

# RAZVOJ ZNANOSTI IN RAZSVETLJENSTVO

---

Eva Bahovec

---

Teorijo današnjega časa odločilno obeležata delo Sigmunda Freuda. Njegova revolucija v znanosti ob prelomu 19. v 20. stoletje, ki velja danes za del "moderne", je deležna novih in novih interpretacij in predelav; njegovo življenje, za katerega je sam poudarjal, da je pomembno le v razmerju do psihoanalize, je predmet protislovnih komentarjev. Oboje, tako njegova teorija kot njegova biografija, povzročata med strokovnim bralstvom in širšo javnostjo izrazito polarizacijo: pri enih občudovanje in strast, da bi šli dalje po tej poti, pri drugih zavračanje in zgražanje ali pa kar neposredno "razkrinkavanje".

Freud sam je navajal, da izhaja psihoanaliza iz "ozko omejenega polja", iz razprav o funkcionalnih nevroloških obolenjih nekje od sredine 19. stoletja naprej, iz dela Bernheima, Charcota in Janeta, potem iz *Studien über Hysterie* (1895d), ki sta jih napisala skupaj z Breuerjem, in šele nazadnje iz njegovih lastnih prispevkov. V kreativnost velikih mož ni verjel in za skoraj vsako svoje partikularno odkritje, kot bomo videli pozneje, je našel kakšnega predhodnika v zgodovini ali med sodobniki. Toda kljub ozkemu področju človeške vednosti, ki mu je - in ostaja - psihoanalitična teorija zavezana, in kljub temu, da se ni imel za revolucionarja v znanosti, je rad izpostavljaval izjemni domet svojega odkritja, ki je seglo veliko dlje od kakšne nove zgolj znanstvene teorije. V znanem odlomku iz *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-1917 /1915-1917/), s katerimi je hotel prepričati tudi širšo publiko, označuje znanstvene revolucije kot "udarce človekovemu narcizmu", psihoanalizo pa navaja kot zadnjo v zaporedju, ki začenja pri Koperniku in nastanku moderne znanosti, nadaljuje pa se v prejšnjem stoletju z Darwinom. Te velike dogodke v zgodovini znanosti intepretira takole:

*"Človeštvo je moralo v teku časa dvakrat prenesti, da ga je znanost hudo užalila v njegovem naivnem samoljubju. To se je zgodilo prvikrat, ko je zvedelo, da naša zemlja ni središče vesolja, temveč droben delec nekega svetovnega sistema, ki si ga v njegovi velikosti komaj predstavljamo. Za nas je ta žalitev povezana s Kopernikovim imenom, čeprav je oznanjala nekaj podobnega že aleksandrijska znanost. Drugič se je to zgodilo takrat, ko je biološko raziskovanje spodbilo domnevno človeško prednost v stvarstvu in mu odkazalo izvor v živalskem svetu in neuničljivost njegove živalske narave. To prevrednotenje se je dopolnilo v naših dneh pod vplivom C. Darwina, Wallacea in njunih predhodnikov, ne brez kar se da silovitega upiranja sodobnikov.*

*Tretjič in na najbolj občutljivem mestu pa bo prizadela človeško samoveličje današnja psihološka znanost, ki hoče Jazu dokazati, da ni niti gospodar v lastni hiši, pač pa se mora zadovoljiti z bornimi sporočili o tem, kar se nezavedno dogaja v njegovem duševnem življenju.*"<sup>1</sup>

Freudova parabola o treh velikih udarcih, ki so v teku časa prizadeli človeškovo samoljubje, je torej več kot delovna hipoteza: je oris odgovora na vprašanje, kako je razvoj znanosti vplival na podobo, ki jo ima človek o samem sebi, na postopno spreminjanje te podobe, na njeno vse večjo razpršenost in razsrediščenje.

Zato lahko vzamemo Freudovo nič kaj triumfalno zaporedje tudi kot izhodišče za refleksijo razsvetljenstva in njegove dediščine, kot opozorilo na nezvedljivo zgubo, ki se ji napredovanje razuma nikakor ne more izogniti. Toda to je opozorilo, ki sega onstran dialektike razsvetljenstva in onstran vpraševanja o neločljivosti luči razuma od dominacije in despotizma ali vednosti od oblasti; prej je refleksija tega, kako lahko zaporedje treh velikih, morda celo največjih revolucij v zgodovini znanosti, Kopernikove, Darwinove in Freudove, pomeni hkrati tudi refleksijo položaja človeka v svetu, ne kot menjavanje različnih *Weltanschauung*, temveč na specifičen, lahko bi rekli negativen način, kot postopno izključevanje človeka iz sprva zgolj njegovega univerzuma, iz prvotne narcistične spojenosti, ki ne pozna meja med notranjim in zunanjim, med subjektivnim in objektivnim, med polnostjo in odsotnostjo. Izključevanje človeka iz sveta je v tej perspektivi istočasno tudi konstitucija subjekta kot entitete, ločene od ostalega sveta, refleksija njegovega položaja v njem pa ne le premestitev središča tega univerzuma, temveč tudi vzpostavitev meje in razsrediščenje.

V zaporedju, ki nam ga Freud pušča v premislek, saj ga sam omenja le na dveh ali treh mestih, bolj mimogrede in v ilustracijo, se torej soočamo s sovpadanjem specifičnega, času zavezanega znanstvenega odkritja z odkritjem, ki zadeva vse človeštvo, človečnost človeških bitij, a tudi s sovpadanjem posebnega dogodka in specifičnega zgodovinskega trenutka s trajnim procesom, s porajanjem mišljenja, ki se zave lastne zgodovinskosti. A zave se je na način znanstvene racionalnosti ne kot razkrinkavanje iluzije o človekovi veličini, o posebnosti in enkratnosti njegovega položaja v vsem, kar ga obdaja, in ne kot izpostavitve racionalnega jedra te iluzije, temveč kot posebna oblika *Entzauberung* sveta, kot naknadni učinek, ki tu drži mesto razsvetljenski kategoriji entuziazma: v vsakem naslednjem koraku, od Kopernika naprej, bolj neusmiljen proces razsrediščenja, v katerem je postopoma nastajala doba, ki ji pravimo moderna.

Freud, ki sicer ni govoril o znanstveni revoluciji, se je problemu približal, ko je razpravljal o "splošnem nasprotovanju naši znanosti", namreč psihoanalizi. Za Darwina duha ga je razglasil šele njegov biograf, Ernest Jones, ki ga je takole umestil v zaporedje: "Kopernik in Darwin sta si veliko upala v soočanju z neprijetno resnico o zunanji realnosti", toda za Freudovo soočanje z notranjo realnostjo je bilo potrebno

<sup>1</sup> S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-1917 /1915-1917/), *Studienausgabe*, vol. I, str. 283-284; slov. prev. *Predavanja za uvod v psihoanalizo* (1916-1917 /1915-1917/), Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977, str. 273-274.

"nekaj, kar lahko dajo brez pomoči drugih le najbolj redki smrtniki."<sup>2</sup> Opozorilo na drugi vidik, ki je v tej Jonesovi primerjavi potisnjen nekoliko v ozadje, pa najdemo pri Marie Bonaparte, ki govori o Freudu kot o mešanici Pasteurja in Kanta, torej na eni strani znanstvenika v ožjem pomenu besede in na drugi filozofa, ki se je lotil koperniškega obrata v metafiziki.

S Kopernikom in Darwinom Freuda ne povezuje toliko izredni domet njihovih znanstvenih sistemov ali izjemni pomen za napredovanje kulture nasploh in za razvoj družbe "zunaj znanosti", temveč, kot pravi sam, strastni značaj njihovih odkritij, ki zbuja odpor. Res je sicer, kar priznavajo tudi najuglednejši zgodovinarji revolucij v znanosti, da je onstran strogih meja znanosti, kot temu ponavadi rečejo, domet Kopernikove *De revolutionibus orbium coelestium* prej primerljiv z Darwinom kot z Newtonom, da pomeni Darwinov *The Origin of Species*, če vzamemo za kriterij razširjenost in gorečnost razprav o njem, nemara kar največjo znanstveno revolucijo in da "obstaja le še en znanstveni avtor moderne dobe, ki ga lahko s tega vidika primerjamo z Darwinom, in to je Sigmund Freud."<sup>3</sup> Res je tudi, da se mnogi zgodovinarji in filozofi znanosti sprašujejo, v čem sploh je revolucionarnost Kopernikovega astronomskega sistema in raje govorijo o Kopernikovi revoluciji v sedemnajstem stoletju, namreč pri Keplerju in Galileju, ali da, po drugi strani, Freudovi metapsihologiji sploh odrekajo status znanstvenosti in včasih celo kar naravnost razkrinkavajo njegovo šarlatanstvo. Toda kozmološki udarec ni bil človekovemu samoljubju zadan takrat, ko je prišlo do odkritja, poudarja Freud, pa naj ga pripisujemo Koperniku ali že prej pitagorejcem, aleksandrinski znanosti in Aristarhu, temveč šele ko je znanstveno odkritje postalo "splošno sprejeto"; in naslednji udarec ne takrat, ko je Darwin človeka opredelil kot "različnega ali nadrejenega živalim", temveč ko so se razprave osredotočile prav na človeka in njegovo - nekaterim vrstam bližje drugim bolj oddaljeno - živalsko poreklo.<sup>4</sup>

Ne glede na njihovo pozitivno vsebino, na notranje trdno jedro, lahko ta odkritja merimo po njihovem naknadnem učinku, po pomenu njihovega sporočila za opazovalca, za prejemnika. Toda namesto nekoliko kontingentnega (Kuhnovi kritiki bi rekli sociologističnega) kriterija splošne sprejetosti je prej osupljiva sama pojavna oblika te splošne sprejetosti: očaranost in hkrati odpor, odpor v psihoanalitičnem, objektivnem pomenu besede, kot način obstoja nezavednega v zunanosti in kot način, kako zunanost, drugost obstaja za "človeka", za subjekt. Kategorija odpora je tu tista, ki drži mesto razsvetljski kategoriji "določene vrste navdušenja, ki spremlja odkritja," kot pravi d'Alembert, "določenega zanosa idej, ki ga spektakel univerzuma ustvarja v nas."<sup>5</sup> In nenazadnje je to tudi kategorija entuziazma, ogromnega entuziazma, ki ga je izzvala francoska revolucija in s katerim jo lahko merimo mimo revolucionarnosti njene vsebine in ne glede na to, ali je revolucija uspela ali se je izjalovila.

<sup>2</sup> E. Jones, nav. po I. B. Cohen, *Revolution in Science*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985, str. 360.

<sup>3</sup> I. B. Cohen, *Revolution in Science*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985, str. 300.

<sup>4</sup> Ibid., str. 362

<sup>5</sup> D'Alembert, nav. po E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Beacon Press, Boston 1955, str. 4.

Ko razpravljamo o refleksiji razsvetljenstva in njegove dediščine, lahko Freudovo parabelo razumemo kot čisti negativ razsvetljenske vere v bodočnost človeštva in vizije napredka iz Condorcetove *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit human*, ki velja tako za povzetek filozofije razsvetljenstva, za harmonično celoto, v katero so se postopoma preoblikovale misli Voltaira, Turgota, Helvetiusa, Condillaca, torej za njen testament in iztek, pa tudi za njeno karikaturu.<sup>6</sup> Pri Condorcetu sledimo devetim obdobjem, v katerih se človek postopoma osvobaja avtoritete in vzpenja k razsvetljenosti znanstvene civilizacije. Pogled je ves čas usmerjen v deseto obdobje, v prihodnost, brez kakršne koli nostalgije za preteklostjo, saj ji botruje prepričanje, da je zmožnost izpopolnjevanja človeške vrste brezmejna.

V tem nauku o napredku pride najboljše do izraza nov odnos človeka do zgodovine: prihodnost prevlada nad preteklostjo, dejanje nad dediščino, razum nad tradicijo, celotni razvoj pa poteka v smeri osvobajanja od avtoritete, osvobajanja v imenu naravoslovnih znanosti. Toda enciklopedisti si niso le prizadevali sistematizirati vednosti, temveč tudi spremeniti način rezoniranja, zajeti tisti presežek, ki ga prinaša znanost posredno, v prepletenosti znanstvenih odkritij z refleksijo in legitimno rabljenega razuma z voljo: "Galilej je Baconovo metodo raziskovanja narave obogatil s koristnimi in sijajnimi odkritji, ... a se je omejil izključno na matematične in fizikalne znanosti in duhu ni mogel izraziti gibanja, ki ga je, tako je videti, doumel ... Ta čast je bila prihranjena za Descartesa, za tega domiselnega in vnetega filozofa. Obdarjen z veliko nadarjenostjo za znanost ... je hotel razširiti svojo metodo na vse objekte človeške inteligentnosti ... Ljudem je dejal, naj odvržejo jarem avtoritete, naj pripoznajo le tisto, ki jo priznava njihov razum; in ubogali so ga, ker si jih je podrejal s svojo gorečnostjo in ker jih je potegnil za sabo s svojim navdušenjem."<sup>7</sup> Tu ni na delu le sistematični duh, temveč *esprit de système*, prava ljubezen do sistema, ki ne spravlja le pozitivne vednosti v sklad s tem, kar je racionalno in kar lahko pomeni napredovanje tudi za razum, temveč hkrati prinaša splošno napredovanje moralnega reda.

Kjer vodi pri filozofih razsvetljenstva proces racionalizacije k vse bolj izpopolnjenim oblikam človečnosti, je pri Freudu napredovanje znanstvenega spoznanja napredovanje človeštva iz poraza v poraz. Napredovanje razuma, ki se postavlja po robu zunanji, razumu heteronomni avtoriteti, je napredovanje spoznanja o njeni nezvedljivosti, o tem, da razsežnost zunanosti, drugosti, ki si je subjekt ne more prisvojiti, ni le neukinljiva, temveč vse bolj postaja njegovo najbolj "notranje", intimno obeležje. Več ko človek zmore, bolj je subjekt zreduciran.

Če bi iskali med samimi filozofi razsvetljenstva vzporednico takšni ideji razvoja, ki vodi človeštvo v vse hujšo pogubo, bi jo lahko našli le pri njihovem "najbolj nevarnemu nasprotniku", kot mu pravi Cassirer, pri Jean-Jacquesu Rousseauju.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Gl. A. Koyré, "Condorcet", v *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, str. 103, in P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Alfred A. Knopf, New York 1969, vol. 2, str. 122; gl. tudi R. Bernstein, "The Rage against Reason", v E. McMullin (ed.), *The Shaping of Scientific Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1988, str. 189-221.

<sup>7</sup> Nav. po A. Koyré, "Condorcet", v *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, str. 108.

<sup>8</sup> Gl. E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Beacon Press, Boston 1955, str. 273-274.

Prelom, ki je v zgodovini znanosti povezan s Freudovim imenom, je v zgodovini razsvetljenstva opravil ta fascinantni filozof in teoretik "nelagodja v kulturi".

Rousseauju pripada v filozofiji razsvetljenstva prav posebno mesto. Splošnemu navdušenju nad napredovanjem človeškega rodu in prepričanju, da ga civilizacija dviguje vse višje in višje, se je vztrajno postavljal po robu in opozarjal na njeno mračno plat, na temno stran razsvetljenstva. Temu je bila namenjena že njegova prva razprava, *Discours sur les sciences et les arts* iz leta 1750. V njej je poskušal, kot je poudarjal nasproti očitkom, da želi človeka spraviti nazaj v naravno stanje, le razpršiti "iluzijo tako nesmiselnega občudovanja sredstev našega lastnega nelagodja."<sup>9</sup>

Razgaljanje te iluzije začenja v temeljni postavki Rousseaujeve teoretske zgradbe, zaradi katere so njegova dela kmalu vpisali v seznam prepovedanih knjig.<sup>10</sup> Kako se je do nje dokopal, opisuje v pismu Malesherbesu leta 1762. V nemiru, ki mu ga je prineslo vprašanje o umetnostih in znanostih, ko se je v avgustu 1749 peljal na obisk k Diderotu v vincenneski zapor, je "nenadoma začutil, kot da je moj duh oslepljen od tisoč luči;" v množstvu živih idej, ki so se mu porodile hkrati s silovitostjo in zmedenostjo, se je zatekel pod drevo ob cesti in to je bil trenutek, ko je ugledal rdečo nit logične izpeljave: "Ko bi lahko sploh kdaj opisal vsaj del tega, kar sem videl in občutil pod tem drevesom, s kakšno močjo bi lahko izpostavil zlorabe naših institucij, s kakšno enostavnostjo bi pokazal, da je človek naravno dober in da so ljudje postali zlobni zgolj zaradi teh institucij."<sup>11</sup>

Osrednja tema *Discours sur les sciences et les arts* je nezdržljivost znanosti in umetnosti z vrlino;<sup>12</sup> v zgodovini so se pogosto bogotile v družbah, kot so že pred njim vedeli "stari", Sokrat v Atenah in Katon starejši v Rimu, ki so bile v stanju moralnega propadanja, v družbah vrline in časti pa je bila znanost vedno v ozadju. Čeprav bi narava želela človeštvo obvarovati pred vednostjo, tako kot mati otroku iztrga iz rok nevarno orožje, je škodljivost znanosti in filozofije, teh glavnih tarč Rousseaujevih kritik, vse večja in večja. Običajno je, da v razvoju znanost nadomesti nevednost; moderna znanost pa se je morala spopasti z nečim hujšim od nevednosti, s srednjeveško sholastiko. A še teh okov človeštva ni rešila znanost, temveč zgodovinski dogodek, padec Konstantinopla.<sup>13</sup>

Seveda to ne velja za vsako znanost, ne za vsako filozofijo, in prav tako ne za vsako nevednost, temveč za znanost, ki je postala splošno sprejeta in spremenjena v dogmo onstran dvoma,<sup>14</sup> za filozofijo, ki je postala modna, in za obema lastno nevednost, ki nima nič več skupnega s Sokratovo. Na nasprotni strani pa imamo znanost in filozofijo "velikih umov", Bacona, Descartesa in Newtona, ki je utemeljena v ljubezni do znanosti in stremljenju po resnici in ni ustvarjena "za človeka nasploh", "za nas", "za

<sup>9</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, vol. I, Gallimard, Paris 1964, str. 676. (V nadaljevanju označeno z O. C.)

<sup>10</sup> Du contrat social je izšla v aprilu 1762, *Émile, ou de l'éducation* v maju; v juniju so obe ključni Rousseaujevi deli že prepovedali in zažgali.

<sup>11</sup> Jean-Jacques Rousseau, O. C., vol. I, Gallimard, Paris 1964, str. 1135.

<sup>12</sup> Rousseau se tega razmerja ne loteva brez dvoumnosti; gl. L. Strauss, "L'intention de Rousseau", v T. Todorov (ed.), *Pensée de Rousseau*, Seuil, Paris 1984, str. 67-94.

<sup>13</sup> O. C., vol. III, str. 6.

<sup>14</sup> O. C., vol. III, str. 14, 19, 28.

ljudstvo", znanost redkih posameznikov in njihove "nebeške inteligentnce". To niso navadni ljudje, temveč ljudje, ki jih razsvetljuje Prometejev ogenj in so poklicani k temu, da posvetijo svoje življenje znanosti ter jo razširjajo med neukimi; učinek na soljudi izhaja iz te njihove drže. Hkrati pa so to tudi ljudje, ki se ne predajajo samoljubju, jim ni ne do slave ne do razkazovanja in varljivega blišča, ki tarejo nas, sodobne: "Ne gre več za to, ali je človek pošten, ampak za to, ali je pameten. Ne vprašamo, ali je knjiga koristna, ampak ali je dobro napisana. Nagrade podeljujemo za duhovitost in izvirnost, medtem ko ostaja vrlina nespoštovana; za umetelne razprave je tisoč nagrad, za dobra dejanja nobene ..." <sup>15</sup> Tudi neizmerna zmožnost izpopolnjevanja človeške vrste, ki človeka dviguje višje in višje in ki je Condorcetovo glavno vodilo, je pri Rousseauju vir njegove pogube: človeka je spravila iz njegovega izvornega stanja in "sčasoma iz njega naredila tirana nad samim seboj in naravo." <sup>16</sup>

Rousseaujevo izhodišče je torej ambivalentnost: kar prinaša napredek, prinaša tudi zaton. Zato mora biti njegov odgovor na vprašanje akademije v Dijonu, ali napredek znanosti in umetnosti izboljšuje moralo in kulturo nasploh, negativen. Negativen, a z odločilnim dodatkom: če bi odpravili znanosti in filozofijo, ki jih ni mogoče uskladiti z zdravom družbo, modrostjo in vrlino, če bi se odpovedali obstoječim institucijam, bi s tem hkrati samim sebi onemogočili, da bi sploh kdaj zajezili pregreho ali vsaj malo ublažila sprijenost človeka v obstoječi družbi. Kar prinaša človeštvu pogubo, je hkrati njegova edina alternativa, kot lahko izvemo tudi v prvi razpravi, čeprav šele na koncu, v - zgolj navideznem - protislovju z izhodiščno tezo. Človek mora, potem ko je stopil "ven iz sebe" in zapustil prvotno stanje, potem ko ga je sla po vednosti speljala z varne domačije njegovega sveta, ponovno najti samega sebe.

Toda Rousseau, ki je hotel "živeti nad svojim stoletjem", <sup>17</sup> je bil res in vse do konca v strastnem sporu s svojo dobo. Videli bomo, kako so se mu prav vsi poskusi, da bi to alternativo uresničil, izjalovili, in videli bomo, zakaj so se mu morali izjaloviti, zakaj so bile vse rešitve vnaprej obstojene na propad. To je, konec koncev, njegovo poslednje sporočilo človeštvu, ki ga nagovarja v svojih delih z namenom, da bi ovrgel zavajajoče sporočilo filozofov, ki so bili pred njim.

Rousseau nam govori v imenu mišljenja, ki obtožuje: <sup>18</sup> kamor koli pogledamo, sama sprijenost, ničnost, perverzija, nam pravi, povsod polno tistega, česar v preteklosti ni bilo ali ne bi moglo biti: O človek, katere koli dežele in kakršnih koli nazorov, nas nagovarja v drugi razpravi, kako si se spremenil od tistega, kar si bil! <sup>19</sup> In ta njegova obtožujoča gesta, ki vzbuja občutek krivde, je hkrati gesta zapeljevanja, ki ima izjemen

<sup>15</sup> O. C., vol. III., str. 25. Več o tem gl. L. Strauss, "L'intention de Rousseau", v T. Todorov (ed.), *Pensée de Rousseau*, Seuil, Paris 1984, str. 72 in na sl.

<sup>16</sup> O. C., vol. III, str. 142.

<sup>17</sup> O. C., vol III, str. 3

<sup>18</sup> Idejo o "mišljenju, ki obtožuje" razvija Starobinski v svoji zadnji knjigi, *Table d'orientation*, v poglavju "Rousseau: accuser et séduire", *L'âge de homme*, Lausanne 1989, str. 35-56.

<sup>19</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O. C., vol. III, str. 133. Dodajmo, da se v prvi razpravi naslavlja na dve različni skupini poslušalstva: kot avtor razprave, ki mora človeštvu podučiti o resnicah in zablodah, spregovori z mesta znanstvenikov in filozofov, kot avtor, ki se ne meni za literarno slavo in razkazovanje, pa kot "preprosta duša" in "človek ljudstva"; gl. L. Strauss, "L'intention de Rousseau", v T. Todorov (ed.), *Pensée de Rousseau*, Seuil, Paris 1984, str. 74-75.

učinek na občudovalce; spomnimo se le ogromne količine pisem, ki jih je dobil od neznanih sodobnikov in v katerih ga prosijo, naj jim pokaže pravo pot!

Rousseaujevo delo nasploh in tudi njegovo življenje ne trpi nevtralnosti: interpreti ga bodisi strastno občudujejo, bodisi grobo zavračajo, razglašajo za revolucionarja, individualista ali pa za reformatorja, kolektivista, itd.; eni mu pripisujejo zasluge za veličino francoske revolucije, drugi ga obtožujejo za njena grozodejstva, tretji ga spet obtožujejo brezbriznosti, ker je dal svoje otroke v sirotišnico, čeprav je bil avtor nemara najslavnejše knjige o vzgoji v zgodovini človeštva!<sup>20</sup>

Kar torej družī oba "nasprotnika razsvetljenstva" in njuno negativno vizijo razvoja k višjemu in višjemu, je spet izredno velik in hkrati ambivalenten učinek na soljudi. Tako kot Freud<sup>21</sup> je tudi Rousseau vselej polariziral svoje poslušalstvo in tako kot Freud se je tega tudi sam zavedal. In tako kot Freud je, konec koncev, vztrajno razčlenjeval človekove izgubljene iluzije in jih skušal dognati prav do dna.

Searlova teorija intencionalnosti je v središču prevladujočih razprav na področju znanstvenega raziskovanja v psihologiji, lingvistik, sociologiji in umetni inteligenci. V njegovi teoriji je koncept reprezentacije definiran z intencionalno vsebino (r) in psihološkim načinom (S), ne z njegovo formalno strukturo. Intencionalna vsebina določa pogoje zadostitve psiholoških stanj. Intencionalnost ni notranja potara lingvističnih bitnosti in pomen obstaja eda, ko obstaja distinkcija med intencionalnimi duševnimi stanji (S(r)) in oblika njihove lingvistične povzemanosti. Ta definicija je nasprotna Fregejevi konceptu pomena kot načina prikaza reference.

## ABSTRACT

Searle's theory of intentionality is in the centre of the prevailing discussion in the fields of scientific research in the psychology, linguistics, sociology and artificial intelligence. In his theory, the concept of representation is defined by a intentional content (r) and psychological mode (S), not by its formal structure. Intentional content determines the condition of satisfaction which must obtain if the state is to be satisfied. Linguistics entities are not intrinsically intentional and the meaning exists only when there is a distinction between intentional mental states (S(r)) and the form of its linguistic externalization. Searle's concept of meaning is bound to intentional mental states and is opposite to Frege's definition on meaning as the way of giving the referent.

<sup>20</sup> Gl. P. Gay, "Introduction", v E. Cassirer, "Das Problem Jean-Jacques Rousseau" (1932); nova, komentirana angleška izdaja *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, P. Gay (ed.), Yale University Press, New Haven and London 1989, 2. izd., str. 5 in nasl.

<sup>21</sup> Gl. I. B. Cohen, *Revolution in Science*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985, str. 352.

