega kot fizika, in kaže, da so v Dunajskem krogu brali *Aufbau* povsem v tem duhu. Toda kakor smo videli, dobimo na ta način sliko stvarnega stanja, ki je, kot kaže, nezdružljiva s Carnapovimi izvajanji o temeljnih predmetih. Toda čeprav Carnap govori o zvedljivosti vseh izjav na »izjave o . . . *temeljnih predmetih*« /§ 41, poudaril W S./ in ne na takšne o temeljnih elementih, to še ni nikakršna nedvoumna označitev celotnega stanja stvari, saj sugerira, da bi bil eden izmed temeljnih predmetov – se pravi v konkretnem primeru predmet, ki je predmetnostno različen

[15] Prim. tudi § 12, kjer poleg Diltheya navedena še Windelband in Rickert, ki se tudi strinjata s tem.

[16] Carnap, »Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft«, gl. op. 10, str. 463.

od »ps« – glede na njih, t.j. glede na »ps« spet samo krajševalno pomagalo. Vendar to ne drži; drugače povedano, področnostna različnost je nezvedjiva poteza konstitucijskoteoretične koncepcije o zvedljivosti, in prav ta poteza je tista, ki daje neki trditvi, npr. tisti o samostojnosti predmetnostne zvrsti duhovnega, njeno substanco.

Splošno rečeno gre pri tej diskrepanci, ki se je pokazala pri izidu vprašanja o enotnostni znanosti, za napetost med formalno in materialno sestavino v konstitucijskoteoretičnem nastavku. Omembe vredno pa je, da Carnap v *Aufbauu* filozofske prireditve teh dveh sestavin ne vključi v formulo »pozitivizem in moderna logika«. Piše namreč: »Pozitivizem je poudarjal, da je edini material spoznanja v nepredelanem doživljajsko danem; tam je treba iskati temeljne elemente konstitucijskega sistema. Transcendentalni idealizem, zlasti tisti novokantovske smeri (Rickert, Cassierer, Bauch), pa upravičeno poudarja, da ti elementi ne zadoščajo; pridružiti se jim morajo regulativi (Ordnungssetzungen), naša »temeljna razmerja« (§ 75). V skladu z *Aufbauom* potemtakem moderna logika s svojim naukom o razredih in razmerjih – kakor na to ponavadi gleda novopozitivizem – ni orožje zoper kantovstvo, temveč instrument za izvedbo kantovskih zornih kotov konstitucijskoteoretičnega sistema empirično-znanstvenih predmetov. Naj pripomnimo, da je Carnap pri tem blizu Ernestu Cassiererju, ki je že dvajset let prej videl spoznavnoteoretični pomen razredne in relacijske logike v tem, da relacijska logika pripravi oblike sinteze izkustveno mnogoterega za objektivno predmetnost izkustva.[17]

Če torej Carnap poudarja, da je v teoriji konstitucije sklop razmerij bolj primaren od njegovih posameznih delov, poudarja s tem primarnost kantovske sestavine konstitucijskega sistema nasproti njegovi pozitivistični sestavini. Toda vprašanje je, kako lahko v teh okoliščinah sploh obstaja pozitivistična sistemska sestavina. Carnap jo vidi v doživljajsko danem, v katerem mora izbirati njegove temeljne elemente, in to na podlagi kriterija spoznavne primarnosti, ki ga je treba izpolniti. (§ 64) Izhodišče je torej natanko tako, kakor je pozneje v pogledu nazaj opisal namene Aufbau-programa: Po prvotni predstavi Dunajskega kroga, pravi Carnap v svoji avtobiografiji, »there was a certain rock botton of knowledge, the knowledge of the immediately given. Every other kind of knowledge was supposed to be firmly supported by this basis. This was the picture which I had given in the *Logischer Aufbau.*[18]« Ta slika *Aufbau*-programa, ki smo jo srečali tudi v programskem spisu Dunajskega kroga iz leta 1929, nas približa predstavi o tem, da gre tam sprva za določitev nekega jezika, katerega pojmi naj označujejo doživljajsko neposredno dano in katerega izjave ponujajo vsebino (Bestand) naših primitivnih spoznanj, iz jezika teh spoznanj pa naj potem skonstruiramo jezik za področje spoznavno sekundarnega. Toda že bežen pogled na razpravo o vprašanju temeljnih elementov v *Aufbauu* nas takoj pouči drugače.

Carnap zavrne pojem danega v tradicionalni podobi čutnih občutij, ker gre pri teh bitnostih že za nekaj sekundarnega, kar je abstrahirano iz pravšnje (eigentlich) danega. Po Carnapu so dejansko dani le že omenjeni elementarni doživljaji, mesta (časovni preseki) doživljajskega toka »v svoji totaliteti in sklenjeni enotnosti« (§

[17] Ernst Cassierer, »Kant und die moderne Mathematik«: *Kant-Studien,* (1907) str. 42. Več o tem prim. Sauer, »Carnaps ‚Aufbau' in kantianischer Sicht«, gl. op. 7 odst. II.

[18] Carnap: »Intellectual Autobiography«, gl. op. 7, str. 57.

67). Pri tem se sklicuje tako na filozofsko literaturo delno kantovskega izvora, kot tudi na Gestaltpsihologijo. Povezava z zadnjo, ki jo Carnap v retrospektivi postavi povsem v ospredje,[19] naj ne bi bila preveč poudarjena, saj elementarni doživljaji nimajo v sebi prav nič oblikovalnega (gestalthaft) tako da je oboje skupaj zgolj splošna teza o primarnosti doživljajskih celot nasproti doživljajskim atomom. Zdi se torej, da je filozofski referenčni okvir, ki, naj dodamo, izhaja iz Kanta, vsaj prav toliko pomemben.[20]

Ker so elementarni doživljaji »po svojem bistvu nerazstavljive enote« (§ 68) in so zaradi tega »brez lastnosti« (§ 65), obstaja od vsega začetka le možnost (vsaj) ene relacije kot temeljnega predmeta. Torej je stanje tako: Stvarno stanje, ki daje (liefernd) temeljno razmerje »p s«, se izrazi prek (tu delno skrajšanega) dvodelnega prediktata »x je elementarno doživetje, ki se ga spominjamo prek njemu delno podobnega elementarnega doživetja y« (§ 78). Ta predikat, ki ga bomo v nadaljevanju na kratko imenovali »xEy«, med drugim terja, da imata oba člena iste dvojice, na katero se predikat nanaša, dele (lastnosti) po katerih sta si podobna, medtem ko prav elementarni doživljaji kot taki nimajo tovrstnih delov – težava, ki ne obstaja v pravem načinu postopka konstitucije, ki operira le z opisi struktur in kamor uvedemo osnovno stanje stvari le kot asimetrično relacijo, torej kot »p s« (§ 108). Po Carnapu torej ne more biti nikakršnih primitivnih izjav oblike »aEb«, se pravi, nikakršnega jezika, katerega termini bi označevali neposredno dano; toliko bolj je »p s je asimetričen« izjava o neki abstraktni tvorbi, edina primitivna izjava sistema.

Po Carnapu je proces konstitucije »racionalna rekonstrukcija... sintez ali s spoznanjem nastalega... v resničnem spoznavnem procesu«. (§ 100,54). Na podlagi prej povedanega postane jasno, da za »p s« oz. »p s je asimetričen« v resničnem spoznavnem procesu ne obstaja nobeno tako nasprotje ali narobe: če želimo konstitucionalno upodobiti prek »xEy« izraženo, mora biti konstitucijski sistem tedaj že bolje izveden, vsaj do konstitucije kvalitativnih razredov, ki predstavljajo kvalitete občutkov in so pripisane temeljnim elementom kot »kvazi predmeti« (§ 80 f 112). Glede na resnični spoznavni proces to pomeni, kakor pravi Carnap, da »'dano'... v zavesti nikdar ne biva kot zgolj nepredelana tvarina«, tako, da »lahko le prek abstrakcije... potegnemo ločnico med čistim danim in predelavo« (§ 100). Slika se je popolnoma spremenila in od tistega s spoznanjem primarno danega kot »skalnati temelj spoznanja« ni nič ostalo; to dano, ki naj bi prvotno pomenilo pozitivistično sestavino konstitucijske baze, ustreza prav novokantovskemu pojmovanju, zlasti tistemu marburške provenience, da je to, kar je v izkustvu dano le nek, spoznavnemu procesu podloženi x (zugrundegelegt), ki je temelj spoznavnega procesa in ga ta kot takega progresivno določa.[21] Prav to pa je tudi pojmovanje, ki smo ga srečali na citiranem mestu iz § 117, pojmovanje, ki ga v stavkih tik pred citiranimi besedami eksplicitno povezujem z marburško doktrino o funkciji mišljenja, ki spočenja spoznavne predmete: »teorija konstitucije in

[19] ibid., str. 16

[20] Vsak nazor vsebuje mnogoterost, toda »kot vsebovana v nekem trenutku, nobena prdstava ne more biti nekaj drugega kot absolutna enota«: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 99. Pri navedbah literature v § 67 se Carnap sicer ne sklicuje na to mesto, pač pa z opombo »sklicujoč se na Kanta« na Roberta Reiningerja, *Philosophie des Erkennens*, Leipzig, 1911, str. 370, kjer je to mesto citirano.

[21] Prim. Paul Natorp, »Kant und die Marburger Schule«: *Kant-Studien*, 17 (1912), str. 207.

transcendentalni idealizem soglasno zastopata mnenje, da so vsi predmeti spoznanja konstituirani (v jeziku idealizma ‚v mišljenju spočeti') . . . To velja navsezadnje tudi za temeljne elemente konstitucijskega sistema«. (§ 177)

Napetost, ki smo si jo tu ogledali iz dveh zornih kotov, kaže, da je v *Aufbauu* mnenje, da gre tu za nekakšen prehod, upravičeno. V svojih bistvenih potezah, zavezano določeni povsem novokantovski poziciji, povezuje to delo – sicer na krhki način – točke, kjer se je zastavila njegova recepcija v Dunajskem krogu in ki so od tedaj do danes dajale pečat njegovi podobi. To, da je *Aufbau* sploh lahko zašel v ta vmesni položaj, predpostavlja kontinuitete splošnejše vrste. Carnap sam je sicer kmalu bral *Aufbau* s povsem neopozitivističnimi očmi, vendar je pri tem obdržal predstavo o nekakšni splošnejši idejnozgodovinski kontinuiteti med novokantovskim in novim filozofskim gibanjem. Impresiven dokaz za to najdemo v 3. zvezku »Spoznanja«, skupnega glasila Berlinske družbe za znanstveno filozofijo in Dunajskega kroga, ki sta ga izdajala Carnap in Hans Reichenbach, ki je prav tako izhajal in novokantovstva.[22]

V tem zvezku je objavljena korespondenca med Friedrichom Albertom Langom, enem izmed ustanoviteljev novokantovskega gibanja, in zoologom Antonom Dornom. Uredništvo Carnapa in Reichenbacha v uvodu h korespondenci navaja kot namen objave spodbujanje znanstvenega filozofiranja, spoštujoč pri tem Langejevo *Zgodovino materializma* (1866) kot »poskus prestaviti naravoslovno mišljenje v filozofsko kritiko in obenem preskusiti filozofsko mišljenje na naravoslovnem gradivu . . . in zgodovinsko zaslugo Langeja in Marburške šole, ki jo je ustanovil, ki da je bila prav v tem, da so znova odkrili naravoslovca Kanta in ga zavarovali pred metafizičnimi interpretacijami kantovstva. Tako se takrat še zdi, da je filozofija narave na novo utemeljena po Kantu.[23] In o korespondenci sami piše: »Pustimo, da spregovorita naravoslovec in filozof: gotovo je da njuni vsebinski problemi niso več naši, njuno kantovstvo je tako daleč za nami kot fizika etra in klasične mehanike, toda njuna naravnanost in trud, njuna resnost in afirmacija naravoslovnega mišljenja so nam še danes zgled.«[24]

V povsem očitnem nasprotju z manifestom Dunajskega kroga iz leta 1929 se nam tu zdaj prikažeta marburško novokantovstvo in nova filozofija znanosti, in sicer kot dve fazi ene same tradicije znanstvenega filozofiranja, ki ju je navdihnil isti duh, fazi, med katerima ležijo prevrati v naravoslovni sliki sveta na začetku tega stoletja.

Prevedla
Vanda VREMŠAK-RICHTER

---

[22] Hans Reichenbach, *Gesammelte Werke* (izd. A. Kamlah in M. Riechenbach) Braunschweig 1977, zv. 1, str. 473, 476, zv. 3, str. 475, kot tudi Kamlah, »The Neo-Kantian Origin of Hans Reichenbach's Principle of Induction«: N. Rescher (ured.), The Heritage of Logical Positivism, New York, London, 1985.

[23] »Dokumente über Naturwissenschaft und Philosophie. Briefwechsel zwischen Friedrich Albert Lange und Anton Dohrn«: *Erkenntnis*, 3 (1932/33) str. 262.

[24] ibid. str. 265.

To delo je podprl »Fond zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, Wien«.

Pripombe k ideologizaciji, k vrednostni nevtralnosti in k vrednostnemu nanašanju humanističnih in družbenih znanosti

KURT SALAMUN

(Univerza Gradec)

Vprašanja, v kakšnem odnosu so humanistične in družbene znanosti do ideologije, v katerem pogledu so vrednostno nevtralne in v kolikšni meri se nujno nanašajo na (moralne, politično-svetovnonazorske) vrednosti, tvorijo centralne probleme znanstvenoteoretskih metarefleksij. Odgovori na ta vprašanja v bistvenih točkah določajo status humanističnih in družbenih znanosti: odloči se, koliko naj bodo te znanosti odvisne od politike in postavljene v službo političnih ciljev, ali lahko pridejo do podobno objektivnih in intersubjektivno preverljivih rezultatov kot naravoslovne znanosti itd...

a) *Oblike ideologizacije*

Ko je tukaj govor o oblikah ideologizacije humanističnih in družbenih znanosti, je predpostavljen pejorativni pojem ideologije,[1] t. j. beseda »ideologija« ni uporabljena v nevtralnem smislu, kjer je sinonimna s »političnim svetovnim nazorom«, »političnimi temeljnimi vrednotami« ali »družbenimi vodilnimi idejami«. V znanstvenoteoretskih in ideološkokritičnih diskusijah se pod »ideologizacijo« humanističnih in družbenih znanosti pogosto v negativnem smislu razume povsem določen način politizacije teh znanosti. Glede na dialektično-materialistično razumevanje znanosti meri očitek ideologizacije oz. politizacije običajno na marksistično-leninistični princip partijnosti,[2] ki tvori bistveni sestavni del marksistično-leninističnega svetovnega nazora. Ta princip, ki ga je eksplicitno formuliral Lenin, implicitno pa

---

Ta članek je bil predstavljen kot referat junija 1987 na univerzi v Ljubljani in bo le v neznatno spremenjeni verziji izšel tudi v moji knjigi »Ideologie und Aufklärung. Weltanschau-ungstheorie und Politik«, Dunaj, Böhlau-Verlag, v tisku.

[1] Ta pojem ideologije je primarno izpeljan iz tradicije nauka o idolih Francisa Bacona, kritike presodnosti razsvetljenske filozofije in razumevanja ideologije kot je prisotno tudi pri Karlu Marxu in Friedrichu Engelsu, ko pod »ideologijo« razumeta s partikularnimi razrednimi interesi popačeno, napačno zavest. K tej razsvetljenski tradiciji teorije ideologije primerjaj: Hans Barth, Wahrheit und Ideologie, Frankfurt 1974; Ernst Topitsch/Kurt Salamun, Ideologie – Herrschaft des Vorurteils, München 1972; Hans Joachim Lieber, Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung, Paderborn/München 1985.

[2] K temu primerjaj: Michail Suslow, Die Gesellschaftswissenschaften – eine Waffe der Partei beim Aufbau des Kommunismus, v: Einheit. Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozializmus, letnik 27 (1972), str. 437, primerjaj tudi diskusijo: Konsequente Wissenschaftlichkeit, kommunistische Parteilichkeit. v: Probleme des Friedens und des Sozialismus, letnik 16 (1973), str. 296, ali: Manfred Buhr, Parteilichkeit und Wissenschaftlichkeit. Zum 100. Erscheinungsjahr von Engels' Schrift »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft«, v: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, letnik 28 (1980), str. 893.

je vsebovan že v nauku Karla Marxa in Friedricha Engelsa o bazi in nadstavbi, izhaja iz domneve, da se humanistično in družboslovno znanstveno mišljenje ne more dogajati vrednostno nevtralno, temveč je nujno vezano na specifično razredna vrednotenja in interese. Toda iz vpogleda v vrednostno in interesno določenost humanističnih in družbenih znanosti ni potegnjena konsekvenca, da velja stremeti za čimvečjo možno nepartijnostjo in objektivnostjo, temveč se zahteva, da bi morale biti te znanosti zavestno partijne, in sicer partijne v interesu delavskega razreda. V zelo razširjenem učbeniku »Osnove marksistično-leninistične filozofije« je glede principa partijnosti rečeno: »Principu nepartijnosti, ki je v temelju lažen, postavljamo nasproti fundamentalni princip partijnosti. Lenin je poudaril: „... nepartijna' socialna znanost v družbi zgrajeni na razrednem boju ne more obstajati«.[3] Če zahteva marksistično-leninistični princip partijnosti od humanističnih in družboslovnih znanstvenikov (zgodovinarjev, filozofov, sociologov itd.), da naravnajo svoje specifične strokovne aktivnosti in miselna prizadevanja glede na interese proletariata, to v širšem kontekstu marksistično-leninističnega svetovnega nazora ne pomeni nič drugega, kot da morajo ti znanstveniki svoje delo izvajati po smernicah vsakokratne komunistične partije. Kajti interese razreda proletariata po Leninovem nauku o novem tipu partije najustrezneje formulira avantgarda proletariata, komunistična partija – njeni člani imajo per definitionem najnaprednejšo proletarsko zavest. S tem marksistično-leninistični princip partijnosti legitimira politične instance, namreč partijske funkcionarje in ideologe, da v vsakem trenutku lahko vplivajo na proces pridobivanja znanstvenih spoznanj in ga usmerjajo glede na politična interesna stališča. Metodični ideali objektivnosti, nepartijnosti in splošne veljavnosti znanstvenih spoznanj so navsezadnje podrejeni ciljem marksistično-leninistične politike.[4]

Vsekakor je treba omeniti, da razlaga in območje aplikacije principa partijnosti v notranjemarksističnih diskusijah pogosto znatno variira. Primere zelo rigorozne in ekstenzivne razlage tega principa najdemo posebej v stalinskem obdobju. Takrat so se v Sovjetski zvezi nekaj časa diskvalificirala celo spoznanja iz naravoslovnih disciplin – tako relativnostna teorija Alberta Einsteina – kot miselni produkti, ki so bili koncipirani iz meščanske razredne pozicije in zato s proletarskega vidika ovrgljivi. Surov primer ideologizacije, ki se nanaša na naravoslovno disciplino, je postal znan na zahodu po izidu knjige sovjetskega genetika Aleksandroviča Medvedjeva »Primer Lisenko. Znanost kapitulira.«[5] V njej Medvedjev poroča, kako je biologu Tofarimu D. Lisenku z veliko politično-demagoško spretnostjo desetletja dolgo uspevalo, da je izdajal metodično skrajno negotova in strokovno dvomljiva evolucijska pojmovanja o podedovanju pridobljenih lastnosti kot spoznanja izvorno marksistične, dialektično-materialistične biologije. S priznanjem in podporo državnih instanc in partijskih organov je uspelo njemu in njegovim učencem,

---

[3] Skupina avtorjev (izd.: F. V. Konstantinov), Grundlagen der marxistisch- leninistischen Philosophie, 5 del, po 2. ruski izdaji pripravljen prevod, Vzhodni Berlin, 1975, str. 38.

[4] H kritiki tega principa primerjaj: Friedrich Rapp, Parteilichkeit und Erkenntnis. v: Studies in Soviet Thought, zv. VIII (1968), str. 259; David Jorovsky/Casimir N. Koblernicz, Parteilichkeit. v: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyclopedie. (izd. Claus D. Kernig), zv. IV, Freiburg 1971, str. 1119; Alexander Schwan, Theorie als Dienstmagd der Praxis. Systemwille und Parteilichkeit – Von marx zu Lenin, Stuttgart 1983.

[5] Shores A.Medwedjew, Der Fall Lyssenko. Eine Wissenschaft kapituliert, Hamburg 1971, 2. izd., München 1974.

da so mednarodno priznane sovjetske biologe in agronome – ki so se prav tako ukvarjali s problemom mehanizmov dedovanja – izpodrinili z vodilnih mest in raziskovalnih institucij v Sovjetski zvezi. Lisenko in njegovi pristaši so nekatere od teh visoko kvalificiranih učenjakov – zgolj zato, ker so sprejemali Mendelsonove dednostne zakone – proglasili za zastopnike reakcionarno-idealistične, meščanske in kapitalistične biologije in jih s tem izročili preganjanju NKVD. Na kak način se je pri tem argumentiralo, kaže primer iz popularne revije iz leta 1951, ki ga citira Medvedjev, kjer Lisenkov učenec med drugim piše: »Lisenkov nauk je v teh dneh popolnoma zmagal, in sicer z ideološkim iztrebljenjem zastopnikov reakcionarne, antiznanstvene, Weismannsko-mendelsonovsko-morganovske smeri v biologiji. To je bila zmaga socializma, komunizma nad kapitalizmom. Istočasno z zmago nad buržoazijo na svetovnem prizorišču so bili v naši deželi odstranjeni zadnji ostanki buržoazne ideologije v znanosti.«[6]

Še v letu 1963, torej že v poststalinističnem obdobju Nikite Hruščova, so Lisenkovim pristašem podeljevali Leninove nagrade in so izhajali članki s pasažami v naslednjih tonih: »Biološka fronta ni le bojišče sovjetskih znanstvenikov za tehnični napredek. Je bojišče sovjetske ideologije proti meščanski ideologiji. V tem spoprijemu ne sme biti nobene miroljubne koeksistence.«[7] Zahodni agrarni eksperti menijo, da sovjetska agronomija negativnih učinkov znanstvenega zaostanka, v katerega je zašla z Lisenkovo ideologizacijo in ideologizacijo njegovih pristašev, ni popolnoma premagala niti v sedemdesetih letih.

Čeprav se je v socialističnih deželah vzhodnega bloka v času po Stalinu nasploh prešlo k temu, da se naravoslovju pripisuje nadpartijni, razredno neodvisni status, to nikakor ni veljalo za humanistične in družbene znanosti. Še v obdobju Brežnjeva se je te znanosti tesno povezovalo z marksistično-leninistično ideologijo in politiko – tako se je npr. poudarjalo, da se lahko »znanstvenik pri svojem delu v socializmu orientira le na osnovi marksistično-leninistične filozofije kot celote ob enoznačni dominantnosti svetovnonazorskega aspekta,«[8] ali da gre »za marksistično-leninistično prežemanje sistema znanosti kot celote«.[9] Da pa so glede statusa humanističnih znanosti in družbenih znanosti zavzemali posebej znanstveniki povsem neortodoksno, liberalno pozicijo, kaže primer priznanega sociologa in zgodovinarja Jürgena Kuczynskega v NDR, ki je v metateoretskih delih k zgodovinskim in družbenim znanostim v začetku sedemdesetih let izražal poglede, ki so pomenili javno kritiko ideologizacije humanističnih in družbenih znanosti. Kuczynski je zagovarjal tezo, da je mogoče marksistično-leninističnemu principu partijnosti služiti najbolje le tedaj, ko se v teku znanstvenih raziskav vsaj v fazi analize pojavov in stvarnega stanja odstopi od partijnosti.[10] Potegoval se je za kratkoročno opusti-

---

[6] Prav tam, str. 133.

[7] Prav tam, str. 217.

[8] Primerjaj Günter Klimaszewsky, Die SED und die Verwirklichung der Einheit von Natur- und Geisteswissenschaften. v: Deutsche Zeitschrief für Philosophie, letnik 19 (1971), str. 302; Skupina avtorjev (vodja Arnold Arnoldow), Grundlagen der marxistisch-leninistischen Kulturtheorie, Vzhodni Berlin, 1979, str. 162; P. W. Fedossejew, Philosophie und Wissenschaftlicher Fortschritt. v: Philosophie-Wissenschaft-Politik, izd. Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Philosophie, Vzhodni Berlin, 1982, str. 43.

[9] Klimaszewsky, cit. delo, str. 312.

[10] Primerjaj Jürgen Kuczynski, Zur Theorie des wissenschaftlichen Arbeitsprozesses – Zum Problem von Parteilichkeit und »Wertfreiheit«. v: isti avtor, Studien zur Wissenschaft von den Gesellschaftswissenschaften, Vzhodni Berlin, 1972, str. 153.

tev partijnostnih naočnikov, ker sicer pojava ali stvarnega stanja ne moremo zajeti adekvatno, temveč le skrajšanega skozi partijnostne naočnike. Temu stališču – čeprav se zdi samoumevno – je oporekala vrsta ideološko ortodoksnih in partijski liniji zvestih zgodovinarjev.[11]

Tukaj omenjeni primeri ideologizacije znanstvenih disciplin temeljijo na tisti pogosto težko prozorni mešanici znanstvenih dejstvenih spoznanj s politično-svetovnonazorskimi vrednostnimi vidiki in normativnimi principi, ki jih zastopniki političnih ideologij vedno uporabljajo za to, da določene politično-svetovnonazorske vrednostne predstave upravičijo z avtoriteto znanosti in zbudijo vtis kot da imajo vrednostne predstave enako splošno in teoretsko stopnjo veljavnosti kot znanstvene dejstvene trditve. Znotraj marksistične miselne tradicije naletimo že pri Marxu na spretno mešanico teoretskih stvarnih spoznanj, znanstvenih opisov in pojasnitev s čustvenimi in z interesi pogojenimi vrednotenji. Marx si ni nikoli prizadeval za čisto razmejitev svojih teoretskih vpogledov v družbena in gospodarska razmerja od svojih subjektivnih prerokovanj in osebnih, utopičnih zamisli (kot je ideja o neodtujenem človeku v brezrazredni družbi brez države, brez gospodarske nuje in delovne prisile). Posledica tega je bila, da se v marksističnem svetovnem nazoru pojavljajo gotove željene in vrednostne predstave kot objektivne dejstva in gotova spekulativno-arbitrarna prerokovanja kot znanstveno utemeljene prognoze. Na ta način je dobila npr. svetopisemska želja po odrešitvi človeštva delovne prisile, stisk, egoističnih nagonov in vseh oblik tlačenja in izkoriščanja, videz znanstveno dokazane zgodovinske nujnosti.

Da je spojitev dejstvenih izjav z vrednostnimi sodbami v političnem propagandnem delu lahko skrajno koristna – ker se potem drugim ljudem pod nalepko znanstvenosti veliko lažje sugerira lastne politično-svetovnonazorske vrednostne standarde –, ne spreminja ničesar na znanstvenometodološki dvomljivosti tega postopka. V svetovnem nazoru nacionalsocializma, ki predstavlja konglomerat deloma skrajno različnih ideoloških fermentov, se je dalo skrajno subjektivnim, rasističnim vrednotenjem in predsodkom videz objektivnih dejstev s tem, da se je hipoteze iz etnologije, antropologije in biologije tako spretno povezalo, da je nastal vtis, kot da bi iz njega izhajali po logični nujnosti[12]. Na ta način so nacistični ideologi z zvijačo izvabili videz, da je njihova trditev o rasni manjvrednosti semitskega židovskega človeka nasproti nordijskemu arijskemu človeku znanstveno dokazan faktum.

b) *Vprašanje vrednostne nevtralnosti*

V novejših diskusijah o razmerju humanističnih in družbenih znanosti do ideologije in politike – glede na hoten zakup teh znanstvenih disciplin s strani političnih interesnih skupin in njihova podreditev partijskim, politično-svetovnonazorskim vidikom – se ne govori le v pejorativnem smislu o ideologizaciji. Ta očitek je naperjen prav tako proti razumevanju znanosti, ki humanistične in družbene

[11] K temu primerjaj: Helmut Rumpler, Parteilichkeit und Objektivität als Theorie- Problem der DDR-Historie. v: Reinhard Koselleck/Wolfgang J. Mummsen/Jörn Rüsen (izd.), Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, München 1977, str. 288.

[12] Primerjaj: Johannes Zischka, Die NS-Rassenideologie, Frankfurt 1986, str. 23.

znanosti – podobno kot naravoslovje – prikazuje kot apolitične vrednostno nevtralne in znanstveniku bolj ali manj eksplicitno priporoča, da se vzdrži slehernega družbeno-političnega angažmana. Tovrstno razumevanje znanosti zbuja napačen vtis, da je mogoče znanost prakticirati povsem neodvisno od vseh politično-svetovnonazorskih pomembnosti in interesov – takorekoč v družbenem vakuumu. Pri tem se samointerpretacija znanstvenika orientira po ideji, da je on asketski iskalec čiste resnice, ki se ga družbene konsekvence njegovega dela načelno ne tičejo, ker bi zaradi v to smer napeljanih premislekov bil oviran v svojem stremljenju k resnici in bi se zgolj zadušil v nižavah političnih interesnih nasprotij in bojev za oblast. Zato goji »čisto dejstveno raziskovanje«, ki je nepolitično in vrednostno nevtralno. To razumevanje znanosti prezre dejstvo, da se vsaka znanost – to velja tako za humanistične in družbene znanosti kot tudi za naravoslovje – prakticira v sociokulturnem kontekstu, v katerem veljajo določeni vrednostni standardi in sistemi norm. Ti vplivajo na znanstvenika pri izboru problemov, pri izboru metodičnih standardov, pogosto celo pri izboru pojmovnega instrumentarija s katerim se nekega problema loteva. Na to okoliščino je v novejših znanstveno-teoretskih diskusijah med drugimi opozoril Jürgen Habermas s pojmom »spoznanjevodeči interesi«,[13] na še bolj diferenciran način je Hans Albert z vidika spoznavne teorije in metodologije kritičnega racionalizma pokazal na nujno in neizogibno »vrednostno bazo« vsakega znanstvenega udejstvovanja.[14] Iz napačnega vtisa, da je znanost vrednostno popolnoma nevtralna in nasproti politično-svetovnonazorskim pomembnostim neodvisna, izhajajo pomembne negativne posledice: 1. Preprečeno je vsako natančnejše preverjanje dejanskega učinkovanja subjektivnih vrednotenj in politično-svetovnonazorskih stališč na posamezne faze miselnih procesov humanističnih in družbenih znanosti in s tem je preprečena vsaka dobro premišljena in dobro utemeljena odločitev, do katere stopnje seže pripravljenost sprejemanja vplivov zunajznanstvenih vrednotenj; 2. Politično-svetovnonazorska vrednostna stališča, ki dejansko učinkujejo na procese raziskovanja, so izvzeta iz kritične diskusije in s tem enostavno privzeta kot dana; 3. V ospredje stopi tendenca na osnovi katere se rezultati znanstvenih raziskav in ekspertiz o političnih zadevah v javnosti prikazujejo kot vsakega zavezujoča nediskutabilna stvarna nujnost. V mnogih pogledih so postali znanost, tehnika in izvedenstvo miti sodobne industrijske družbe s katerimi so naskrivaj povezana emocionalna pričakovanja gotovosti in varnosti, tako da se jih bojimo kritično pretresti. Ko se jih končno postavi pod vprašaj, se to zgodi žal pogosto na tako ekstremen način, da je znanstveno-tehnični stil mišljenja pavšalno razvrednoten. V današnjem času reagirajo tako nekateri zastopniki ekološkega gibanja, ko se sklicujejo na novo mistiko narave.

Do katere stopnje igrajo subjektivna vrednostna stališča – med njimi tudi politično-svetovnonazorske vrednostne ideje – v znanstveni dejavnosti neko vlogo in kje so meje njihovega vpliva na empirične humanistične in družbene znanosti, je problem o katerem se je v novejših znanstvenometodoloških diskusijah omenjalo predvsem v zvezi s principom nevtralnosti vrednostnih sodb. Na začetku tega

[13] Primerjaj: Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt, 1968, str. 146; isti avtor: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, 1973.

[14] Primerjaj: Hans Albert, Marktsoziologie und Entscheidungslogik, Neuwied, 1967, str. 92 in 131.

stoletja je ta princip prvič eksplicitno na sistematski način formuliral Max Weber.[15] Že za časa Webrovega življenja so ta princip razlagali tako, kot da bi bilo z njim mišljeno, da so empirične humanistične in družbene znanosti dejansko vrednostno nevtralne. Takšna interpretacija povsem napačno razume princip vrednostne nevtralnosti, kajti pri tem gre zgolj za metodološki postulat ali metodološko pravilo, ki pri Webru v svoji striktni formulaciji zahteva, da se iz znanstvenih izjavnih kontekstov *po možnosti* izloči osebne vrednostne sodbe politično-svetovnonazorske narave. »Empirična znanost ne zmore nikogar poučiti kaj *mora*, temveč samo kaj *more* in – morebiti – kaj *hoče*«,[16] se glasi klasična formulacija Webrovega pojmovanja znanosti. V nekoliko manj striktni inačici, ki jo prav tako najdemo pri Webru, zahteva princip vrednostne nevtralnosti kar se da jasno in enoznačno razlikovanje med vseobvezujočimi teoretskimi komponentami in dejstvenimi spoznanji v znanstvenem raziskovanju in ovrednotenjem teh spoznanj, ki smo jih opravili z vidika lastnih svetovno-nazorskih vrednostnih meril. To zahtevo bi lahko formulirali tudi tako: dolžnost znanstvenika je, da v svojih delih – kar se da nevtralno in brez predsodkov – privzete analize in pojasnitve stvarnih stanj ter součinkovanja na humanističnem in družbenem območju nedvoumno razmeji od svojih interpretacij rezultatov stvarnih analiz in pojasnitev, ki so prežete z vplivom osebnih, politično-svetovno-nazorskih vrednostnih meril. Da je zahtevo mogoče izpolniti le do določene mere, ker se v izjavnih kontekstih humanističnih in družbenih znanosti vedno znova pojavljajo vrednostne sodbe v prej omenjenem smislu ter pomanjkljive razmejitve med stvarnimi analizami in vrednostnimi interpretacijami, to nikakor ne pomeni ovrženja principa vrednostne nevtralnosti. Kajti postulata ali normativnega principa – kot je sam princip vrednostne nevtralnosti – ne moremo z znanstveno-logičnega gledišča nikoli ovreči kot dejstveno trditev, temveč se ga iz dobrih ali manj dobrih razlogov sprejme ali zavrne.

Nujno vrednostno nanašanje

Zelo nazorno je osnovno intenco, ki ji je sledil Max Weber s principom vrednostne nevtralnosti, izrazil sociolog Theodor Geiger v svoji knjigi »Demokracija brez dogme«. v predgovoru se tam obrača na bralca z naslednjo ugotovitvijo: »Namen knjige, ki vam jo ponujam z nekoliko obotavljanja, ni znanstven, temveč političen. Po moji lastni presoji to pomeni: brez zahteve po objektivni resničnostni veljavnosti. S tem nočem povedati, da so naslednje strani potiskane le s postulati in torej za vas neobvezujoče. V tem primeru bi bilo predrzno z moje strani, da bi od vas pričakoval tratenje časa z branjem. Moja politična in torej za vas neobvezujoča mnenja se opirajo na teoretska – torej tudi za vas obvezujoča – razumevanja. Prva knjiga je sociologija, druga je filozofija vrednosti in spoznavna teorija. To je dostopno znanosti in diskusiji s stvarnimi razlogi, logičnimi izhajanji. Tretja knjiga

[15] Max Weber je ta princip razložil predvsem v spisih: »Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, 1904, »Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften«, 1917, in »Wissenschaft als Beruf«, 1919. Spisi so skupaj natisnjeni v: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3. razširjena izdaja, izd. J. Winckelmann, Tübingen 1968.

[16] Primerjaj: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, str. 151.

vsebuje praktično-politične stavke, do katerih me je pripeljala teorija razvita v prvih dveh knjigah in življenska izkušnja. Sklep s prve in druge knjige na tretjo ni miselno nujen. Lahko ga zavrnete brez škode za svojo logično vest. Imam samo eno prošnjo: ne odklonite ga ne da bi ga dobro pretehtali«.[17]

Kakor je že bilo nakazano, Max Weber s principom vrednostne nevtralnosti nikakor ni tajil, da so v raziskovalnih procesih humanističnih in družbenih znanostih vrednotenja vedno prisotna. Subjektivna vrednotenja določajo kontekst nastanka vsake znanstvene raziskave na raznovrsten način. Na to je opozoril npr. švedski nobelovec Gunnar Myrdal z naslednjo ugotovitvijo: »Naivni empirizem je predstava, da dejanskost opazujemo brez vnaprejšnjih mnenj, da se dejstva sama prilagodijo sistemu, ki je privzet kot dan. Toda brez vprašanj ni odgovorov in formulacija naših vprašanj vpliva na odgovore. Vprašanja izrazijo naš interes za predmet. Ti interesi ne morejo nikoli biti povsem znanstveni. Gre za rezultate našega izbora, za rezultate naših vrednotenj«[18].

V novejših znanstveno-teoretskih diskusijah se pojavljata dve pomembni razlikovanji, ki nam omogočata, da bolje označimo funkcijo in meje vrednotenj v znanosti kot v prejšnjih diskusijah. Prvo je razlikovanje med a) *kontekstom odkritja,* b) *kontekstom utemeljitve, preverjanja* ali *upravičenja* in c) *kontekstom ovrednotenja, učinkovanja* ali *uporabe* znanstvenih spoznanj in drugo je razlikovanje a) znanstveno-*eksternih* vrednosti in b) znanstveno-*internih* vrednosti. Iz perspektive teh obeh razlikovanj lahko rečemo, da igrajo znanstveno-eksterna vrednostna stališča v obliki politično-svetovnonazorskih interesov, moralni norm itd. bistveno in pogosto plodno vlogo tako v kontekstu odkritja kot tudi v kontekstu ovrednotenja spoznanj humanističnih in družbenih znanosti. Izhajajo iz družbenega referenčnega okvirja, v katerem znanstveniki živijo in v katerem opravljajo svoj znanstveni poklic. Iz teh vrednostnih stališč izhajajo spodbude za izbor raziskovalnih nalog, metod raziskovanja, za odločitve za skupinsko delo itd., dajejo tudi impulze za priporočila, svarila, smernice in odločitve za katere namene in katera področja življenja se naj enkrat dobljena spoznanja tehnično udejanijo v družbeni praksi oziroma za katere namene se ne smejo uporabiti. Da so na območju nastanka in ovrednotenja vedno soudeležena znanstveno-eksterna vrednostna stališča, temu je mogoče pač oporekati samo iz za svet slepega, borniranega, tehnokratskega načina gledanja.

Če torej znanstveno-eksterne ocene vplivajo na kontekst odkritja in kontekst ovrednotenja spoznanj humanističnih in družbenih znanosti na raznovrstne načine, pa takšna vrednotenja – in tukaj je odločilna točka debate o vrednostnih sodbah

[17] Theodor Geiger, Demokratie ohne Dogma. Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit, München, 1963, str. 6.

[18] Gunnar Myrdal, Der Wertproblem in der Sozialwissenschaft, z uvodom in dodatkom Paula Streetena, Hannover, 1965, str. 82; Primerjaj istega avtorja, Objektivität in der Sozialforschung, Frankfurt, 1971, str. 69. Diferencirana razmišljanja o vlogi vrednotenj v družbenih znanostih najdemo tudi v: Arnold Brecht, Politische Theorie. Die Grundlagen politischen Denkens im 20. Jahrhundert, Tübingen, 1961, str. 139; Ralf Dahrendorf, Sozialwissenschaft und Werturteil, v: isti avtor: Gesellschaft und Freiheit, München, 1963, str. 27; Werner Hofmann, Vom Werturteil in der Gesellschaftslehre. v: isti avtor: Universität, Ideologie, Gesellschaft. Beiträge zur Wissenschaftssoziologie, Frankfurt, 1968, str. 67; Hans Albert/Ernst Topitsch (izd.), Werturteilsstreit, Darmstadt, 1971; Logik der Sozialwissenschaften (izd. Ernst Topitsch ob sodelovanju Petra Payerja), 10. spremenjena izdaja, Meisenheim, 1980, str. 165; Karl Acham, Philosophie der Sozialwissenschaften, München, 1983, str. 120 in 307.

– nikakor ne smejo določati kontekst utemeljitve miselnih procesov in izjavnih sistemov. Kjer gre v procesu raziskovanja za *analizo* fenomenov, za logično predelavo čutnih izkustev, preverjanje hipotez, za objektivna dokazovanja in utemeljitve, v katerih se naj dokaže resničnost oz. neresničnost izjav in hipotetičnih domnev, se morajo zunajznanstvena vrednostna merila umakniti v ozadje, v mišljenju in delu raziskovalcev morajo narediti prostor tistim idealom, normam in pravilom, ki so za znanstveno mišljenje in delovanje sami konstitutivni. Ti ideali, takoimenovane znanstveno-interne vrednosti, so predvsem: ideal resnice (neodvisno od tega, katera teorija resnice je predpostavljena), ideal brezpredsodkovnosti in objektivnosti (od tu se izpelje postulate kot zateva po izogibanju namernega izkrivljanja rezultatov raziskovanja, po nepodkupljivosti s strani naročnika, politikov in kolegov), ideal pojmovne jasnosti, kakor tudi ideal logične konsistentnosti. Če se tem vrednostnim merilom odpovemo zaradi znanstveno-eksternih politično-svetovnonazorskih interesov in vrednotenj, nastane spolitizirana in ideologizirana humanistična in družbena znanost, ki ni več sposobna za dajanje kar se da objektivnih in splošnoveljavnih spoznanj o dejanskosti. Tovrstna znanost že od vsega začetka meri na to, da pride le do »spoznanj«, ki se ujemajo s partikularnimi partijnostnimi stališči in zaradi tega pogosto daje enostransko popačeno sliko dejanskosti.

Glede na tukaj omenjena razlikovanja je potrebno na smiseln način princip vrednostne nevtralnosti formulirati tako, da od humanističnih in družbenih znanosti zahteva, da so v kontekstih utemeljive in kontekstih preverjanja znanstvenega delovanja zanje izključno merodajna znanstveno-interna vrednostna merila, ki se jim ne smejo odpovedati zaradi znanstveno-eksternih vrednotenj iz dnevnega političnega boja konkurirajočih si svetovnonazorskih skupin in oblastnih elit. Samo če se ta princip upošteva, morejo biti humanistične in družbene znanosti instanca, ki ji njene rezultate priznavajo vse politično-svetovnonazorske interesne skupine, kajti vsaka skupina lahko z dobrimi razlogi domneva, da teh rezultatov ni zmanipulirala politično konkurenčna skupina.

Prevedel S. Hozjan

Sedanji trenutek družbe

Odločitve in usmeritve na svetovnih razpotjih

VOJAN RUS

Objektivni znanstveni pogled na resnično življenje sodobnega človeštva lahko v sodobni Jugoslaviji opazi marsikatero zaostajanje za razvitim svetom, ki pa je v presenetljivem nasprotju z jasnimi pogledi Jugoslavije v prihodnost.

Naša produktivnost dela, naša organizacija dela, naša delovna, profesionalna in poslovna morala je v svojem povprečku (čast izjemam) gotovo prav pri evropskem *dnu*.

Odgovori, ki pa jih daje program Zveze komunistov Jugoslavije na temeljnih razpotjih sodobnega in jutrišnjega človeštva, se z vsakim dnem kažejo kot *vrh* sodobne družbene misli. Bolj se odmikamo od dne, ko je bil ta program pred štiridesetimi leti sprejet, bolj ga življenje sodobnega človeštva potrjuje.

Preden to ponazorimo z nekaj odlomki, moramo omeniti določen predsodek v zvezi s pluralizmom, ki zanika, da sploh kakšni programi lahko dajejo temeljne odgovore na temeljnih razpotjih.

Ta predsodek pravi: bistvo sodobnega družbenega pluralizma je v tem, da sploh ne obstojijo bistveni skupni, večinski in temeljni interesi človeštva, Jugoslavije in njenih narodov in narodnosti. Povsod naj bi obstajali samo ožji interesi manjšin in posameznikov, ki bi svoje odnose razreševali samo z medsebojnim merjenjem sil in spopadi.

Ta predsodek pozablja, da lahko kakršenkoli ploden, trajnejši življenjski pluralizem deluje samo na skupnih temeljih, samo kot *enotnost različnosti*. Tistim, ki še niso zbližani s pojmovnim sociološkim mišljenjem, lahko navedem, malo za šalo malo za res, čimbolj očigleden primer. Navidez sta dva športnika ali dve športni skupini, ki se ostro borita za zmago, samo v odnosu različnosti, nasprotnosti. Vendar je to nasprotje možno samo na osnovi določene *enotnosti* ringa in pravil, v okviru katerih se spopadata dva bokserja ali rokoborca. Če bi se ring preklal na dvoje ali če bi en bokser imel v rokavicah železne osti in ubil drugega, bi bilo vsakega pluralizma takoj konec. Tak »pluralizem« bi seveda želeli malomeščani: drugim samo obveze, sebi samo privilegije in monopole, s katerimi lahko poljubno izkoriščajo druge (če bi seveda ti pristali na tak »pluralizem«).

Od teh delno šaljivih primerov lahko preidemo na resnejšo stran družbenega pluralizma in identitete. Ker so nekaterim vzor demokratičnega pluralizma razvite dežele kapitalizma (čeprav jih sam ne gledam kot idealen vzor),jih lahko opazujemo kot pomembno družbeno izkustvo. Kakršno koli resno sociološko in politološko poznavanje sodobnih razvitih kapitalističnih dežel pokaže, da je njihov več-

strankarski pluralizem utemeljen na stalni zgodovinski krepitvi enotnih temeljev, vsesplošnega konsensa in praktičnega, dejanskega izvajanja teh skupnih temeljev. Čeprav politična ureditev teh dežel bolj koristi kapitalizmu kot socializmu, se vse delavske stranke – socialistične, socialdemokratske in komunistične in vse od njih odvisne organizacije (sindikalne, mladinske) – dosledno, brez izjeme drže ustavnih temeljev boržuazne demokracije; drže se pravil mirnega, zakonitega nenasilnega političnega boja. V nasprotju s tem pa poskuša desnica v Jugoslaviji, v socialističnih in nerazvitih deželah zrušiti ustavno ureditev. Večstrankarski pluralizem kapitalističnih dežel deluje do določene meje samo zato, ker ogromna večina spoštuje, v obliki opče nacionalnega soglasja-konsensa, skupne politične temelje. Medtem ko kapitalizem in desnica zahtevata dosledno spoštovanje enotnega političnega temelja v svojih deželah in sta ga pripravljena braniti s silo, vsiljujeta drugim deželam čisto drugačen »pluralizem«.

Lahko bi naštevali še druge zelo važne skupne temelje v kapitalističnih deželah, ki jih sprejema in izvaja ogromna večina in vse stranke (tudi delavske, opozicijske): delovanje tržišča, skupna temeljna zunanja politika (večina delavskih strank pristaja na atlantsko zavezništvo in še več strank na temelje EGS), tehnična enotnost velikih sistemov (promet, energetike). Zadržal pa bi se pri zelo pomembnem, trajnem konsensu glede sistema socialnega varstva in šolstva. Ta sistem, ki ga v sedanji intenziteti in obsegu 19. stoletje sploh ni poznalo, je poskušala napasti desnica, ki je sedaj na oblasti v kapitalističnih deželah. Vendar je očitno, da je desnica doživela tu popoln poraz. Sistem socialnega varstva je torej trajni, nezrušljivi in s konsensom sprejeti vseobči temelj v kapitalističnih deželah, ki tvori enega od stalnih temeljev nacionalne enotnosti in sožitja.

Ves pluralistični boj v večstrankarskem sistemu kapitalističnih dežel za nekaj višje ali nižje mezde, za malo več ali manj državne intervencije, za en odstotek več ali manj nacionalnega dohodka za socialno varstvo, za nekaj mest več ali manj v parlamentu – ves ta razglašeni pluralizem se odvija v *strogo in vsesplošno spoštovanih skupnih okvirjih in temeljih.* Pravljice o tem, da so se velike in male razvite kapitalistične dežele razdrobile na mnoštvo manjšinskih, drobnih interesov, ki nimajo več nobenih temeljnih skupnih interesov in pravil, so res pravljice za otroke, ki ne poznajo osnovnih družbenih dejstev.

Zato prenašanje »modela razdrobljenih manjšin« v življenje Jugoslavije ali njenih družbenopolitičnih organizacij lahko prinese le še dodatno zmedo in ne cvetenje več cvetov, ki imajo vedno skupna tla in skupno nebo. Življenjsko utemeljenih različnih in tudi manjšinskih interesov ne moremo zanikati, še manj zatirati, vendar moramo iskati njihov konkretni optimalni odnos *znotraj skupnih temeljev* Jugoslavije, nikoli izven njih.

Socialistične in narodno osvobodilne revolucije, kot so oktobrska, kitajska, jugoslovanska in mnoge druge v preteklosti (nizozemska, angleška, francoska, ameriška, mehiška in sploh latinoameriška v 19. stoletju) in sedanjosti (mnoge narodnoosvobodilne), so bile vedno iskanje *novega skupnega temelja, novega konsensa večine* z zlomom prejšnjih razmer, ki so za to večino postale neznosne.

Na ta način so postali *edini* možen, *edin* organski temelj, ki lahko združi večino Slovencev in Jugoslovanov: samoupravljanje, bratstvo in enotnost, neuvrščenost, vodilna idejnopolitična vloga ZK, dolgoročni program stabilizacije.

Pod samoupravljanjem nismo – kot nam to pripisuje utopistični pristop, ki

nehote napada samega sebe, ne pa zgodovinsko materialistični realizem – nikoli razumeli popolne družbe popolnih ljudi. Pod samoupravljanjem smo vedno razumeli samo *nadaljevanje* najbolj *realnih* izkustev in *interesov večine* na naših tleh. Družbena lastnina nad sredstvi za proizvodnjo – kot eden od bistvenih elementov samoupravljanja – se je pojavila na naših tleh, ker je bil slovenski in jugoslovanski kapital nedonošenček, ki ni razvijal naših gospodarskih osnov in ki je podrejal deželo tujcem. Posebne oblike ljudske demokracije so se pri nas razvijale skozi stoletje in organsko rezultirale v samoupravno demokracijo, ker je najbolj trdo zgodovinsko izkustvo pokazalo, da je v naših pogojih večstrankarska demokracija – nedonošeni otrok naše nedonošene buržoazije – povsem odpovedala in da ni bila sposobna razrešiti najbolj temeljnih vprašanj narodnega obstoja in razvoja. Slovenske politične stranke so skoraj povsem odpovedale, ko se je stara Evropa sesula prvič po prvi svetovni vojni in ko je med temi podrtinami ležala narodna usoda na dosegu roke. Slovenske in jugoslovanske politične stranke so zopet popolnoma odpovedale, ko je kmalu zatem zagrozila še večja nevarnost narodnemu obstoju v obliki fašizma.

Meščanski večstrankarski sistem je torej v Sloveniji in Jugoslaviji ukinil samega sebe zaradi svoje lastne življenjske nemoči.

Vzporedno z buržoazno večstrankarsko demokracijo pa so celo stoletje razvijale in krepile oblike *ljudske, plebejske demokracije,* ki so se pokazale kot bistveno bolj življenjske za obstoj in razvoj naroda in ki so najbližje našemu zgodovinskemu in konkretnemu samoupravljanju. V Sloveniji so bile take predhodne posebne demokratične oblike in vsebine, iz katerih je zraslo samoupravljanje: ljudski tabori med letom 1860 in 1870, številna ljudska kulturna in telesnovzgojna društva, delavske stranke, sindikati in društva, zadružništvo, Osvobodilna fronta, njeni terenski in narodnoosvobodilni odbori.

Zgodovinska tehtnica se torej ni v Sloveniji nagnila v korist ljudske, samoupravne demokracije in proti večstrankarski meščanski demokraciji po kakšni pomoti ali prevari, ampak po celem stoletju trdih in temeljitih zgodovinskih preizkušenj. Zato lahko samo popolno zgodovinsko neznanje pripoveduje, da je samoupravljanje pri nas nekakšna neprirodna izmišljotina ozke manjšine.

Program ZKJ bo še dolgo predstavljal vrh svetovne družbene misli, zato ker najtočneje izraža temeljne realne izhode in preboje sodobnega človeštva iz njegovih sedanjih temeljnih razpotij. Seveda ne izključujem, da so ševilni znanstveniki kot posamezniki obdelali številne drobce sodobne družbe temeljiteje kot Program ZKJ. Toda Program ZKJ je edini in prvi dokument, ki ga je v *drugi* polovici XX. stoletja sprejela kakšna veleskupina – politična stranka, gibanje, dežela – in ki je podal *celovito* podobo glavnih sodobnih razpotij človeštva in izhodov iz njih. In zopet je bilo povsem naravno, da je tak program vseh jugoslovanskih narodov in narodnosti, ki je obenem najbolj celovito izdelani predlog sodobnega projekta za vse človeštvo, izdelalo osvobodilno revolucionarno gibanje ene od najbolj nerazvitih in podrejenih dežel Evrope. Ta gospodarska podrejenost in razvitost družbenega projekta pa sta bila dva dopolnjujoča se in povezujoča vidika jugoslovanske različnosti in tistih presečišč svetovnih tendenc, ki so se zgostila v Jugoslaviji XX. stoletja.

Ker je bilo osvobodilno revolucionarno gibanje Jugoslavije edini možni odgovor na največje možne gospodarske in politične pritiske v Evropi, je to gibanje

moralo postati izrazito samostojno in razviti izrazito samostojno misel, ki je postala originalna tudi v razmerah celotnega človečanstva. Ker se je titovsko osvobodilno gibanje v toku borih desetih let (1941–1950) znašlo pod najtežjimi pritiski vseh največjih sil tistega časa – fašizma, zahodnega »demokratskega« kapitalizma in vzhodnega etatizma – je moralo temeljito pretehtati vse silnice sodobnega človeštva in si radikalno zastaviti vprašanje: *kaj vse je v tem svetu napredno,* na kar se da navezati, in kakšna so *posebna* pota napredka danes; *iz največje stiske je nastala najboljša teorija.*

V programu ZKJ sta bili točno opredeljena dva temeljna skupna problema vsega človeštva, ki sta se izoblikovala po razpadu svetovnega kapitalistično-kolonialističnega sistema po drugi svetovni vojni v modificiranem odnosu svetovnih sil. Glavni problem ni bila več direktna imperialistična okupacija večine človeštva, ampak 1) kapitalistični ekonomski odnosi med razvitimi in nerazvitimi deželami ter 2) formiranje dveh velikih vojnih blokov in njihovega neprestanega pritiska na usodo celega človeštva v tako preteči obliki, kot še ni bila znana v svetovni zgodovini. Ta dva temeljna problema, te dve temeljni nevarnosti in prepada združujeta danes vse človeštvo tesneje kot v vsej prejšni zgodovini; in to bo veljalo vsaj še kakšno stoletje.

Iz takih opredelitev v Programu ZKJ (in še dosti pred njegovim formuliranjem) je sledila zelo iniciativna, avantgardna mednarodna akcija nove Jugoslavije, ki je, z drugimi najnaprednejšimi silami v svetu, dala pobude za politiko aktivne koeksistence, za neuvrščenost, za detant, za pomoč gospodarsko nerazvitim deželam, za dosledno dekolonizacijo, za mirno reševanje vrste mednarodnih sporov in za helsinško urejanje odnosov v Evropi. Skupaj z drugimi nosilci napredka v sodobnem človeštvu je Jugoslavija dala tem procesom veliko večji prispevek od svoje gospodarske in številčne moči.

Idejni avantgardizem Programa ZKJ v sodobnem svetu se pokaže tudi v odnosu do idejnih tokov v zahodnoevropskem delavskem gibanju. Tu so precej številni menili, da je nekaj posebno svežega Althusserjevo* govorjenje o krizi marksizma (leta 1977 v Benetkah), ko je trdil, da komunistične stranke »sploh še niso zavzele nobenega stališča« do zgodovinskega razvoja med Leninom in Stalinom, da tega »niti niso mogle« storiti, saj naj bi se za tem skrivala »skoraj nemožnost, da se poišče dejansko zadostna marksistična razlaga zgodovine . . .«. Po Althusserju je pri Marxu, Leninu in Gramsciju nekaj težav za razlago sedanje krize, in to: »računsko pojmovanje« eksploatacije v Kapitalu in »praznine« v pojmovanju države, partije in sindikata; kriza pa naj bi bila tudi v razcepu med ZSSR in Kitajsko ter med SSSR in zahodnimi komunističnimi partijami. To Althusserjevo govorjenje in poslušanje in odobravanje le-tega je samo eden od mnogih dokazov idejnoteoretskega dremanja, ki je v XX. stoletju zajelo večino delavskih strank: socialističnih in komunističnih, na oblasti in v opoziciji. Gre za vsesplošno dremanje, ki je del sodobne duhovne in idejne krize delavskega in naprednega gibanja človeštva.

Zares lahko začudi nepoznavanje nekaterih najbolj prezentnih dejstev, ki veje iz trditev, da sodobne delavske stranke niso povedale »nič bistvenega o razvoju

* Louis Althusser, Najzad se oslobađa nešto živo iz krize i u krizi marksizma, Marksizam u svetu, 1980, broj 5–6, str. 189, 1292–194.

v času med Leninom in Stalinom«, o različnih dimenzijah eksploatacije, o državi, o partiji in sindikatu. Kako je mogoče, da posamezni teoretiki in publicisti zahodnoevropskega delavskega gibanja niso ničesar slišali o izraziti vsebini najglasnejšega spora v zgodovini delavskega gibanja med Stalinom in titovskim vodstvom; ali je možno, da ne vedo ničesar o takih dokumentih, kot je Program ZKJ? Prav v Programu ZKJ pa živi najbolj izvirno razvijanje marksizma-leninizma, ki dokazuje njegovo plodnost v odkrivanju novih resnic o zapletenih oblikah eksploatacije v novih pogojih državnega kapitalizma in »socialističnega« etatizma: v zvezi s tem pa je tudi v Programu ZKJ in v drugih teoretskih spopadih ZKJ s stalinizmom podana še bolj poglobljena marksistična teorija države in njenih odnosov s partijo in sindikatom.

Prav zato, ker so nekateri teoretiki in publicisti iz *raznih* delov delavskega gibanja v času konjunkture in polne zaposlenosti prespali teoretske nauke iz spopada s stalinizmom, se je tudi njihova praksa na začetku krize in uvajanja nove tehnologije znašla praznih rok, saj je znala samo operirati z državnim aparatom in z metodami masovno-uniformiranega razrednega boja. V tem se delavske stranke Zahodne Evrope niso mnogo razlikovale. Zato je nujno prišlo do določenega upadanja delavskega gibanja v zahodni Evropi. Pa tudi tiste stranke, ki so nedvomno pokazale določeno svežino, npr. KP Italije zaradi Gramscijeve dialektične dediščine, niso pravočasno analizirale celotnega svetovnega procesa, pa so preveč ostale v samo zahodno evropskih mejah s tezami o izčrpanosti pobud oktobrske revolucije prav v tistem trenutku, ko so te pobude doživljale največje uveljavljanje v velikih delih sveta (antikolonialna revolucija).

Ta idejni in teoretični dremež pa je posebno nevaren danes, ko se pojavljajo številne nove družbene posebnosti v vsem svetu in ko delavsko in napredno gibanje ne more napredovati, če ne dojame jasno teh novosti. Vodstva tega gibanja žive pogosto še v miselnosti in stilu dela iz prvih desetletij XX. stoletja, ko so se v stari industriji zbrale velike uniformirane in preproste koncentracije delavstva ob tekočem traku. Takrat se je dalo s temi preprostimi in velikimi masami kaj lahko upravljati, saj so bile zadovoljne, že če se jim je zboljšal življenjski standard. Z masami delavcev in kmetov v manj razvitih deželah, ki so jih imeli za seboj, pa so tedaj delavski in napredni voditelji hitro povečali vpliv na oblast ali pa so jo celo zavzeli.

Od tu dalje pa delavsko gibanje ne bo moglo napredovati več po dosedanjih udobnih miselnih in upravljalskih poteh. Spet bo treba začeti napenjati možgane, kot so jih Marx, Engels, Lenin, Gramsci in jugoslovanski voditelji. Drugače ne bo mogoče zajeti še mnogih različnih sodobnih naprednih vetrov, ki jim sedaj ni mogoče več zastaviti eno samo veliko in komodno jadro.

Odnos med *delom* in *kapitalom* ostaja še nadalje *glavno nasprotje sodobne človeške zgodovine.* Vendar dobiva ta odnos poleg oblik, ki so znane iz prve polovice XX. stoletja, v drugi polovici stoletja nekatere povsem nove razsežnosti.

V teh novih razsežnostih pa lahko najde svetovno socialistično in napredno gibanje novega vzgona le, če se zbudi iz svojega stoletnega miselnega in idejno vrednostnega dremeža.

Najbolj vseobsežna novost v deformacijah sodobnega kapitalizma je izrazita *vseobsežna dekulturacija* človeštva zaradi totalnega podrejanja človeka in človeštva kapitalskemu procesu. Zato je popolnoma izključena možnost, da bi kapital, sledeč

svojim zakonitostim, mogel zgraditi *moderno industrijsko* in *postindustrijsko, urbano* in *vsečloveško kulturo.* Predhodne razredne družbe – sužnjeposestniška in fevdalna – so se v glavnem zadovoljile s tem, da jemljejo presežni proizvod in da si zagotove neomajno oblast, pustile pa so množicam kmetov in obrtnikov njihovo kulturo, oziroma so jo celo razvijale dalje, ne pa uničevale (npr. srednjeveška cerkev v znatni meri povzame in krepi kulturo poljedelcev in malih obrtniških mest). Tudi kapitalizem je še vse do druge polovice XX. stoletja pustil delavce, da v svojem prostem času goje svojo delavsko kulturo v lastnem sindikatu in delavskem domu.

Najnovejši kapitalizem pa z moderno tehniko in industrijo zabave popolnoma zavzame prosti čas delavca, kot Mefisto kupi njegovo dušo, saj z navideznimi, lažnimi vrednotami, ki jih vgradi delavčevemu otroku in samemu delavcu, obenem širi svojo ekonomsko bazo in ji še bolj ideološko podreja delavca. Reklame in filmi, s katerimi kapitalizem napolnjuje ves delavčev prosti čas, vnašajo na čisto sistematičen in kontinuiran način potrošniški sistem »vrednot«. Materialno potrošniške dobrine so sedaj prvič v zgodovini vsiljene kot skoraj nesporno *najvišje božanstvo.* K njim se višje vrednote spuste navzdol, npr. človeške višje potrebe po duhovnosti, po osebni veljavi in po družbenosti se na smešen, popačen način utelešajo na najnižji način v najnovejši znamki avtomobila ali v kosih moderne tehnike ali hrane ali obleke. S temi oblikami pa neokapitalizem na nove načine podreja tudi žene in mladino.

Zaradi popolnoma nepotrebne potrošniške in vojne *superproizvodnje* pa kapitalizem golta vse več *nenadomestljivih* naravnih virov in neusmiljeno *uničuje naravo.*

Ker delavski razred dobiva *nove oblike* in ker ni več koncentriran v nekaj velikih uniformnih gmotah, poskuša kapitalizem (in včasih uspeva) prodreti v te nove razvejanosti in strukture.

Delavsko in napredno gibanje je sedaj *še bolj potrebno delavstvu in vsem ljudem,* ker so potrebni še kvalitetnejši zavestni napori, da se človeštvo znajde na še bolj zapletenih razpotjih, ki jih postavljata potrošniški kapitalizem in nova tehnika. Toda delavsko in napredno gibanje se lahko na teh novih zapletenih razpotjih znajdeta samo z bistveno višjo teoretsko, organizacijsko in moralno-vrednostno *kvaliteto.* Le-te v človeštvu skoraj nikjer še ni, če izvzamem kakšne redke znanilke nove pomladi. K njim lahko prištejemo Program ZKJ, ki omogoča razumeti družbene okvirje teh novih posebnosti, saj nova tehnologija ne spreminja temeljnega bistva in vsebine v odnosih razvite-nerazvite dežele in kapital-delo, ampak samo spreminja oblike teh temeljnih družbenih odnosov v XX. in XXI. stoletju.

Veliko bogastvo znanstvenih odkritij, veliko bogastvo tehničnih možnosti in veliko bogastvo materialnih proizvodov ne bo samo na sebi prineslo rajske harmonije na zemljo. Vsa ta bogastva prinašajo vse več dilem in razpotij: ali večje izkoriščanje in podrejanje ali več prave človeške svobode; ali najtemeljitejše uničenje človeštva v tretji svetovni vojni ali resnično boljše možnosti za pravo človeško življenje; ali odmiranje vseh najboljših človeških duhovnih, telesnih, naravnih in v preteklosti zgrajenih vrednot (ker človek postane privesek tehnike in materialnih dobrin), ali pa odločno postavljanje tehnike, znanosti in materialne proizvodnje v službo celovitega človeka.

S tem smo prišli do *glavnega razpotja,* do razpotja vseh razpotij: ali bomo

v vsem človeštvu izvršili pravo, *človečno revolucijo vrednot*, pravo prevrednotenje vseh vrednot, ki bo *človeku podredilo* kapital, družbeno upravljanje, tehniko, znanost in materialno proizvodnjo. To revolucijo vrednot pa moramo in moremo izvesti samo *iz* dosedanjih vrednot, samo tako, da vrednote, ki so *že tu*, temeljito preuredimo. Samo tako, da *delne* vrednote – kapital, oblast, materialno bogastvo, znanost, tehniko – ki so podivjale in pritisnile ob tla *glavne* človeške vrednote in zlasti *človeško celovitost*, zopet *podredimo tej celovitosti*, kakršna je lahko v dobi razvite znanosti in tehnike (ne gre torej za vrnitev v kakšne stare celovitosti prvotne skupnosti, stare vaške skupnosti ali grškega polisa, ki so bile sicer lahko vse lepe in za nas poučne, ki pa se nikoli več ne morejo vrniti v svoji nekdanji konkretni obliki).

Samo temeljita *duhovno vrednostna* revolucija lahko usmeri burni znanstveno tehnični in gospodarski razvoj v človečno smer. Nove plodne družbene, organizacijske, vzgojne in moralne oblike lahko najde samo tisto sodobno mišljenje in gibanje, ki zna prav človečno vrednotiti vse sestavine sodobnega zapletenega življenja. Doslej je bilo lahko vrednotiti: milijoni lačnih so jasno vedeli, da je bistvena življenjska vrednota – kruh; milijoni potlačenih so pravilno sklepali, da je prava vrednota, ki odpira vrata vsem drugim – svoboda, osvoboditev od fašizma in imperializma. Toda ta preprosta razpotja so le še pred delom človeštva, pred drugim delom (sicer manjšim, vendar že občutnim) so precej drugačna vprašanja: večja količina materialnih dobrin omogoča zelo različne načine življenja – katerega odbrati za lastno, osebno polnost? *Edino* možno izhodišče takega izbora je *jasna vrednostna zavest*, jasna vrednostna *čustva* in *volja*, se pravi taka jasna *duhovno vrednostna usmerjenost*, ki je sposobna stalno preoblikovati celostno osebno in družbeno življenje. Ne gre torej za vrednostno revolucijo v duhu, ki bo ostala samo v duhu, ampak je resnična *duhovna revolucija* samo tista, ki bo imela dovolj moči, da *z dejansko spremembo počloveči vse sodobno osebno in družbeno življenje*.

Ker bo morala duhovna revolucija preusmeriti doslej še neznane ogromne in zapletene družbene tokove, bo zahtevala velik duhovni napor. Zato bo treba v ta duhovno-družbeni prevrat vključiti vse dosedanje najmočnejše humano-duhovne izvore. Med take izvore gotovo sodijo: ogromni fond generične morale, ki se je v vsem človeštvu oblikovala skozi milijone let, pa vendar njeno bistvo ni dovolj preučeno, čeprav je bila živeta v milijardah ljudi; celotna generična kultura, ki ima enak obseg, pa je tudi malo preučena in se lahko stre pred navalom coca-cola in hamburger civilizacije; ločitev generičnih in oblastniško-razrednih sestavin v velikih religijah; življenjska aristotelovska etika, ki je kabinetni filozofi niso mogli razumeti; izvirno krščanstvo in izvirni marksizem, o katerih se v sodobnem svetu veliko govori, pa vendar še sedaj nista znana niti njuna vrednostna sestava niti njuna najbližja sorodnost niti močan vzgon k vrednostni preroditvi, ki ga lahko skupaj nudita človeškemu rodu.

V drugi izdaji moje knjige *Etika in socializem* sem podrobno navedel precej najpomembnejših stališč iz krščanskih evangelijev in razčlenil njihovo vrednostno-moralno vsebino. Tako sem lahko z gotovostjo ocenil, da je v evangelijih živi in polni duh izrazite humanistično-generične revolucije, duh temeljitega preobrata »vrednot« razredno lastniške družbe in prodora prave človečnosti, ki naj zajame vse človeštvo. Vse do današnjih časov so ostala povsem živa in sveža – ker živimo še vedno v razredni družbi – stališča, ki so izpovedana v evangelijih: glede celovitosti

človeka; glede dejavne in dajalne (»altruistične«) morale; glede nujnosti ukinitve razrednega tlačenja in izkoriščanja; o tem, kako velika lastnina duši človečnost in kako mora postati skupna (komunistična) lastnina velikega, novega gibanja vseh potlačenih in človečnih ljudi, ki bo preraslo ozke meje dosedanjih vasi, družin in ljudstev. Očitno pomenijo ta stališča evangelijev, ki so skoraj dobesedno enaka s stališči izvirnega marksizma in znanstvenega socializma, jasna kazala, kako se prebiti v višjo človečnost iz smrtonosnih tesni sodobne razredne družbe. Isti realno humanistični duh pa je prisoten tudi v Programu ZKJ; njegova dodatna dragocenost pa je v tem, da so v njem podrobno naznačena pota človečnosti, ki najbolj ustrezajo človeštvu XX. in XXI. stoletja.

Prednost Programa ZKJ pred vsemi partijskimi in državnimi programi sodobnega človeštva je v tem, da mu to visoko realno humanistično stališče omogoči širok in obenem zelo konkreten pogled na sodobno človeštvo, na vse njegove glavne dele in tokove. Ko ugotovi program nove posebne zakonitosti državnega kapitalizma, »socialističnega« etatizma, zakonitosti sprememb v družbi zaradi naglega uvajanja nove tehnike, zakonitosti neokolonializma in neoimperializma, utemeljeno naznači potrebo po novih oblikah in vsebinah delavskega in naprednega gibanja.

Iz visokih, jasnih in povsem konkretnih, realnih vidikov Programa ZKJ – tisti, ki stoji na visokem hribu, vidi tudi jasneje konkretna pota od tistega, ki se nahaja pod hribom v gošči vsakodnevne empirije, kar je veljalo do včeraj za večino delavskih strank in naprednih gibanj – se je jasno začrtala potreba po novih oblikah in vsebinah enotnosti delavskega in naprednega gibanja znotraj *vseh* dežel in v *vsem* človeštvu. Ta enotnost nikakor ne more biti več siromašna enotnost, ustrezna samo ožjim nalogam (oblast in boljši standard delavstva), še manj podrejenost kakšnim mednarodnim birokratskim centralam. To je lahko samo *enotnost precej različnih zgodovinskih tokov ob temeljnih skupnih problemih*: enotnost v borbi za mir in proti blokovski oboroževalni tekmi: enotnost v naporih za napredek nerazvitih dežel; enotnost v boju za ohranitev tiste družbene enakosti, ki je že izborjena v XX. stoletju (socialno varstvo, šolstvo, demokratične pravice); enotnost v boju proti tistim birokratskim in kapitalističnim monopolom, ki neposredno ogrožajo večino (kapitalistično-militaristični, birokratsko-militaristični monopoli); enotnost v preusmeritvi državnih intervencij, ki služijo kapitalističnim ali birokratskim monopolom, v intervencije, ki bodo koristne večini.

Delavsko gibanje vsega sveta je bilo do včeraj v krizi (danes že išče pota iz nje), ker so se številne delavske stranke (komunistične, socialistične in socialdemokratske) precej izenačile z državno-birokratskimi aparati ali samo z dnevnimi ozkimi zahtevami po zboljševanju materialnega standarda, ali pa z obojim. Zaradi teh ozkosti niso videle omenjenih širših in temeljnih, vendar zelo realnih potreb svojih dežel in človeštva in zato seveda niso proizvedle tistih nujnih višjih idejnih in organizacijskih kvalitet, ki jih zahteva *nova enotnost različnosti v sodobnem družbenem naprednem gibanju.*

Zaradi teh svojih ozkosti pa so celo delavske stranke razvitih dežel idejno tako zaostale, kot smo pokazali na Althusserjevem primeru in na zakasnelih evropskih diskusijah o njegovih stališčih.

Zaradi svoje ozke zasvojenosti z ožjimi vprašanji materialnega standarda, gospodarskega razvoja in oblasti so vse skoraj delavske stranke pogosto zoževale

marksizem na trditev o absolutni moči ekonomske osnove. Zato niso mogle videti, da izvirni marksizem, poleg temeljne vloge gospodarstva v družbi, uvideva *še bolj temeljno vlogo procesa dela v vsej človeški zgodovini*, da šele marksizem, izhajajoč iz dela, lahko razloži *aktivno* vlogo nadstavbe, izrazitost človeške *osebnosti* in *svobode*. S tem pa marksizem na znanstveni ravni povzema najvišje vrednote preteklosti, kot so realni humanizem Aristotela, prvotnega krščanstva in naprednega meščanstva.

Če se hočemo prebiti iz ozkosti delavskega in naprednega gibanja v XX. stoletju, moramo široko in globoko zajeti vse te temeljne duhovne izvore realnega humanizma (skupaj z tistimi posebnimi vrednotami, ki so prisotne tudi v muslimanstvu in drugih oblikah in vsebinah človečnih vrednot iz celotne zgodovine človeštva). Samo z oživitvijo vseh teh duhovnih izvorov človečnosti in z njihovo združitvijo v *enotnost različnega* bo sodobno človeštvo zbralo *dovolj moči* za družbeno in osebno *vrednostno preusmerjanje* sodobnih *podivjanih* materialnotehničnih tokov.

Sodobni svetovno zgodovinski oder povsem jasno nakazuje, kako bi se mogla razviti sodobna nova enotnost različnosti in zakaj je danes še tako šibka: zaradi *nezadostnih idejnih, vrednostnih, organizacijskih* in *taktičnih* lastnosti vseh naprednih subjektov v soočanju z realnimi *sodobnimi razpotji*.

Na sodobnem zgodovinskem odru so znatni premiki v sestavi naprednih subjektov, ki nedvomno naznačujejo novo senzibilnost človeštva za nova razpotja: poleg »klasičnih« delavskih organizacij so tu narodnoosvobodilna gibanja, široko gibanje neuvrščenosti, znatni premiki delov vseh velikih cerkva v korist miru in socialnih pravic množic, ženska in mladinska gibanja, gibanja za mir in ohranitev naravnega okolja, gibanja za ohranitev pridobitev dosedanjih kultur.

Povsem jasno je, da komunisti in socialisti ne morejo teh gibanj podrediti, ampak da v najboljšem primeru lahko predstavljajo stalnega pobudnika za *večjo enotnost* izoblikovanih *različnosti* v širokem naprednem gibanju sodobnosti. In da seveda z veseljem sprejmejo vsako tako pobudo od drugod.

Dejstvo pa je, da različnim naprednim gibanjem sodobnosti zelo primanjkuje tiste povsem možne duhovne, idejne in znanstvene višine, globine in širine, ki je potrebna za *novo* enotnost vseh naprednih sil sveta, za *enotnost različnosti* namesto enotnosti uniformiranosti. Povsem jasno je, da bodo napredni kristjani in muslimani ali budisti svoje duhovne pobude črpali tudi v bodoče predvsem iz svojih glavnih duhovnih izvorov in komunisti in socialisti iz svojih. Vendar: kako naj eni ali drugi črpajo to obnovitveno duhovno moč, če nezadostno poznajo nedvomne človečne vrednote *lastnih* izvorov. In če ne poznajo niti *lastnih* izvorov, kako naj uvidijo trajne skupne vezi – ob vseh nedvomnih razlikah – med krščanskimi evangeliji, kuranom, prvotnim duhom budizma in izvirnim marksizmom. Globja *duhovna* in *znanstvena osveščenost* pa manjka tudi drugim naprednim gibanjem: mladinskim, ekološkim, mirovnim.

Druga polovica XX. stoletja je povsem jasno pokazala, kako so sodobne zaostalosti zavirale njihovo bolj plodno enotnost v zadovoljevanju konkretnih in najglobljih *skupnih potreb* svojih narodov, dežel in človeštva.

O teoretskih omejitvah delavskih strank in organizacij smo že govorili. Zaradi tega pa je bila zmanjšana enotnost z drugimi naprednimi gibanji (mladinskimi, »zelenimi«, z deli cerkva) pa tudi med samimi delavskimi organizacijami. V razvi-

tih kapitalističnih deželah zastoja levice nista povzročili samo gospodarska kriza in napadalnost desnice, ampak tudi *neenotnost* delavskih strank in *razpad* mladinsko-študentske »nove levice«. Zaradi neenotnosti med italijanskimi socialisti in komunisti se je zrušilo njihovo skupno in zelo uspešno upravljanje velikih italijanskih mest, ki je bilo eden od zgodovinskih prodorov nove, samoupravne demokracije; s pomočjo zavezništva s socialisti se v Trstu lahko uveljavljajo že poraženi desničarji.

Med vsemi *posebnimi* modernimi družbenimi gibanji sta *položaj* in *možna vloga žene* gotovo najbolj prepletena s *celoto* družbe. Izhodi iz vseh vidikov sodobne družbene krize zahtevajo še bolj aktivno udeležbo žena kot v prejšnjih razdobjih. Nove družbene situacije so veliko bolj zapletene in zelo neobičajne v primerjavi s preteklimi. Zato je nujno, da vsa družba še bolj prizadevno kot v preteklosti preučuje vse sodobne človeško-vrednostne in družbene vidike odnosov med spoloma in seveda še posebej položaj žena.

V najtežjem *razrednem* položaju so v človeštvu skoraj celi narodi nerazvitih dežel. Takoj za njimi pa so še vedno po *težavnosti svojega razrednega položaja žene*. Čeprav se je v delih človeštva v XX. stoletju zaradi uspešnih in skupnih naprednih bojev razredni položaj dela žena popravil, so številne žene še vedno znotraj svojih razredov zapostavljene glede mezde za isto delo, glede možnosti zaposlitve, glede delitve družinskih obveznosti, glede družbenih funkcij in ugleda.

Kot v vsaki dosedanji družbeni krizi, poskuša kapital in birokracija iskati izhod še posebej na račun žena, najprej seveda glede naštetih vidikov (pa tudi glede socialnega varstva). Del zastoja ali celo nazadovanja sodobnega delavskega gibanja in socializma pa je tudi nazadnjaštvo v odnosu do žena. To nazadnjaštvo je posebno ostro, če nastopi v taki obliki, kot pri nas v Sloveniji in Jugoslaviji, kot izločanje ali »izpuščanje« žena iz vodilnega sestava, v katerem so dobile mesto z najtežjimi preskušnjami, ki so sploh možne. Bilo bi skoraj nepotrebno ponovno opozarjati, da so se v najtežji preskušnji evropskih narodov, v boju s fašizmom, številne žene v Jugoslaviji in Sloveniji bojevale povsem enakovredno z moškimi na določenih težkih bojnih odsekih. Po odhodu moških iz Ljubljane so težki ilegalni boj v njej nadaljevale v velikem delu same žene.

Smešno je tudi, da poskuša meščanska desnica naprtiti kakšne težave v odnosih med spoloma, v družinskem življenju in v vzgoji otrok »komunizmu« in »partizanstvu«. Partizanske družine so bile v povprečju glede *vseh* omenjenih vidikov bolj človečno normalne kot številne sodobne družine v »krščansko« kapitalističnih državah. Padanje ravni seksualno-erotičnih, družinskih in vzgojnih odnosov se je v drugi polovici XX. stoletja začelo in razmahnilo *predvsem* v *sodobnih kapitalističnih državah*. Tam je odsotnost globje kulture v urbanem življenju in odsotnost novega humanizma zamenjalo površno materialistično-potrošniško uživaštvo nižje vrste in je zato seks pogosto postal površno, bežno mašilo za druge frustracije, predvsem pa za izgubo človeške veljave, družbenosti in duhovnosti.

Vendar pa v sedanji vsestranski krizi kapitalizma boj za enakopravnost žensk in za njihovo polno uveljavljanje ne more biti – če je še tako nujen – več omejen na »klasične« vidike razrednega položaja žena v fevdalizmu in kapitalizmu. V tej vsestrani krizi kapitalizma (in tudi birokratizma kot ostanka razredne družbe) so ženske *neposredno prizadete* kot še nikoli prej in so zato žene *gigantski možni izvor energij* bodočega naprednega gibanja v interesu vsega človeštva. Med tem ko so

v vseh dosedanjih vojnah nosili glavno težo bojev moški, je gotovo, da bi v tretji svetovni »atomski« vojni, ki bi neusmiljeno klestila po vsem človeštvu, bile žene in otroci v isti (če ne še večji) meri žrtve skoraj totalnega uničenja. Očitno je, da pogoltno in neobrzdano uničevanje človeškega okolja od kapitalizma lahko enako kot »atomska« vojna uniči vse izvore življenja, pa so žene zaskrbljene za mir in neposredno usodo svojih otrok in vnukov kot moški. Zato je razumljivo, da so se žene v razvitih deželah enako ali še bolj kot moški angažirale v tisti »čisti« politiki, ki se nanaša na mir in naravno okolje, v mirovnih in ekoloških gibanjih; žene se bodo v neposrednem lastnem in otroškem interesu morale še veliko bolj politično uveljaviti, da bi prevladali vojno, oboroževalno in ekološko divjanje kapitalizma.

Neposredne in izrazite politične interese pa imajo žene tudi v zvezi s svetovno *tehnološko revolucijo*, ker le-ta lahko prizadene predvsem žensko zaposlenost in s tem potisne žene še v nižji položaj kot dosedanji kapitalizem.

Tudi *nova levica* je razpadla (med drugim) zaradi neizdelanih idejno-teoretskih pogledov.

»Nova levica« šestdesetih in sedemdesetih let je imela prav, ko je označevala določene ozkosti v »klasičnem« delavskem gibanju. Bila pa je sama idejno-teoretsko ozka v tistih svojih delih, ki so anarhistično zanikali pomen proizvodnega dela, organiziranosti, morale in v preteklosti nastalih vrednot ter dosedanjega delavskega gibanja.

Prav na negativnem primeru razpada »nove levice« se vidi pomen *stalnih* delavskih in naprednih *organizacij*, četudi imajo kakšne pomanjkljivosti. Zlasti v razdobjih zastoja delavskega gibanja so *stalne* organizacije (delavske stranke, sindikati) precejšna moralna in stvarna opora svojemu članstvu. Brez njihove opore bi napade desnice in brezobzirnih buržoaznih pritiskov vzdržali le redki nadčloveško močni ljudje. Brez lastne organiziranosti in brez povezave in pomoči klasičnih delavskih strank, ki imajo močne organizacije, pa je nova levica, ki je nedvomno dala zgodovinske prispevke, organizacijsko in akcijsko *povsem razpadla* in zato nima nobenega organiziranega vpliva več. Malomeščanski del nove levice pa je večkrat prešel povsem na desnico, kar se verjetno ne bi zgodilo, če bi se njegov strah in zmeda ublažila v močni organizaciji.

dr. Vojan Rus

** (Odlomek iz knjige *Na kriznih razpotjih*, ki bo izšla pri Državni založbi Slovenije.)

Iz življenja društev

Poročilo predsednika slovenskega filozofskega društva

V preteklem obdobju je bilo delo društva izjemno intenzivno, zlasti v strokovnem smislu. Mnogo je bilo simpozijev in kolokvijev, pogosto z mednarodno, in kar praviloma z jugoslovansko udeležbo. Tako je naša filozofija ostala bolj strokovno zavedna, ter povezana z dogajanjem v Jugoslaviji in v svetu, kar pomeni dobro podlago za njen nadaljnji napredek.

Dejavnosti v okviru društva je bilo pravzaprav toliko, da lahko navedem, če nočem utrujati, le nekaj primerov.

Morda naj pričnem kar s podatkom, da se je v preteklem obdobju zasnovala podružnica SFD v Mariboru, ki je bila zelo aktivna (naj opozorim zgolj na letošnji mednarodni in jugoslovanski kolokvij, pa še na serije predavanj, ki so jih priredili).

Prav tako je pomembna ustanovitev avstrijsko-jugoslovanske filozofske zveze, ki si je zadala nalogo razvijanja filozofije na skupnih tradicijah. Zveza je organizirala uspešen mednarodni simpozij v Gornji Radgoni oziroma v Bad Radkersburgu, ki je bil posvečen slovenskemu filozofu Francetu Vebru, sicer učencu graškega profesorja Meinonga. Srečanja se je med drugimi udeležil tudi ameriški filozof Keith Lehrer. Naslednje leto pripravljamo simpozij, na katerem je obljubil udeležbo znani filozof Donald Davidson, ki pride predhodno v Ljubljano že maja (simpozij bo novembra). Tako je bila dana podlaga trajnemu delovanju zveze, saj naj bi si sledile tovrstne prireditve vsaki dve leti.

Prav tako je društvo, v sodelovanju z logično sekcijo SFD, prvič objavilo mednarodno revijo, ki izhaja pretežno v angleščini (in nemščini), in katere prvotna naloga je, predstaviti ustvarjalnost naših filozofov mednarodni javnosti. Reviji je naslov Acta analytica. Doslej so izšli kar že trije zvezki, in revija je naletela v mednarodni strokovni javnosti na ugoden odmev.

Med različnimi kolokviji, ki jih je organiziralo SFD, velja omeniti onega z naslovom intencionalnost, ki je pokazal živost te problematike v današnjem filozofskem razvoju, zlasti v povezavi filozofskih vprašanj s kognitivno znanostjo, pa tudi možnost, da se problematika intencionalnosti, kot jo poznamo danes, poveže z veliko tradicijo v fenomenologiji.

Nadalje naj omenim mednarodni simpozij Filozofija znanosti in filozofija psihologije, ki se ga je poleg jugoslovanskih, nemških in avstrijskih filozofov udeležil tudi Barry Stroud iz ZDA.

Bilo je tudi nekaj mednarodnih simpozijev, ki smo jih organizirali ob prihodu pomembnejših mednarodnih gostov, na katerih smo slovenski filozofi predstavili

svojo lastno dejavnost. Takšen je bil simpozij Filozofski temelji znanosti ob obisku Juergena Mittelstrassa (Konstanz, ZRN), pa še kolokvij ob gostovanju angleškega filozofa Jonathana Westphala, ki je bil posvečen v večji meri problematiki filozofije psihologije.

Priredili smo tudi nekaj kolokvijev, ki so bili bolj razgovori o pomembnih knjigah, ki so izšle v Jugoslaviji. Eden med temi je bil posvečen knjigi Fizikalizem Nevena Sesardića, drugi pa knjigi Staniše Novakovića o teorijah znanosti.

Med tujimi gosti bom navedel predavanje Rodericka Chisholma, Johna Pollocka, Thomasa Wartenberga (ZDA), Kathy Wilkes (Oxford), Peter Bieri, Wilhelm Vossenkuhl (ZRN), Seppo Sajama (Finska), Wolfgang Gombocz (Avstrija), Željko Loparič (Brazilija).

Od jugoslovanskih gostov naj navedem Gajo Petrovića, Džordža Vidanovića, Nenada Miščevića, Vladimirja Šeksa, Hotimira Burgerja.

In končno so predavali še Andrej Bekeš, Boštjan Zupančič, Jure Mikuž, Andrej Ule, Matjaž Potrč, Bojan Borstner, Bogomir Novak, Božidar Kante.

Sodelovalo pa je še dosti drugih filozofov, oziroma tistih, ki jih zanima filozofija, bodisi samostojno, na kolokvijih, okroglih mizah ali razgovorih.

Pohvaliti velja delo Sekcije SFD za filozofijo v srednji šoli, ki jo je vodil tov. Kotnik, in je bila zelo aktivna. Med drugim je priredila dva seminarja, katerih prvi je imel večji poudarek na logiki, drugi pa na eksistencializmu.

Sekcija za logiko je navezala stike z mednarodnim združenjem za logiko in filozofije znanosti ter metodologijo, v katerega se nam je tudi uspelo včlaniti. Še zlasti pa moram poudariti, da tako uspešno delo ne bi bilo mogoče brez povezav v Jugoslaviji, zlasti z oddelkom za filozofijo na Filozofski fakulteti v Zadru, med drugim pa tudi z beograjskimi filozofi. Predsednik SFD se je še posebej sestal s predsednico HFD. Pomemben je bil prispevek slovenskih filozofov na strokovnih srečanjih po Jugoslaviji, kot tudi prvič bolj sistematično v okviru mednarodnega meduniverzitetnega centra za podiplomski študij v Dubrovniku.

Seveda še dosti načetih problemov ostaja odprtih, in je upati, da jih bo rešilo naslednje obdobje. Tod je vprašanje filozofije kot svobodne dejavnosti, filozofije v srednji šoli, filozofskega inštituta, vprašanje članarine, povezane z obveznim prejemanjem revije Anthropos, delegatov SFD, in ne nazadnje vprašanje ureditve Meinongove knjižnice, ki jo je ta veliki filozof zapustil svojemu najboljšemu učencu, slovenskemu filozofu Francetu Vebru.

Mislim, da je brez pretiravanja mogoče reči, da se je s pomočjo vseh aktivnih članov SFD izjemno povečala kvaliteta filozofske proizvodnje na Slovenskem, oziroma je bila vsaj dana podlaga za takšen razvoj. Vse bolj postaja jasna razlika med tistimi, ki jih filozofija zanima, ter med onimi, ki jih ne.

Matjaž Potrč

Finančno poročilo za SFD za leto 1986 in 1987

PRIHODKI:	
RSS 16. 6. 1986 za Aktualni problemi fil.	144.537.–
RSS 8. 19. 1986 za znanstv. sestanke II. obrok	80.163.–
RSS 10. 12. 1986 za znanstv. sestanke III. obrok	96.300.–
RSS 7. 1. 1987 za Analitična fil.	128.400.–
RSS 30. 7. 1987 za znanstv. sestanke	182.000.–
RSS SKUPAJ:	**631.400.–**
ISS:	
25. 6. 1986 poll. subv.	61.000.–
6. 11. 1986 poll. subv. II.	61.000.–
7. 8. 1987 poll. subv.	200.000.–
ISS SKUPAJ:	**322.000.–**
KSS:	
24. 12. 1986 za Acta Analitica	1.300.000.–
PIS za družboslovje	
4. 12. 1985	30.500.
MC UEK	
27. 8. 1986	30.000.–
7. 4. 1987	30.000.–
SKUPAJ:	**60.000.–**
ZI FF	
3. 12. 1986	150.000.–
PRIHODKI SKUPAJ:	**2.496.372.–**
ODHODKI	
Gostinske usluge:	310.564.–
Razmnoževanje in vezava	1.282.000.–
Reklama	6.620.–
Izplačano po čekih	488.400.–
SKUPAJ:	**2.368.364.–**

V Ljubljani, 11. 12. 1987

Poročilo sestavila
Irena Gantar Godina

Sodobna filozofija in racionalnost

Simpozij s tem naslovom je priredilo Slovensko filozofsko društvo ob svojem rednem občnem zboru. Simpozij je potekal dne 17. in 18. decembra 1987 v Domu Ivana Cankarja v Ljubljani.

Prvi je govoril Vekoslav Grmič iz Maribora, in sicer je skušal navesti temeljne misli o poslovni morali v socialistični družbi. Razprava po tem prispevku je med drugim posegla v vprašanje razmerja cerkve in države, zlasti v vzhodnih državah. Gostja Svetlana Knjazeva iz Beograda je opredeljevala racionalnost kot vnašanje urejenosti v sicer spontano odvijajoče se procese, kar jo je približalo nekaterim nazorom poznega Wittgensteina, pa tudi našega trenutka. Nekaj razpravljalcev je nato izrazilo dvom, ali so bili navedeni zares vsi zadostni pogoji za opredelitev pojma racionalnosti. Tine Hribar iz Ljubljane je govoril o naravoslovnih zakonih in racionalnosti, od antike do danes, in je žal izpustil daljšo razpravo o Tomažu Akvinskem.

Popoldansko srečanje je pričel Andrej Ule (Ljubljana), s trditvijo, da matematika ni niti del ontološke strukture sveta, pa tudi ne apriorne strukture subjekta, ampak moment delovnega procesa znanosti. Dunja Jutronjić-Tihomirović iz Splita je govorila o pomenu individualnega in kolektivnega pri pojasnitvah sodobnega jezikoslovja. Arne Markusović iz Zadra pa je govoril o upravičenosti kot delu definicije vednosti v sodobni spoznavni teoriji, zlasti pri Alvinu Goldmanu. Boran Berčić iz Zagreba je predstavil argument o tretjem človeku. Marija Švanjcer iz Maribora pa je govorila o Lecourtovem pojmovanju analitične filozofije.

Drugi dan simpozija je pričel Matjaž Potrč iz Ljubljane s tezo o eksternalistični pojasnitvi duševnih stanj. Bojan Borstner iz Maribora mu je ugovarjal s tezo holizma, kot razdelavo funkcionalizma. Franc Friškovec, prav tako iz Maribora, je govoril o metodologiji družboslovnih znanosti, ter je podal prikaz in kritiko uvajanja postopkov mehke logike v takšno metodologijo.

V okviru simpozija se je nato odvijal daljši kolokvij, pogovor o knjigi »Matrice logosa« slovenskega filozofa Marka Uršiča. Knjiga, ki je nedavno izšla pri Državni založbi Slovenije v Ljubljani, obravnava filozofske razsežnosti večvalentnih logik, vprašanja svobode ozirmoa determinizma in človeškega duha. Uvodne besede v razpravo, o logičnih igrah, je podal sam avtor. Bojan Borstner se je ustavil pri eni od problematik v knjigi, povzročanju preteklosti, Božidar Kante pri pojmovanju indukcije projektivnih predikatov, Marko Petkovšek se je kritično ozrl na pojmovanje razmerja med računalnikom in človeškim duhom, Damjan Bojadžijev na

refleksivnost, Matjaž Potrč pa na način povezave logike in filozofije, ter se zavzel za pozunanjeno logiko.

Končni popoldan simpozija je pričel Bogomir Novak iz Ljubljane z razpravo o Kantovem moralnem imperativu in dejanju. Božidar Kante je s področja filozofije psihologije spregovoril o miselnih podobah, ter zagovarjal mnenje, po katerem slednje ne moremo enačiti s propozicijami. Nenad Miščević iz Reke pa je končno govoril o pogojih, pod katerimi lahko duševna stanja pripišemo človeku oziroma računalniku.

Novi predsednik Slovenskega filozofskega društva Andrej Ule je obljubil, da bo kmalu organiziral podoben simpozij, zlasti o vprašanju intencionalnosti, na katerem bomo nadaljevali z razpravo tukaj zgolj načetih vprašanj.

Matjaž Potrč

Podružnica SFD v Mariboru je bila ustanovljena iz dveh namenov: 1. Zapolniti prazen prostor, ki je nastal zaradi negativnih sprememb v usmerjenem izobraževanju na področju humanistike in družboslovja. 2. Povezati smo hoteli naravoslovce, tehnike, tehnologe in družboslovce, ki jih to »mejno« področje zanima.

Zato se v podružnico niso vključili samo filozofi po stroki, ampak tudi mnogo drugih, ki kritično razmišljajo o različnih problemih. Podružnica šteje 43 članov, ki so vsi tudi naročeni na Anthropos – kot znak pripadnosti društvu.

Člani podružnice smo poskušali v preteklem letu in pol uresničiti nekaj osnovnih nalog, ki v Mariboru (alternativnem slovenskem univerzitetnem središču) kličejo po uresničitvi:

– prosvetiteljska (na pobudo in ob velikem angažmaju prof. Sruka smo organizirali ciklus predavanj od Thalesa do velike sinteze, s katerim smo poskušali znova obuditi interes za filozofijo med srednješolci – predvsem – in tudi vsemi drugimi, ki jih je tak način razmišljanja še kdaj pritegnil, vendar kasneje niso imeli več možnosti, da bi se z njim kaj več srečevali. Predavatelja sta bila prof. dr. Sruk in prof. dr. Jerman. Obisk predavanj je bil prav neverjeten – od 100 do 150 na vsakem predavanju)

– povezovalna – organizirali smo ciklus Filozofija in znanost, s katerim smo poskušali odpirati nova področja spraševanja med znanstveniki. Predavali so Ule, Potrč, Friškovec in Borstner

– družbeno aktualna – organizirali smo ciklus Etika, s katerim smo poskušali opozoriti na mnoge odprte probleme našega časa. Ob veliki pomoči prof. Sruka smo lahko ta ciklus popestrili s predavatelji iz Zagreba. V ciklusu so predavali Kangrga, Kuvačić, Grmič, Rizman, Košir, Friškovec.

Maja letos smo organizirali, ob veliki finančni in organizacijski pomoči MC Univerze in MC Tehniške fakultete v Mariboru, mednarodno srečanje (že drugo po vrsti) »Znanost – logika – filozofija.« Srečanje je bilo razdeljeno na tri problemske sklope:

– naravoslovje, filozofski problemi naravoslovja in vprašanja umetne inteligence

– metodološki problemi sodobnih znanosti

– filozofija in pravo

Prispevki s srečanja in tudi iz zadnjih dveh ciklusov predavanj so bili objavljeni v reviji Dialogi, kjer se ob veliki pomoči F. Friškovca odpira prostor tudi za filozofijo.

v Mariboru, 16. decembra 1987

Predsednik podružnice
SFD v Mariboru
Bojan Borstner

Poročila in ocene

Realistična filozofija znanosti

Ob knjigi Andreja Uleta: »Od filozofije k znanosti in nazaj« DZS, Zbirka EPISTEME, Ljubljana 1986 str. 254

MATJAŽ POTRČ

Knjiga Andreja Uleta je prva iz novo ustanovljene zbirke »Episteme«, ki je začela izhajati pri Državni založbi Slovenije v Ljubljani. Vrsta knjig, ki bo izšla v tem okviru si je zadala kot nalogo predstaviti Slovencem nekatera novejša dogajanja na področju filozofije, predvsem tiste filozofije, ki o njej premalo vemo, je pa ravno področje, ki se v svetu izredno razvija. To je analitična filozofija. Ena usmeritev te filozofije je, kot sledi že iz njenega naslova, analiza, zlasti analiza pojmov. Na ta način naj bi se izostrilo orodje, ki ga uporablja filozof. Prav to je tudi metoda, ki jo je filozofija pravzaprav že ves čas uporabljala. Druga značilnost te filozofije je povezava njenih pojmovnih razmišljanj s problematiko znanosti. Tudi ta poteza omenjene filozofske usmeritve pravzaprav glede na tradicijo ni nič novega, saj se je večina njenih velikanov zelo podrobno zanimala za razvoj znanosti v svojem času ter k njemu bistveno pripomogla. Naslov zbirke nam v tej smeri kaže na vednost, ki je že vseskozi prav to, kar skuša doseči modroslovje, tako da skuša doseči ravnotežje med pojmovno analizo in znanostjo. Z drugo besedo, filozofov posel je njegova umestitev med pojmovno analizo in znanostjo. Tisto, kar razlikuje analitičnega filozofa od njegovih kolegov (ga pa ne bi smelo od njih razlikovati, vkolikor želijo tudi ti delovati na ustrezni ravni, kakršno predpisuje stroka), je strožja metodologija pri pojmovni analizi, ter zopet na drugi strani povezovanje z izsledki sodobne znanosti ter obenem prispevek k njim.

Že iz naslova Uletove knjige je razvidno, da se zaveda pomena obeh usmeritev analitične filozofije. Prav primerno naslovu zbirke je izbral kot temeljno ravno vprašanje spoznanja ter njegove objektivnosti, in sicer spoznanja ali vednosti, kot jo lahko zasledimo v filozofiji, pa zopet v znanosti.

Ule pride na dan s svojo tezo že v uvodu. Tu govori o resnici in objektivnosti znanstvenega in filozofskega spoznanja. Zagovarja pa tezo relativnega realizma znanosti, glede na katero obstajata dve bistveno različni zvrsti spoznanj, namreč spoznanje, ki je odvisno od izkustva, in zopet ono, ki ni, empirično in teoretsko. Vkolikor to razlikovanje dojamemo dogmatsko, naj ne bi bilo upravičeno. Vkolikor pa ga dojamemo kot racionalno jedro vsakršne teorije, pa je smiselno.

Vprašanje teh dveh zvrsti spoznanja oziroma vednosti se nato loti v dveh delih svoje knjige. Prvi teh dveh se nanaša na starejšo tradicijo filozofije, drugi pa na polpreteklo. Prvi del sam avtor poimenuje »filozofija«, in sicer »antična, novoveška in Kantova«, drugi del pa poimenuje »sodobna analitična teorija znanosti«. Zavedam se, da obstajajo v sedanjosti še druge vrste filozofije, vendar bom dejal,

da med obema ni tolikšne razlike, kot bi se zdelo na prvi pogled. Platon, Aristotel in Kant so se v veliki meri ukvarjali z znanostjo, sodobnim filozofom, kot so Carnap, Quine, Hacking, Kripke ali Putnam, pa je na drugi strani lastna spoznavna, tipično filozofska problematika.

V prvem delu avtor precej prostora posveti Platonu, in sicer njegovi razliki med »aposteriornim domnevanjem« ter »apriornim znanjem«, kar naj bi pomenilo, da je bilo temu antičnemu mislecu prvotno področje sveta idej pred empirično, izkustveno vednostjo. Znanost je Aristotelu bila nasprotno »apriorno zasnovana analitika«: spoznanje naj bi pri njem temeljilo na strukturi sklepanja, četudi naj bi ontološko izhajal od posamičnih bitnosti. V novem veku (Kopernik, Galilej, Kepler) se zopet pojavi »razcep med čutnim izkustvom in matematizirano teorijo«. Kant pa je to smer nadaljeval z razlikovanjem »sinteze in analize«, tako da je napadel »tradicionalne analitike«.

Drugi del je, kot že rečeno, posvečen »problematiki aposteriornega in apriornega spoznanja«. Tu se zgodba začne s Carnapom, ki je želel odpraviti abstraktne, teoretske objekte, univerzalije v novi preobleki, iz teorije znanosti. Kritiziral ga je Quine, ki je podvomil v upravičenost analitičnih resnic, pa tudi v preverjanje smiselnosti izrazov s pomočjo njihove izkustvene preverbe. Tu dobi Ule izhodišče za gradnjo svojega stališča, v Quinovem zagovarjanju »holizma«, nauka o celostnosti znanstvenih teorij, dejal pa bi, tudi teorij nasploh. Tezo holizma Ule radikalizira v svoje stališče po katerem je družbenost človeka temelj dialektične zveze empiričnega in teoretičnega spoznanja. Od tod pa lahko sklepa, da so osrednji zakoni znanstvenih teorij »relativno apriorni«, ter hkrati, da se »družbena univerzalnost človeka« kaže v »logičnem prostoru«, v katerega je ta zajet. Na koncu se zavzame za relativni realizem znanosti, pregleda tezo o upravičevanju realizma znanosti z uspešnostjo in napredkom znanosti, tezo o vzročnem stiku teorij z realnostjo, ter ob koncu z nekaj spekulacije sklene s pojmom relativnega realizma znanosti.

Kot vidimo obstaja v Uletovem sklepanju nekaj premis, ki si jih velja zapovrstjo ogledati. Te premise podpirajo sklep, po katerem je teorija zgodovinsko odvisna od izkustva, torej od generacij izkustva v znanosti. Še preden se obrnem k premisam, kot sem jih uspel razbrati, naj se kritično ozrem na takšen sklep. Da bi ga ocenil, moram najprej navesti svoje dojemanje realizma. Realizem mi pomeni tezo, da je določeno spoznanje neodvisno od dejavnosti duha onega, ki spoznava, antirealizem pa mi pomeni nasprotno stališče, in sicer, da je spoznanje bistveno odvisno od dejavnosti spoznavalčevega duha. Če nekoliko pomislimo, bomo videli, da se nam izraz »relativni realizem« sam sprevrže v anti-realizem, in to tudi trdim. Kajti vkolikor je realizem zgolj relativen, je odvisen od različnih relativnih dejavnikov, denimo od spremembe spoznanja v skupnosti ali od skupnosti glede na zgodovinski okvir. Če pa je takšno spreminjanje dejansko nekaj, kar obstaja, tedaj ne moremo več govoriti o realizmu. V tem primeru so namreč naša spoznanja relativna glede na skupnost, in prav v tem vidim smisel govorjenja o relativnosti v tem okviru nasploh. Kolikor imamo opravka z družbeno relativnim realizmom, torej spoznanja, sedaj spoznanja skupnosti, znanstvene ali kakršnekoli druge, vplivajo na obstoj bitnosti. Sam trdim, da tedaj ne moremo več imeti realizma. Seveda pa smo lahko dokaj blizu spoznavnemu relativizmu kakšnega Feyerabenda, kar pa je že druga zadeva.

Zato bi želel v nasprotju s takšnim dojemanjem vloge filozofije znanosti

zagovarjati realizem, ki se mi zdi bolj vreden svojega imena, predmetnostni realizem.

Uletovo sklepanje sem poskusil rekonstruirati na naslednji način: njegov sklep je, da velja relativni realizem znanosti. Ta sklep pridobi na temelju premis: Obstaja razlikovanje dveh vrst vednosti. To razlikovanje je v veliki večini filozofske tradicije in sodobnosti dojeto dogmatsko. Vkolikor je isto razlikovanje dojeto holistično, je racionalno jedro vsake teorije.

Naj pričnem s prvo premiso:

Obstaja razlikovanje dveh zvrsti vednosti. O tej tezi sem povedal že dovolj, ko sem na hitro skušal povzeti vsebino knjige, in že iz onega pregleda je razvidno, v kolikšni meri celotno Uletovo sklepanje stoji ali pade z njo. Avtor na kar najrazličnejše načine poimenuje dve različni vednosti, in sicer s pari kot so aposteriorno/apriorno, empirično/teoretsko, in še z mnogimi drugimi. Končno kaže na to razliko tudi slika na naslovni strani knjige, kjer usmerja Platon k resnici navzgor, Aristotel pa jo išče bolj pri tleh.

Če že govorimo o dveh zvrsteh vednosti, je pravzaprav kar neprijetno, če sprva ne skušamo opredeliti vednosti kot take. Ravno to se mi namreč zdi za analitičnega filozofa temeljen posel, ki ga najhitreje popelje v dialog s tradicijo kot tudi s filozofsko sedanjostjo. Kot vemo, je v tradiciji, skoraj še več pa v sedanjosti, ogromno filozofskih naporov posvečeno opredelitvi vednosti, ki jo je Platon v dialogu opredelil kot resnično upravičeno prepričanje. V zadnjem času je povzel razpravo o tem Gettier, ki je definicijo postavil pod vprašaj, in odtlej se filozofi ukvarjajo zlasti z vprašanjem, kako opredeliti zahtevo upravičenosti. Zato se zdi nekoliko neobičajna vpeljava dveh zvrsti vednosti ne da bi opozorili na to problematiko ter ne da bi izhajali iz nje. Kaj pa sta pravzaprav ti dve zvrsti vednosti? Ule ju poimenuje na mnoge načine, in prav zares pokaže, da sta nastopali v zgodovini filozofije v različnih preoblekah. Potrebujemo pa še način, da ju kolikor toliko enoznačno opredelimo ne glede na vse to mnoštvo in bogastvo razlikovanj. Očitno različna razlikovanja, ki jih avtor vpeljuje opozarjajo sedaj na vednost, ki jo dobimo bolj neposredno od izkustva, pa zopet na ono, ki jo dobimo na podlagi teoretskih dognanj. Če bi želeli kolikor toliko jasno predstaviti to razliko, se lahko dogovorimo, ter vpeljemo kot temeljno razliko med čutno ter med umsko vednostjo, pri čemer te dve po moje dokaj dobro pokrivata tako antično kot novodobno problematiko, ki je bila z razlikovanjem mišljenja. Zato bom navedel naslednji dve definiciji:

Čutna vednost=def Informacija, s katero organizem neposredno razpolaga na podlagi stika z (v tipičnem primeru) zunanjo predmetnostjo

Umska vednost=def Informacija, s katero organizem posredno razpolaga glede na prejšnjo vednost

Če res velja, da smo na ta način navedli bistveni razliki vednosti, vidimo, da lahko prvo v veliki meri poistovetimo z zaznavno vednostjo, ki je, kot vemo, refleksna, neposredno usmerjena na zunanjo realnost, ter ji zato lahko rečemo tudi vertikalna, oziroma vertikalno, navpično, torej neposredno v stiku z zunanjo predmetnostjo pridobljena vednost. Druga pa je horizontalna vednost, ki je tipično odvisna od akumulacije, predhodnega skladiščenja vednosti pri predelovalcu informacije, kakršen je človek.

Verjetno je potreben ob tem vsaj droben komentar. Ko govorim, da je organizem usmerjen pri čutni vednosti na zunanjo predmetnost, s tem mislim, da je zanj bistvena prav predmetnost, in da prav slednjo lahko zaznava. Mislim, da abstraktne bitnosti zaznava na podlagi mehanizmov, ki mu omogočajo stik z zunanjo predmetnostjo. Ti mehanizmi so njegova čutila, in seveda morajo reagirati prav na vrste dražljajev, ki izvirajo od predmetnosti, če naj organizem, kakršen je človek, preživi v svojem okolju.

Ko govorim o umski vednosti, mislim na vednost, ki jo je organizem pridobil na neposreden način s svojimi na zunanjo predmetnost usmerjenimi čutili, pa jo nato uporablja in nadalje predeluje, zlasti v horizontalni predelavi podatkov, tisti, ki ji po pravici pravimo spoznanje. To vrsto informacije pa organizem obvlada kot prejšnjo vednost, kot sem bil ravnokar dejal. In to prejšnjo vednost lahko zopet dobi na različne načine. Bodisi, da mu je vrojena, in na ta način predstavlja rezultat stika njegovih prednikov z zunanjo predmetno realnostjo, ter izkušenj, ki si jih je biološka vrsta lahko nabrala, ali pa je pridobljena v komunikaciji. V vsakem primeru pa je za dotični organizem ta oblika vednosti pomembna zgolj kot njegova lastna horizontalna vednost, kot le posredno izkustvena vednost.

Naj se zdaj odpravim k drugi premisi:

Razlikovanje med čutno in umsko vednostjo je v veliki večini filozofske tradicije dojeto dogmatsko. Mislim, da je takšna naslednja temeljna Uletova trditev. Različne faze zgodovine filozofije nam namreč prikazuje prav zato, da bi nam dal vedeti, kako čutna in umska vednost, kakor jima sedaj pravim sam, nista nastopali v primernem ravnotežju, ampak sta bili na različne načine postavljeni ena nad drugo.

S to tezo se zopet ne bi strinjal. Le na hitro bi želel povedati, kaj mislim o tradiciji. Mislim, da je tradicija skušala prav zares odgovoriti na vprašanje čutne in umske vednosti na radikalen način, kar je zlasti razvidno v sporu o univerzalijah. V tradiciji so filozofi skušali na eni strani biti realisti, to je, menili so, da imajo ideje določeno realnost tudi ne glede na naše interpretacije, ali pa so bili nominalisti, taki filozofi, ki so menili, da imajo prav interpretacije bistveno vlogo pri nastanku idej, zakonov ali česa podobnega. Ravno zato, ker so se umeščali sedaj na to, sedaj pa na ono bistveno različno stran, pa lahko po mojem govorimo o filozofih v tej tradiciji kot o miselnih velikanih. Enostavno so bili dovolj močni, da so se v temeljnem filozofskem sporu odločili za to ali pa zopet za nasprotno stran, in na tej podlagi so skušali izdelati argumente za svoje stališče. Zato ne moremo reči, da je bila ta tradicija dogmatska, nasprotno, bila je velika tradicija. Prej bi se veljalo zamisliti, zakaj nihče v tej veliki tradiciji ni zagovarjal mešanice »malo čutne, malo umske vednosti«, če naj ostanem pri terminologiji, ki sem jo uvedel.

Razlikovanje med čutno in umsko vednostjo je racionalno jedro vsakršne teorije, vkolikor je dojeto holistično. To premiso moram zopet razložiti. Gre pravzaprav za hipotezo ali pogojno trditev, ki pravi, da če imamo holistično razlago razlike med čutno in umsko vednostjo, potem je ta razlika racionalno jedro vsakršne teorije. Naj najprej pogledam, kaj je to holizem. Ule si razlago holizma sposoja od Quina, in jo še radikalizira. Holizem je teza, po kateri naj bi bila osrednja, umska vednost, odvisna od čutne, obrobne vednosti, in obratno. Ko imamo logiko, imamo zakon neprotislovnosti kot osrednjo, umsko vednost, ki je povezana s čutno vednostjo tako, da nam lahko kakšno empirično izračunavanje pokaže njeno neustreznost. Zato lahko nek konkretni, »čutni« račun privede do tega, da spremenimo celo

zakon neprotislovnosti. Holizem ali celotnost naj bi bila namreč teza, glede na katero so med seboj odvisne trditve v jedru in na obrobju teorije. Ule sedaj to tezo holizma posploši na vsakršno teorijo, in jo dojema kot njeno racionalno jedro. Nedvomno pri vsakršni teoriji, denimo pri znanstveni teoriji, nastopajo podatki, ki jih dobimo iz izkustva, ter zopet podatki, ki smo jih že prej dobili iz izkustva, in jih imamo na razpolago v obliki splošnih pravil ali zakonov določene znanosti. Vendar to razlikovanje kot takšno po moje še ne pomeni kakšne bistvene podlage za sklepanje o racionalnem jedru kakšne teorije. Znanstveniki vsekakor ne razmišljajo v prvi vrsti na ta način, da bi neposredno postavljali enega drugemu nasproti čutno in umsko vednost. Zato tudi prej omenjena posplošitev te zahteve na veljavnost pri vsakršnem racionalnem jedru teorije ne more imeti dosti pomena. Nasploh bi morda storili bolje, če bi namesto posplošitve Quinove teze o holizmu, prepletenosti dveh različnih ravni vednosti, prevzeli njegovo tezo o uskladitvi spoznavne teorije s spoznanji naravoslovja, naturalistične epistemologije, če nam naj je že tujka pri tem bolj všeč.

Na temelju omenjenih treh premis sklepa Ule na upravičenost relativnega realizma znanosti. Dejal sem že, da se mi zdi take vrste realizem prej identičen z antirealizmom kot pa s čem drugim, kajti če je relativen, je relativen glede na prejšnjo vednost, ki je akumulirana v skupnosti, in ki sem ji dejal umska vednost, ta pa je horizontalna, ter ustreza na individualni ravni vednosti, ki jo dobimo v spominu, sklepanju in podobno, ne pa na podlagi čutnega zaznavanja.

Poleg tega, tudi če bi prevzeli, da bi takšno stališče »relativnega realizma znanosti« sploh držalo, sklep, da je ta ustrezno stališče, ne sledi iz prejšnjih treh premis. Če obstaja razlika med čutno in umsko vednostjo, če je bila ta v tradiciji dojeta dogmatsko, in če je ta na drugi strani racionalno jedro vsakršne teorije, od tod še ne sledi, da velja stališče relativnega realizma znanosti. Morda misli z drugo premiso, da realizem v tradiciji ni bil relativen, ampak dogmatski. V tem primeru je vprašanje, ali smo sploh imeli opravka z vprašanjem realizma v tradiciji. Če je bila razlika med čutno in umsko vednostjo racionalno jedro vsakršne teorije, in torej tudi že preteklih, je še manj jasno, okoli česa poteka spor.

Na koncu bom skušal postaviti svojo lastno tezo o predmetno realistični teoriji znanosti. V sklepu bom trdil, da je realistična filozofija odvisna od čutne in umske vednosti, in zato od predmetov. To bom trdil na podlagi dveh premis, in sicer na podlagi teze, da zunanji predmeti tipično vplivajo na vsebine čutnih vednosti, ter da se vsebine čutnih vednosti zbirajo v umski vednosti.

Naj se obrnem k prvi trditvi, češ da zunanji predmeti tipično vplivajo na vsebine čutnih vednosti. Tod najprej trdim, da obstaja čutna vednost, torej določena vednost, ki jo organizem pridobi na temelju čutil. Takšno stališče ima psihološko podlago realnosti, saj vemo, da obstaja specifična vednost, ki jo zbirajo naši zaznavni organi, vid, sluh, ter drugi, ter da ti tipično reagirajo, se odzivajo na zaznavne dražljaje. Obstaja torej neka vednost, ki jo dobimo zgolj z zaznavanjem, in ki ni nujno še horizontalno, spominsko ali kako drugače obdelana. Dejstvo je, da na takšno vednost, če obstaja – in to je težko zanikati – vplivajo v najbolj pogostih primerih prav zunanji predmeti. Dejal sem že, da je razlog razvojni, ker mora organizem, kakršen je naš, reagirati, se odzvati v tipičnem primeru prav na takšne vrste predmete, šele na podlagi take vrste odzivov pa se lahko nato odzove tudi na bolj zapletene, horizontalno uvedene al prisotne dražljaje. Najprej vidimo panterja

in nanj refleksno reagiramo, šele pozneje pa razmišljamo, ali je vretenčar. Pri tej trditvi je pomembna še opredelitev, glede na katero zunanji predmeti tipično vplivajo na vsebino čutnih vednosti. Vsebina čutnih vednosti je stanje mojega organizma, s katerim je ta usmerjen na določeno realnost. Ta realnost pa mora biti zunanja realnost, saj nam že zahteva filozofske temeljne metodologije pravi, da bi sicer zašli v krožnost, ko bi nekaj, kar se dogaja v organizmu, razlagali s tem samim, kar se dogaja v organizmu. Ravno zato pa je bistveno, da na vsebino čutne vednosti vplivajo zunanji predmeti, vsaj v tipičnem primeru. Na takšni podlagi seveda organizem lahko zaznava tudi bolj abstraktna stanja.

Druga trditev pravi, da se vsebine čutnih vednosti zbirajo v umski vednosti. Tod misli reči pravzaprav zgolj to, da naš spomin deluje na podlagi vsebin, podatkov, ki jih je dobil na podlagi čutnega izkustva ter njegove predelave, bodisi v zgodovini posamičnega organizma, bodisi v zgodovini zvrsti.

Sklep trdi, da je realistična filozofija odvisna od umske in čutne vednosti, in zato od predmetov. Denimo, da imamo opravka z realistično filozofijo znanosti. Pri njej imamo vsekakor opravka z umsko vednostjo, ki je navedena v njenih abstraktnih zakonih. Ta vednost pa je seveda odvisna od čutne vednosti, od tega, kar je določen organizem lahko pridobil iz zunanjega okolja kot določeno znanje, ko je preverjal hipoteze. Pri tem je seveda v največji meri dojel ravno podatke, ki mu jih je oskrbela čutna vednost. Končno so vsi njegovi podatki, ki jih je imel na razpolago, odvisni od te vednosti, če upoštevamo, da je umska oblika vednosti odvisna od čutne. In če je odvisna od čutne, je odvisna od predmetov, ki so tipično tisto, kar individuum čutno zaznava.

Ali to zopet ne pomeni, da imamo nekakšno relativno obliko realizma, kjer sicer imamo opravka z zunanjostjo in celo s predmeti, kjer pa se med seboj dopolnjuje in preigrava čutna vednost z umsko vednostjo?

Ne, če ustrezno dojamemo realizem. Glede na realizem zaznavanje, pa tudi umsko dojemanje realnosti ni proizvod našega duha, ni odvisno v prvi vrsti od njega. Že zato, ker ne moremo pojasnjevati istega z istorodnim.

Na razpolago bi sedaj lahko imel realizem univerzalij, denimo realizem znanstvenih zakonov kot nečesa obstoječega neodvisno od duha onega, ki pojasnjuje. Ravno zato pa pravim svojemu realizmu predmetni realizem, saj ta izhaja od predmetnosti kot od temelja, na katerem mora začeti graditi teorija znanosti. Če bi začel sedaj razlagati predmetno realistično teorijo znanosti, bi moral seveda pojasniti, kako tedaj z njenimi zakonitostmi, in kako nasploh rešiti težko vprašanje univerzalij.

Vendar bom dejal le še to, da se zdi upravičeno sklepati na podlagi tega, da zunanji predmeti tipično vplivajo na vsebine čutnih vednosti, ter na podlagi tega, da se vsebine čutnih vednosti zbirajo v umski vednosti – da je ustrezna filozofija, ki jo lahko zgradimo na taki podlagi, realistična filozofija, zares odvisna od čutne in umske vednosti in zato od predmetov.

Takšna filozofija je realistična zato, ker ni antirealistična. Če je v temelju odvisna od zunanje predmetne realnosti, ki obstaja neodvisna od naših pojasnitev, seveda ni antirealistična, saj je neodvisna od našega duha.

Pravzaprav mislim, da sem navrgel že mnogokaj, kar bi moral še razložiti. Prav gotovo tudi marsikaj nejasnega. Vendar, hotel sem povedati naslednje: če smo realisti, ne moremo biti antirealisti. Ravno zato pa se mi zdi relativni realizem znanosti vprašljivo podjetje.

Krišnamurti, J.: Duh in svoboda

GRAFOS, BEOGRAD 1987

(recenzija) mag. Bogomir Novak

Krišnamurti išče v neavtentičnem bivanju današnjega človeka možnosti za njegovo duhovno osvoboditev v odprti, jasni, notranji človekovi naravi. Zapleteni simboli so njegov lastni proizvod in učinkujejo nanj zmedeno. Krišnamurti na posameznih psihičnih pojavih dokazuje napačno usmerjenost današnjega človeka. Meni, da ga zapleteni simboli uvrščajo v drugačen svet kot je v resnici. Od človeka samega je odvisno, v kakšen svet spada. Vsak posameznik mora sam premisliti, s čim povzroča nemir, zavist, bojevitost in vojne v svetu. Za takšno samorefleksijo ne obstaja nobena znanstvena metodologija. Avtor s pomočjo lastne samorefleksije kaže pot samorefleksije tudi bralcem. V tem je splošna vrednost knjige o iskanju svobode in resnice preko današnje prevladujoče newtonovske mehanicistične paradigme našega bivanja.

Z našimi deli često dosežemo ravno nasprotno od tega, kar smo si želeli. Krišnamurti meni, da posameznik ni kreator, ampak žrtev religioznega, političnega in ekonomskega sistema. Večina išče mir, srečo in zavetje. Mir lahko dosežemo tako, da se zapremo v ideje drugih avtorjev. Knjige ne morejo nadomestiti spoznanja samega sebe s samorefleksijo. Citati iz biblije, bhagavadgite ali iz Marxovih del ne zmanjšujejo naše zmedenosti, lahko jo le prikrivajo. Naše dejavnosti služijo zunanjim institucionalnim smotrom, ne pa nam samim. Hočemo napredovati, pri čemer nam zmanjkuje časa za nas same v razumevanju tega, kar je.

Očitno je vsa naša težava v tem, da skušamo svet spremeniti. Kakršen je svet, takšni smo tudi mi sami in obratno. Če hočemo razumeti svet takšen, kakršen je, moramo biti tudi mi takšni, kakršni smo in ne drugačni. Če skušamo postati drugačni kakršni smo, tudi svet postaja drugačen in ga ne moremo več razumeti. Ta filozofija se zdi preprosta in vendar ni enostavno biti enostaven. Krišnamurti razlikuje zunanjo in notranjo človekovo enostavnost. Zaradi zunanje enostavnosti se človek ravna po običajnih vzorcih reagiranja, ki veljajo v družbi, v kateri živimo, kar pa še ni notranja enostavnost, ki bi jo lahko opisali z notranjim mirom, notranjo svobodo in resnico, ki je razumljena brez ukrivljenih zrcal.

Krivda za zlo v svetu je že stara indijska filozofija našla v naši odvisnosti od čutnega sveta. Tudi Krišnamurti vidi instrumentalizacijo in mehanizacijo razuma v čutih. Podobno kot za anglosaksonskega misleca B. Russella je tudi za Krišnamurtija zgodovina človeka predvsem zgodovina vojn, pohlepnosti, zavisti, zlona-

mernosti, konfliktov. Oba vidita korelacijo med človekovim notranjim in zunanjim svetom. Oba se zavzemata za mir, vendar vsak z drugačnimi sredstvi. Russellov poseg v družbeno realnost je za vzhodnjaka, ki predpostavlja zgolj revolucijo v človeku samem, bolj kompromisen. Russell zagovarja mir z razumom in srednjo mero oz. zlato sredino, Krišnamurti pa podobno kot taoisti z nedejavno dejavnostjo ali s pasivnim budnim opazovanjem sveta. Vprašanje je, ali ne postajajo na koncu newtonovske paradigme našega življenja ideali kontemplativnega življenja spet v določenem smislu relevantni. Paradigmatski lom nas po zakonu negacije negacije na višji razvojni stopnji vrača na staro. Ta višja stopnja še ni domišljena. Ni jasno, kakšna je zveza med svetom, kakršen naj ne bi bil s svetom, kakršen je brez gibanja skozi različna stanja. Krišnamurti ni dialektik, ker meni, da s sredstvi, ki jih uporabljamo, ne moremo doseči ciljev, ki smo si jih zastavili.

Današnja družba za Krišnamurtija razpada, ker je posameznik postal nekreativen. Le posnema besede, tehnike in običajne vzorce reagiranja. Naš jaz je postal samo ponavljajoči stroj s pogojnimi refleksi hindujca, kristjana, budista, Nemca, Angleža itd. Naše akcije so samo reakcije, ki so vsklajene z modelom skupnosti, ki ji pripadamo. Tudi vodja (leader, guru) oponaša. Po Krišnamurtiju hkrati s posnemanjem obstaja tudi razpadanje. Avtoritete nas silijo v posnemanje, kar ovira samospoznavanje. Avtorju knjige bi lahko očitali, da preveč ločuje posnemanje in ustvarjalnost in zato ne vidi prehodne forme med enim in drugim stanjem duha. Družba je zanj zelo intelektualna. Dušimo se v idejah, ki nas ne osvobajajo.

Naš zgrešen način življenja analizira Krišnamurti na fenomenu napora. Z naporom ne meni fizični, ampak psihični napor v smislu dejavnost volje do bivanja. Napor je nekaj takega kot psihično izsiljevanje. Zanimiva je Krišnamurtijeva ugotovitev, da zelo malo ljudi vidi, da egocentrična dejavnost napora ne rešuje nobenega problema. Navajeni smo se naprezati, ker se bojimo stagnacije. Z naprezanjem povzročimo še več zmede, konfliktov in bede. Cilja ne moremo doseči s tlačenjem in omejevanjem. Navajeni smo na stalni boj z našimi strastmi. Napor izhaja iz naše praznine in negotovosti. Z naporom skušamo doseči zaželjeno v objektu, ideji, osebnosti. Avtor ugotavlja, da je tam, kjer je želja po izpolnitvi, prisoten tudi napor. Zakaj se ne zadovoljimo s praznino, ničevostjo, osamljenostjo, notranjo pomanjkljivostjo? Krišnamurti v tej točki ne išče zgodovinskih in civilizacijskih razlogov, ampak samo osebne-individualne. Ne vidi, da je psihični napor večinoma samo reakcija na delovni napor. Človek je samo kot delovno bitje lahko družbeno bitje. To pa vodi do opisanih civilizacijskih posledic. Krišnamurti navaja predvsem negativne posledice. Vprašanje pa je, ali človeka opuščanje napora ne vodi v prav takšno izolacijo kakor naprezanje samo. Šele tedaj, ko sprejemamo to, kar je in se nehamo naprezati, se poraja kreativna inteligenca in sreča. Jedro Krišnamurtijeve teze je v tem, da človek prehitro zapusti območje biti v imenu najstva. S tega stališča je razumljivo, da ima naše delo za reakcijo, zanikanje in preprečevanje tega, kar je, za obsodbo in opravičilo. Notranja negotovost nas vodi do tega, da hočemo postati nekaj drugega. Krišnamurtijevo spoznanje bi lahko dopolnili z ugotovitvijo, da je novoveškega človeka morda prav težnja po gotovosti spoznanja privedla do čedalje bolj negotove in ogrožene eksistence z nevarnostjo svetovne katastrofe. Kartezijanska era dvoma je postala era iskanja upanja v brezupu. Upamo, da naša bolezen ni bolezen na smrt (Kierkegaard). Krišnamurti vidi protislovje med tem, kar je in tem, kar ni in k čemur težijo naše želje. Stalno

nastajanje, doseganje različnih stanj prinaša protislovje. Dokler skušamo doseči nek rezultat obstaja protislovje.

Protislovje je v napetosti, ki pa je naprezanje in za avtorja nekaj negativnega. Protislovje v našem mišljenju obstaja tudi zato, ker ne razumemo celotnega miselnega procesa in ga tako opustimo. Šele razumevanje celote nam omogoča opustitev negativnega in spontano sprostitev. Človek se znebi protislovja šele tedaj, če se zaveda sedanjosti brez izbire. V odnosu s svetom odkrijemo protislovje, ki nastaja iz ideje kot kristalizacije misli kot simbolu. Protislovje nastane, ko skušamo živeti po simbolih. To pomeni da človek v neposrednem, avtentičnem smislu ni simbolno bitje (Cassierer). Simbol je zunanji obrazec »Prokrustova postelja«. Nadziranje vsake misli posebej kot pogoj za negacijo protislovja pomeni, da se protislovij lahko znebimo z varne razdalje, kar predpostavlja ločenost subjekta in objekta in celo subjekta od samega sebe. Zato ni čudno, da avtor analizira samstvo (self, Selbst). Tu je mišljena ideja, pomnenje, sklep, doživetje, intence, zavestno aktiviranje za to, da bi bili ali ne bi bili, akumulirano pomnenje nezavednega, rasnega, individualnega in razrednega ne glede na to, ali je projecirano od zunaj ali od znotraj. Nemir duha z vsemi negativnimi fenomeni, ki smo jih našteli, krepi svoje samstvo. Marsikatera religija zapoveduje identifikacijo duha z bogom zato, da bi se človek rešil sebe. Identifikacije individualnega z občim nastopajo celo v znanostih. Vendar vse to avtor šteje za ojačanje sebe v posrednem smislu s tem, ko smo jazu dali drugo ime in ga transponirali na drugo raven. S takšno zvijačnostjo um samega sebe zapira v kletko in se vrti v krogu (circulus vitiosus). Rešitev iz tega je v siromaštvu. Človek mora opustiti bogastvo znanja, vere in materialnih dobrin, da bi lahko ljubil. Odnos med samstvom in ljubeznijo je izključujoč. Kdor ljubi ne obstaja samstvo in obratno. V bogastvu kot kopičenju je beda, ne pa tudi v ljubezni. V njej je sprememba sebe, ki spreminja svet. Strah nas je pred izgubo ljudi, stvari in idej, izgube tega, kar smo, bolečine. Tudi z zbiranjem sredstev proti strahu reproduciramo strah pred izgubo teh sredstev. Avtor opozarja, da klišeji, obrazci vsebujejo strah. Razum sam je izvor strahu, ker je izvor obrazcev. Integralno življenje je brez protislovja, dualizma med subjektom in objektom in brez strahu. Človek mora živeti enostavno, da direktno izkuša stvari v svoji senzitivnosti. Želja je občutek stika z objektom, ki smo ga dosegli. Želimo bogastvo, položaj, moč, udobje, nesmrtnost. Simboli, objekti, besede so središče, okoli katerega se vrtijo vse želje. Um je mrtvo orodje želja in občutkov, mehanični proces pomnenja. Ker mehanično sledimo občutke, jih želimo preseči z idejo boga. V tem Krišnamurti ne vidi ustvarjalnosti, ker um ni sposoben za doživljanje nečesa novega. Zadovoljevanje primarnih potreb se ne sme spremeniti v psihične apetite, na katerih um postavlja središče želja. Zato avtor lahko zaključi, da imajo želje majhno vrednost v življenju. Tudi pri željah vidimo enak postopek kot pri drugih fenomenih. Posameznik jih mora dokončati, da bi jih lahko v celoti videl in budno spremljal. Želja po moči je v bistvu volja do moči in vodi v izolacijo. Želja kaže tako kot mišljenje na dualizem med nami in svetom. Doseči brezželjno je možno v enotnosti s svetom. Z razmišljanjem ne moremo rešiti problemov, ampak z ljubeznijo, ki nastane v duševnem miru. Seveda misli avtor v tem primeru na probleme, ki so povezani z odnosi med ljudmi, ne na tehnične probleme. Avtor odklanja tudi disciplino uma in meditacije. V razmišljanju vidi predvsem proces razdvajanja, tedaj analitično moč, ki nas vodi v izolacijo. Dokler ne vemo, kako naj

presežemo razdvajanje, ne bo miru, ker je misel le reakcija na zunanji izziv. Ko se misel sili, da naj nekaj bo ali ne bo, se izolira. Naša samoprevara je v želji, da bi nekaj postali. Ta želja nas sili k egocentrični dejavnosti-naporu, ki smo ga že obravnavali. Avtor meni, da resnice ni potrebno iskati, ker ni daleč, ampak je resnica uma iz trenutka v trenutek, kakor ga sledimo.

Tudi pri vprašanju, ali se dogajajo spremembe v času, je avtor mnenja, da na temelju nasprotij ne nastane nekaj nenasprotujočega. Z nasiljem ni mogoče doseči nenasilja, z vojnami ne miru, kar perpetuira taljonsko načelo. Večina ni pripravljena razumeti. Osnovno dilemo našega življenja pa vidi Krišnamurti ravno v vprašanju, ali stvari razumemo ali pa z naporom izzivamo odpor. Doktrine, spekulacije, teorije, meditacije um samo obremenjujejo in zadržujejo na površini. Um se mora osvoboditi vsega znanja, če hoče videti v svojo globino brez hotenja. Resnica osvobaja in ne napor. Gre za svobodo v smislu spontanosti, ki nastane z eksperimentiranjem, ne z željami. V tem je po avtorju ustvarjalno izhodišče za komunikacijo z drugim in ljubeznijo do drugega. Verjeti v postopne spremembe v času je zanj le obrambni mehanizem. Revolucija se prične v človekovi notranjosti sedaj in tukaj.

Bogomir Novak

Povzetki

UDK 17:929 Lukács
CVETKA TÓTH
ČISTOST ŽIVETE MISLI

Članek skuša iz šestdesetletne filozofsko-teoretske dejavnosti madžarskega filozofa Györgya Lukácsa (1885–1971) pokazati na njegovo temeljno mišljenjsko strukturo, ki jo je moč zaslediti v vseh njegovih na videz medsebojno docela neistovetnih filozofskih usmeritvah. Razen metodološke strogosti njegove misli izstopa še njegova etika kot ena izmed nosilnih dimenzij njegove misli. Članek izrecno opozarja, da se vsako Lukácsevo obdobje prične in konča z etiko. Hkrati pa je za Lukácsa značilno, da v prav vsakem obdobju sledi imperativu, kako delovati v soglasju s spoznanjem. Članek končuje z razmišljanji Ágnes Heller, ki ji je dal Lukács iz kroga svojih učencev največje priznanje. Ona je o svojem učitelju izrekla, da je bila vsebina njegove duhovnosti: čistost.

UDC 17:929 Lukács
CVETKA TOTH
THE PURITY OF LIVED THOUGHT

The article attempts to illuminate from the sixty year philosophical-theoretical activity of the Hungarian philosopher György Lukács (1885–1971) his fundamental thought structures, which we are able to find in all his seemingly mutually completely unidentical philosophical orientation. His ethics as one of the carrying dimensions of his thought stands out besides the methodological strictness of his thoughts. The article specially points to the fact that every period of Lukács begins and ends with ethics. At the same time it is typical for Lukács that in every period he follows the imperative of how to act in accord with cognition. The article ends with the thoughts of Ágnes Heller, who Lukács gave the most praise amongst his circle of pupils. She exclaimed of her teacher, that the context of his spirit was: purity.

UDK 16
FRANE JERMAN
O METODOLOGIJI ZNANOSTI

Članek govori o nekaterih temeljnih vprašanjih metodologije znanosti. Zato v prvi vrsti obravnava različne teorije resnice, ki so se razvijale v zgodovini filozofske misli. Omenja klasično teorijo resnice ter teorijo evidence. Razen tega skuša odgovoriti na vprašanje, kaj je »predmetnost sveta« v monistični filozofiji (Hegel, marksizem). Posebej označi tudi pomembno spoznanje o aktivni vlogi jezika v spoznavnem procesu ter seveda nastanek formalne logike.
Avtor se nato spusti v razpravo o paradigmah znanosti ter meni, da eksistirata pravzaprav samo dve: Platonova (matematična), in Aristotelova (teleološka) paradigma. Na to se navezuje tudi problem odnosa med dedukcijo in indukcijo ter vprašanje odnosa med empirizmom in racionalizmom (induktivizem – deduktivizem). Avtor se posveti tudi različnim delitvam, klasifikacijam znanosti, saj je več ali

manj jasno, da gre pri sodobni metodologiji znanosti predvsem za naravoslovno metodologijo, ki pa ne more biti ideal VSEH znanosti. Vsekakor je treba pokazati, da znanstvenost ne more biti odvisna zgolj od enega (tj. naravoslovnega) pojmovanja znanosti in da si morata družboslovje in humanistika omisliti, konstruirati SVOJO metodologijo.
Članek je uvodni tekst v raziskavo o metodologiji v družboslovju ter humanistiki.

UDC 16
FRANE JERMAN
ON THE METHODOLOGY OF SCIENCE

The article speaks of some fundamental aspects of the methodology of science. That is why it mainly deals with the different theories of truth which were developed through the history of philosophical thought. It mentions the classical theory of truth and the theory of evidence. Besides this, it attempts to answer the question, what is »objectivity of the world« in monoistic philosophy (Hegel, Marxism). It especially marks also the important cognition on the active role of language in the cognitive process and of course the origination of formal logic.
The author then delves into a discussion on the paradigmas of science and is of the opinion that there actually exist only two: Platon's (mathematical), and Aristotel's (theological) paradigmas. This is also associated to the problem of the relation between deduction and induction and the question of the relation between empirism and rationalism (inductivism – deductivism). The author also devotes himself to the various divisions, classifications of science, as it is more or less clear that in contemporary methodology of science it goes above all for natural sciences, which cannot be the ideal of all sciences. It must be shown that scientificity cannot be dependant only on one (which is natural science) comprehension of science and that social sciences and humanistics must think up, construct their own methodology. This article is an introductory text to the research of methodology in social sciences and humanistics.

UDK 1 Lecourt
MARIJA ŠVAJNCER
DOMINIQUE LECOURT – DOMNEVNA MISELNA POT V ANALITIČNO FILOZOFIJO

Članek obravnava teoretični opus sodobnega francoskega filozofa Dominiqua Lecourta (r. 1944) in skuša odgovoriti na vprašanje, ali se je mogoče tedaj, kadar se v teoretični refleksiji in kritiki Althusserjevega dela in teoretičnega podaljška v njegovi filozofski šoli znajdemo v nerazrešljivih vprašanjih, podati na miselno pot, ki vodi v analitično filozofijo.
Lecourt sicer predlaga nov pojem – nadmaterializem, vendar vztraja znotraj Althusserjevega miselnega horizonta. Kar zadeva analitično filozofijo in njen filozofski razvoj, ostaja zgolj na informativni ravni.

UDC 1 Lecourt
MARIJA ŠVAJNCER
DOMINIQUE LECOURT – THE CONJECTURED PATH OF THOUGHT TO ANALYTICAL PHILOSOPHY

The article deals with the theoretical opus of the contemporary French philosopher Dominique Lecourt (born 1944) and attempts to answer the question of is it possible when, in the theoretical reflections and critiquews of Althusser's work and theoretical extension of his philosophical school, one is faced with unsolvable questions, to go on a path of thought which leads to analytical philosophy.
Although Lecourt proposes a new notion – supermaterialism he perseveres internally of Althusser's thought horizont. Regarding analytical philosophy and its philosophical development, it remains only on an informative level.

UDK 167
SLAVKO HOZJAN
TEORIJA ZNANOSTI KOT METATEORIJA

Nesporazumi med analitično teorijo znanosti in refleksivnimi filozofskimi tradicijami nastajajo tudi zaradi neekspliciranosti izhodiščnih predpostavk pri proučevaju znanosti. V članku se poskuša z metateoretskimi premisleki osvetliti pristop, objekte analize, naloge in samoomejitve teorije znanosti. Kot osnovni preeksplikativni pojem je vpeljan pojem znanstvene dejavnosti in opisan osnovni postopek za eksplikacijo objektov znanstvene dejavnosti t.j. racionalne (logične) rekonstrukcije.

UDC 167
SLAVKO HOZJAN
THE THEORY OF SCIENCE AS A METATHEORY

Disagreements between the analytical theory of science and the reflexive philosophical traditions originate also because of the non-explicitiveness of the starting-point presuppositions in the study of science. In this article an attempt to illuminate the accession, the objects of analysis, the tasks and self-limitations of the theory of science by metatheoretical reflections. As the basic pre-explicitive notion the notion of scientific activity is introduced and the basic process for the explicitation of objects of scientific activity is described, which is rational (logical) reconstruction.

UDK 167
ANDREJ ULE
TEORIJSKI TERMI IN STRUKTURA ZNANSTVENE TEORIJE V STRUKTURALNI TEORIJI ZNANOSTI

Obravnavamo temeljne probleme v opredelitvi teorijskega in empiričnega v znanstvenih teorijah, zlasti holizem teorij in Ramseyevo metodo eliminacije teorijskih termov. Nato postopoma uvedemo osnovne pojme strukturalne teorije znanosti: T-teorijskost, Sneed-Ramseyev stavek teorije, teorijske elemente in njegove sestavne člene, aplikacijo teorije na intendirani model itd. To nam bo osnova za kasnejšo analizo kinematike in dinamike teorij in računalniških rekonstrukcij posameznih sekvenz iz zgodovine znanosti.

UDC 167
ANDREJ ULE
DIE THEORETISCHE TERME UND DIE STRUKTUR DER WISSENSDORFTLICHEN THEORIEN IN DER STRUKTURALISTISCHEN WISSENSCHAFTSTHEORIE

Wir befassen uns mit den grundlegenden Problemen bei der Bestimmung des Theoretischen und des Empirischen in den wissenschaftlichen Theorien, vor allem aber mit dem Theorien-Holismus und mit der Ramsey's Methode der Elimination der theoretischen Therme. Dann führen wir stufenweise die Grundbegriffe der strukturalistischen Wissenschaftstheorie ein: Theorizität, den Sneed- Ramsey's Satz der Theorie, die Theorienelemente und ihre Mitglieder und die Theorieapplikation auf die intendierten Modelle zurück usw. Das stellt für uns die Grundlage für eine spätere Analyse der Theorien-Kinematik und -Dynamik dar und daraus wird sich die Darstellung der Computerrekonstruktionen der einzelnen Sequenzen aus der Wissenschaftsgeschichte ergeben.

UDK 159.9.01
MATJAŽ POTRČ
SVET IN ČLOVEK

S stališča filozofije psihologije mora pojasnitev razmerja med človekom in svetom razložiti vsebine duševnih stanj. V veliki meri je tradicija zagovarjala bistveno vlogo človeka pri razlagah duševnega, kar pa je praktično pomenilo reduciranje semantike oziroma njeno zvedbo na sintaktični model. Kot sodobna ilustracija takšne teze je naveden projekt metodološkega solipsizma. V nasprotju z večinskim

mnenjem skuša avtor trditi, da leži v temelju sintaktičnega pristopa tudi zdravorazumska psihologija. Pozitivno stran predloga v članku predstavlja zavzemanje za eksternalistično naturalizacijo vsebin duševnih stanj: z napredkom znanosti lahko pričakujemo njihove ustreznejše taksonomije, vsaj ustreznejše od zdravorazumskih, ki bi lahko bile v podlago takemu projektu. To pa bi pomenilo, da bi končno odmerili večjo vlogo svetu.

UDC 159.9.01
MATJAŽ POTRČ
THE WORLD AND THE INDIVIDUAL

From point of view of philosophy of psychology, the explanation of the relation between the world and the individual should explain contents of mental states. To a great extent, tradition defended the essential role of individual in explanation of the mental. This practically meant the reductionism of semantics to the syntactic model. The project of methodological solypsism is discussed as a contemporary illustration of such a thesis. Despite of the prevailling view to the contrary, author claims that folk psychology, as well, contributes to the syntactic approach in research of the mind. The positive side of the article is represented by the claims in favour of externalistic naturalisation of the contents of mental states: the development of science might bring along their more convenient taxonomies, at least more convenient as the folk-psychological ones, in support of such a project. This would naturally mean that, within it, world might gain a more substantial role.

UDK 1:801.731.1:165/167
BORUT PIHLER
»BETTIJEVA KONCEPTUALIZACIJA HERMENEVTIČNE METODOLOGIJE«

V študiji smo razvili nekatere fundamentalne aspekte hermenevtične metodologije: hermenevtično teorijo spoznanja, modele razlage, momente, ki nastopajo v procesu razlage, razliko med sinhronim in diahronim hermenevtičnim pristopom, hermenevtično situacijo, kánone razumevanja in pojem teksta kot hermenevtičnega objekta par excellence. Izhajajoč iz načelnega soočanja Bettijeve metodološke hermenevtike, Gadamerjeve filozofske hermenevtike in hermenevtike »konflikta interpretacij Paula Ricoeurja«, smo poskušali hkrati nakazati konstelacijo, ki jo sestavlja troje hermenevtik: filozofska hermenevtika, metodološka hermenevtika in hermenevtike posebnih disciplin. Šele ta razlikovanja dajejo pojmu hermenevtičnega njegove prave razsežnosti in vzpostavljajo legitimnost njegovega interesa.

UDC 1:801.731.1:165/167
BORUT PIHLER
»DAS KONZEPT DER HERMENEUTISCHEN METHODOLOGIE BEI EMILIO BETTI«

In unserer Studie werden einige fundamentale Aspekte der hermeneutischen Methodologie entwickelt: eine hermeneutische Theorie der Erkenntnis; Modelle der Auslegung; Momente, die im Prozess der Auslegung in den Vordergrund treten, Untershiede des synchronen und diachronen Ansatzes; die hermeneutische Situation; der Kánones des Verstehens und der Begriff des Textes als hermeneutisches Objekt par excellence. Ausgehend von der prinzipiellen Gegenüberstellung von Betti's mehtodologischer Hermeneutik, Gadamer's philosophischer Hermeneutik und der Hermeneutik »des conflits des interprétations« Paul Ricoeur's haben wir versucht, die Konstellation aufzuzeigen, die sich aus diesen drei Hermeneutiken strukturiert: philosophische Hermeneutik, methodologische Hermeneutik und Hermeneutike der einzelnen Wissenschaften. Erst diese Verschiedenheiten geben dem Begriff des Hermeneutischen seine wahre Dimension und geben seinem Interesse die Legitimität.

UDK 114: 7.01
JOŽEF MUHOVIČ
O NARAVI PROSTORA

Tekst je prvi del širše zasnovane razprave z naslovom »Zakulisje likovne prakse: poizkus neke metafizike oz. transfizike likovne umetnosti«. Razprava v celoti je po zgledu – vendar samo po zgledu – Wittgensteinovega Traktata (Logisch-Philosophische Abhandlung) organizirana v desetih logično povezanih stavkih, v katerih je skušal avtor konsistentno povzeti neogibno prostorsko-materialno in duhovno-kreativno celovitost likovne ustvarjalnosti. Ti temeljni stavki, ki v svoji povezanosti tvorijo Ariadnino nit skozi obravnavano problematiko, so navznoter vsebinsko členjeni, tako da se razprava v celoti razrašča v logično razvejan in konsistenten sklop pojmovanj oz. pogledov na likovno umetnost. Ta pojmovanja in pogledi so podani v lapidarnih stavkih in obravnavah, ki so povezane med seboj na temelju logičnega izhajanja.

Pričujoči prispevek predstavlja obravnavo prvega in začetek drugega temeljnega stavka. Njegova tematika je razmislek o naravi prostora, na katero je likovna umetnost izvorno, eksistenčno in semantično navezana, vendar razmislek o najsplošnejših, najbolj temeljnih, ontičnih in ontoloških vidikih prostorske realnosti in njene vpetosti v predpostavke in strukturo vesolja. Kratko in jedrnato bi lahko rekli, da se avtor v sestavku, o katerem govorimo, ukvarja s tremi med sabo povezanimi problematikami: a) s problematiko prostora samega na sebi, b) s problematiko človeka v prostoru in c) s problematiko prostora v človeku. To ga pripelje do neke oblike ontologije, tj. do filozofsko reflektiranega razmisleka o temeljih in dinamiki bivajočega. Z njim skuša avtor pripraviti podlago za vstop v psihološko in preko nje v likovno rekonstrukcijo prostora, v katero se celotna razprava steka.

V začetku postavi avtor tezo, da je Prostor sam po sebi eksistenčni absolutum, da torej ni niti oblika doživljanja pojavov niti oblika pojavov, marveč bistveni eksistenčni pogoj (Wesenbedingung) materialnih oblik, tj. oblik pojavov (stanj, procesov) in doživljajev. V tem smislu je Prostor maternica (matrica) vse materialne biti, kar pomeni da sta materija in prostor v nam znanem vesolju povezani entiteti (Entités couplées). Konkretno obstaja samo Prostor-Materija. – Faktor, ki omogoča in so-določa korelativnost Prostora in materije je Čas, ki s trajanjem utemeljuje bit-je z njegovima temeljnima atributoma – gibanjem in spreminjanjem. Prostor-Materija v povezavi s Časom tvori osnovo vse empirične realnosti: Prostor-Materija-Čas. – Prostor-materija-čas je stanje stvari (Sachverhalten). Stanje stvari pa je aksiom bivajočega v našem vesolju. V njem so utemeljena »pravila igre« našega vesolja. Bivanjski modus Prostora-Materije-Časa je gibanje materije v Prostoru-Času. Gibanje materije v Prostoru-Času pa je dvojno: topološko in strukturalno. Obe gibanji, ki vsako zase predstavljata zunanji in notranji pol eksistence materije v prostoru-Času se precej enotno obnašata in pod določenimi pogoji tudi prehajata druga v drugo. – Njun odnos je odnos TANGENCIALNE in RADIALNE energije vesolja. Vzajemno odvisnost obeh vektorsko različno usmerjenih energij, tj. entropiji podvržene tangencialne (=fizične) in neg(ativno)-entropične radialne (valencne, organizatorične) bi lahko takole opisali: 1. radialna energija se kot funkcija tangencialne spreminja in izraža s pomočjo posebne ureditve tangencialnosti in 2. sleherna organizacija tangencialnosti je nujno radialno vzpodbujena. – Topološko oz. tangencialno in strukturalno oz. radialno gibanje materije v Prostoru-Času je prava snov vesolja (Weltstoff) – in sicer edina, ki je lahko zaplodila življenje. – Kot dejavno merilo sveta je snov vesolja generator DOGODKOV. Dogodek – to, kar se primeri (was der Fall ist) – je sprememba v stanju stvari. V dogodkih in odnosih dogodkov se razodeva dinamizem sveta, dinamizem biti (des Seins). Svet – torej dogodki in odnosi dogodkov – pa je temelj in možnost dejstev. Dejstva so dojete strukture dogodkov in odnosov dogodkov. Dogodek postaja dejstvo v spoznavanju. Dejstvo je gnostična stvarnost, ki ima en sam cilj: uporabo, izrabo in pre-oblikovanje dogodkov. Glede na domet gnostične prakse z dogodki poznamo celo pahljačo in lestvico dejstev. – Jedro dejstva je odnos, ki tvori dogodek, ali bolje, struktura odnosov, ki tvori dogodek. – Prostor, ki se izkaže v odnosu preneha biti zgolj čista intuicija (Kant), postane dejstvo. Prostor kot dejstvo je najprej zaznavno dejstvo. Prostor kot zaznavno dejstvo pa je odnos prostorskih dogodkov . . .

UDC 114: 7.01
JOŽEF MUHOVIČ:
VON DER NATUR DES RAUMES

Dieser Text ist der erste Teil einer breiter konzipierten Abhandlung mit dem Titel: »Hintergrund der bildnerischen Praxis: Versuch einer Metaphysik bzw. Transphysik der bildenden Kunst«. Die Abhandlung ist im Ganzen nach dem Vorbild – aber nur nach dem Vorbild – von Wittgensteins Logisch-

Philosophischer Abhandlung in zehn logisch verknüpften Worten organisiert, in denen der Autor die unvermeidliche raummaterielle und geistigkreative Ganzheit der bildenden Schaffenslust konsistent zusammenzufassen versuchte. Diese grundlegenden Worte, die in ihrer Verbundenheit Ariadna's Faden durch die behandelte Problematik vorstellen, sind nach innen inhaltlich gegliedert, so dass sich die Abhandlung völlig in ein logisch verzweigtes und konsistentes Gefüge der Auffassungen bzw. Ansichten der bildenden Kunst ausbreitet. Diese Auffassungen und Ansichten sind in lapidaren Worten und Abhandlungen gegeben, welche unter sich auf Grund des logischen Ableitens verbunden sind.

Der hiesige Beitrag stellt die Abhandlung des ersten und den Anfang des zweiten grundlegenden Satzes dar. Seine Thematik ist Überlegung von der Natur des Raumes, auf welche die bildnerische Kunst ursprungsweise, existentiell und semantisch gebunden ist. Das ist eine Überlegung der allgemeinsten und grundlegendsten ontischen und ontologischen Aspekte der Raumrealität und von deren Eingebundenheit in die Voraussetzungen und die Struktur des Universums. Kurz könnten wir sagen dass der Autor in diesem Absatz mit drei untereinander verbundenen Problematiken beschäftigt ist: a.) mit der Problematik des Raumes an sich selbst, b.) mit der Problematik des Menschen im Raum, c.) mit der Problematik des Raumes in Menschen. Das führt ihn zu einer Form der Ontologie, d. h. zu philosophisch-reflektierter Überlegung der Gründe und der Dynamik des Seins. Damit versucht der Autor eine Grundlage für den Eintritt in das Psychologische zu schaffen und über dieses dann in die bildnerische Rekonstruktion des Raumes, worin die gesamte Abhandlung zusammenfliesst.

Am Anfang stellt der Autor die These auf, dass der Raum an sich selbst existentielles Absolutum ist, also weder Form des Erlebens des Erscheinungen noch Form der Erscheinungen, sondern eine wesentliche Existenz-Bedingung der materiellen Formen, d. i. Formen der Erscheinungen (der Zustände, der Prozesse) und Erlebnisse darstellt. In diesem Sinne ist der Raum die Gebärmutter alles materiellen Seins, was bedeutet, dass Materie und Raum in einem uns bekannten Weltraum einander bedingende, zusammengehörende Entitäten sind (Entités couplées). Konkret besteht nur Raum-Materie. – Der Faktor, der die Korrelativität des Raumes und der Materie ermöglicht und bestimmt, ist die Zeit, die Zeit, die mit der Dauer das Sein mit seinen fundamentalen Attributen – Bewegung und Veränderung – begründet. Raum-Materie in der Verbindung mit der Zeit bildet den Grund der allempirischen Realität: Raum-Materie-Zeit. Raum-Materie-Zeit ist ein Sachverhalt, welcher ein Axiom des Seins in unserem Kosmos ist. Darin sind die »Spielregeln« unseres Weltalls begründet. Der Existenzmodus von Raum-Materie-Zeit ist die Bewegung der Materie in Raum und Zeit. Es gibt zweierlei Bewegungen der Materie in Raum und Zeit: topologische und strukturelle. Beide Bewegungen, die jede für sich den äusseren und inneren Pol der Materieexistenz in Raum-Zeit darstellen, verhalten sich ziemlich einheitlich und unter bestimmten Bedingungen gehen sie auch ineinander über. – Ihr Verhältnis ist das Verhältnis der TANGENTIALEN und RADIALEN Kosmosenergie. Die gegenseitige Abhängigkeit der beiden vektoriell verschieden orientierten Energien, d. h., der der Entropie unterworfenen tangentialen (=physischen) und negativentropischen radialen (Valenzenergie, organisatorischen) Energie, könnten wir in folgender Weise beschreiben: 1. die radiale Energie verändert sich als Funktion der tangentialen Energie und äussert sich Hilfe der besonderen Einrichtung der Tangentialität und 2. jede Organisation der Tangentialität wird auf jeden Fall radial angeregt. – Die topologische bzw. tangentiale und strukturelle bzw. radiale Bewegung der Materie in Raum und Zeit ist der richtige Weltstoff – und zwar der einzige, der das Leben erzeugen konnte. – Als aktives Mass der Welt ist der Weltstoff Generator der EREIGNISSE. Das Ereignis – das, was sich ereignet – ist eine Veränderung im Sachverhalt. In Ereignissen und Ereignisverhältnissen zeigt sich die Dynamik der Welt, die Dynamik des Seins. Die Welt – also die Ereignisse und Ereignisverhältnisse – ist Grund und Möglichkeit der Tatsachen. Die Tatsachen sind erfasste Strukturen der Ereignisse und Ereignisverhältnisse. Das Ereignis wird zur entstehenden Tatsache im Erkennen. Die Tatsache ist gnostische Realität, die nur ein Ziel hat: Verwendung, Ausnutzung und Umformung der Ereignisse. In Bezug auf das Endziel der gnostischen Praxis mit Ereignissen kennen wir einen ganzen Fächer und eine Skala von Tatsachen. – Der Kern der Tatsache ist das Verhältnis, welches das Ereignis bildet oder besser, die Struktur der Verhältnisse, die das Ereignis bilden. – Der Raum, der sich im Verhältnis bewährt, hört auf, nur die reine Intuition zu sein, er wird Tatsache. Der Raum als Tatsache ist zuerst die wahrnehmende Tatsache. Der Raum als die wahrnehmende Tatsache ist das Verhältnis der Raumereignisse . . .

UDK 37.01
FRANC PEDIČEK
JUTRIŠNJOST VZGOJE IN IZOBRAŽEVANJA

O tej snovi je mogoče govoriti sintetično, kar gre v okvir pedagoške futurologije. Zanimivo pa je o njej razpravljati z analitičnega pogleda. Le-tega je mogoče razširjevati na mnoge vidike izobraževanja, usposabljanja in izpopolnjevanja. Mogoče ga je pa tudi strnjevati v nekatere temeljne postavke, ki jih bo jutrišnji razvoj gotovo preobrazil. Te bi bile:

a) *Učenje – repeticija.* – Zapustiti bo treba mehansko-učenjsko repeticijo in se preusmeriti v razvojno energijskost na vsem področju vzgoje in izobraževanja.

b) *Funkcionalnost – institucionalnost.* – Zavirajočo in ustaljujočo institucionalnost (šola, razred, sistem!), bo prihodnjost zamenjala z dinamično funkcionalnostjo vsebin ter oblik vzgoje in izobraževanja.

c) *Idejnost – ideološkost.* – Jutrišnjost bo ukinila indoktrinacijo ideologije in se zavzemala za pluralno snovano idejnost v vzgoji in izobraževanju.

č) *Revolucijskost – reformacijskost.* – V vsej vzgoji in izobraževanju bo jutri dobilo prednost globinsko preobraževanje pred »popravljanjem«.

d) *Dialekticizem – mehanicizem.* – Tudi v vzgoji in izobraževanju bo jutrišnjost začela pripadati dialektičnemu holizmu nasproti mehanicizmu empirizma in pozitivizma.

e) *Antropološkost – državodružbenost.* – Vzgoja in izobraževanje bosta v prihodnosti postavljena v službo razodtujevanja in osvobajanja človeka, ne ustanavljanja države.

f) *Logos – pragma.* – Pragmatizem vzgoje in izobraževanja se bo moral umakniti oblikovanju učenčevega logosa, njegove mišljenjske, vrednotovanjske in akcijske svobodnosti ter kreativnosti.

g) *Mišljenje – vedênje.* – Po dodanašnjem učenčevem uniformiranju vedênja bo jutrišnjost dajala prednost pluralističnemu in ustvarjalnemu mišljenju.

h) *Učenje – šolanje.* – Ta odnos bo že bližnja prihodnost preobrazila v njegovi konceptualnosti, teleološkosti, funkcionalnosti, sistemskosti, organizacijskosti in vzgojno-izobraževalni operativnosti.

UDC 37.01
FRANC PEDIČEK
THE FUTURE OF EDUCATION AND UPBRINGING

One can speak synthetically on this matter, which belongs to the frame of pedagogic futorology. But it is interesting to discuss it from the analytical outlook. Just this is able to be expanded to many aspects of education, qualifying and supplementing. It is also possible to be condensed into some fundamental suppositions which future development will most surely transform. These would be:

a) Learning-repetition. – Mechanical-learning repetition will have to be disregarded and redirected into development-energetics in all fields of upbringing and education.

b) Functionality-institutionality. – The retarding and steady institutionality (school, class, system!) will be exchanged in the future by the dynamic functional contents and forms of upbringing and education.

c) Idea-ideology. – The future will abolish the indoctrination of ideology and stand for a pluralistically based idea in upbringing and education.

d) Revolutionism-reformationism. – In all upbringing and education in the future, global transformation will get precedence before the »correctional«.

e) Dialecticism-mechanicism. – The future in upbringing and education will also begin to belong to dialectic holism opposite the mechanisms of empiricism and positivism.

f) Anthropologism-statesocialism. – Upbringing and education will be placed in the future into the service of disestrangement and the liberation of mankind and not in the stabilization of the state.

g) Logos-pragma. – The pragmatism of upbringing and education will have to move away to the formation of the pupils logos, his thought, evoluational and actional liberties and creativity.

h) Thought-behaviour. – After today's pupils uniformation of behaviour, tomorrow's will give precedence to pluralistic and creative thought.

i) Learning-schooling. – This relation will be transformed already by the near future in its conceptuality, teologicality, functionality, systematicism, organizationalism and upbringing educational operativity.

UDK 37.01:316.323.3
BOGOMIR NOVAK
POJMOVANJE VZGOJE V ANTIKI

Antično pojmovanje vzgoje (paideje) izhaja iz razvoja (realizacije) možnosti svobodnega meščana v vrlini, ki je pri Aristotelu obenem dobro, sreča, srednja mera. Posameznik se lahko spozna le kot del celotne celote družbe, v kateri ima svoje mesto in vlogo. Kalokagatija je troedinost paideje, ki združuje intelektualno vzgojo (težnjo k resnici), etično vzgojo (težnjo k dobremu) in estetsko vzgojo (težnjo k lepoti). Antična koncepcija vzgoje je antropocentrična in logocentrična, ni pa teokratska kot v srednjem veku in tehnokratska kot v novem veku. Antična vzgoja ni ustvarjalna, racionalistična in etatistična v novoveškem smislu. Izhaja iz teleologije svobodnih dejavnosti, ne pa tudi iz narave fizičnega suženjskega dela.

UDC 37.01:316.323.3
BOGOMIR NOVAK
THE UNDERSTANDING OF UPBRINGING IN THE ANTIQUE

The understanding of upbringing (paideia) proceeds from the development (realization) of the possibility of the liberal citizen in virtue, which with Aristotel is at the same time good, fortune, a middle measure. The individual can recognize himself only as part of the whole society in which he has his place and role. Kalokagateia is the threeness of paideia, which unites intellectual upbringing (urge for truth), ethic upbringing (urge for good) and aesthetic upbringing (urge for beauty). The antique concept of upbringing is anthropocentrical and logocentrical but it is not theocratic as in the Middle Ages and technocratic as in the new era. Antique upbringing is not creative, rationalistic or ethatistic in the new era sense. It proceeds from the theology of liberal activities but not also from the nature of physical slave work.

ANA BARBIČ
PROSTI ČAS SLOVENSKIH KMETOV

Analiza obravnava prostočasne aktivnosti kmetov, ki so le izjemoma predmet ruralno-socioloških študij ob predpostavki, da kmetje prostega časa nimajo. Podatki o triindvajsetih aktivnostih kažejo, da dve tretjini do tri četrtine kmečkih gospodarjev/gospodinj gleda televizijo, bere časopise, se pogovarja s sosedi in posluša radio. Najmanj razširjene pa so športne aktivnosti, obiskovanje športnih prireditev, hoja v kino ali gledališče ter daljša potovanja. Z naštetimi aktivnostmi se redno ukvarjajo manj kot trije odstotki anketiranih, občasno pa sedem do deset odstotkov. Medtem ko na podeželje prodirajo prostočasne aktivnosti, značilne za urbano populacijo, pa hkrati zamirajo aktivnosti, nekdaj značilne za podeželske skupnosti. Med takšnimi »tradicionalnimi« aktivnostmi, ki jih označujejo neformalne oblike sodelovanja in tesni medsebojni stiki, so se ohranila le gasilska društva – v njih je 41 odstotkov anketiranih gospodinjstev, medtem ko je v kulturno-prosvetnih in različnih interesnih društvih zastopanih največ sedem odstotkov kmečkih gospodinjstev. Nove oblike povezovanja kmetov kot so aktivi kmečkih žena in mladih zadružnikov pa se uveljavljajo sila počasi.

ANA BARBIČ
LEISURE TIME OF THE SLOVENIAN FARMERS

The analysis deals with leisure time activities, the rear topic of rural sociology studies. The data about twentythree activities show that two thirds to three forth of the farmers watch TV, read newspaper, talk to the neighbours and listen to the radio while the least popular are outdoor activities such as sports, going to the movies and theatres or travelling in which less than three percent of the farmers participate regularely. It is obvious that so-called urban leisure – time activities are advancing to the countryside while ones typical activities of rural communities characterized by informal cooperation and closed personal contact are declining. Among such »traditional« activities only the fire-brigades are still popular – 41 percent of rural households have a member there. Ones vivacious cultural and different interest activities attract mostly about 7 percent of rural farm family members. New forms of cooperative activities such as groups of farm women and young farmers are advancing rather slowly.

UDK 801.732:028
DEAN KOMEL
KONCEPT BRALCA (ECO, ISER)

Članek obravnava dva koncepta bralca:

a) koncept »bralca-model«, ki ga je izdelal Umberto Eco; interakcija med tekstom in bralcem je raziskana na diskurzivni, narativni, aktantni in ideološki tekstualni ravni. Najzanimivejši del Ecovega koncepta bralca je uporaba »možnih svetov«, ki jih je razvila modalna logika, v teoriji literature.

b) koncept »impliciranega bralca« Wolfganga Iserja je odgovor na vprašanje, ki pri Ecu ni tematizirano: kako literarni tekst producira estetski učinek pri svojih bralcih?

UDC 801.732:028
DEAN KOMEL
THE CONCEPT OF THE READER (ECO, ISER)

The article deals with two concepts of the reader:

a) Umberto Eco's »reader-model«; the interaction between text and reader is researched on discursiv, narativ, actantial and ideologic textual level. The most interesting part of Eco's concept of the reader is the use of »possible worlds«, which were developed in modal logic, in the theory of literature.

b) Wolfgang Iser's concept of »implied reader« is the answer on the question, which is not thematisated by Eco, how can a literary text produce an aesthetic response with his readers?

UDK 323.15.01:001.4
DUŠAN NEČAK
POMEN TERMINOLOŠKE JASNOSTI PRI RAZISKOVANJU MANJŠINSKEGA PROBLEMA (NA PRIMERU NEMŠKEGA PROSTORA)

Avtor v prispevku prikazuje terminologijo pri proučevanju narodnomanjšinskega vprašanja, na primeru nemškega govornega prostora. Poudarja pomen terminološke jasnosti oziroma opozarja na politično konotacijo pri uporabi posameznih terminov.

V prvem delu orisuje takoimenovano renesanso narodnomanjšinskih gibanj v svetu, ki je dosegla kulminacijo sredi šestdesetih let, v nadaljevanju pa analizira najpomembnejše termine, ki zadevajo naslovno tematiko.

Avtor pojasnjuje zlasti pomen terminov »Volk«, »Nationale Minderheit«, »Volksgruppe«, »Nation« in »Nationalität«. Med avtorji, ki jih obravnava pa prikazuje zlasti Veitra, Flaschbergerja, Reitererja in druge. Zavzema se za dosledno uporabo termina »narodna manjšina« pri poimenovanju manjšin tipa koroški Slovenci, Madžari v Jugoslaviji, Južni Tirolci itd.

UDC 323.15.01:001.4
DUŠAN NEČAK
THE MEANING OF TERMINOLOGIC CLARITY IN THE RESEARCH OF THE MINORITY PROBLEM

The author depicts in this article terminology used in the study of the national-minority question, on an example of a German speaking region. He especially stresses the meaning of terminologic clarity or warns of political conotations in the use of individual terms.

In the first part he describes the so-called rennaissance of the national minority movement in the world, which achieved its culmination in the middle of the sixties, and in his continuation he analyses the most important terms regarding the title thematics.

The author especially clarifies the meaning of the terms »Volk«, »Nationale Minderheit«, »Volksgruppe«, »Nation« and »Nationalität«. Amongst the authors which he deals with, he especially illustrates Veiter, Flaschberger, Reiterer and others. He stands for the consistant use of the term »national minority« in the naming of minorities of the Carinthian Slovene type, the Hungarians in Yugoslavia, the South Tirolians etc.

UDK 17.035.12
JANEK MUSEK
NOVEJŠE KONCEPCIJE IN RAZISKOVANJA ALTRUIZMA. II. DEL: REGULATIVNI DEJAVNIKI ALTRUISTIČNEGA OBNAŠANJA.

Drugi del razprave (prvi del je bil objavljen v pretekli številki revije) zajema analizo nekaterih najpomembnejših teoretskih razlag altruizma. Med temi so predvsem teorije, ki upoštevajo mehanizme ter procese empatije »stroškovne« izmenjave ter vlogo podobe (pojma) o sebi – jaza – pri uravnavanju altruističnega obnašanja. Posebej obravnava avtor vprašanje odnosa med moralnimi načeli (vrednotami, smernicami) ter aktualnim ravnanjem in pri tem opozarja na možne razlage za pogosto opaženo neusklajenost med načeli in ravnanjem. Podobno obravnava tudi vprašanje ti. moralne transgresije in njenih posledic kot dejavnika, ki vpliva na altruizem. Končno razvija avtor formalnejši model regulativne funkcija jaza (podobe o sebi) v altruističnem ravnanju in drugih oblikah prosocialnega obnašanja.

UDC 17.035.12
JANEK MUSEK
NEWER CONCEPTS AND RESEARCH OF ALTRUISM. PART II: REGULATIVE FACTORS OF ALTRUISTIC BEHAVIOUR

In the second part of the paper (part I was presented in the previous number of the journal) some leading theoretical explanations of altruistic behavior are analysed. Included are theories dealing with the role of empathy, cost exchange and self-concept in regulation of altruism and other forms of (pro)social behaviour. The problems of attitude-behaviour relations and moral transgression-compensation mechanisms are especially considered. Several reasons accounting for the well-known attitude-behaviour descrepancies in the area of altruism are discussed as well as the influence of moral transgressions upon consequent prosocial behavior. A more formal model of regulative activity of the self in causation altruistic behaviour is finally proposed and briefly discussed.

UDK 159.942
TANJA LAMOVEC
EMPATIJA

Sestavek opisuje različne pomene, v katerih se je beseda empatija pojavljala od začetka stoletja do danes. Sprva je pomenila emocionalno vživljanje v drugo osebo ali predmet in je predpostavljala pojav podobnih čustev pri opazovalcu. Empatija v odnosu do drugih oseb naj bi izvirala predvsem iz kinestetičnih občutkov pri posnemanju drže drugega ter na domišljijskem zavedanju njegovih emocij. Predmeti pa naj bi omogočali empatijo prek svoje fiziognomske izraznosti.

Po mnenju psihoanalitikov naj bi empatija temeljila na mehanizmu identifikacije, ki povzroči prehodno zabrisanje meja med subjektom in objektom. Pri odraslih osebah naj bi se zaradi delovanja kognitivnih procesov ohranila tudi zavest ločenosti od objekta. Po mnenju nekaterih naj bi bila v ta proces vključena tudi projekcija, drugi pa se zavzemajo za razlikovanje med obema pojavoma, saj je kljub deljeni emocionalni reakciji njena smer ravno nasprotna. Projekcija pomeni pripisovanje lastnosti opazovalca drugemu, pri empatiji pa opazovalec prevzame emocionalne atribute drugega.

Novejše opredelitve empatije poudarjajo predvsem njeno kognitivno komponento, ki se kaže v točnosti napovedovanja vedenja oziroma prepoznavanja emocionalnih stanj druge osebe, ne zahtevajo pa, da opazovalec doživlja podobna čustva. Taka opredelitev empatije je bolj dostopna merjenju in se je uveljavila vzporedno z razvojem različnih merskih pripomočkov, ki so opisani v drugem delu sestavka. Podan je tudi pregled rezultatov tujih raziskav, ki so povezane z navedenimi pripomočki, kot tudi rezultati nekaterih raziskav, ki jih je izvedla avtorica. Preučevanje empatije je pri nas dokaj novo področje, zato je namen članka predstavitev problematike in izhodišč za nadaljnje raziskave.

UDC 159.942
TANJA LAMOVEC
EMPATHY

Different meanings of the term empathy as well as several explanations of this phenomenon are described, dating from the beginning of this century till today. »Empathy« was first used to describe an

act of putting oneself emotionaly in the place of another person or object. It was supposed to be mediated by the imitation of another's posture which in turn facilitated the development of a similar emotional state in the observer. In the case of objects, their physiognomic properties were supposed to be the mediators of empathy.

Psychoanalyticaly oriented authors presumed that empathy was the result of the mechanism of identification, which could lead to a temporary fusion of the boundaries between the subject and the object. In adults, however, cognitive processes maintained the awareness of separation as well. According to some authors, the process of empathy also included the mechanism of projection, while others pointed to the basic difference between the two: projection was used to describe the attribution of the characteristics of the observer to the object, while in empathy the emotional attributes of the object were taken over by the observer.

Most contemporary definitions of empathy, however, refer to its cognitive component, which is manifested in the accuracy of prediction of other people's behavior or in the recognition of their emotional states. No similar feeling in the observer is required. Such a definition presents a more convenient basis for measurement and has evolved together with the development of several psychometric measures of empathy, which are described in the second part of the article. A survey of empirical results, obtained with these instruments, by some foreign, as well as the present author are presented. Empathy research in this country is still in its beginnings, so the purpose of this article was mainly to provide an overview of the area, hopefuly encouraging further research.

UDK 316.6
VELKO S. RUS in MAJA RUS

KONCEPT REPREZENTACIJ SOCIALNEGA ZNANJA

Pojem »reprezentacija« v socialni psihologiji ni enoznačen. Nanaša se na kratkotrajnejše in dolgotrajnejše pojave ter na figurativne ali abstraktne strukture. Podoben je in hkrati različen od pojma stališč. Proti koncu 70-tih let so nekateri avtorji »reprezentacijam« začeli pripisovati vsebino mentalnih reprezentacij socialnega znanja. S pomočjo takih »konceptualnih reprezentacij« posameznik procesira socialne informacije, socialnemu okolju pripisuje pomen in načrtuje akcije. Konceptualne reprezentacije se nanašajo na različna področja socialnih dražljajev: na osebe in na situacije. Osebe kot socialni stimulusi se nanašajo na prototipe oseb, grupne stereotipe in sheme samega sebe. Ko so področja socialnih stimulusov situacije, se kažejo njihove »teoretične reprezentacije« v situacijskih prototipih, »skriptah« (scripts) in shemah vzročnosti. Vsak pojem je obrazložen ustrezno besednjaku avtorja teorije in predstavljen s primerom empirične študije. Zdi se, da omenjeni pojmi odpirajo novo perspektivo v socialni psihologiji: teorijo shem. Na drugi strani pa v tem trenutku niso razrešena številna vprašanja: Kako se sheme oblikujejo? Kako se aktivirajo? Ali so povezane z jezikom?

UDC 316.6
VELKO S. RUS and MAJA RUS

CONCEPT OF REPRESENTATIONS OF SOCIAL KNOWLEDGE

In social psychology, representation is not an univocal term. It is used for short-term or long-term phenomena, figurative or abstract structures. It's also confounded with or distinguished from the term attitude. At the end of the 70's, some authors proposed new notions concerning mental representations of social knowledge. The individual is supposed to use such conceptual representations to process social informations, to give social environment a meaning and to plan actions. These notions refer to various domains of social stimuli: persons and situations. Persons as social stimuli have reference to person prototypes, group stereotypes and selfschema. When situations are domains of social stimuli, situation prototypes, scripts and causal schemata appear as their »theoretical representation«. Each notion is presented in the own terms of the corresponding author and illustrated with an example of empirical study. With these notions, a new perspective seems to be discovered in cognitive social psychology: that is the theory of schemata. On the other side, many questions are unresolved for the moment: How are the schemata formed? What is the way of their activisation? Are they related to language?

UDK 929 Pavlov: 159.9
929 Pavlov: 321.74(47)
VID PEČJAK
ODNOS PAVLOVA DO PSIHOLOGIJE IN SOVJETSKE OBLASTI

V življenju Ivana Petroviča Pavlova nista dovolj pojasnjena njegov odnos do psihologije in do sovjetske oblasti. Zdi se, da je bil ta odnos dvojen in protisloven. Pavlov je zanikal, da bi bil psiholog in je imel do psihologije negativno stališče. Kljub temu ga sodobni psihologi imajo za enega od najpomembnejših pionirjev psihologije. V zgodnjih in poznih letih svoje znanstvene kariere pa je imel Pavlov do psihologije pozitivno stališče. Menil je, da so njegovi prispevki pomembni zanjo.

Pavlov je dočakal oktobrsko revolucijo ter Leninovo in začetek Stalinovega obdobja. Najprej so se znanosti divergentno razvijale, potem pa se je začela ideološka opresija. V tem času so samo nekatere teorije dobile marksistično leninistično legitimacijo. Sovjetska ideologija in oblast je Pavlova podpirala. Njegovo refleksologijo so skušali združiti z marksizmom, čeprav nista kompatibilna. Zaradi ideoloških odklonov so Pavlova tudi kritizirali, toda kritika je bila vedno blaga in popustljiva. Kljub temu se Pavlov ni strinjal z nasiljem ideologije nad znanostjo in je bil zelo kritičen do sovjetske oblasti. Vendar ni bil dosleden. Pogosto jo je tudi hvalil zaradi obilne finančne podpore njegovemu laboratoriju. Zahodni življenjepisci prikazujejo odnos Pavlova do sovjetske oblasti precej drugače kot ruski.

UDC: 929 Pavlov: 159.9
929 Pavlov: 321.74(47)
VID PEČJAK
THE RELATION OF PAVLOV TO PSYCHOLOGY AND THE SOVIET GOVERNMENT

In the live of Ivan Petrovič Pavlov, his relation to psychology and to the Soviet government is not clarified enough. It seems that this relation was duplicit and contradictory. Pavlov negated that he was a psychologist and had a negative regard of psychology. Despite this, contemporary psychologists take him as one of the most important pioneers in psychology. In the early and late years of his scientific career Pavlov had a positive regard of psychology and was of the opinion that his contributions were important for it.

Pavlov lived through the October revolution and Lenin's and the beginnings of Stalin's period. First sciences developed divergently, then ideological opression began. In this period only a few theories received a Marxist-Leninistic legitimy. The Soviet ideology and government supported Pavlov. They attempted to unite his reflexology with Marxism, although they are not compatible. Because of ideological regression, Pavlov was also criticised, but the criticism was always soft and lenient. Despite them, Pavlov did not agree with the terrorism of ideology over science and was very critical of the Soviet government. But he was not consistant. He frequently praised it because it gave large financial support to his laboratory. The Western biographers depict the relation of Pavlov towards the Soviet government in quite a different light than the Russians.

UDK 159.955
NORBERT JAUŠOVEC
INDIVIDUALNE RAZLIKE V EPISTEMIČNI IN HEVRISTIČNI STRUKTURI IN NEKOGNITIVNIM KOMPONENTAM MED USPEŠNIMI REŠEVALCI DOBRO IN SLABO DEFINIRANIM PROBLEMOV

Namen raziskave je bil proučiti individualne razlike v hevristični in epistemični strukturi ter nekognitivnih procesih med uspešnimi in neuspešnimi reševalci problemov. Izvedli smo dva eksperimenta. V prvem eksperimentu je 32 oseb glasno razmišljalo, medtem ko so reševale tri dobro in tri slabo definirane probleme, ki so pripadali področju literature. Protokole glasnega razmišljanja smo analizirali z taksonomijo, s katero smo proučevali vpliv hevristične strukture in nekognitivnih procesov. Osebe so morale podati definicije različnih pojmov in jih povezati s pojmi, ki jih poznajo. Na ta način smo določili teoretično in fleksibilno znanje. Rezultati nakazujejo, da uspešni reševalci obeh problemskih tipov kažejo manj vedenja usmerjenega k posredovanim dražljajem in več samorefleksije. Dobri reševalci dobro definiranih problemov so uporabili strategijo sredstvo cilj, medtem ko so dobri reševalci slabo definiranih problemov uporabili strategijo preverjanja hipotez. Uspešni reševalci slabo definiranih problemov so kazali tudi več čustvene aktivnosti in višjo stopnjo teoretičnega znanja. Za uspešne

reševalce obeh problemskih tipov je bilo značilno, da je bilo njihovo znanje bolj fleksibilno. V drugem eksperimentu smo uporabili drugačen metodološki pristop, da bi potrdili rezultate prvega eksperimenta. Uporabili smo 6 (3 dobro in 3 slabo definirane) problemov, ki so pripadali različnim problemskim področjem. Devetdeset oseb smo slučajno razporedili v 5 skupin. V štirih eksperimentalnih skupinah smo z instrukcijami, ki so bile usmerjene k fleksibilnemu in kontekstnemu znanju, metakogniciji in nekognitivnim procesom, skušali vplivati na uspeh reševanja problemov. Osebe kontrolne skupine niso dobile nobene instrukcije. Rezultati nakazujejo, da je instrukcija z metakognitivno vsebino imela največji vpliv na uspeh reševanja obeh problemskih tipov. Instrukcija fleksibilnega znanja in nekognitivnih procesov je v večji meri vplivala na reševanje slabo definiranih problemov, medtem ko je instrukcija s kontekstnim znanjem bolj vplivala na reševanje dobro definiranih problemov.

UDC 159.955
NORBERT JAUŠOVEC
INDIVIDUAL DIFFERENCES IN THE EPISTEMIC AND HEURIESTIC STRUCTURE AND THE NONCOGNITIVE COMPONENTS DURING THE SUCCESSFUL SOLVING OF WELL AND ILL DEFINED PROBLEMS

The aim of the study was to investigate individual differences in the heuristic and epistemic structure as well as noncognitive components underlying problem-solving performance. For that purpose two experiments were conducted. In the first, 32 respondents, were asked to think aloud while solving 3 well- and 3 ill-defined problems from the domain of literature. Their TA protocols were analysed with a taxonomy derived to determine the influence of the heuristic structure and noncognitive components. The respondents were also asked to give precise definitions of several concepts and to relate the given concepts to other known concepts. In that way theoretical and flexible knowledge was determined. Results indicate that successful solvers of both problem types showed less stimulus related behavior and more selfreflection. The results further reveal that means-end analysis was the strategy of choice for successful solvers of well-defined problems, while for successful solvers of ill-defined problems the strategy of hypothesis testing was indicative. Successful solvers of ill-defined problems also showed a greater emotional activity, a higher level of abstraction and depth of concept knowledge. For successful solvers of both problem types a more flexible knowledge structure was indicative. In experiment 2 a different metodological approach was used to confirm the results obtained in experiment 1. Six problems (3 well- and 3 ill-defined) belonging to different problem domains were used. Ninety respondents were randomly divided into 5 groups. In the four experimental groups we tried to influence problem-solving performance with instructional groups we tried to influence problem-solving performance with instructions aimed at contextual knowledge, flexible knowledge, metacognition and noncognitive processes. The respondents of the control group received no instruction. The results indicate that instructions aimed at metacognition had the greatest impact on performance of both problem types. Instructions aimed at flexible knowledge and noncognitive components influenced the performance of ill-defined problems, whereas the influence of contextual knowledge was more pronounced for the performance of well-defined problems.

UDK 159.928
IVAN FERBEŽAR
IDENTIFIKACIJA NADARJENIH IN »NADARJENOSTNA HIPOKRIZIJA«

V omenjeni deskriptivni raziskavi avtor razčlenjuje v svetu in pri nas nove premike v pojmovanju nadarjenosti. Težišče strokovne preusmeritve gre od »biti nadarjen« k smeri »nadarjeno vedenje« in temu ustrezno izpeljuje identifikacijo nadarjenih otrok.

UDC 159.928
IVAN FERBEŽAR
THE IDENTIFICATION OF THE GIFTED AND »GIFTED HYPOCRISY«

In the following descriptive research work the author thoroughly analysis up-to-date processes in the conceptualization of gifted children. The central point of the professional reorientation leads from »to be gifted« towards »gifted beahavior«. Thus, the author builds up a new identification procedure of giftedness.

YU ISSN 0587-5161

Časopis za sodelovanje humanističnih
in naravoslovnih ved
za psihologijo in filozofijo