

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

Ideologija in znanost
Ule, Rus, Veljak, Stojković

Psihologija
Jaušovec, Rutar, Vizjak Pavšič

Razvojna psihologija
Zupančič, Feldštejn, Matjuškin, Janakov, Korač,
Horvat-Zupančič, Piciga, Jaušovec, Bakračević, Cugmas,

Estetika
Pawlowski, Wilde, Shusterman, Millholland, Zuidervaart

Sedanji trenutek družbe

Donald Davidson
Močnik, Ule, Potrč, Kreft, Borstner

Filozofija
Ošljaj, Novak, Pediček, Rogač, Zemljič

Družboslovje, Prevodi
Čarni, Piano, Stres, Jogan
Heidegger, Komel, Freud, Kalan

Anthropos

UDK 3 Leto 1989, letnik 20, številka V, VI



Anthropos

Die Anthropologie ist die Wissenschaft vom Menschen. Sie untersucht die biologischen, psychologischen, soziologischen und kulturellen Aspekte des menschlichen Lebens. In der Biologie wird die Evolution des Menschen und die Entwicklung des Gehirns untersucht. In der Psychologie werden die kognitiven, emotionalen und sozialen Prozesse des Menschen erforscht. In der Soziologie wird die Rolle des Menschen in der Gesellschaft untersucht. In der Kulturwissenschaft wird die Entwicklung der menschlichen Kultur und die Rolle der Sprache untersucht.

Die Anthropologie ist eine interdisziplinäre Wissenschaft, die Erkenntnisse aus verschiedenen Disziplinen integriert. Sie verbindet die Biologie mit der Psychologie, der Soziologie und der Kulturwissenschaft. Durch diese interdisziplinäre Herangehensweise kann ein umfassendes Bild des Menschen als biologisches Wesen, als psychisches Individuum, als soziales Wesen und als kulturelles Wesen gezeichnet werden. Die Anthropologie ist daher eine zentrale Disziplin in den Geisteswissenschaften und in den Naturwissenschaften.

Anthropos

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Ganzem beschäftigt. Sie untersucht die biologischen Grundlagen des Menschen, die psychologischen Prozesse, die soziale Interaktion und die kulturelle Entwicklung. In der Biologie wird die Evolution des Menschen und die Entwicklung des Gehirns untersucht. In der Psychologie werden die kognitiven, emotionalen und sozialen Prozesse des Menschen erforscht. In der Soziologie wird die Rolle des Menschen in der Gesellschaft untersucht. In der Kulturwissenschaft wird die Entwicklung der menschlichen Kultur und die Rolle der Sprache untersucht.

Die Anthropologie ist eine interdisziplinäre Wissenschaft, die Erkenntnisse aus verschiedenen Disziplinen integriert. Sie verbindet die Biologie mit der Psychologie, der Soziologie und der Kulturwissenschaft. Durch diese interdisziplinäre Herangehensweise kann ein umfassendes Bild des Menschen als biologisches Wesen, als psychisches Individuum, als soziales Wesen und als kulturelles Wesen gezeichnet werden. Die Anthropologie ist daher eine zentrale Disziplin in den Geisteswissenschaften und in den Naturwissenschaften.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Ganzem beschäftigt. Sie untersucht die biologischen Grundlagen des Menschen, die psychologischen Prozesse, die soziale Interaktion und die kulturelle Entwicklung. In der Biologie wird die Evolution des Menschen und die Entwicklung des Gehirns untersucht. In der Psychologie werden die kognitiven, emotionalen und sozialen Prozesse des Menschen erforscht. In der Soziologie wird die Rolle des Menschen in der Gesellschaft untersucht. In der Kulturwissenschaft wird die Entwicklung der menschlichen Kultur und die Rolle der Sprache untersucht.

Die Anthropologie ist eine interdisziplinäre Wissenschaft, die Erkenntnisse aus verschiedenen Disziplinen integriert. Sie verbindet die Biologie mit der Psychologie, der Soziologie und der Kulturwissenschaft. Durch diese interdisziplinäre Herangehensweise kann ein umfassendes Bild des Menschen als biologisches Wesen, als psychisches Individuum, als soziales Wesen und als kulturelles Wesen gezeichnet werden. Die Anthropologie ist daher eine zentrale Disziplin in den Geisteswissenschaften und in den Naturwissenschaften.

Prof. Dr. Dr. h. c. h. c.
Dr. phil. habil.
Dr. phil. habil.

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.

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

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

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

Tajnica uredništva: Janja Novak

Lektor: Mihael Hvastija

Časopis ima 4-6 številke 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 100.000 din, za delovne organizacije 130.000 din.
Cena enojne številke 20.000 din, dvojne številke 40.000 din in trojne številke
60.000 din.

Računalniško stavlanje in oblikovanje: RC TAMIR

Tisk: SKUŠEK

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

Časopis izhaja s finančno podporo Kulturne skupnosti Slovenije,

Raziskovalne skupnosti Slovenije in Izobraževalne skupnosti Slovenije.

Anthropos

Ideologija in znanost
Psihologija
Razvojna psihologija
Estetika
Sedanji trenutek družbe
Donald Davidson
Filozofija
Družboslovje
Prevodi

7 - 8 Boris Majer - sedemdesetletnik

I. IDEOLOGJA IN ZNANOST

- 11 - 16 Andrej Ule: Nekaj tez o odnosu znanosti in ideologije kot dveh fundamentalnih oblik "razlage"
17 - 21 Vojan Rus: Idejnost, znanost in ideologija
22 - 32 Lino Veljak: Ideologija "konca ideologije"
33 - 35 Andrija B. K. Stojković: Znanstveno v ideologiji, ideološko v znanosti
36 - 42 Diskusija

II. PSIHOLOGJA

- 45 - 56 Norbert Jaušovec: Vloga čustev v analognem sklepanju
57 - 64 Dušan Rutar: K strukturi možganov (II. del)
65 - 79 Mojca Vizjak Pavšič: Osebnost, vrednote in mediji množičnih komunikacij (II. del).

III. RAZVOJNA PSIHOLOGJA

- 83 - 90 Maja Zupančič: Moralni razvoj in vrednote v adolescenci
91 - 101 David Iosifovič Feldštejn: Psihološke zakonitosti razvoja doraščajočega človeka kot osebnosti
102 - 105 Aleksej Mihailovič Matjuškin: Psihološka struktura in razvoj spoznavne aktivnosti pri učenju
106 - 114 Janakov Blagoje: O razvoju samozavesti (I. del)
115 - 122 Nada Korać: Vizualni medij in razvoj mišljenja: pogled v prihodnost
123 - 129 Ludvik Horvat, Maja Zupančič: Povezanost senzomotoričnih oblik mišljenja z mentalnim razvojem v obdobju prekonceptualnih oblik mišljenja
130 - 148 Darja Piciga: Povezave med razvojem fizične kavzalnosti, socialne kavzalnosti in logično-matematičnih operacij subjekta
149 - 157 Norbert Jaušovec, Karin Bakračević: Kognitivno emocionalna interakcija - razvojni vidik
158 - 166 Zlatka Cugmas: Komunikacijske bariere pri otrocih

IV. ESTETIKA

- 169 - 178 Taseusz Pawlowski: Panestetska koncepcija vrednote
179 - 186 Carolyn Wilde: Estetske vrednote in moralni vidik
187 - 196 Richard Shusterman: Analitična in pragmatična estetika
197 - 202 Donald W. Millholland: Postmoderna estetika in postmoderna znanost
203 - 211 Lambert Zuidervaart: Normativna estetika in sodobna umetnost - Bürgerjeva kritika Adoma

V. SEDANJI TRENUTEK DRUŽBE

- 215 - 245 Vojan Rus: Socializem našega časa
246 - 253 Vojan Rus: Moderna levica za humani socializem 21. stoletja
254 - 259 Vojan Rus: Zmagovalci in svoboda za vse

VI. DONALD DAVIDSON

- 263 - 266 Rastko Močnik: Uvodna opomba (magnetogramski zapis)
267 - 270 Andrej Ule: Pričakovanje o racionalnosti govorca
271 - 274 Matjaž Potrč: Davidson, Heidegger in povnanjenost
275 - 278 Lev Kreft: Polom v hiši razuma
279 - 286 Bojan Borstner: Zakaj ne relativizem?

VII. FILOZOFIJA

- 289 - 306 Borut Ošljaj: *Ens metaphisicum* (I. del)
307 - 322 Bogomir Novak: *Antropologija človekove svobode* (II. del)
323 - 335 Franc Pediček: *Narava in vloga znanstvenega jezika*
336 - 379 Marko Rogač: *Metafizične predpostavke infinitizacije vesolja pri Giordanu Brunu*
380 - 386 Andreja Zemljič: *O Vebru in njegovem dokazu boga*

VIII. DRUŽBOSLOVJE

- 389 - 406 Ludvik Čarni: *Prispevki k zgodovini sociološke misli na Slovenskem*
407 - 410 Jože Piano: *Roza Luxemburg, mislec svobode*
411 - 416 Vladislav Stres: *Sikstinska kapela*
417 - 428 Maca Jogan: *Patriarhalizem, mizoginija in religija*

IX. PREVODI

- 431 - 443 Martin Heidegger: *Osnutki k zgodovini biti kot metafiziki*
444 - 445 Dean Komel: *Prevladanje metafizike in sprostitev vprašanja biti*
446 - 456 Sigmund Freud: *Regresija*
457 - 461 Valentin Kalan: *Freudova topografija drugega prostora*

X. POVZETKI

Leta minevajo in čim starejši smo, tem hitreje nam teče čas. Še živo mi je pred očmi, kako me je prof. Boris Majer sprejel leta 1961 za asistenta in kako mi je namignil, da bi bilo za stroko najbolje, če bi se odločil za logiko, kar sem tudi storil. Potem sva drugovala na oddelku vse do njegovega odhoda na novo dolžnost na CK ZKS. Reči moram, da mi je bilo njegovega odhoda žal in to iz več razlogov. Prvič zato, ker je odšel od nas tovariš, kolega, ki je znal vse hrapave strani našega oddelčnega življenja zagladiti in zgladiti, drugič pa zato, ker je bil s tem bolj ali manj za stroko izgubljen. Na oddelku smo ga sicer vedno vabili k delu, ki se je nazadnje iztekel v mentorstvo pri magistraturah in doktoratih. Njegove bolezni - in kar ga poznam, jih je imel na zalogi cel kup, - so ga prisilile na skrajno redukcijo svojih moči pri pedagoškem delu. Po odhodu s fakultete se je posvečal predvsem kulturno političnim vprašanjem, ki jih je reševal z njemu lastno strpnostjo do drugače mislečih in z uporabo logičnih argumentov. Tudi pri tem delu pa je bil in ostal - filozof.

Za filozofa ni pomembno, kolikšen obseg ima njegova bibliografija. Nekateri so med njimi sicer mnogopisci, vendar to ne pomeni, da so kaj več storili za stroko kot tisti, ki imajo le nekaj knjižnih del, razprav in člankov. Boris Majer ni bil mnogopisec in se je začel vpisovati v slovensko filozofsko zakladnico sorazmerno kasno - pač zaradi razmer, v katerih je živel in delal. Zadnja leta, ko je šel v zasluženi pokoj, se je posvetil nekaterim problemom razvoja socializma, za katerega se zdi, da je v teh oblikah, kakršne empirično poznamo, izčrpal svoje možnosti.

Temeljna Majerjeva filozofska preokupacija, ki jo je kazal v svojih filozofsko zamišljenih razpravah, je bila preizkus možnosti marksizma pri analizi in kritičnem vrednotenju tako imenovane meščanske filozofije. Deloval je v imenu marksizma, za katerega je bil in je še prepričan, da zmore pokazati svoje prednosti nasproti rešitvam različnih filozofskih problemov, ki jih nudi sodobna filozofija. Težko je danes presoditi, ali je marksizem v resnici nepresežena filozofija, ali pa je to le ideološka iluzija samih marksistov in je bolj stvar prepričanja kot pa dokazovanja.

Majer se je gotovo v svojih delih skušal izogniti tistim poenostavitvam, ki so vladale v marksizmu tako imenovanega stalinističnega obdobja. Že to je bilo za institucionalni razvoj oddelka za filozofijo izjemno pomembno, da je začel predavati sodobno filozofijo (predvsem je šlo za eksistencializem v Sartrovi in Heideggerjevi različici), in s tem tedanjim študentom (ki danes predstavljajo nekako srednjo generacijo slovenskih filozofov) začel odpirati nova filozofska obzorja. Morebiti sam Majerjev marksistični pristop ni bil toliko pomemben kot informacija (ki se ji je kasneje pridružila še kritična informacija o strukturalizmu) o sodobnih tokovih sodobne filozofije.

Ob Majerjevi šestdesetletnici sem na straneh Anthroposa napisal nekaj vrstic o pomenu njegovega dela, in ko imam zdaj pred očmi to besedilo, moram reči, da svojega mnenja o Majerjevem delu po strokovni plati v tem času nisem kaj prida spremenil. Tudi danes še vedno drži trditev, da je poglavitni predmet Majerjevega filozofskega opusa analiza sodobnih filozofskih smeri, ki smo jim nadeli ime meščanska filozofija. V tem je nadaljeval tradicijo tistih marksistov, ki so gradili svoj marksizem kot polemiko proti filozofskim doktrinom, s katerimi se niso strinjali. Z Marxovim povezovanjem teoretičnega dela s praktično (revolucionarno) prakso, kar naj bi bila poslej tudi funkcija filozofije, se veže tudi njegova samozavestna superiornost nasproti drugim teoretskim filozofskim poskusom. To samozavest je Majer delil z drugimi marksisti, saj v vsem svojem delu izraža prepričanje v pravilnost marksističnega teoretskega in praktičnega razreševanja problemov, ki niso zgolj kognitivne narave. Njemu (kot tudi drugim marksistom) pomeni sodobna meščanska filozofija pravzaprav strokovno nazadovanje, saj pomeni tisto sodobna meščanska filozofija, ki jo je idealistično ukinila že Heglova filozofija, praktično pa misel Marxa in Engelsa.

Takšna kritika sodobne filozofije je udobna, ni pa posebno prepričljiva (razen za vernike) in tega se je Majer tudi v polni meri zavedal. Tu so možni različni redukcionizmi, ki se jim niso mogli izogniti svoje čase niti takšni filozofi, kot je L. Kolakowski ali A. Schaff. S svojo metodo imanentne kritike se je Majer skušal približati notranji resnici filozofije. Po mojem je najbolj uspel pri Husserlovi filozofiji, kjer je pokazal najprej, koliko je dolžna ta filozofija Tomažu Akvinskemu, Descartesu, Bolzanu itd., nato pa skrčil njen filozofski novum na metodološko problematiko fenomenološko redukcije in dosledno izpeljano korelacijo med subjektom in objektom.

Sicer pa navsezadnje niti ne gre za marksizem, ampak za to, kako se je skozi Majerjevo misel vključevala v evropski intelektualni prostor tudi naša slovenska intelektualna misel, niti ni toliko pomembno, koliko mu je uspelo ubraniti marksizem ali točneje, koliko mu je uspelo dokazati prednost marksizma pred drugimi filozofijami. S svojimi spisi je opozoril na te filozofije in jih tudi akademsko strokovno znal prikazati. S svojim pedagoškim delovanjem je dosegel interes za sodobno filozofijo, interes, ki se danes kaže pri nadaljevalcih slovenske filozofske tradicije ne glede na njihova filozofska prepričanja.

Njegovi prijatelji in kolegi mu ob tej priliki voščimo vse najboljše s posebno željo, da bi v svojem osmem desetletju mirno užival svoj pokoj in da bi mu bili njegovi učenci v veselje.

Ljubljana, november 1989
Frane Jerman

Nekaj tez o odnosu znanosti in ideologije kot dveh fundamentalnih oblik "razlage"

ANDREJ ULE

Razprava o znanosti in ideologiji je v bistvu starejša kot sam termin in koncept "ideologija". Menim, da je začetek dojemanja ideologije kot sprevrnjene in zmedene zavesti povezan z začetki novoveške znanosti in z njenimi poskusi ograjevanja od metafizičnih spekulacij teologov, filozofov in zmede splošnega mišljenja. Tu je posebno važna angleška empirična filozofska tradicija, ki je z Baconom na čelu skušala razmejiti pravo znanje od kopičenja in premešavanja idej, ki se izčrpujejo v samih idejah in se stvari sploh ne tičejo.

Znane so Baconove misli o osnovnih napakah ljudi, ki iščejo znanja, nauk o slepilih in idolih pa je mogoče prvo novoveško stališče o ideologiji. Slepila niso določena le kot čutne prevare, ampak so to slepila čutil, razuma, jezika in miselnih vzorcev. Baconov nauk o slepilih je konstitutiven za njegovo in za nadaljnje delo vseh empiričnih dojemanj znanosti ter za njegovo "induktivno metodo".

Znanost je pravo znanje, osvobodeno idolov, ki proučuje svet kakršen je brez nepotrebnih hipotez, z eksperimenti in opazovanjem zavrača prehitre predpostavke in zaključke, jezik uporablja na ekonomičen način in predvsem ni podvržena samo deduktivnemu sklepanju, ki vodi v špekulacijo.

Tudi razvoj angleškega empirizma, ki je tekel v znaku senzualistične teorije idej je dvignil "induktivno metodo" na nivo diskriminante znanosti, stran od spekulacij, oziroma tistih miselnih sistemov, ki so se po mnenju empiristov izčrpavali v besednih dvobojih z varljivimi očitnimi argumenti in v zamenjavanju idealov za realne stvari.

Tudi na kontinentu je bila "teorija idej" vodilni teoretski koncept, o katerem so tekle filozofske diskusije, čeprav je tu filozofija zagovarjala avtonomno stvarnost razumskih idej in prvenstvo čisto deduktivnih miselnih metod. V kasnejšem razsvetljenem racionalizmu je dobil spopad obeh smeri teorije idej še delno obliko spopada med tistimi, ki so dojemali stvarnost kakršna je in tistimi, ki so "samo v idejah", ki se izčrpavajo med seboj. Na to razlikovanje je vplivala tudi novoveška znanost, ki se je tedaj razvijala s fiziko na čelu ter njeno uteleševanje v prvih oblikah industrijske tehnologije. Velik vpliv je imela tudi Lockeova filozofija, ki je bila verjetno najbolj popularna in najbolj razširjena razsvetljenska filozofija. Iz francoske, lockeovsko obarvane razsvetljenske tradicije (Condillac, Voltaire, Destutt de Tracy) je prišel termin "ideologija", ki je v začetku izražal še pozitivno kvaliteto - senzualistično teorijo idej in kulture. V kasnejšem razvoju in sporih na "meščanski levici" (v francoski revoluciji) je

dobil ta termin vse bolj negativno konotacijo, tako da je na koncu označeval vse neznanstvene, spekulativne teorije, proti katerim se je postavila empiristična filozofija. Empiristična in racionalistična teorija idej sta se iz prvotne kritične teoretske konstrukcije pridružili "idolom", ki zaslepljujejo človekov razum. Podobno kot Backonova teorija idolov tudi druge teorije ideologij še naprej predstavljajo tisto kritično instanco, ki znanost razmejuje od drugih vrst znanja, razlage in verovanja (prepričanja) in jo konstituira kot "pravo znanje". Ta osnovni trend v uporabi koncepta ideologije velja tudi pri Marxu in Engelsu, ker se je zgodovinski materializem konstituiral kot znanost s kritiko ideologije kot napačne, sprevrnjene zavesti. Pri tem je skoraj tragikomično dejstvo, da je iz nekakšne pseudomarksistične tradicije uporabe pojma ideologije izšel povsem nekritičen in razvodenel pojem ideologije kot nadomestek, za katerokoli "družbeno zavest", kar je bil med drugim tudi znak "ideologiziranja" marksizma, oziroma njegove spremembe v "idolas fori".

Koncept ideologije se tudi v svoji kritični uporabi implicitno nanaša na koncept "idej", iz katerega je izšel. Ne moremo zanikati, da se celo v Marxovih in Engelsovih tezah o ideologiji kot "napačni", "sprevrnjeni zavesti" lahko opazi prisotnost teorije idej, namreč kot "napačnih predstav" ali "napačnih pojmov", ki so drugače prišli iz zaznavno čutno empirične družbene prakse, a so se na poti od spoznavanja realnosti do pojmovnega spoznanja sprevrgli sami vase zaradi protislovij v družbenih odnosih in zato "svet kažejo" napačno, kot v cameri obscuri (Marx, Engels, Nemška ideologija).

Mislim, da je danes ta odvisnost od teorije idej že sama del "ideologije" ter da ideologijo, zlasti njen proces "preobrazbe odnosov" ne moremo dovolj osvetliti ali razložiti, če se držimo tega "ideološkega" vira teorije o ideologiji.

Kot adekvatno teoretsko "merilo" ideološkosti je po mojem mnenju v prvi vrsti odnos znanost-ideologija, ali točneje, dojemanje ideologije kot dvojčka znanosti in obenem njene karikature, od katere se mora znanost vedno znova ločevati in ji nasprotovati. Odnos: znanost-ideologija je podoben sprtima dvojčkoma, od katerim se eden vedno znova hoče ločiti od drugega, drugi pa se prvemu približati. S tem ne mislim negirati dejstva, da je ideološka zavest kot družbeno-zgodovinski pojav starejša/pomembnejša od znanosti, čeprav je za znanost njeno kontrastno diferenciranje do ideologije nedvomno bistveno.

V svojem konceptu razlike med znanostjo in ideologijo ne temeljim na razlikovanju vsebine pojmov ali vsebine hipotez, ki jih zastopa neka znanstvena ali ideološka teorija, ker to, po mojem mnenju, lahko le delno pojasni razliko in lahko le vodi v že omenjeni ideološki koncept "napačnih predstav" (idej), katerih nasprotje bi bile "prave predstave" (ideje). Za osnovo razlikovanja sem poskušal najti razliko v tipih pojasnjevanja (razlaganja), ki jih poznata tako ideologija kot znanost, oziroma ideološke in znanstvene teorije. Pri tem sem izhajal iz konstatacije, da je deduktivno sklepanje po svoji logični formi skupno vsaki teoriji, vsakemu miselnemu sistemu, ki skuša na nek način razložiti, pojasniti del realnosti ali celoto. Deduktivno pojasnjevanje je logični zaključek, v katerem trditev, ki izraža to kar želimo pojasniti (explanandum) deduktivno izhaja iz razloga pojasnjevanja (explanans). Ti razlogi so sestavljeni iz vsaj ene univerzalne hipoteze, ki ima značaj zakona ali neke podobne univerzalne hipoteze in iz vsaj enega "začetnega (mejnega) pogoja" pojasnjevanja, ki predstavlja konkreten primer antecedenca v univerzalni trditvi. Hipoteza je univerzalna "čepotem" trditev (formalna implikacija).

To shemo sta za prirodnoslovne znanosti jasno predstavila Hempel in Openheim v njihovi teoriji znanosti. Ne glede na različne težave pri preciznem opredeljevanju te sheme, predvsem pri razlikovanju tistih univerzalnih hipotez pojasnjevanja, ki so zakoni, od tistih, ki so trivialne hipoteze, pri določanju dosega deduktivnega pojasnjevanja in odnosa do drugih tipov pojasnjevanja, menim, da je njuna osnovna shema deduktivnega pojasnjevanja pravilna. A takega tipa pojasnjevanja ne najdemo le v znanostih, ampak tudi v drugih miselnih strukturah in v vsakdanjem govoru. To je nujna posledica osnovne logične strukture vsakega jezika in izraža dejstvo, da je vsaka smiselna trditev del nekega "logičnega prostora" (Wittgenstein), v katerega je v različnih logičnih relacijah z drugimi trditvami. Samo v primeru, da nimamo na razpolago povsem analiziranih stališč, oziroma jezika, ki bi bil sestavljen iz samih atomiziranih trditev, bi se to logično dejstvo videlo v logični neodvisnosti od ostalih atomiziranih trditev. A ta možnost ni samo empirično neverjetna, ampak je tudi logična iluzija. Celo tako imenovane čisto empirične trditve, trditve o senzornih podatkih, na katerih je temeljil prvotni logični pozitivizem svoje teorije jezika, niso elementarni in so v stvarnosti še naprej odvisni od "mikroteorij", s katerimi vsakdanji jezik opremlja opise dejstev in enostavnih čutnih kvalitiet kot tudi odnosov. Na to je opozoril že Popper v svoji knjigi "Logika znanstvenega odkritja".

Zato se vsaka posamezna trditev, ki jo izrečemo že z izrekom postavi v nek implicitni logični odnos s tistimi trditvami, ki jo lahko pojasnijo in to pomeni, predvsem odnos do določenih univerzalnih stališč, ki imajo status zakona, veljavnih univerzalnih trditev, dogem in podobnih trditev, o katerih določena jezikovna skupnost meni, da so osnova njihovega znanja. Samo empirično znanje, zbrano v neposredni čutni izkušnji, ni osnova univerzalnega znanja ali vsaj verovanja v to, da imamo neko tako znanje. Drugače rečeno, jezik sam, diskurzivnost znanja sama ali katerakoli obče sprejeta vera sili ljudi v iskanje razlogov za svoje trditve. Pri tem moramo dodati, da se tudi univezalnim trditvam potrebna pojasnjevanja, torej tudi pri njih težimo k temu, da bi jih izvedli iz še bolj obćih trditev, oziroma miselnih in jezikovnih enot. V tej "logični" prisili samega jezika, da išče pojasnila, razlaga osnove itd. po mojem mnenju, obstaja osnovna logična pobuda za nastanek znanosti in tudi ideologije.

Seveda so tu dejavne tudi družbene pobude in interesi. Interes za resnico, ki bi moral voditi znanost, se je zgodovinsko razvil iz zgodnejšega ideološkega interesa. A če se spet vrnemo k Marxu, je bistvo ideološkega sprevečanja odnosov prav postavljanje napačnih univerzalnosti kot tudi postavljanje očitnih posplošitev, ki zakrivajo posebne družbene interese. A v tem hotenju ne vidimo le družbenega učinka, ampak še prej logični učinek, namreč težnjo ljudi po doseganju totalne pojasnitve, torej pojasnitve, ki bi vsaj v principu omogočila pojasnitev vsega, seveda najprej najpomembnejših naravnih in družbenih dejstev. Znanstvene teorije in raziskovanje se začno razvijati v okviru tega interesa šele tedaj, ko v obćo zavest prodre, da ni še vse pojasnjeno, da še ne vemo vsega, da so še osnovne zablode in da moramo znanje šele iskati, pri čemer je to iskanje stalno lahko podvrženo novim zablodam. Da bi se v zgodovini oblikoval kontinuiran družbeni interes za znanost in nasprotovanje ideološkosti drugih oblik "znanja" se je moral najprej oblikovati razred, ki bi imel poseben interes za kontinuiteto in širjenje znanstvenega pojasnjevanja. Prvi tak razred je bila buržoazija, ki je ta interes omejila na področje narave in ekonomije.

Znanost v antiki ni nikoli dosegla družbene kontinuitete znanstvenega dela, zato ker ni uspela oblikovati znanstvene skupnosti z enotno paradigmo in tudi zato, ker je bilo

tedaj znanstveno iskanje v bistvu spekulativno iskanje pojasnil. To še vedno ni bilo dovolj za ločitev od ideoloških tipov pojasnjevanja. Tudi spekulativno mišljenje želi seveda doseči zadnje pojasnilo in zaokrožiti teorijo v sistem totalnega pojasnila, če ne na drug način, pa vsaj v nameri. Starogrška znanost ni poznala ključnega elementa novoveške znanosti: metodičnega opazovanja in eksperimenta, ki omogočata, da se empirične trditve metodično podvržejo potencialnemu falsificiranju. Čeprav jo je vodil interes za resnico in kritično stališče do mitologije, religije in vsakdanjega znanja, itd. je starogrška znanost ostalih v okvirih filozofske spekulacije, deloma celo mitologije. Na njeno iskanje resnice se ni navezal noben trajni družbeni interes, ostala je delo posameznikov, ohranjen v sistemih različnih teoretskih šol.

Povsod, tako v starogrški kot novoveški in sodobni znanosti se pojavlja problem, kako združiti interes za objektivno resnico trditev in interes popolnega pojasnila. Seveda sta oba interesa tesno povezana, ker logično pojasnilo zahteva resničnost premis. A prav tu je breg, ki razdvaja pseudopojasnila ali bolj samoopravičevanja od pravih znanstvenih pojasnil. Tako en kot drugi sistem pojasnjevanja zahtevata določene univerzalne trditve na katerih gradita svoja pojasnjevanja manj univerzalnih ali singularnih trditev. Iz kritike indukcije, ki jo je začel Hume in jo nadaljeval Popper, izhaja, da ne moremo doseči nobenega logičnega postopka za doseganje ali postavljanje univerzalnih trditev samo iz singularnih trditev, kakor tudi ni nobenega logičnega postopka za potrjevanje verjetnosti univerzalnih trditev. To pomeni, da le navidezno vise v zraku. Tako pridemo do razcepa, da nas na eni strani diskurzivnost jezika sili k iskanju univerzalnih premis, ki bi bile obče veljavne in resnične trditve, a na drugi strani ne moremo nobene univerzalne trditve opravičiti ali postaviti na osnovo singularnih trditev, čeprav se te zde bolj zanesljive kot univerzalne trditve. Ideološki in znanstveni sistemi premoščajo ta razcep na dva nasprotna načina.

Pri tem se bom tu omejil na empirične znanosti, ker je situacija v logiki in matematiki drugačna. Empirične znanosti poznajo teoretske celote, v katerih so vodeči principi in zakoni, ki jih niso dobili samo po metodi empiričnih posploševanj in eksperimentov, ker vsebujejo teoretske termine, ki jih ne moremo adekvatno prevesti v besednjak povsem empiričnih trditev.

Vodilni zakoni določene znanosti, ki so osnova vseh razlag in vseh predvidevanj so dobljeni s teoretskim posploševanjem na bazi kreativnega kombiniranja in formalnega v novoveški znanosti, predvsem matematičnega oblikovanja zakonitosti. Tu zanesljivo veljajo vse konstatacije o "rizičnosti hipotez" kakor jih je postavil že Popper kakor tudi Kuhnove teze o izvenlogičnem značaju odkritij nove paradigme. A s temi vodilnimi teoretičnimi zakoni znanost varuje trajno zvezo z empirijo, namreč s sistemom za njo relevantnih empiričnih trditev, ki jih ali razlaga, predvideva ali pa so viri mejnih pogojev pojasnitev. A ta odnos ni nikoli v naprej zaključen ali totalen, ker je omogočeno oblikovanje lažnih hipotez, tako singularnih kot univerzalnih. To pomeni, da se teoretska osnova določene znanosti ne izkorišča za to, da bi se na njeni osnovi že v naprej konstituiralo takšno razlaganje dejstev, ki bi bilo v skladu s teorijo, ampak so vedno odprta vrata različnim možnim zablodam, in s tem spremembi zakona, univerzalnih hipotez določene stopnje univerzalnosti.

Celo več, v okviru iste teoretske paradigme se lahko oblikujejo samostojni podsistemi razlag, katerih glavne trditve se ne dajo niti logično niti empirično izvesti iz vodilne teoretske paradigme. Na primer, klasična valovna optika ali klasična

termodinamika se nista mogli deducirati iz klasične mehanike, še toliko manj pa kasnejše izvajanje elektrodinamike. Prav poskusi zedinjevanja tako parcialnih delov teorij v okviru iste teoretske paradigme so najpogostejše pobuda za oblikovanje nove paradigme. Tako je na primer relativistična in kvantna fizika uspela v deduktivni sistem povezati razna polja klasične fizike, čeprav se je pri tem ponovno odprl razcep med kvantno teorijo in teorijo relativnosti, ki še vedno ni presežen in za kar bo mogoče potrebna nova paradigma fizike.

S temi tezami seveda nasprotujem holističnim teorijam znanosti, ki povsem relativizirajo razliko med teoretskim in empiričnim v znanostih in pri posameznih, različnih paradigmah ne poznajo nobene logične ali empirične zveze. Vendar se tu ne bom spuščal v probleme holizma. Lahko se dokaže, da se mora, kljub menjanju paradigam, ohraniti določeno skupno jedro stare in nove paradigme in to v povsem empiričnih kot tudi teoretskih trditvah. Drugače bi se znanost izenačila z ideologijo ali pa bi bila nova paradigma povsem nerazumljiva.

Kljub temu, tu le skiciranemu postopku znanosti o premoščanju opisanega razcepa, pa ideološko pojasnjevanje v principu deluje tako, da z neprestanim prerazlaganjem dejstev dosega vnaprejšnjo skladnost s premisami, ki so na razpolago pojasnitvi, torej z vodilnimi premisami svojih pojasnjevanj. Zato v bistvu ne pozna falsificiranja, "prevarali so se vedno drugi", če pa se že kaj dokaže za zablodo, se to takoj prekvalificira v herezijo. Ideologija ne trpi vzporednih ali deloma samostojnih sistemov pojasnjevanja, še manj pa trpi, da se ne morejo principi teh delnih pojasnjevanj pojasniti iz glavnih premis ideologije. Poudarjam, da tu predstavljam idealen tip sistematizirane ideologije, ker realne ideologije nikoli ne dosežejo svojih idealov, čeprav je logična strategija ideologij po sebi povsem koherentna. Ideologija je kot sistem "popolne pojasnitve" v sebi zaključena celota, v realnosti to kar skrajni holizem in konvencionalizem trdita o znanosti. Iz ideologije se je mogoče prebiti v drugo ideologijo ali v znanost samo z "iracionalnim" skokom. Pri tem ne gre za zle namere ideologov, ki bi namerno želeli spreti druge, ampak za povsem logično strategijo, pri čemer se skuša za vsako ceno ohraniti skladnost resnice in premis pojasnitve. To strategijo lahko najdemo povsod, tudi v znanostih. Tako imamo v ideologiji na eni strani sistem apriornih trditev, ki se ne le ne preverjajo, ampak se v tem sistemu ne da najti nobenega objektivnega postopka za preverjanje univerzalnih trditev, ter na drugi strani navidezno samostojen sistem empiričnih dejstev. Ta dejstva so že v naprej taka in tako selekcionirana, da jih lahko "pojasnimo" z glavnimi premisami ideologije. Če se kdaj zdi, da se tudi v ideologiji empirično preverja, je to samo igra. Ideolog že v naprej "vse ve", zabloda je izven ideologije, v raznih "deklacijah", "izdajah" itd.

Tako lahko zaključimo, da je znanost sistem pojasnjevanja, ki tako rekoč plava v morju možnih protislovij in možnih zblod, idealen tip ideologije pa je sistem psevdopojasnjevanja, ki skuša za vsako ceno doseči neprotislovnost, popolno koherentnost in resnico. A paradoks in obenem stalni problem je, da prav znanost dosega resnico, ideologija pa ne.

Čeprav tu ne morem nadaljevati razprave v smeri točnejšega osvetljevanja razlik med znanostjo in ideologijo, lahko zaključimo z konstatacijo, da je celo osnovna iracionalnost ideologij, njihovo sprevrčanje odnosov in psevdoobčost v pojasnjevanju in prognozah, na koncu zasnovana v osnovni logični strukturi njenih "pojasnjujočih" postopkov. Ideologija vedno na koncu brani, oziroma opravičuje samo sebe, želi, da bi

bila vsaka pojasnitev že verifikacija njenih premis in ne da, kakor v znanosti, da so premise uporabljene, da bi spoznali nekaj novega in da v hipotezah odkrijemo možno zablodo. Zato je razumljiv močan element vere v ideologiji, ker končna kognitivna opora ideologije ne more biti objektivno znanje, ampak le verovanje.

Iz te skice je jasno, da ni "čistih" ideologij ali "čistih" znanosti. Z ene strani vsaka znanost varuje čvrsto jedro vsake svoje paradigme in se pri tem do deklinacij obnaša podobno kot ideologija. Od tu izhaja tudi stalna nevarnost, da se neki sistemi znanj dogmatizirajo in spremene v ideološke sisteme, ki sami sebe opravičujejo. Z druge strani pa so moderne religiozne, politične, psevdoznanstvene in podobne ideologije v stalnem konkurenčnem boju z znanostjo ter skušajo, če je le mogoče čim bolj "izgledati kot znanost". A osnovna razlika v epistemološkem postopku pojasnjevanja ostaja, po mojem mnenju, vodilni kriterij za notranje logično analizo miselnih sistemov, ki pretendirajo, da bi predstavljali znanje ali resnico.

Tema "Ideologija in znanost" je zelo pomembna, zlasti če jo gledamo v sodobnem miselnem in družbenem kontekstu. Pri obravnavanju te teme moramo preseči vsak, tudi "marksistični" dogmatizem. Mi pa se pogosto ne ukvarjamo dovolj z nekim drugim dogmatizmom. To je dogmatizem moderne nemarksistične filozofije in sociologije, ki je tudi zelo trd in zmeden, nekateri v Jugoslaviji pa mislijo, da je to sveža miselnost.

Prav tako se moramo soočiti z razbohotenim esejizmom; to je, pisanjem na meji med kulturo in znanostjo, med kulturo in politiko. Ta kulturniški in filozofski esejizem, ki se pogosto ukvarja z bistvenimi problemi znanosti in ideologijo družbe, je neverjetno meglen. Navidez je "pameten" ker mnogo govori, a v bistvu pa so njegovi pojmi ohlapni, ali preširoki ali preozki, ni logičnih zaključkov, nima principa empiričnega zadostnega razloga, je popolnoma neznanstven, a ustvarja videz velike modrosti. Recimo, ko se sestanejo nekateri kulturniki iz Slovenije in Srbije, njihove razprave niso znanstveno utemeljene, ker ne razdelajo nobenega ekonomskega, sociološkega, politološkega ali filozofskega pojma niti njegove uporabe v naši stvarnosti.

Zakaj se pojavlja ta esejizem, ta metafizika in ideologizem, ki celo pravi, da se Slovenci in Srbi sploh ne moremo sporazumeti. Ta eseiistični ideologizem se širi zato, ker so moderne družbene znanosti ozko specializirane, ker so postale ozko faktografske, ker se ne bavijo s celotno družbo in ker so nehale gojiti pojmovno kulturo, ki je bila značilna za "stare" znanosti. Tako so odprle ogromen prazen prostor za ta prazni esejizem, ki skuša s figurami in neopredeljenimi pojmi nadomestiti tisto, kar bi morale dati filozofija in znanosti: *misel o konkretni celoti sodobne družbe in pojmovno kulturo*.

Tudi ko obravnavajo odnos ideologije in znanosti, si pogosto pomagajo z meglenimi in dogmatskimi pojmi, ki (celo brez zlega namena) ustvarjajo nepotrebne napetosti v nacionalnih odnosih.

Za ilustracijo sem izbral pojme, ki so neposredno povezani z odnosom ideologije in znanosti, da bi tako fragmentarno demonstriral možnost kvalitetnega znanstvenega pristopa, različnega od esejistike in metafizike, in da bi pokazal, da je poleg stalinističnega dogmatizma tudi moderna nemarksistična filozofija in znanost še v mnogočem nedialektična, dogmatična in esejistično-eklektična (eklekticism je samo mešanje več nespojljivih dogmatičnih, metafizičnih principov). Precizneje: *kultura pojmov* je bistvena razlika kvalitetne filozofije in znanosti od esejistike in eklektične metafizike - ne glede ali gre za stalinistično ali nemarksistično metafiziko (nedialektiko). To velja že od Aristotela, Descartesa, Spinoze in Leibniza pa vse do Kanta in Hegla.

Kljub nekaterim metafizičnim, nedialektičnim elementom so vsi ti filozofi po svoji pojmovni kulturi in elementih znanstvenosti daleč nad večino sodobne nemarksistične misli in njene esejistike in metafizike.

Prehajam na sklop pojmov *ideologija - idejnost - znanost - celota - ekstaktnost - indikativno - vrednostno*. O tem sem govoril že pred štiriindvajsetimi leti na simpoziju "Marx in sodobnost" v Novem Sadu leta 1964. Vendar stihija jugoslovanske metafizike v tem času ni dobila niti toliko moči, da bi se dvignila na višji nivo od tedanjega.

Tako meščanska kot etatistično-stalinistična ideologija v svojem prisopu k ideologiji in znanosti odpirata poti voluntarizmu in subjektivizmu ozkih skupinskih in razrednih interesov, ko izkopljeta globok *prepad* med *ideologijo* in *znanostjo*. Iz tega prepada bi morala slediti popolna samovolja ideologije in samovolja delovanja ozkih skupin in vodilnih razredov in njihovo izmikanje *objektivni* na skupni zgodovinski in vrednostni *izkušnji* utemeljeni demokraciji.

Menim, da je najbolj utemeljen tisti pojem ideologije, ki jo definira kot sprevrnjeno družbeno zavest. Slabost te definicije pa je v terminu "zavest", namesto katerega bi bilo treba uporabljati izraz "odsev - odraz" (socialno-psihološka sprevrnjenost ne more imeti "zavesti", lahko pa je nezaveden odsev-odraz družbe). Vendar imajo prav tudi tisti marksisti, ki menijo, da je treba *splet najvažnejših in zgodovinsko utemeljenih družbeno-vrednostih stališč* naprednega in delavskega gibanja zajeti s posebnim terminom, ker tega spleta ne moremo izenačevati s celotno znanostjo (veliko število matematičnih, fizikalnih, kemijskih odkritij ne spada v omenjena družbeno-vrednostna stališča). Da pa se ne bi tako izbrana in objektivno utemeljena stališča mešala z "*ideologijo*" kot napačno "zavestjo", predlagam, da se ta stališča zaobjamejo v termin "*idejnost*" in tako bi jih vsebinsko ter terminološko lahko razlikovali od "ideologije" kot sprevrjenega izraza (do tega spoznanja je ZKJ prišla že davno in zato utemeljeno govori o "idejnem" in ne več "ideološkem" delu).

Stalinizem je utemeljeval "ideologijo" istočasno kot manipulativno apologetsko sredstvo za birokracijo in kot sprevrnjeno "zavest" za množice s tem, da je proglasil vse direktive partijskega aparata za bistvo diktature proletariata, ki jih morajo vsi drugi organi transmissijsko izvajati. S tem so proglašena tudi najbolj samovoljna, povsem voluntaristična in subjektivistična stališča birokratskega vrha za absolutno in splošno obvezno resnico.

Velik del izvajanj moderne nemarksistične filozofije in sociologije po indirektni poti odpira možnosti za sodobni ideološki voluntarizem, subjektivizem in manipulacije.

Eden prijemov, ki posredno odpira vrata ideološkemu subjektivizmu, je razdelitev vseh znanosti na *eksaktne, nomotetične* (naravoslovne znanosti) in *faktografske, idiografske, deskriptivne* znanosti (humanistične in družboslovne). Ker naj bi po tej delitvi družboslovne in humanistične znanosti le neeksaktno opisovale *posamezne* dogodke, ne bi mogle odkrivati realnih družbenih in človeških *zakonitosti*, ki so edina osnova za skupno graditev objektivno utemeljenih družbeno-vrednostnih stališč. S tem je naprednim, demokratičnim gibanjem odvzet *objektivni* kriterij za kritiko dane družbe in sebičnih interesov.

Vendar pa zlahka dokažemo, da je delitev na *eksaktne, zakonite* in *neeksaktne, opisne* znanosti povsem napačna, ker se naslanja na napačne pojme o empiričnih dejstvih, o kvaliteti, kvantiteti, o celoti in dedukciji (o napačnem pojmovanju dedukcije kasneje). Ta tolmačenja ne vidijo, da je eksaktnost odvisna tudi od pojmov, ki se

uporabljajo za določanje *kvalitete* dejstev in od dojemanja *celote* in po njej določenih faktorjev, ne pa samo od nekakšnih "absolutno točnih" izoliranih empiričnih merjenj. Vzemimo, na primer, zakon prostega pada, ki služi kot nekakšna paradigma "ekstaktnosti": "absolutno točna dejstva" so zgolj iluzija, ker je pospešek pri prostem padu samo približno $9,81 \text{ m/sec}^2$, sam pojem *gravitacije* pa je še vedno le hipoteza, zato je še vedno neeksakten pojem in ne kaže resnične kvalitete gravitacije in ne določa dovolj narave dejstva pospeška pri prostem padu. Gravitacija in prosti pad tudi sicer nista dovolj opredeljena, ker ne poznamo dovolj njunega mesta v vseobsežnosti vseh fizikalnih pojavov (elektromagnetizem, polja, valovanja, itd.). To pa ne pomeni, da zakon gravitacije nima znanstvene vrednosti, ampak samo, da je tudi on daleč od "absolutne eksaktnosti" ter da družbeni in antropološki zakoni v nekaterih pogledih (npr. ekonomske zakonitosti v družbi kot celoti) dosegajo večjo eksaktnost (odkrievanje kvalitete, položaja v celoti), kakor nekateri fizikalni zakoni. Glede na to lahko dovolj točno opredelimo *družbene zakonitosti kot objektivno merilo družbenih vrednosti in idejnosti*. Zato je lahko idejnost (in tako razumljena - "ideologija") *znanstveno utemeljena*. Torej je povsem neosnovan poskus, da bi zožili družboslovne in antropološke znanosti samo na opisovalce izoliranih družbenih dejstev, s tem pa se pusti vladajočim nesocialističnim silam in njihovim ozkim interesom širok prostor za samovoljno opredeljevanje vrednosti, ciljev in norm.

V moderni meščanski družbi se odpira vse večji prostor za subjektivistično ideologijo tudi z vse večjo specializacijo družboslovnih in antropoloških znanosti in z razpadom filozofije na ozke smeri ter z odrekanjem dela filozofije, da bi se bavila s *celoto* človeka in sveta. *Objektivno* mesto vrednosti in ciljev lahko objektivno vidimo le v *celoti konkretne družbe* in v konkretni zgodovinski celoti človeštva. Radikalno nihilistično stališče do možnosti preučevanja celote pušča ogromen prazen prostor za svobodno rast volutaristične megle.

Najboljša znanost in filozofija, recimo aristotelovska misel, se je od nekdaj bavila s celoto človeka. V tej pravilni koncepciji so imele znanosti in filozofija določeno mesto: filozofija se bavi s celoto človeka in sveta, druge znanosti pa z deli človeka in sveta. Prava in najboljša znanost se je bavila z relativno, konkretno celoto človeka svojega časa. Vsaka celota (sistem) je odprta in nepopolna, vsaka se križa z drugimi celotami in je zato ne moremo nikoli popolno definirati, a važno je, da lahko prodremo vsaj v bistvo celote svojega časa. Vendar moderne družbene znanosti sploh niso sposobne, da bi prodrle v celoto svojega časa, ker so preveč ozke, specializirane in faktografske in v tem močno zaostajajo za avtentičnim marksizmom. Ne pripisujem jim nikakršnih slabih namenov, vendar so tudi *po strogo znanstvenih merilih* daleč za izvornim marksizmom. Izvirni marksizem je bil celovit prodor v bistvo človeka svojega časa, v človeka industrijske dobe in prehoda v socializem. To je dovolj celovit sistem antropoloških in socioloških pojmov, ki jih nimata niti strukturalizem niti funkcionalizem, itd. Marksizem je na znanstveno metodološkem višjem nivoju, ker predstavlja enotnost izrazite pojmovne kulture in empiričnih raziskovanj.

K razčiščevanju odnosov med ideologijo, idejnostjo in znanostjo ne doprinese niti neokantovsko ločevanje *normativnega* in *najstva* od *biti* in *stvarnosti* niti ločevanje *vrednosti* in *indikativnih* sodb. Te ostre, absolutne delitve najbolj neposredno odpirajo prostor za neznanstvene ideologije in negirajo (sicer povsem realno) možnost napredne in socialistične *idejnosti*, zgrajene na bazi *skupnega izkustva* (razreda, naroda,

jugoslovanske skupnosti in človeštva). Ta okorna oddvajanja vrednostnega in izkustvenega, znanstvenega in idejnega so zajela tudi del nekritičnih strokovnjakov v Jugoslaviji in onemogočila izgradnjo koherentne teorije etično-vrednostne vzgoje, izgradnjo socialistične morale in etike.

Teoretski razkoli med vrednostnimi in izkustveno-indikativnimi sodbami so povsem neutemeljeni. Vsaka vrednostna sodba, vsaka potreba, vsaka norma in vsak cilj, ki se nanaša na neko stvarno ali možno vrednoto, ima implicitno nujno zvezo z neko izkustveno-indikativno sodbo; drugače je brez smisla, je samo navidezna vrednostna soba in v bistvu sprevrjen ideološki odraz. Vendar ni možna "absolutna dedukcija" vrednostnih stališč iz višjih in obćih indikativnih premis po nekakšni "absolutni nujnosti", ker je vsaka taka dedukcija samo ideološka in teoretska iluzija stare filozofije in logike. V tem anahronizmu živi še velik del filozofije v vseh delih sveta in zato ni sposoben razrešiti odnosa med ideologijo, idejnostjo in znanostjo. Vrednostne in indikativne sodbe se nikoli med seboj ne določajo s takšno nemogočo "absolutno dedukcijo", ampak se najbolj pogosto določajo v smeri objektivne, (implicitne ali eksplicitne) *komplementarnosti in objektivnega relacionizma*.

Če rečem "naredi to" ali "to je dobro", morajo biti v teh izjavah implicirane indikativne sodbe "ti si" ali "to obstoja", drugače so te vrednostne ali normativne sodbe brezsmiselne ali pa so celo ideološki odraz nečesa drugega. Posebej trdno so povezane indikativne in vrednostne sodbe v človeških zamislih, ki so najvažnejše duhovne vrednote človeka in človeštva. Zamisli so najpomembnejši *normativni* dejavnik pri oblikovanju najbistvenejših vrednot človeka, a so uresničljive in plodne samo, če so posebne sinteze točnih *indikativnih* sodb o najpomembnejših aspektih družbene in osebne stvarnosti.

Klasični pojem *dedukcije*, po katerem se iz premis izvajajo "absolutno nujni zaključki", je povsem netočen in ima poleg tega še izrazit ideološki naboj. V bistvu pa je dedukcija samo relativno nujna in samo relativno resnična. Niti ena premisa ni popolnoma dokazana in opredeljena resnica, ker vsaka sodba ali pojem izraža del verjetno neskončne stvarnosti (sveta). Zato ima vsak pojem ali sodba neskončno mrežo možnih določil in zato sta vsaka sodba ali vsak pojem samo bolj ali manj razdelana, samo bolj ali manj resnična, nista pa *nikoli* absolutno resnična. Že zato niti eno stališče ne more biti vir absolutno nujnega deduktivnega sklepanja (tudi zato ker aspekti stvarnosti, ki jih premise in sklepi izražajo, niso med seboj v odnosih absolutne, ampak samo relativne, pogojne nujnosti). No v hipotezi o "absolutni dedukciji" se skriva tudi ideološka implikacija, ideološka *iluzija* in želja, da imetnik "čarobne besede" v obliki "absolutne dedukcije" poseduje *absolutno resnico* in ima zato metafizično pravico do *absolutne oblasti* nad drugimi ljudmi.

Vsi tisti strokovnjaki, ki še danes v Jugoslaviji (iz kakršnihkoli razlogov: teoretskih ali razrednih) kopljejo nepremostljive prepade med vrednotami, idejnostjo in znanostjo (poudarjajoč "izvirni greh" in "tragedijo" marksizma v tem, da ima poleg *znanstvene* tudi *aktivistično idejno stran*), nikdar niso mogli dojeti niti lastnega naroda niti drugih narodov Jugoslavije, nikdar niso mogli dojeti zares *bogate in čvrste enotnosti vrednostnih različnosti jugoslovanskega prostora*. Samo dobro poznavanje "indikativnega", to je zgodovinskih dejstev o različnih in skupnih zgodovinsko družbenih tokovih v Jugoslaviji, o različnih in podobnih kulturah, samo vedenje o dejstvih o izvirem ustvarjanju v različnih delih Jugoslavije in o različnih geografsko-

ekonomskih, geografsko-političnih in kulturnih krogih Evrope in sveta, ki so vplivali na jugoslovanski prostor - samo na osnovi takih bogatih zgodovinskih in družbenih dejstev je možno dojeti veliko in raznovrstno bogastvo jugoslovanskih vrednot in jih dojeti kot objektivno utemeljene in ne ideološko vsiljene vrednote.

Samo tisti, ki ve, kako so stoletja tujci izkoriščali in poniževali vse Jugoslovane, lahko dojame, kako so na teh *trdnih zgodovinskih dejstvih* (v naprednih) delih *vseh* narodov Jugoslavije zrasle *močnejše vrednote svobode, samostojnosti, izvirnosti, spoštovanja osebnosti, humanizma in ljubezni do drugih jugoslovanskih narodov* kot v mnogih drugih delih sveta, kot tudi odvrtnost do lakajstva in prilizovanja močnejšemu tujcu.

Glede pojmovne določitve ideologije vlada precejšnja zmeda. Pod pojmom ideologija razumemo - tudi naša današnja diskusija to potrjuje - različne, včasih celo medsebojno nezdržljive stvari. Zato moramo v uvodu precizirati, kaj razumemo pod ideologijo.

Dve osnovni dojemnji ideologije, iz katerih antitetičnosti se rojeva pojmovna (in neredko tudi miselna) zmeda, lahko določimo takole:

- 1) Kot ideologijo razumemo vsak socialno relevanten pogled na svet.
- 2) Kot ideologijo razumemo lažno, izkrivljeno ali sprevrnjeno zavest.

Ad 1) Takšna določitev ideologije, običajna v tradicionalnem (seveda postmarksovem) marksizmu, še posebej v dogmatskih variantah, pa tudi v različnih meščanskih koncepcijah, vzpostavlja sam po sebi nedoločen ali "nevtralen" pojem: To, da je neka pozicija določena kot ideološka, še ničesar ne pove o resničnem položaju te pozicije in jo je zato treba dodatno določati. Potem ne govorimo več le o ideologiji "kot taki", ampak o "napredni" ali "nazadnjaški", "znanstveni" ali "neznanstveni", "resnični" ali "neresnični", "sprejemljivi" ali "nesprejemljivi". Analiza vsakega od navedenih parov (kot tudi vseh neomenjenih, a prisotnih polarnosti) bi dala zelo signifikantna spoznanja o značaju relativnih koncepcij ideologije (v prvem primeru bi morali pozornost usmeriti na vsebino ideje napredka, v drugem pa na idejo znanstvenosti, ki je v ozadju delitve, v tretjem na idejo resnice, ki omogoča izvedbo razlikovanja, v četrtem pa bi analiza verjetno privedla do vpogleda v voluntaristično zasnovanost delitve, itd.). Vsem primerom pa je skupno nekaj: na delu je nek pogled na svet in to implicira posedovanje teoretske zavesti o svetu, ločene od praktičnega odnosa njenih nosilcev do tega sveta. Celo v primerih zelo aktivističnih ideologij v tem smislu pojma, je pogled na svet pred aktivnostjo. Z drugimi besedami, na delu je idealistični obrat (primat v pogledu na svet petrificiranega kompleksa idej nad bistvom in bistveno dejavnostjo). S tem skupaj je implicirana tudi razdvojenost teorije in prakse. Tudi najbolj aktivistična teorija, ki se konstituira "kot teorija", je s tem samim oddvojena od prakse, o kateri govori. Ta razcep ima zelo važne posledice pri uporabi tega dojemnja ideologije.

Ad 2) To drugo pojmovanje ideologije se naslanja na znano Marxovo in Engelsovo tezo: "Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot osveščena bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces. Če se v vsej ideologiji ljudje in njihova razmerja prikazujejo kot v camera obscuri, postavljeni na glavo, tedaj ta fenomen prav tako izvira iz njihovega historičnega življenjskega procesa kot obrnitev predmetov na mrežnici iz njihovega

neposredno fizičnega življenjskega procesa".¹ S tem se vzpostavlja pojem ideologije kot nujno izkrivljene zavesti, ki se bo konkretizirala v kritiki mladoheglovske filozofije in nazadnje v kritiki vulgarne politične ekonomije. Bistveno obeležje kritično pojmovane ideološke zavesti je v razumevanju parcialnega kot univerzalnega, posebnih interesov kot interesov vseh. Na ta način pojem ideologije izgublja svojo "nevtralno" splošnost in postaja element instrumentarija kritične analize obstoječih družbenih odnosov.²

Kritika ideologije se tako uvršča v kontekst socialne kritike, in praktično preseganje oblik ideološke zavesti v kontekst praktično-revolucionarnih izmenjav obstoječih okoliščin.

Iz povedanega izhaja še ena važna posledica: "vsak pogled na svet" (če je pravi "pogled", torej če implicira razcep med teorijo in prakso) je nujno označen z izkrivljenostjo vsebine lastne opazovalne zavesti. V toliko je vsak pogled na svet oblika ideologije. Vendar s tem ni rečeno, da je vsaka zavest nujno tudi pogled na svet, da je ideologija neizogibna usoda in meja človeške zmožnosti osveščanja sveta. A problematika resničnih možnosti osvobajanja od ideologije presega namen našega proučevanja.

Pozornost velja uperiti v nekaj drugega. Dejstvo, da je neka teorija ločena od prakse, da se vzpostavlja kot (tu je vseeno ali koherenten ali nekoherenten) pogled na svet, ne potegne za seboj praktične irelevantnosti določene teorije. Bilo bi preveč enostavno, če bi lahko odpisali teorijo, ki ne odgovarja tistemu, kar njeni zastopniki delajo v praksi. Celo ko teorija vsebinsko nima več ničesar skupnega s prakso, še vedno praktično funkcionira. V tem primeru lahko funkcionira kot apologetska ideologija ali kot moralistična kritika obstoječega. Kriterij ideološkosti neke ideologije ni v njeni nekritičnosti ali v apologetičnosti, ampak v njeni oddvojenosti od dejanske prakse. Zato kritičnost neke teorije ni garancija, da teorija ni ideološka.

Seveda moramo razdvojenost ideološke teorije od prakse vzeti le pogojno. Če se ideologija producira kot izkrivljanje, sprevrčanje in obračanje (sprevrnjeno prikazovanje) resničnih odnosov, mora glavnina njene vsebine korelirati prav s temi odnosi, vendar prikazuje jih v sprevrnjeni (to je polepšani in za opravičevanje in ovekovečitev spodobni) obliki. V kolikor je stopnja omenjene korelacije večja, so večje tudi možnosti ideologije, da bo bolj dejavna, čeprav tu ni striktnega pravila, ki bi se ga dalo mehanično uporabljati. V osnovi bo vedno bolj učinkovita ideologija, ki svoje sprevrnjeno prikazovanje, ki afirmira nek parcialni interes ali obči interes, osnuje na visoki stopnji korelacije z dejanskimi karakteristikami resnično obstoječih oblik družbene prakse, kakor pa neka ideologija, ki bi morala nizko stopnjo korelacije nadomestovati s pogostimi posredovanji (to je z večjim številom potencialnih virov lastnega razkrinkavanja).

Apologetska ideologija ima različne pojavnne oblike. Vsem tem oblikam je skupno to, da realizacijo parcialnega razglašanja za realizacijo univerzalnega, da se nekaj, kar

¹) Marx-Engels, (Nemška ideologija, MEID II, str. 25).

²) Če proletariat zgodovinsko ne nastopa kot zastopnik svojih parcialnih razrednih interesov (ker je edini resnični cilj proletariata le njegova samoukinitiev), ampak kot zastopnik vseh mogočih enot družbe, se izgublja možnost graditve proletarske ideologije. Povsem druga stvar pa je, če zatirani družbeni razredi, ki še niso prišli do samozavedanja razreda za sebe, afirmirajo lastne parcialne interese v kontekstu obstoječih odnosov (sindikalizem) ali celo v kontekstu neosveščene instrumentalizacije proletarske borbe za vzpostavljanje novih oblik odnosov dominacije. Tedaj lahko vzpostavimo proletarsko ideologijo, a samo kot sprevrnjeno zavest, ki tuje interese smatra za svoje in pri tem njihovo parcialnost ideološko sprevrča v univerzalnost (s čimer je lastno ideologijam realnega socializma).

dejansko ni vzpostavljeno ali pa je vzpostavljeno v neprimerni obliki, prikazuje kot vzpostavljeno, izvršeno ali na najboljši poti h koncu ("svoboda, enakost, bratstvo", "združeno delo" itd.) ter da nekatere dejanske procese reprodukcije obstoječega stanja (kar obenem implicira tudi reprodukcijo zadovoljevanja univerzalnih paricalnih interesov) prikazuje kot procese realizacije teh in onih "velikih idealov". Vsem velikim idealom³ je skupna njihova geneza: gre za ideje o optimalnih družbenih oblikah ter za projekte možne umne regulacije družbenih odnosov, ki so z dejanskih tal prenešena v "cesarstvo vrednot" in hipostaziranje v (najpogosteje absolutizirane) ideale ter na ta način pregnane iz dejanskega življenja v posvečeno področje morale in aksiologije.

S takšnimi ideali ne operira samo apologetska ideologija. Na njih temelji tudi ideologija moralistične kritike. Vendar apologetska ideologija razglaša te ideale kot nekaj realiziranega, torej kot nekaj, kar posvečuje, absolutizira in moralno ovekoveča obstoječe družbene odnose, pa moralistična kritika insistira na razcepu med ideali in dejanskimi odnosi, vendar pa ne uspe prodreti v genezo idealov in v problematičnost procesov hipostaziranja, na katerem ta geneza temelji, temveč ostaja pri nemočnem denunciranju dejstev, ki se ne skladajo s tistimi ideali, ki jo legitimirajo. Niti v prvem niti v drugem primeru se ideali ne relativizirajo kot tudi ne njihov proces oblikovanja.

Ni nujno, da apologetska ideologija vedno operira s takšnimi velikimi ideali. Vendar dokler to ne počne, je njena funkcija dvopomenska. Na eni strani kompromitira ideje in družbene projekte, ki so bili predhodno transformirani v ideale (mogoče je najboljši primer v tem smislu zgodovinska usoda socialističnega projekta, ki je dobil niz težkih, a ne smrtonosnih udarcev prav zaradi ideološko-praktičnega kompromitiranja "velikih idealov socializma", pri čemer se je to kompromitiranje v specifičnih kontekstih raztegnilo tudi čez samo idejo socialističnega gibanja v smeri komunistične skupnosti), a jih na drugi strani v izkrivljeni obliki varuje dediščino teh projektov. S tem izkrivljanjem in idealiziranjem se pritaji subverzilni potencial določenih projektov, a dokler se ideološko uporablja njihov idealizirani substrat, je varovan tudi, čeprav v izmaličeni obliki in povsem latenten, potencial izvornih projektov. Kot primer te vrste nam lahko služi dvopomenska funkcija dogmatičnega marksističnega izobraževanja: izkrivlja dejanskost s prikazovanjem realnosti, ki je ni, izkrivlja tudi Marxov nauk revolucije, ko ga pretvarja v skupek ideologiziranih trditev z močnim normativističnim nabojem in na ta način kompromitira tako Marxa kot marksizem in socializem-komunizem, a na drugi strani ohranja pri življenju idejo brezrazredne družbe (in druge temeljne Marxove nauke); na ta način živi tudi ideja o možnostih osvobajanja revolucionarnih potencialov okov apologetike, dogmatizma, normativizma in ideološke popačenosti.

Seveda navedeni primer ni edini, ki bi ga lahko navedli za ilustracijo dvoznačnosti funkcije ideologije, ki operira z velikimi ideali. Primere take vrste bi lahko našli tudi v meščansko-kapitalističnih oblikah družbe. Vodilne parole meščanske revolucije so spremenjene v legitimirajoče ideale. Resno dojete vodijo preko meja sveta logike kapitala, a ta transcendenčni potencial je zastrt z njihovo ideološko uporabo. Pritajenost tega potenciala ne pomeni, da je definitivno umolknil: čeprav v pervertirani obliki, je varovan v ideologiji, ki legitimira postrevolucijski meščanski napredek s sklicevanjem

³) Ta termin je treba vzeti povsem pogojno. Njegova uporaba nikakor ne implicira sprejetje aksioloških meril, ki so v jedru naznačenega procesa transformacije idej in projektov v ideale.

na velike ideale, ki so bili svoj čas vodilne ideje meščanske revolucije. In vse dokler je ohranjen, obstaja možnost, da se bo osvobodil ideoloških okov.

Če generaliziramo, bi lahko rekli, da vsaka ideologija, ki operira z velikimi ideali, paralelno s kompromitiranjem v ideale transformiranih idej in družbenih projektov, tudi varuje (červavno v izkrivljeni in popačeni obliki) izvimo dediščino teh idej in projektov ter s tem v sebi skriva latentno možnost osvoboditve revolucionarnih potencialov te dediščine izpod izkrivljene ideološke forme, ki imobilizira potencialno prevratniško funkcijo teh izvirmih idej in projektov. Analogno to velja tudi za moralistično kritiko: ta razpolaga z latentno silo samoukinitve, s posredovanjem katere se kritika osvobaja okov nemočne obsodbe prakse v imenu razdvojene (in idealizirane) teorije, same izvorne ideje in projekti pa se osvobajajo idealistične hipostaziranosti. Z drugimi besedami, vsaka ideologija takega tipa je "potencialno subverzivna".

Apologetski ideologiji meščanske družbe ni treba operirati niti z velikimi ideali, ki izhajajo iz meščanske revolucije ("svoboda" ali "enakost"). Zadovolji jo že ideja "človeške sreče" (ki je v ideološke namene preobražena v ideal). Kakor lahko ideal "svobode" v odgovarjajočem kontekstu obnovi pot, iz ideje v ideal (samo sedaj v obratni smeri), pa izvajanje konsekvenc iz tega dela meščanske ideologije poraja premišljanje o mejah svobode pod predpostavko obstoječega stanja tako tudi idela "sreče" lahko s posredovanjem samoukinitve lastne idealistične lupine rezultira v spraševanje o možnostih dejanske sreče v svetu dominacije kapitala. S tem ideal lahko napoti v smer spoznanja meja meščanskega sveta, to je v tiste meje, ki nujno onemogočajo dejansko realizacijo idej, ki so jih proklamirale meščanske revolucije ali (v pervertirani idealistični obliki) neke apologetske ideologije. Ta vpogled pa je predpostavka (ne edina in ne zadostna, a nujno potrebna) za začetek takega praktičnega preseganja spoznanih meja, ki ne bo uspešno samo v tehničnem pogledu. Gre za vpogled, ki je predpostavka za začetek revolucionarnega transcendiranja meščanskega načina konstitucije življenja.⁴

To, kar velja za apologetsko ideologijo, je uporabljivo tudi za moralistično kritiko zaradi iste osnovne ideologije. Konzervativna, moralistična kritika se osvobaja moralistične lupine in sprevideva, da je moraliziranje in moralno korigiranje realnega neučinkovito in da je neplodno moralistično obsojati dejansko v imenu "neuresničenih velikih idealov". A to je predpogoj za prehod od moralizma ideološke kritike k praksi preseganja obstoječega stanja.

Do česa nas vodi spoznanje o dvopomenskosti funkcije ideologije, ki operirajo z velikimi (in manj velikimi) ideali? To je odvisno od pozicij in zgodovinskih opredelitev tistih, ki jim je ta vpogled dostopen. Tistim, ki so opredeljeni za učvrščevanje obstoječih odnosov in za afirmacijo dominantnih interesov, bodo postopali s tem spoznanjem na povsem drugačen način kot tisti, ki so se opredelili za preseganje meja danosti. Medtem ko bodo slednji zato zahtevali (ne moralistično) osvoboditev emancipatorske in

⁴) Analogno s tem lahko spremljamo tudi potencial vseh tipov ideologij realnega socializma. Tudi najbolj dogmatična in brezsmisljena varianta takšne ideologije lahko v določenih pogojih privede do reafirmacije revolucionarnega jedra, ki je v pervertirani obliki ohranjeno v njenih ideoloških proklamacijah (če je stopnja dogmatizacije večja, je nujen intenzivnejši napor pri odgrinjanju ideološkega plašča). Reafirmacija tega jedra je edini način za ustvarjanje primernih predpostavk za takšno praktično preseganje meja, ki so imanentne za obstoječe stanje, ki ne bo privedlo do padca pod nivo zgodovinsko doseženih oblik proizvodnje življenja. To seveda velja tudi za našo aktualno situacijo. Če ne bomo osvobajali izvime dediščine idej integralnega samoupravljanja izpod ideološkega normativizma, smo obsojeni na vrtenje v krogu lažnih alternativnih "rešilnih rešitev" (od obnovitve privatnega lastništva do obnavljanja nacionalističnih formul "nacionalne enotnosti", spremljanih z ožvljani strahov preteklosti) s konsekvcentno civilizacijsko represijo.

revolucionarne vsebine iz okov ideologije, pa bodo oni prvi formulirali zahtevo po osvobajanju ideologije vseh potencialno subverzivnih vsebin.

Zahtevo po osvobajanju ideologije od potencialno subverznih vsebin, po uničevanju jedra in absolutizaciji ovoja se da izvesti na različne načine. Klasičen primer je brezobzirno čiščenje velikih idealov iz ideologije: z eliminacijo idealov se eliminira tudi v njih hranjena dediščina izvornih idej in projektov. V takih primerih se producirajo nove ideologije, ki so zasnovane na neposredni in odprti apologetiki obstoječega stanja, kot so to danes na primer različne variante nekonzervativnih in novodesničarskih ideologij (kakor tudi pojavov, da se v ideal spremenjena ideja komunizma ponekod marginalizira ali celo povsem eliminira iz ideologije realnega socializma). Ni dovolj narediti novo ideologijo, da bi ta začela delovati. Ideologija, ki ne korespondira z realnimi okoliščinami, je obsojena, da bo ostala brez korenin. Konkretno rečeno, v vsakem trenutku (intencionalno ali spontano) se dá izvesti nek pogled na svet, ki predstavlja odprto in grobo apologijo dejansko obstoječih odnosov, a od konteksta, v katerem ta tvorba nastopi na "trgu idej", je odvisno, ali ima možnosti za uspeh. Zgodovinska ideja je polna subtilnih in rafiniranih ideoloških elaboracij, ki so ostale brez odziva (ali vsaj brez ideološke dejavnosti), ker so se pojavile ali "prezgodaj" "prepozno" ali na "napačnem mestu" in ta ista zgodovina pozna uspehe nekaterih nekonsistentnih ali celo povsem primitivno oblikovanih ideologij. Nista vsak čas in ni vsak prostor primerna za prodor vsake ideologije. Včasih okoliščine zavirajo vlogo določenih tipov ideologij.

Poseben primer takšnih okoliščin, ki ovirajo ali celo izključujejo uspešnost ideologije, so prej opisani primeri čiščenja apologetike vseh potencialno subverzivnih vsebin. Kaj potem preostane tem (ali onim) silam, ki jih po pravici, ali ne, skrbi za potencialne subverzivne vsebine v obstoječih dominantnih oblika ideologij? Ali je dvopomenskost funkcije teh ideoloških oblik tedaj neizogibnost, s katero se je treba sprijazniti? Zdi se, da bi moral biti odgovor na to vprašanje afirmativen. Vendar je zvižčnost ideološkega razuma v okvirih moderne planske produkcije zaželenih pogledov na svet preseгла tudi to na pogled neprehodno oviro. To je izvedeno s pomočjo navidezne kritike in negacije vsake ideologije in s pomočjo vzpostavljanja - na predpostavkah take kritike in negacije elaboriranega - kakor da neideološkega načina razmišljanja in govorjenja.

Kontekst, v katerem je to preseganje izvedeno, je kontekst razvitega meščansko-kapitalističnega sveta zahoda po drugi svetovni vojni. Zaradi različnih razlogov - analiza teh bi zahtevala preveč prostora, če bi ji posvetili samo minimalno pozornost - je postalo neproduktivno insistirati na klasično konzervativnem čiščenju dominantne ideologije vseh potencialno (in tedaj - v še vedno nepogašenih plamenih, ki jih je zanelila antifasistična borba, izvedeno aktiviranje progresivne dediščine ohranjena v meščanski ideologiji - ne samo potencialno subverzivnih in revolucionarnih vsebin. V tej situaciji je bila uporabljena prej omenjena možnost. V paradigmatični formi je to možnost koncem 50-ih let izkoristil Daniel Bell pri elaboraciji koncepcije "konca ideologije".⁵

Bistvo te koncepcije se da zajeti v izrazu, da se z odrekanjem velikim idealom ukinja vsaka vrsta ideologije: razlika med naprednim in nazadnjaškim se na predpostavkah te moderne identitete raztaplja v omejevanju mišljenja in govorjenja o "resničnem napredku", to je na rast in razvoj družbe v obstoječih okoliščinah in pri

⁵) Glej D. Bell, *The End of Ideology*, Free Press, New York, 1962.

nevznemirjenih družbenih odnosih ter na uspešnem funkcioniranju sistema z ene, ter na uspešnem prilagajanju individuom imperativom, ki izhajajo iz logike sistema na drugi strani. Tehnološki napredek se kaže kot transideološka kategorija, ni mu potrebna dodatna apologija, kakor je zgrešena in vsaka na njegov račun uperjena kritika. Vendar s tem, da vzpostavljena ureditev omejuje lastno legitimiranje na tehnološko-sistemske imperitive, na ideološko (v navidezno neideološki obliki) prikriva resnične družbene odnose, ko jih prikazuje kot elemente logike "nevtralnega" napredka.⁶

V kontekst tako elaborirane trans- (ali kot je danes moderno: post-) ideologije se na specifičen način uvršča tudi koncepcija "vrednostno nevtralne" znanosti, vsklajene s sistemskimi imperativi, a metodološko brez možnosti preverjanja opravičenosti nujnosti tega usklajevanja in vzpostavljanja oblik teh imperativov. Vsaka prava znanost je tako na drugi strani kot ideologija, pa so zato njene neosveščene (in druge) ideološke vsebine načelno nepodvrgljive kritiki ideologije, kakor tudi ideološke vsebine ideologije konca ideologije po definiciji ne morejo biti predmet kritike ideologije - ker naj jih tu sploh ne bi bilo.

Na ta način je oblikovan nov, po sporazumevanju transideološki tip mišljenja. Svojo apologetsko funkcijo izvaja brez zatekanja k velikim proklamacijam in - kaj je bistveno - svoj lastni ideološki karakter skriva v tem, da vsako idejo, ki presega okvire, ki jih je začrtal sam, izenačuje z ideologijo. S tem se njegovo zagovarjanje danega kaže kot govor, osvobojen ideološkosti, a kritično opozarjanje na protislovja, ki so imanentna danosti, se označujejo kot širjenje izkrivljene zavesti. Ideologija "konca ideologije" na ta način producira paradoks, ki se lahko formulira takole: Resnica se v njenem horizontu kaže kot laž, resnična laž pa se dviguje na nivo, na katerem je v principu in metodično ukinjena možnost denunciranja njene lažnosti.

Ideologija "konca ideologije" je odigrala pomembno vlogo v stabilizaciji vzpostavljene ureditve in v preventivnem onemogočanju osvobajanja kritičnih in emancipatoričnih potencialov, kot tudi v pripravljanju duhovnega terena na grobo in odprto apologetsko ideologijo. Čeprav je njen vrhunec že minil, je še vedno na delu, še posebej v okoljih, ki niso "prišla do konca" s kako ideologijo realnega socializma. Zato je nikakor ne smemo ignorirati.

Z druge strani pa (v vseh teh variantah) se odpira niz vprašanj, vezanih na mehanizme funkcioniranja ideološke zavesti, še posebej z lastnimi specifičnostmi. Namesto detajlnega tematiziranja vsaj najvažnejših med temi vprašanji, bom namesto zaključka uporabil teh šest tez:

1. S sprejetjem označenih predpostavk teh ideologij "konca ideologije" je onemogočena imanentna kritika njihovih ideoloških vsebin in njihove apologetske funkcije: kritika je omejana z mejami danosti, in samo z miselnim preseganjem teh meja se lahko predmet kritike razširi na ideološki karakter teh kakor da preseganje vseh ideologij: a to miselno preseganje takoj izzove obtožbe zastopnikov "konca ideologije", da je to povratek k preseženim ideologijam.

2. Preseganje ideologije se kaže kot povratek k ideologiji in vstrajanje pri neposredovani apologetiki kot osvoboditev od ideološkosti. Vpogled v to perverzijo pa

⁶) Glode tega primerjaj instruktivni zbornik: H. Lenk (ur.), *Technokratie als Ideologie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1973.

ne bi smel biti pokritje za spodbijanje ene ideologije z drugo, ene vrste apologetike z drugo, ene laži z drugo neresnico.

3. Vpogled v način funkcioniranja ideologije "konca ideologije" kot mehanizma v obratu za proizvodnjo družbene zavesti, ki je adekvatna potrebam utrjene in z ničemer omejevane dominacije vladajoče logike proizvodnje življenja in interesov, ki so bili vsklajeni s to logiko, zato ne bi smel podleči skušnjavi, da bi nekritično sprejel ideologizirane forme ideje preseganja vladajoče logike.

4. Kazanje njenega fundamentalno ideološkega karakterja, ki nujno implicira dviganje nad horizont logike kvantitativne rasti in napredka v obstoječih okoliščinah (kakor tudi logike čistega funkcioniranja in logike absolutnega prilagajanja danim okoliščinam), se mora upreti skušnjavi rehabilitacije katerekoli stare ideologije, kot tudi skušnjavi moralistične obnove humanistične retorike.

5. Stare ideologije niso primerne za spodbijanje novih, a niso tudi aprioren odpis: treba je razcepiti produktivna jedra, ki so vsebovana v "velikih idealih" iz ideoloških ovojev, ki to jedro funkcionalizirajo v apologetske namene.

6. Če se ne razcepi jedra od ideoloških ovojev, je neizogibno vzpostavljanje ideologije "konca ideologije" (z njej imanentno kritiko "velikih ideologij") in ideološke kritike te ideologije kot elementa zaprtega kroga, v okviru katerega se ena enostranost navdihuje in krepi drugo, in obratno, kroga, v okviru katerega se omejuje izbor na "svobodo izbiranja" ene od ponujenih ideologij, a ideološkost katerekoli od njih se ne more problematizirati.

DISKUSIJA

SAVO LAUŠEVIĆ

Katere kriterije, katere ključne je treba uporabiti, da bi napravili diferenciacijo v razlikovanju tistega ideološkega pri uporabi velikih idealov od tistega zares zgodovinskega, utopičnega, ki tudi uporablja ideale? Ali se realna utopija lahko izogine ideološki uporabi velikih idealov?

LINO VELJAK

Če sem v prejšnjem prispevku pretiral v eno smer, si bom to sedaj dovolil v drugo. Po moji sodbi razlikovanje med ideologiziranim idealom in neideologizirano utopično idejo jasno vidimo v dejanski funkciji neke ideje. Če govorim o enakosti in ta govor služi edino moji individualni dobiti - da bi tiste okoli sebe napravil sebi neenake, potem je ta moj govor o enakosti govor, ki vsebuje ideal, ki je nastal tako, da sem izvirno utopijsko idejo enakosti spremenil v ideološko pokritje za svojo lastno prakso vzpostavljanja neenakosti, kar gre v zalog mojim interesom, da bi tisti okoli mene bili neenaki, da bi bil jaz neenak, itd.

Torej je kriterij dejanska funkcija neke ideje, ki se lahko pokaže v konkretni analizi (nekje enostavneje, ponekod bolj kompleksno, ponekod manj prozorno). Menim, da je šele konkretna analiza konkretne situacije lahko prava pot za odgovor na vprašanje: kje je razlika med utopično idejo in ideologiziranim idealom.

DEJAN JELOVAC

Kolega Veljak, ali ni to v bistvu primer za običajno prevaro?

LINO VELJAK

Je. A če analiziramo programe proizvodnje in idej, bi se dalo mnogo tega zvesti na običajno prevaro.

DEJAN JELOVAC

Vendar, ali se dá ideologijo zvajati na kovačnico lažnih idej? Kakor je definirana pri vas, izpade, da med čistimi lažmi, ki jih politična propaganda kuje za dnevno uporabo in

ideologijo, ni nikakršne bistvene razlike!? Jaz pa menim, da obstaja subtilna, bistvena in nedvomna diferenca.

LINO VELJAK

Če bi vam prikrival, da lažem, s tem da bi stalno govori o potrebi iskrenosti in resnicoljubnosti, potem vas seveda varam. A pri vas še vedno vzdržujem idejo resnicoljubja. Vsakdo med nami lahko to idejo vzame resno in jo začne prakticirati. Na ta način bo na koncu tudi mene lahko proglasil za sejalca prevare. Tako sem na eni strani prevarant, a na drugi tudi zaslužen za to, da je nekdo prišel do tega spoznanja. To je ta dvopomenskost, ki sem jo skušal predstaviti na zelo poenostavljenem nivoju.

Drugi problem pa je odnos med srečo človeštva in nesrečo posameznika. To je zelo zapleteno. Tu ne bi poenostavljal. Pri tem moramo uporabiti povsem konkretne zgodovinske in druge analize konkretnih situacij. Pri tem ne moremo formulirati nobenih apriornih pravil o velikem inkvizitorju. Ta ni samo eden, jih je več. Eden njih iskreno misli, da s tem, ko pošlje na grmado nekaj ljudi, omogoča bodočo srečo človeštva, torej v tem pogledu ni ideolog, nekdo drug pa tega inkvizitorja uporablja za svoje manipulativne namene itd.

Povsem konkretno lahko pokažemo, da je za Stalinovim terorjem konkreten interes, ki ni nikakršen interes sreče bodočih rodov, temveč interes neke zelo reducirano dojete sreče enega segmenta sodobnega rodu (vodilnega sloja), vendar tega ne moremo generalizirati in reči, da je vsakdo, ki si prizadeva za neko formo terorja nujno, samo s tem, podoben Stalinu. Ne glede na to, da bi mogoče lahko dokazali, da vsak teror nujno vodi do takega konca, kot sem ga omenil pri inkvizitorju, ki iskreno verjame v to, da njegova teroristična praksa služi sreči bodočih rodov in sreči človeštva, a on pravzaprav funkcionira kot kolesce v mehanizmu ohranjanja dejansko eksistentnih interesov danosti.

Torej tu bi bil proti apriorni generalizaciji, a obenem se odločno zavzemam za konkretno analizo vsake konkretne situacije.

VOJAN RUS

V diskusiji kolege Veljaka so pomemben in močne misli. Lepa je izvorna misel, da je pogosto v ideologijah protislovne vsebine: tako ideološki ovoji kot nekateri veliki ideali, ki so stalni potenciali ogrožanja same ideologije, kritični potencial nestrinjanja s stvarnostjo. Te teze se mi zde utemeljene. Jaz bi razpravljal o isti tematiki, uporabljajoč iste termine, vendar bi poudaril druge odnose med njimi. To so odnosi med pojmi idejnost, ideologija in utopija. Menim, da bi to lahko prispevalo k razjasnjevanju teh odnosov (razlik) med idejnostjo in ideologijo. Predpostavka, da bi raziskovanje odnosov med temi pojmi doseglo nek napredek, je, po mojem mnenju, razlikovanje med metafizičnim in dialektičnim dojetjem teh odnosov.

Uporabil bom drugačen pojem metafizike kot je bil uporabljen tukaj. Kot metafiziko razumem, v heglovskem smislu, katerekoli absolutizirano enostranskost, ki iz katerekoli

človekove ali svetne celote izdira en del (pa naj iz človeštva izdira posameznika, družbenost, racionalnost ali emotivnost) ter to enostranost postavlja nad celoto in duši celoto s to enostranostjo. To definira Hegel: s tem vpademo v tipično staro metafizično metodo, ki je nasprotna dialektični metodi.

Velik del ideologij ter idealov in utopij je kontaminiran z metafizično enostranostjo, ker na primer "srečo" ali "popolnost" človeka ali družbeno "enakost" pojasnjujejo z redukcijo bodočega "srečnega" človeka in želene "enakost" samo na eno absolutizirano abstrakcionistično stran človeka. Na primer, po racionalistični eshatologiji (v katero tudi danes zapada nehote velik del inteligence) bo večna, nepokvarjena in popolna sreča prišla za vse, ko bodo postali vsi ljudje popolnoma razumski, ko bo pri vseh razum premagal strasti; tedaj bodo božansko umirjeni, harmonični, skladni v sebi in med seboj, ker bodo vsi prežeti s popolno identiteto zmagujočega Razuma. To bo zmaga metafizične, popolne identitete, ki enostransko eliminira vsa nasprotja. Tako lahko enakost dojamemo kot popolno, metafizično enakost, kot absolutni ideal, v katerem se bodo stopile vse osebne razlike, ali pa srečo kot popolno harmoničnost in podobno.

Bistveni preobrat pa nastana šele, ko zavestna skušamo vse te kategorije dojeti dialektično konkretno, kot zgodovinsko konkretni cilj enakosti ali celosti, vsestranosti človeka. Tedaj vsestranega človeka razumemo kot enotnost nasprotij. Bistvo te vsestranosti, človekovo ustvarjalnost, dojamemo kot trajno ostro notranje nasprotje človeka, ker je tudi najbolj svobodno delo vedno oster spopad med zamislijo in predmetom dela, npr. med zamislijo umetnika in njegovim vsebinskim doživljanjem. Tako pridemo do novega razumevanja, da je v vsaki ideji, v vsakem idealu in cilju človeštva in delavskega gibanja vedno prisotno tudi notranje nasprotje, iz katerega izvira tako omejenost kot razvojnost vsakega ideala. To pomeni: ko se človeštvo zares uspe dvigniti na višji nivo enakosti in vsestranskosti, bo tudi znotraj tega novega, višjega nivoja prisotna notranja razvojna nasprotnost. S takšnim pristopom se ideološke absolutizacije pretvarjajo v racionalne, kritične in zgodovinsko konkretne ideje, ideale in cilje, ki aktivno sodelujejo pri osvobajanju človeka.

S takšno dialektično kritično atmosfero v celotnem človeštvu bi se izognili periodičnim in širokim duhovnim depresijam, ki nastajajo, ko se spopadejo s stvarnostjo metafizični ideali, pa naj so še tako povezani z naprednim in delavskim gibanjem. Ko si intelektualci in množice zamišljajo metafizični "krasni novi svet" pa se ta ne ustvari, zapadejo v novo depresijo in del inteligence preide iz revolucionarne v konservativno usmerjenost. Toda nek aktivistični pristop, ki zavestno vsebuje zgodovinske konkretne ideje, točno ve, da je sposoben za konkretno delno zgodovinsko transcendenco, ki pa ima točno opredeljen in nikoli absoluten domet. Tudi boržuazna formalno-pravna enakost bi bila eden od velikih korakov naprej (v primerjavi s fevdalno pravno neenakostjo), a je bila zgodovinsko omejena, ker je vsebovala notranja protislovja med pravno enakostjo in vsebinsko, zlasti ekonomsko neenakostjo. Tudi danes, ko smo v 20. stoletju dosegli precejšnjo socialno-ekonomsko enakost, se v socialističnih deželah in v zahodnih razvitih državah zastruje protislovje med to večjo enakostjo (na primer v socialnem skrbstvu in šolstvu) in kulturno nerazvitostjo množic tudi v najrazvitejših deželah zahoda.

Ta nova moderna protislovnost išče nove ideje-cilje - kulturno revolucijo - v razvitih in srednje razvitih deželah. Vendar so v mednarodnih odnosih še vedno prisotna nekatere tipična protislovja z začetka 20. stoletja, nekatere pa so že presežena. Zato so nekatere

ideje-cilji delno že preteklost, delno pa še sveža sodobnost. Ob koncu druge svetovne vojne je bila povsem aktualna ideja in ideal politične enakosti in enakopravnosti vseh narodov, ker je nad večino že vladal kolonializem. Ko smo razbili stari kolonializem, so se v precejšnji meri uresničile ideje politične svobode in politične enakosti narodov in zato je to delno stvarnost in samo še delno ideja-cilj. A ideja enakosti narodov je danes še vedno samo formalno pravna, ker v svetu še vedno vlada velika ekonomska neenakost. Zato bo vsebinsko-ekonomska enakost narodov še dolgo realna, konkretno zgodovinska ideja - realni ideal. Ko se bo čez kakih sto let uresničila ta enakost, bodo prišla na plan nova protislovja, ki se že skrivajo v njej.

Če zamenjamo trde ideološke-metafizične in identično-neprotislovne ideje in ideale s konkretnimi idejami, ki se zavedajo svojih notranjih konkretnih protislovij, svoje konkretne zgodovinske baze in meja, s tem ustvarjamo osvobodilne ideje, ki so bistvene za napredek človeštva in človeka.

In s tem dobimo malce drugačno predstavo o odnosih ideologije, ideje, ciljev in utopije.

VLADIMIR CVETKOVIĆ

Ideje, ki so se pojavljale v zgodovini, so pogosto ustvarjale okoli sebe določen ideološki ovoj. Ali je možno, da je tudi samo jedro ideološko?

LINO VELJAK

Menim, da je zares, v nekaterih konkretnih slučajih možno, da je tudi samo jedro ideološko. Da bi bi to videli, se moramo spet zateči h konkretni zgodovinski analizi. Razlikovati moramo elemente jedra. Vzemimo najkласičnejši primer, ko je samo jedro ideološko. To je nacistična ideja narodne skupnosti. Torej skupnosti, ki je skupnosti po krvi in jeziku. Analiza bi pokazala, da je to jedro tudi samo v sebi ideološko, ker pod idealom skupnosti, ki je nastala iz potrebe, da posameznik ne bi bil sam in osamljen, daje odgovor, ki je lažen, izkrivljen, ki namesto avtentične skupnosti, pa celo namesto ideje avtentične skupnosti, nudi skupnost krvi in jezika. Stvari so še bolj komplicirane, kot jih ta enostavni odgovor lahko sugerira. Celó v tako pervertirani ideji, celo v tako evidentno ideologiziranem jedru lahko najdemo tisto stran ideologije, to je samo idejo skupnosti. Če bi lahko abstrahirali nacionalistično idejo narodne skupnosti od tistega narodnega, kar v konkretnem primeru implicira skupnost po krvi in jeziku, če bi idejo, da posameznik neha biti osamljen, jasno izdvojili iz konteksta, v katerem se organsko pojavlja, potem bi lahko celo v tem primeru govorili o produktivnem, emancipatorskem jedru v najreakcionarnejši ideologiji. Vendar se postavlja vprašanje, ali se da v tako reakcionarnih ideologijah in tako ideologiziranih koncepcijah to jedro sploh osvoboditi iz ovoja.

Znanstveno v ideologiji, ideološko v znanosti

ANDRIJA B. K. STOJKOVIĆ

Zelo mi je všeč, da tu vidim kolege iz cele Jugoslavije in to velik del mladih, ki so precej kritično razpoloženi.

Nisem si slučajno izbral gornjega naslova za svojo temo. S pozicij integralnega kritičnega marksizma, ki jih zastopam, bom skušal pokazati nekaj trajnih dosežkov marksizma pri postavljanju in reševanju vprašanj ideologije, ki so jih postavljali že prejšnji diskutanti. Pripombo, da je treba operirati z jasnimi in razločnimi pojmi, podpiram in bom začel z določitvijo pojmov, najprej "znanost" in "ideologija".

Odnos pojmov "znanost" in "ideologija" je odvisen od njunega dojemanja in se giblje od popolnega scientistično-pozitivističnega izključevanja do popolno ideologističnega identificiranja. S pozicij marksizma je znanost razvojni antidogmatski, kritični (kar so posebej poudarili mladi udeleženci diskusije) sistem resničnih spoznanj o naravi, družbi in človeku, s katerim se pojavi razlagajo, predvidevajo in se celostno usmerja človeška praktična dejavnost v obvladovanju sveta, družbe in človekove usode. Seveda različne panoge znanosti (teoretske, fundamentalne, humanistične, komparativne, tehnične) bolj poudarjajo posamezne dele celote znanstvenega dela - a znanost kot taka ima integralno nalogo in antropološko-humanistično funkcijo, o čemer je govoril že kolega Vojan Rus. Ko gre za znanstveno resnico, se ne bom spuščal v odnos absolutnega in relativnega, objektivnega in subjektivnega v njej, čeprav je to zelo važno za odnos znanosti in ideologije. Moram pa vas spomniti, da na vsaki stopnji razvoja znanosti obstaja en njen del, ki je relativno konstituiran (*scientia constituta*) in drugi del, ki je v fazi nastajanja, hipotetičen, odprt (*scientia constitutiva*), in prav v tem delu je vrednostna vsebina znanosti tangenta z ideologijo.

Ideologijo lahko aproksimativno določimo kot vrsto vrednostne zavesti, ki ima na določeni stopnji (in mora imeti) resnično vsebino, kar jo veže z znanostjo. Analize naših marksistov Bogdana Šešića, Vojina Milića, Djura Šušnjića in drugih pa kažejo težo tega vprašanja. Mislim, da je Marx z razlogom razlikoval širši, pozitivni, gnoseološki smisel ideologije in ožji, "negativni", ontološki smisel. Ideologija v širšem smislu obsega vso družbeno zavest, nastala na določeni družbeno-ekonomski osnovi, s katero ljudje odražajo materialne pogoje svojega življenja in jih spreminjajo. Neposredno iz družbene osnove je zrasla državno-politično-pravna, po Engelsu "nižja sfera" ideologije, in iz te je zrasla "višja sfera", ki družbeno bazo (skupnost proizvodjalnih odnosov) odraža le posredno preko nižjih oblik ideologije: sem spadajo znanost (in filozofija) kot objektivno resnična oblika zavesti, religija, morala in umetnost (in tudi moda, šport, itd.) kot

specifične neznanstvene (vrednostne) oblike družbene zavesti, s katero se na bazi določenih meril (in norm) ocenjuje vse obstoječe - najbolj človekov položaj v svetu in smisel njegovega bivanja - da bi se ustrezno postopalo. Seveda je družbena zavest celota in vsi njeni deli vzajemno delujejo in vplivajo na družbeno bazo, iz katere izhajajo in jo spreminjajo. Glede na to je imel Lenin prav, ko je trdil, da v razredni družbi ne more biti nadrazredne ali zunajrazredne družbene zavesti in da v razrednem boju pridejo do izraza vse oblike ideologije - tako spoznavne kot vrednostne, vsaka v svoji meri. Posebej v primeru ideologije kot odtujene, "izkrivljene" (deformirane) družbene zavesti, kot "lažen, enostranski odraz stvarnosti". Marx poudarja "da ni napačna zato, ker pripada vladajočemu razredu, ampak zato ker izhaja iz protislovnih produkcijskih odnosov, ki niso spoznani za take" in se zato "misli sprevračajo v moralo, umetnost, filozofijo in religijo" - v oči nam pade, da Marx tu ne omenja znanosti in celo pravi "da alienacija družbenega življenja, ki izhaja iz eksploatacije enega razreda po drugem, sama alienacija dela, se pojavlja kot ustvarjanje predstav, ki opravičujejo gospostvo in eksploatacijo". Kot v kameri obscuro po zakonih optike, neodvisno od volje ljudi, se v pogojih razredne družbe "ljudje in njihovi odnosi pojavljajo obrnjeni na glavo" in ideološka zavest se bavi s takimi predstavami "kot samostojnimi bistvi, ki se neodvisno razvijajo in uklanjajo le lastnim zakonom" in ne dojamejo, da imajo primarni vir v družbeni bazi. Moramo reči, da je meščanska sociologija spoznanja po svoji poti prišla tudi do podobnih spoznanj, in ne samo ona.

To malo daljše določanje pojmov nam dopušča, da izvedemo nekatere osnovne sklepe. Očigledno ideologija v pozitivnem smislu obsega tudi znanost, ki ji daje osnovna spoznanja o svetu, družbi in človeku in ki kot produkcijska sila omogoča ne samo biološko reprodukcijo človeštva. Nasprotno, ideologiji v ožjem negativnem smislu, kot deformirani, objektivno neresnični zavesti se brezkompromisno zoperstavlja znanost kot borec za resnico. Konkretnije proučevanje tega odnosa pa kaže, da (nekako analogno vzajemnemu pogojevanju spoznavnih in vrednostno-normativnih sodb) se znanost, vzeta v njenem avtentičnem pomenu, in ideologija tudi vzajemno prežemata.

Prisotnost znanosti v ideologiji je evidentna v spoznanju, da se celo najbolj reakcionarne in deformirane ideologije kot nacizem, stalinizem, cerkveni družbenopolitični in teološki nauki, nekatere utopije in podobni ogrinjajo v plašč znanstvene resnice, da bi bolj učinkovito delovale. Lenin je opozoril, da je nujno, da se teologija sklicuje na znanost, Karl Mannheim je v "Ideologiji in utopiji" (1929) podprl Marxa z opozarjanjem na funkcionalno zvezo med sociologijo spoznanja in teorijo spoznanja in Philip Franck je v "Filozofiji znanosti" (1958) opustil nekdanje prepričanje vodje Dunajskega kroga o nujnosti "čistih rok" znanstvenikov v oziru na vsako ideologijo, ker je po dolgih raziskavah našel vidno angažiranost "čiste znanosti" v idejno-političnih bojih od antike do danes. Navidez ideološko nevtralna dejstva in iz njih izpeljane doktrine: geocentrizem/heliocentrizem, determinizem/indeterminizem, kauzalizem/finalizem (teleologija), večnost/ustvarjenost vesolja (narave), obstojnost/spremenljivost genov, obstojnost/spremenljivost bioloških vrst, veljavnost zakona o ohranitvi mase in energije/nastajanje materije ex nihilo in mnoge druge so vtikane v vse vrste ideologij. Progressivne ideologije imajo po pravilu znanstveno resnico na svoji strani in jih lahko označimo kot "znanstvene ideologije" kot je to učil Lenin - pri tem pa ne smemo pozabiti, da je tudi proletarski pogled na svet izkrivljen z ideološko deformacijo, od subjektivističnega voluntarizma do determinističnega ontologizma. Če je krščanska

ideologija izgubila enega svojih stebrov pri zmagi kopernijanskega heliocentrizma, se danes oprijema novih znanstvenih spoznanj, da bi se znanstveno osnovala: religijski fundamentalizem se izvaja iz kozmogenske hipoteze o "velikem bumu" Georgesa Lemetra, po katerega sledeh hodijo tudi mnogi nobelovci - ta hipoteza je obveljala tudi v naši publicistiki kot "znanstvena razlaga" o "nastanku sveta". Vendar znanstvena resnica v skrajni konsekvenci zmaguje, vtkana v projekte progresivnih ideologij, kot pravi Engels: "koliko bolj je znanost brezobzirna in nepristrana, toliko bolj je v skladu z interesi in težnjami delavcev" ("Ludwig Feuerbach in konec nemške klasične filozofije").

S tem smo prišli že na drugo strani odnosa, ki ga proučujemo: namreč, tudi najbolj eksaktne znanstvene discipline od svojih začetkov do danes, prav zaradi praktično-humanistične funkcije znanosti, vsebujejo ideološke elemente. Ti so prav posebej v ideološki usmerjenosti raziskovalcev, v nepopolnem in netočnem utrjevanju dejstev, v napakah pri izvajanju iz takih podatkov teorij najbolj obče veljave, s katerimi se utemeljujejo znanosti in na nek način tudi pogledi na svet; največ v vrednostni sferi razlaganja preteklosti, sedanjosti in predvidevanja prihodnosti, v katero so danes vključene vse znanosti od astronomije do psihologije in sociologije. Tako je formirana tudi futurologija kot nadomestek pozitivistične koncepcije "čiste znanosti", ki se načeloma drži le primarnih dejstev. Menim, da nam ni treba razlagati, da sta pogosto že izbor predmeta (problema) znanstvenega raziskovanja kot tudi motivacija za delo ideološko pogojena. V toksikologiji, (bio)kemiji, biologiji z genetiko, zlasti v jedrski znanosti in tehniki, informatiki itd., lahko iščemo še bolj nevarna in agresivna orožja, s katerimi bi lahko mračne politične sile ogrozile tudi sam obstoj človeštva. Intelektualni potencial pa se lahko usmeri tudi v dobrobit vsega človeštva, rezultati genetike imajo lahko svoje pozitivne in negativne učinke, o čemer je tekla debata na diskusiji ob stoletnici Darwinove evolucijske teorije v Centru za marksizem beogradske univerze.

Povezanost znanosti in ideologije pogojuje, da se vse več prirodoslovcev, ne samo marksistov, ampak tudi nemarksistov (zlasti z anglosaksonskega področja), spušča v probleme etike in aksiologije, zavedajoč se odgovornosti pred človeštvom za možne zlorabe rezultatov znanstvenega dela. V časopisu "Dialektika" lahko vidimo ocene mnogih knjig, ki so nastale v zadnjih dvajsetih letih na to temo, kot tudi moje članke o ideološko-svetovnonazorskih vsebinah v astronomiji, biologiji in drugih znanostih.

LINO VELJAK

Vtis imam, da je pri izjavah prof. Sojkovića prisotna neka konstanta, ki bi jo lahko izrazili v formuli: to, kar je materializem - ni metafizika, ali mogoče precizneje: to kar je deterministična varianta materializma - ni metafizika. In kolikor soglašam s kritičnim nabojem, ki je izražen v zadnjem delu njegovega predavanja in je usmerjen v metafizične spekulacije, ki temelje na posameznih znanstvenih odkritjih, oziroma na ontologizaciji in remetafizikaciji posamičnih znanstvenih diskusij, moram opozoriti, da bi bila konsekvence te formule, ki sem jo omenil na začetku, v tem, da se ena varianta metafizike zoperstavi drugi varianti metafizike, da se ena varianta metafizike, konkretno deterministični materializem, razglasi za nekaj, kar je preko vsake metafizike, a to je mnogostransko problematično.

Da ne bi zahajal v literaturo, bom omenil samo primer iz zgodovine marksizma 20. stoletja. Antonio Gramsci je v svojih beležkah iz zapora zelo prepričljivo pokazal, kako v temelju marksističnega materializma Engelsovega, Plehanovega in njima sorodnim tipom, ne leži nič drugega kot tip ontološkega realizma, ki je v klasični obliki formuliran že pri Tomažu Akvinskem, torej v klasični sholastiki, pri čemer je edina razlika nadomeščanje enega prvega bitja z drugim, kar ima seveda svoje neposredne posledice: to nadomeščanje prvega bitja ob ohranjanju nespremenjene temeljne strukture ima svoje neposredne konsekvence tudi v praktični dimenziji. Tega ne bi obsežneje razlagal, ampak se bom zadovoljil s kratko pripombo, spet uporabljajoč Gramscija - verovanje v predestinacijo in dober izhod zgodovinskih dogajanj je lahko koristno v časih zastoja in poraza, vendar dolgoročno ne more voditi v revolucionarno spremembo sveta.

ANDRIJA STOJKOVIĆ

V bistvu se strinjam s kolegom Veljakom, v čem se strinjam bolj ali manj, se vidi iz mojih (in njegovih) del. Čeprav materialisti, a dialektični, so Marx, Engels in Lenin vulgarni materializem ocenili kot zanemarljiv prispevek k filozofiji in so mu kot vulgarni metafiziki posvečali malo pozornosti. Nasprotno, v Heglovi dialektiki so nahajali del svojih filozofskih virov in celo elemente zgodovinskega materializma. V Leibnitzovi mistiki monad je našel Lenin anticipacijo moderne fizikalne misli o atomih - če pa bi poznal Rudjerja Boškovića, bi še bolj cenil njegovo atomistiko. Zgodovina filozofije in njen sedanji razvoj pozna na desetine vrst metafizike: dialektične in

antidialektične, empirijske in spekulativne, znanstvene in teološke, celo metafizike kvantne fizike itd. Nastajajo ob poskusu, da bi se omejena slika sveta potegnila čez vse in se dvignila na nivo integralnega filozofskega pogleda na svet. Marksisti in vsi objektivni raziskovalci morajo s konkretno analizo iz vsakega filozofskega dojemanja ločevati "racionalno jedro" (če je) - kaj pa bodo posamezni filozofi izdvojili iz metafizičnih dojemaj kot prispevek k filozofiji in/ali znanosti, je odvisno od njih samih. V oceno Plehanove in Engelsove metafizike se tu ne bi spuščal, ker imamo važnejše vsebine naše razprave.

VOJAN RUS

Spoštujem prispevke kolegov, vendar ne bo nobene škode, če skušam uporabiti še drugačen pristop. Menim, da vsebine in vloge znanosti in njihov odnos do ideologije ne moremo zajeti dovolj široko, če ocenjujemo nastanek znanosti in filozofije samo iz posebnega zgodovinskega konteksta, v katerem se je razvijala meščanska znanost. Pri tem ne izrekam negativne vrednostne sodbe o subjektivnem etosu meščanske znanosti, ampak mislim na vse objektivne posledice dejstva, da so vse znanosti (in deli filozofije) v meščanski družbi vse ožje zaradi vse večje razdrobljenosti specializacij dela in vse bolj odtujene zaradi svoje vključenosti v celovite in gigantske odtujenosti meščanske ekonomije in družbe.

Vsem je znana sodobna zelo ozka opredelitev družboslovnih in naravoslovnih znanosti, kar pogloblja odtujenost vseh znanosti iz enostavnega razloga, ker nimajo celovitega pogleda na celotno moderno družbo. Če bi ostali samo pri Aristotelovi opredelitvi "episteme", ki ga v znanosti lahko razlagamo tako ali drugače, ne bi mogli najti niti dovoljšnje pojasnitve, koliko so moderne znanosti "neutralne" ali idejno angažirane, niti za ozke delitve (nastale v novem veku) na nomotetične in idiografske znanosti, na eksaktne in neeksaktne znanosti, na empirične, dekstriptivne in normativne znanosti.

Takšnih okostelenih in odtujenih razdelitev znanosti ni v stari Grčiji. Te dele ideološke razdelitve vseh znanosti lahko razloži le marksizem kot moderna kritika meščanske družbe, ki lahko pojasni tudi vzroke tega, da so imele znanosti in filozofija v svobodnem delu grške polis plodnejšo človečno vlogo kot danes v meščanski družbi. Vse do Aristotela so se grške znanosti in filozofija oblikovali kot enoten korpus, ki je bil v dokajšnji meri aktiven in neodtujen (vsekakor dosti manj kot današnja meščanska znanost) del življenja takratnega svobodnega človeka v polis, ki je bil do sebe in sveta kritičen, svoboden in je zato čutil potrebo, da spoznava samega sebe v celoti in bistvu. Najbolj izrazito se ta pogled na položaj in vlogo posebnih družbenih področij (s tem tudi znanosti vsaj posredno) izraža v Aristotelovi "Nikomahovi etiki", ki že na začetku poudarja, da politika kot etika povezujeta vsa posebna področja v skupno dobro polis. Aristotel s tem pravi, da je treba vse posamične in posebne namene povezati v demokratično organizirano, koordinirano celoto. Aristotel ima jasen pojem o družbeni delitvi dela in o kritični sintezi le-te z integracijo delovnih področij (ekonomija, znanost, itd.) vse polis na jasnih vrednostnih osnovah. Takšno grško pojmovanje znanosti, posebej pri Aristotelu, je za metafizike nedojemljivo, ker skozi svojo

metafiziko ne morejo videti Aristotela kot dialektika in kritičnega humanista, ki je svoj najvišji nivo dosegel v "Nikomahovi etiki", v kateri se je dvignil tudi nad svojo metafizičnost, ker je v tej etiki dosledno opozarjal na vključevanje občega v posamezno in teorije v prakso, v življenje.

Menim, da bi prenovljen, svoboden pogled v staro grško znanost in filozofijo, ki sta največji kulturni prispevek Evrope človeštvu, odkril nove dimenzije, ki bi se plodno zoperstavile novoveškimi hitrim delitvami med znanostjo in človekom, med znanostjo, vrednotami in idejnostjo, med znanostjo in vsebinsko demokracijo.

DEJAN JELOVAC

Profesor Stojković je v svojem prispevku pohvalil mlade kolege zaradi njihove "kritičnosti". Vendar jaz tega ne jemljem kot neko posebno pohvalo, ker bi moral imeti atribut kritičnosti po naravi sami vsak, ki se ukvarja z neko disciplino duha, še posebej pa s filozofijo ne glede na njegovo starost. Zato bom v duhu pravkar omenjene univerzalne (samo)kritičnosti filozofiranja opozoril na to, s čimer ste začeli svoj prispevek. Namreč pohvalim, da ste jasno poudarili, kaj razumete pod znanostjo. Vendar v tej definiciji vidim določeno težavo. Kajti trdili ste, da je bistvena odlika znanosti, da - razlaga!? Moram reči, da se s tem ne strinjam in da je po mojem mnenju paradigma znanosti mnogo bolj kompleksna in se zato ne more speljati samo na pojem razlage, oziroma interpretacije.

Kot vemo, ima znanost svoje poreklo še v antiki. Tudi pri površnem opazovanju vidimo, da tedaj v njej ni niti ene same razlage. Pogled v matematiko ali fiziko nam potrjuje to ugotovitev. Grška episteme ima v sebi povsem drugačno paradigmo kot jo metodologija navaja v pojmu pojasnjevanje. Odtod in od tedaj bistvo znanosti, ki ima poreklo v helenizmu, skuša teoretsko pojasniti lasten predmet raziskovanja. Seveda so se v zgodovini menjali tipi pojasnjevanja, vendar se je v znanosti vedno težilo k pojasnitvi kot sestavnem delu, elementu, momentu tistega, kar obče in nujno in se torej lahko "dokaže", in tako demonstrirano spoznanje "posredovati". Ta paradigma je obča od Aristotela do danes za vse takoimenovane nomotetične znanosti.

Seveda pa je že Aristotel sam ugotovil, da je nek predmet, ki se upira uporabi take metode znanstvenega raziskovanja. To je človek s svojim človeškim svetom, v katerem so zgodovinska dogajanja neponovljiva (ireverzibilna), s tem pa prihaja do situacije in izhodišča, ki se upira subsumaciji brez ostanka, v tem kar je obče in nujno. Specifičnost človeka kot predmeta raziskovanja zahteva sebi primerno paradigmo znanosti o človeških zadevah. Take ideografske znanosti se morajo zato spoprijeti z zapletenim pojasnjevanjem tistega, kar je za vedno posebno in partikularno.

Od začetka novega veka je nomotetična znanost zaradi svoje izredne sposobnosti za kolaboracijo pri ustvarjanju metafizičnega programa volje do moči ustoličena kot edini realno mogoč model znanosti. Šele moderna filozofija je z intelektualno dejavnostjo Wilhelma Diltheya na začetku 20. stoletja znova vzpostavila pravice Geisteswissenschaften (duhovne znanosti) do samostojnosti v nasprotju z pravladujočimi Naturwissenschaften (naravoslovne znanosti). Princip te moderne delitve je v metodi, ki se uporablja. V naravoslovju se skuša Erklären (pojasniti) nezavedne predmete (atome

sile, mase, energije, itd.), družboslovje pa skuša Verstehen (razumeti) človeške zavestne postopke in vnaprej premišljene stvaritve. Če družboslovna znanost ne uspe razjasniti in razumeti izraza, smisla, pomena, vrednosti, potem je povsem zgrešila svoj namen. Zgodovino je treba, za razliko od narave, razlagati. Kjerkoli nismo le pred mrtvo naravo ampak pred življenjem, v katerem deluje človek (kot posameznik, kot družbeno bitje ali človeštvo) s svojo svobodno voljo, s cilji, namerami, projekti, zablodami in napakami, se mora znanost poglobiti v razumevanje smisla oziroma nesmisla. Znanstvenik s področja družbeno-zgodovinskih fenomenov se mora vanje vživljati kot se interpretator nekega teksta mora vživeti vanj, če želi razumeti, kaj je hotel avtor izraziti. Tu je na delu paradigma razlaganja (interpretacija), ki jo skuša kolega Stojković neprevidno, nedopustno ekstrapolirati na celotno znanost. Namen moje replike je bil pokazati, kako je vsak tak poskus v bistvu napaka, ki je že na začetku obsojena na propad.

SAVO LAUŠEVIĆ

Izhajamo iz definicije znanosti, ki smo jo slišali v interpretaciji profesorja Stojkovića, ki želi dokončno določiti, kaj je znanost, ne računajoč na to, kaj je znanstvena realnost (če lahko ta pojem uporabim v kontekstu zgodovine zahodnoevropske kulture). Res ne gre za to, da bi izvedli definicijo, ki ne bo ničesar izključevala, stvar je v tem, da se pri definiranju držimo neke realnosti, ki stoji za to definicijo.

Če se beseda "znanost" in pojem "znanost" lahko uporabljata in definirata, potem se mora pojem uporabljati izključno v njegovem novoveškem konceptu, v katerem je znanost pravzaprav nastala. Tu je profesor Stojković omenil Newtonovo delo v nekem novem smislu. Vendar Newtonovo delo še ne pripada tisti znanosti, ki se je kasneje izkristalizirala v modernem pojmu. Še vedno je pod patronatom pojma filozofije naturalis, ki izhaja iz grške tradicije.

Vendar moderna znanost zares želi "filozofijo naturalis" razložiti do te mere in jo specializirati, da filozofija ne more biti več sintetični modus združevanja znanosti, ampak se nasprotno, filozofija pojavlja kot nekaj, kar se zoperstavlja znanostim in prvič v zgodovini odnosov med zgodovino in znanostjo se mora filozofija določiti kot nekaj, kar je zoper znanost. V tem je problem. Kakšna je v tem kontekstu pripomba, ki jo je dal profesor Rus: "... moramo se emancipirati do meščanskih znanosti". Potem se moramo emancipirati do znanosti same. Znanost kot pojem, kot način mišljenja, kot način življenja kot modus obstoja ima namreč svoje podobe. Kolega je na začetku problematiziral Heideggrov pojem metafizike, ki ima znanost za enega od načinov, skozi katerega se izraža metafizika.

Torej ne moremo zavreči meščanskega pojma znanosti, ker to je to, kar znanost je. To je tisto zgodovinsko področje, kjer se znanost konstituira kot pozitivno znanje, itd. Zato je definicija znanosti, ki bi vase "vnašala sistem" in "kritičnost", lahko zelo problematična, ker vsako znanje in vsaka znanost težita k temu, da bi bila sistem, pozitivna znanost, pa tudi omejen pozitivni sistem. Seveda tudi filozofija teži k temu, da bi bila sistem, ki ima neko polnost in tudi stvarnost dojema kot celoto. Zato pravim, da pri definiranju pojma znanost in filozofija moramo upoštevati tiste zgodovinske

predpostavke in tisto stvarnost, ki to definiranje omogoča. Stvar ni samo v definiranju (potem bi se res držali ideoloških predpostavk definirajmo, a definicija ne vzdrži formalnih ugotovitev). To pomeni, da se stališča definicije ne nanaša na stvarnost (na zgodovinsko stvarnost), ampak na ideološko stvarnost naše domišljije in naše utopične perspektive.

ANDRIJA STOJKOVIĆ

Primarna eksplikativna naloga znanosti je, da ugotovi zakone pojavov, ker so ti ključ do odgovorov na vprašanje, ne samo kaj (=deskripcija) ampak tudi kako in zakaj se kaj dogaja (=eksplicacija). Tako je, na primer, Newtonov zakon obče gravitacije s tremi osnovnimi zakoni mehanike razložil vse vrste mehničnega gibanja, ki so bile znane do odkritja mikroprocesov. Za te menijo, da še niso bili odkriti osnovni zakoni. Seveda je znanstveno pojasnjevanje dogodkov v družbi in pri človeku - zlasti tistih najzapletenejših, kot religija, umetnost, filozofija - bistveno različno od razlaganja dogodkov ne samo v anorganski, ampak tudi v organski naravi. Seveda tudi danes lahko najdemo močne poskuse redukcionizma - da bi vse pojave speljali na fizikalno-mehanične.

VOJAN RUS

Za vse je ploden ta kritični, znanstveni dialog. Če se spustimo v definiranje nekega pojma, recimo pojma znanosti, potem moramo paziti, da ne bo definicija ne preozka in ne preširoka. Menim, da je preveč ozka predhodna definicija znanosti, ki je omejena le na novoveški meščanski svet. Dober prijem je nakazal tovariš Laušević, da se mora definiranje znanosti nasloniti na objektivne pojave, na realnost. Dodal pa bi, da je treba pri definiranju upoštevati vse tipične pojave. Če bi definicijo znanosti reducirali le na novi vek, in povsem pozabili na antično znanost in filozofijo, bi naleteli na kontradikcijo v zahtevi, da mora imeti definicija realno osnovo. Ker je pojem znanosti v antiki, posebej še v stari Grčiji sigurno najtipičnejši poleg novoveške znanosti, moramo najti dovolj širok pojem znanosti, ki bo sposoben sintetizirati obe situaciji. V poznem novem veku nastane v znanosti, zlasti v družboslovnih znanostih, bistveno nov prehodni moment z nastopom izvirnega, avtentičnega marksizma, ki je nasproten moderni meščanski znanosti posebej v svojem odnosu do celote človeštva in človeka in ki odkriva odtujenost meščanske znanosti, katere del je tudi vse večja specializacija. Avtentična marksistična misel ima z meščansko znanostjo skupen empirični fond, skupno problematiko in mnoge metodološke aspekte. Vendar pa je v nasprotju z meščansko znanostjo zaradi svojega celovitega antropološko-družbenega sklopa pojmov, ki povezujejo bistvo človeka in iz njega kavzalno izvajajo vse protislovne moderne znanosti: tako možne osvobodilne, kritične potencialne (ki so nujni za humanizacijo vseh družbenih področij), kot tudi možnost odtujitve vseh znanosti in filozofije. Če želimo preseči enostransko, ozko delitev dela, ozkost, fragmentarnost in odtujenost modernega človeka, ozko delitev znanosti, da se zaradi "dreves ne vidi gozd", če želimo videti

celoto tega "gozda", moramo stopiti iz njene neposrednosti na centralni "hrib" - gledati moramo iz strukture človeškega dela. Izhoda ne vidim v popolni ukinitvi delitve znanosti in delitve dela, ampak v zavesti o sedanjih situaciji in možnostih njenega presejanja v novi celosti različnosti človeka. Veliko nam lahko pomaga Aristotelova misel o položaju vseh posebnih področij v okviru humane družbene celote.

SAVO LAUŠEVIĆ

Antični pojem znanosti, o katerem vi govorite, se izvaja na antičnem pojmu prakse. Novoveški pojem znanosti pa je osnovan na modernem pojmu prakse in v tem smislu tudi uporabljam pojem znanosti. Menim, da bi se dale še naprej delati pojmovne definicije, ker je moderna znanost, (ki izhaja iz filozofije subjektivnosti) znanost, ki ima v svojem bistvu princip deljivosti in specializacije same sebe, ki se želi sprovesti do konca.

Druga opazka gre sintagmi: "marksistična znanost" (jaz tega pojma ne bi nikoli uporabil). Marx govori z jezikom modernih znanosti, ker se obrača na moderni svet. Če bi mi imeli Marxa za znanstvenika z neko posebno znanostjo v nasprotju z meščanskimi znanostmi, bi se postavilo vprašanje, kako je lahko on govoril z jezikom politične ekonomije, ki je čista meščanska znanost, ki izraža meščanski način življenja in tistega, kar je bit meščanskega sveta.

Dalje, kako bi lahko govoril z jezikom in terminologijo meščanskega prava ali filozofije. Če bi govoril z drugim jezikom, bi bil izven sveta, v katerem je. Vendar Marx vedno dodaja pojem "kritike" in pravi: "kritika meščanske ekonomije", "kritika prava", "kritika morale", "kritika filozofije" itd. Glede na to Marx ne nasprotuje formi znanosti meščanske znanosti, ravno nasprotno, v okviru teh znanosti govori z njihovim jezikom, ker se edino tako lahko obrača do stvarnosti, v kateri je. Zato definicija: meščansko-marksistična znanost je vprašanje, ki mene zanima. Kako ga lahko vi, profesor Rus, utemeljite v čvrsti pojmovni terminologiji, v čvrstem pojmovnem razlikovanju?

VOJAN RUS

Skušal bom najkrajše pojasniti čvrsto pojmovno opredelitev prakse. Ta izhaja, po mojem mnenju, iz Marxove filozofske antropologije, ki je vsaj v osnovi celovitost, ki je nemarksistična znanost nima na tako kvalitetnem nivoju. Čeprav Marx izhaja iz meščanske znanosti, jo kvalitetno presega, ker edini vsebuje pojmovni potencial za povezovanje njenih raztrganih in enostranskih delov. To takoj pokaže Marxov pojem prakse in to strukture prakse - ki je izdelan na bazi realne zgodovine prakse in ki lahko koherentno tako vso antično prakso in vso moderno prakso skupaj z njeno avtentično marksistično kritiko. Vse te prakse imajo skupne karakteristike, na katerih je utemeljena tudi njihova različnost. Zato ni treba tako ostro deliti antično od moderne znanosti, ko je to naredil kolega, kot da bi bili to dve povsem ločeni praksi. V splošni strukturi prakse - zlasti v Marxovem pojmu prakse, ki vsebuje v koherentni polnosti njene bistvene sestavine: zavestno potrebo, zamisel, delovno moč, delovno akcijo, sredstva in predmete

dela, proizvod in zadovoljitev potreb, s čimer se spirala zapre - lahko najdemo zedinjujoč in zgodovinsko masovno dokazan fundamentalni pojem. To je skupni kauzalni imenovalec enotne pojasnitve; zakaj se znanost lahko odtuji in zakaj lahko postane ideologija (ničesar od tega ne more pojasniti nemarksistična znanost) in kako se lahko sama tega osvobodi in postane sila osvobajanja človeka. Iz strukture vseh posebnih praks se namreč lahko kavzalno pojasni tako ustvarjalnost znanosti in integracija in diferenciacija znanosti in odtujitev ter fragmentiranje znanosti. Izhajajoč iz obče strukture prakse, imanentne vsem posebnim praksam, se da znanstveno dokazati, zakaj in koliko so postale znanosti odtujene in kako se da to odtujenost preseči s sintetično in revolucionarno, kulturno-vrednostno družbeno akcijo.

ANDRIJA STOJKOVIĆ

V nadaljevanju moje prve replike in izvajanj kolega Rusa in Lauševiča bi spomnil na razliko med tako imenovano aristotelovsko in moderno znanostjo. Prva je osnovala eksplikacijo na deduktivno apofantični sodbi (praedicatum inest subjecto) na bazi generično višjega pojma. Moderna znanost od Galilleja, Keplerja in Newtona (pa tudi Rudjerja Boškovića) izvaja eksplikacijo na osnovi znanstvenega zakona kot jedra znanstvenega sistema, ki vključuje enotnost induktivne generalizacije in deduktivnega postopka in se dvigne vse do filozofskega pogleda na svet. Tako je nastala razlika med "Philosophia naturalis" in "Naturphilosophie". Model prve so Newtonove "Philosophiae naturalis principia mathematica" (pa tudi Boškovićeve "Theoria philosophiae naturalis"), v kateri je sistem (poudarjam: sistem, ker je znanost odprt sistem) aksiomov, teoremov, hipotez, teorij, zakonov, itd. stalno odprt za nadaljnji razvoj, za empirično verifikacijo in teoretsko-matematično dokazovanje. Model druge pa sta Schellingova in Heglova naturfilozofija, ki zvezo med posamičnim, posebnim in občim izvaja spekulativno in posamično podreja občemu. Čeprav tudi v spekulativni naturfilozofiji pogosto naletimo na pomembne anticipacije znanstvenih in filozofskih odkritij in metod, je sterilnost naturfilozofije izzvala odpor prirodoslovcev do vsake filozofije, kar je utrlo pot Comtovemu pozitivizmu, ki je popolnoma izključil vrednostno sfero iz filozofije. Tako se je moral most med znanostjo in filozofijo zopet vzpostavljati z iniciativami iz obeh strani.

Vloga čustev v analognem sklepanju

NORBERT JAUŠOVEC

O analognem sklepanju se na splošno meni, da je ena bistvenih komponent inteligentosti (Sternberg, 1982) in oblikovanja novega znanja (Dörner, 1983). Številni opisi procesa ustvarjanja (Cackowski, 1973, Sergejev, 1970) izpostavljajo pomen analogij tudi za ustvarjalnost. V preteklosti so bili raziskovalci v glavnem usmerjeni k vprašanju, kako rešujemo analogne testne naloge tipa A:B :C:D (Sternberg, 1977). V novejšem času se je zanimanje psihologov usmerilo k vprašanju, kako se analogno sklepanje uporablja za reševanje bolj kompleksnih problemov in kako poteka transfer znanja z enega področja znanja na drugi. Večina teh raziskav temelji na metodi, ki sta jo izdelali Gickova in Holyoakova (1980) in je pripravljena po Dreistadtu (1969). Metoda je razdeljena na dva dela. V prvem se poskusne osebe seznanijo s problemom, ki je rešen po določenem principu (baza), v drugem pa morajo rešiti problem (tarča), ki zahteva soroden način reševanja, kot bazični problem. Domneva se, da variacije različnih komponent baze (npr.: stopnja podobnosti, količina informacij, modalnost itd.) odražajo na načinu reševanja tarčnega problema.

Dosedanje raziskovanje je bilo usmerjeno k proučevanju kognitivnih komponent analognega transfera. Pokazalo se je, da več različnih bazičnih informacij povečuje število analognih sklepov (Gick & Holyoak, 1983), kar kaže na verjetnost, da analogni transfer poteka na osnovi inducirane sheme in ne na transferu specifičnih karakteristik. Eksperimenti Beveridgeja in Parkinsa (1987) in delno Gickove in Holyoakove (1980) so pokazali, da analogni transfer spodbuja figuralna - shematska prezentacija bazične informacije. Nadalje je večina eksperimentov pokazala, da le malo oseb (v raziskavi Gickove in Holyoakove le 20%) spontano, ne da bi bili k temu spodbujeni, zazna povezavo med bazo in tarčo in da se tudi tisti, ki problem rešijo analogno, ne zavedajo, kako jim je pri tem pomagal bazičen dražljaj. O sorodnem procesu poročajo tudi opisi ustvarjanja umetnikov in znanstvenikov (Hadamard, 1949, Vernon, 1970). Rešitev se pojavi nenadno, kar se v ustvarjalnem procesu označuje kot iluminacija (Wallas, 1926). Na osnovi tega bi lahko domnevali, da v analognem transferu igrajo pomembno vlogo tudi nekognitivne komponente.

Domnevo dodatno podprejo eksperimenti, ki prihajajo z drugega področja raziskovanja, kjer se proučuje vpliv blago induciranih čustev na različne kognitivne procese (priklic, klasifikacijo, odločanje in reševanje problemov). Predvsem eksperimenti Isenove (Isen, Daubman & Nowicki, 1987, Isen & Means, 1983, Isen & Daubman, 1984, Isen et al., 1985) so pokazali, da blago pozitivno čustveno stanje

pozitivno vpliva na procese, kot so ustvarjanje, strategije odločanje in kategorizacijo. Isenova et al. (1987, str. 1130) zaključuje: "da pozitivno čustveno stanje vpliva na procese obdelave informacije in ne na obseg kapacitete." Fiedler (1985) na osnovi lastnih raziskav podaja sorodno hipotezo. V stanju dobre volje se posameznik nagiba k temu, da uporablja bolj intuitivne in celostne kognitivne strategije, medtem ko ob slabem razpoloženju rešuje probleme postopno in analitično.

Te ugotovitve nakazujejo verjetnost, da pozitivna čustvena stanja spodbujajo tudi analogni transfer. Sorodno predpostavlja Helmholtz (Rubinstein, 1973) na osnovi opisov ustvarjanja vrhunskih mislecev. Poincare (1973) na primer poroča, da se je do dveh dognanj dokopal na dopustu. Za Mendeljejeva Sergejev (1970) navaja, da je rešil problem periodnega sistema pri igri pasianse, Kekule pa je izdelal strukturno formulo benzena v stanju dremavice (Cackowski, 1973). Dober primer za vpliv relaksacije in pozitivnega čustvenega stanja na analogni transfer je tudi znana anekdota o Arhimedu.

Namen našega eksperimenta je bil, proučiti vlogo čustev v analognem transferu. Zastavlja se vprašanje, ali je vpliv pozitivnega čustva na analogni transfer neodvisen od tipa problema in od strategije reševanja, ki jo zahteva določen tip problema. Problemi, ki so se proučevali v povezavi z analognim transferom, in vlogo čustev na reševanje problemov so bili v glavnem slabo definirani. Slabo definirani problemi, kjer cilj reševanja ni natanko opredeljen in je nejasno, kakšno znanje je potrebno za rešitev, se rešujejo s strategijo preverjanja hipotez (Dörner, 1983, Reitman, 1965). Ta strategija je celostna in intuitivna, zahteva, da se sestavine problema vidijo v zmeraj novih relacijah. Glede na ugotovitve o vplivu pozitivnih čustev na strategije reševanja, bi predvsem za slabo definirane probleme pričakovali, da bo pozitivno čustvo spodbudilo analogni transfer.

Z druge strani je za dobro definiran problem, kjer so vse informacije, potrebne za reševanje, vsebovane v navodilu problema in je kriterij rešitve natančno določen, značilno, da se rešuje s strategijo sredstvo-cilj. (Newell & Simon, 1972). Osnovna značilnost te analize je, da se izbirajo operacije tako, da zmanjšujejo razliko med danim stanjem problema in ciljem reševanja, kar poteka postopno. Vprašljivo je, ali lahko tudi za dobro definirani problem pričakujemo enak vpliv pozitivnih čustev kot za slabo definiran problem. Tip problema spodbuja strategijo reševanja, ki ni istovetna s strategijo, ki jo spodbudi pozitivno čustvo. To vprašanje smo skušali raziskati v drugem eksperimentu.

Namen tretjega eksperimenta je bil proučiti vlogo čustev na analogni transfer v odvisnosti od modalnosti (figuralne/verbalne) prezentacije bazične informacije. Da obstaja odvisnost med modalnostjo prezentacije bazične informacije in analognim transferom, so pokazale raziskave Gickove in Holyoakove (1980) in Beveridgea in Parkinsona (1987). Čeprav so bile zgodbe v eksperimentu Gickove in Holyoakove posredovane verbalno, so protokoli glasnega razmišljanja pokazali, da jih je več oseb reprezentiralo vizualno-spacialno in da je taka reprezentacija imela pozitiven vpliv na analogni transfer. V seriji eksperimentov Beveridgea in Parkinsona se je pokazalo, da je figuralna prezentacija Dunckerjevega (1945) radiacijskega problema izzvala več analognih rešitev kot verbalna. Vzrok temu bi lahko iskali v posteriornih hemisferičnih asimetrijah, ki so povezane z določenimi kognitivnimi procesi. Raziskave kažejo, da pri večini desnoročnih oseb leva (govoreča) hemisfera deluje logično in analitično, podobno kot računalnik, medtem ko je desna hemisfera specializirana za geštaltistično zaznavo in sintetično obdelavo podatkov (Levy, 1974, Glass, 1984). Eksperimenti Martindalea et al.

(1984) in Falconea & Lodgerja (1984) so nakazali, da je tudi ustvarjalno reševanje povezano z večjo aktivnostjo desne hemisfere. Na osnovi raziskav Davidson (1983) domneva, da je relativna levo hemisferična frontalna aktivacija, ki je povezana s pozitivnim čustvom, uravnotežena z desnohemisferično parietalno aktivacijo in obratno za negativna čustva. Iz tega sledi, da spacialna kognicija in pozitivni občutki pogosteje nastopajo sočasno, kot npr. verbalna kognicija in pozitiven občutek. Na osnovi teh ugotovitev lahko pričakujemo, da bo vloga pozitivnega čustvenega stanja imela izrazitejši vpliv na analogni transfer, če bo problem posredovan figuralno, kot če bo posredovan verbalno, saj figuralni dražljaj in pozitivno čustvo aktivirata enake možganske centre.

EKSPERIMENT 1

Metoda

Vzorec. Vzorec je bil sestavljen iz 54 študentov (14 moških in 40 žensk), ki so sodelovali v eksperimentu v okviru seminarских vaj iz psihologije. Osebe so bile po slučaju razporejene v tri skupine, v katerih smo inducirali različna čustvena stanja: pozitivno, negativno in nevtralnno.

Manipulacija čustev. Pozitivno čustveno stanje smo skušali inducirati s petminutnim smešnim filmom Kamena doba. Film je bil sestavljen iz različnih segmentov filma Smešne strani zgodovine. Negativno čustveno stanje smo inducirali s petminutnim filmom, ki je bil sestavljen iz segmentov filma Dan po tem in angleške verzije tega filma. Vsebina obeh filmov je prikaz katastrofe in posledic nuklearne vojne. Nevtralnno čustvo smo inducirali s petminutnim segmentom filma Filtracija. Osebam smo razložili, da film prikazujemo, ker ga potrebujemo v drugi raziskavi, kjer proučujemo, kako osebe reagirajo na film. Nadalje smo jim povedali, da si naj ne zapomnijo vsebine filma, ampak si ga naj samo ogledajo.

Uporabljene analogije. V prvem eksperimentu je bil uporabljen problem tarča slabo definiran. Povzeli smo ga po Gordonu (1961). Problem je zahteval, da se naredi streha, ki bi bila poleti bele barve in bi oddajala toploto, pozimi pa temne barve in bi toploto vpijala. Bazična informacija, ki bi naj spodbudila analogni transfer, je opisovala chromatophore - drobne vrečke pigmenta, ki se krčijo in širijo in na ta način povzročijo, da živali spreminjajo barvo kože. Princip delovanja chromatophor je bil razložen s primerom kambale, ki je temne barve, ko plava v globini, in svetle, ko plava na površini. Pigmentna disperzija in koncentracija je bila ponazorjena s sliko. Podobnosti med tarčo in bazo so bile naslednje: spremeniti barvo strehe v odvisnosti od zunanje temperature, z namenom, da se prihrani energija (tarča); spremeniti barvo kože v odvisnosti od okolja, z namenom, da se zavaruje pred sovražniki (baza). Princip rešitve problema v obeh primerih je bila snov, ki pod vplivom okolja spreminja barvo. Vse rešitve problema tarče, ki so upoštevale ta princip, smo vrednotili kot analogne.

Postopek. Osebe so bile privedene v laboratorij v skupinah 2 do 4. Razporejene so bile tako, da niso mogle komunicirati med seboj. Pred začetkom eksperimenta jim je bilo rečeno, da je namen eksperimenta dvojen. V prvem delu se bodo seznanile s krajšim tekstom, ki ga morajo skrbno prebrati in na osnovi teksta napisati povzetek. Razloženo

jim je bilo, da je namen tega dela eksperimenta ugotoviti, kako študenti uporabljajo tekste pri študiju. V drugem delu eksperimenta bodo reševali problem. Povedali smo, da je namen tega dela preveriti sposobnosti. Med obema deloma eksperimenta bo odmor, v katerem jim bomo prikazali krajši film. Nadalje smo osebam povedali, da med eksperimentom ne smejo komunicirati ali glasno poklicati eksperimentatorja. Po tej razlagi je vsaka oseba dobila bazično informacijo, na osnovi katere je morala napisati povzetek. Čas je bil omejen na deset minut. Po preteku časa smo osebe opomnili, da odložijo ves material in si ogledajo film, ki smo ga prikazali na TV ekranu. Po tem, ko smo prikazali film, in pred reševanjem problema smo nekatere osebe v eksperimentu 1,2 in 3 prosili, da izpolnijo tri sedemstopenjske Likertove lestvice, ki so opisale različna čustvena stanja. Osebe smo prosili, da na lestvici označijo, kako so se počutile, ko so gledale film. Dve lestvici (upanje - obup in umirjenost - strah) sta služili le kot polnilni postavki. Ena lestvica (pozitiven - negativen) pa je služila za ocenitev čustvenega stanja, ki ga je povzročil ogled filma. Pričakovali smo, da bo smešen film povzročil več pozitivnih občutkov, negativen pa več negativnih v primerjavi z nevtralnimi filmom. V nadaljevanju so osebe morale rešiti problem tarčo. Za reševanje so imele na razpolago 10 minut. Ves čas reševanja so imele na mizi bazično informacijo, vendar jim ni bilo rečeno, da jo uporabijo pri reševanju.

Rezultati in diskusija

Čustvene manipulacije: V tabeli ena so prikazane srednje vrednosti ocen čustvenih stanj, ki smo jih povzročili s filmi. Pomembnost razlik med ocenami smo ugotovili z

Tabela 1

Eksperiment 1: Povprečne afektivne ocene (pozitiven - negativen) za vsak film

Pogoj	M	SD	n
komedija	2.74	.90	19
nevtralen	3.64	.89	19
negativen	6.42	.69	19

Opomba: Ocene so bile izvedene na 7-stopenjski skali (1=pozitivno, 7=negativno).

enosmerno analizo variance. Razlike med tremi pogoji so pokazale pomemben vpliv filmov na razpoloženje poskusnih oseb ($F(2,54)=101.3, p<001$). Pomembnost razlik med posameznimi pogoji smo preverili z Newman-Keuls testom. Vsi trije testi so bili pomembni na nivoju .01.

Analogno reševanje: V tabeli dva so prikazane frekvence in procenti analognih rešitev v treh pogojih. Pričakovali smo, da bo v pozitivnem čustvenem stanju več analognih rešitev, kot v nevtralnem čustvenem stanju. Dobljeni rezultati potrjujejo našo hipotezo. Hi kvadrat (G^2) je pokazal, da je več oseb, ki je gledalo film s smešno vsebino, problem rešilo analogno, kot pa oseb, ki so gledale film z nevtralno vsebino, G^2

(1, N=36) = 5.9, $p < .02$. Pomembne razlike so se pokazale tudi med številom v pozitivnem pogoju v primerjavi z drugima dvema pogojema skupaj, $G^2(1, N=54) = 4.9$, $p < .05$. Z druge strani so bile razlike v številu analogij med pogoji pozitiven film - negativen film, ($G^2(1, N=36) = 1.8$) in negativen film - nevtralen film ($G^2(1, N=36) = 1.33$) nepomembne.

Tabela 2

Eksperiment 1: Število in procent analognih rešitev v vsakem pogoju

Pogoj	n	%
pozitiven film	10/18	56
nevtralen film	3/18	17
negativen film	6/18	33

Vzrokov, da je pozitivno čustvo spodbudilo analogni transfer med bazično informacijo in tarčo, je več. Analogni sklep zahteva, da se prenese znanje enega področja na drugo področje. V našem primeru je bilo potrebno povezati podatke o funkcioniranju chromatophor z zahtevami problema strehe. Dörner (1984) in Gick in Holyoak (1983) ugotavljajo, da je za tak proces potrebna abstrakcija. Iz konkretne vsebine se izločijo bistvene značilnosti, za katere se najde druga konkretizacija. Poleg abstrakcije pa gibljivost mišljenja zvečuje tudi povezanost abstraktnih vsebin s konkretnimi. Soroden model podaja tudi Schank (1982) za medkontekstno spominjanje. Do priklica pride, če dve vsebini delita med seboj enako abstraktno temo (v našem primeru: spreminjanje pod vplivom okolja) in nekaj konkretnih značilnosti (v našem primeru: črna, belo, toplo, hladno itd.) Te značilnosti služijo kot kazalci v spominu. Domnevamo lahko, da se v kompleksnem kognitivnem kontekstu, ki ga izzove pozitivno čustvo, število teh kazalcev zveča.

Drugi vidik razlage dobljenih rezultatov izhaja iz značilnosti zastavljenega problema, ki je bil slabo definiran. Ker pri takem problemu področje znanja, ki je potrebno za rešitev problema, ni opredeljeno, je potrebno zgraditi novo znanje. Kot ugotavlja Dörner (1983), je eden od načinov oblikovanja novega znanja analogija. Zastavljeni problem je tako osebe še dodatno spodbudil k analognemu reševanju, k povezovanju shem različnih področij znanja. Druga karakteristika slabo definirane problema je, da ga osebe rešujejo s strategijo preverjanja hipotez (Dörner, 1983). V tem procesu se iščejo različne rešitve in se preverja njihova ustreznost. Ker kriterij pravilnosti rešitve ni trden, je ves proces bolj intuitiven in zahteva celostnejši pristop reševanja, kot reševanje bolj "računskih" dobro definiranih problemov. Fiedler (1985) ugotavlja, da pozitiven občutek posameznika navaja na bolj intuitivne strategije reševanja. Razvidno je, da prav sovpadanje kognitivnih zahtev, ki so izhajale iz problema s vplivi pozitivnih čustev na strategije reševanja povzroči, da osebe v pozitivnem čustvenem stanju vidijo več analognih rešitev.

Iz rezultatov je nadalje razvidno, da negativno čustvo ni niti spodbudilo niti zavrlo analognega transfera, kar sovпада z ugotovitvami Isenove. Rezultati delno nasprotujejo Fiedlerju (1985), da v stanju slabe volje posameznik uporablja bolj komplicirane, analitične strategije reševanja.

EKSPERIMENT 2

Metoda

Vzorec: V drugem eksperimentu je sodelovalo 54 študentov (16 moških in 38 žensk). Prav tako kot v prvem eksperimentu, so bili razdeljeni v tri skupine, kjer smo inducirali pozitivno, negativno in nevtralno čustvo.

Manipulacija čustev: Čustva smo manipulirali z istimi filmi kot v prvem eksperimentu.

Uporabljena analogija: Uporabljeni problem tarča v drugem eksperimentu je bil dobro definiran. Povzeli smo ga po Katoni (1940). Problem je zahteval, da oseba na osnovi razporeditve kart na mizi ugotovi, kako so bile karte razporejene na začetku. Princip polaganja kart na mizo je bil tak, da se vsaka druga karta vrne na vrh paketa kart, ki se deli. Bazična informacija je opisovala način delovanja igralnega avtomata. Igralec mora na osnovi razporeditve dvobarvnih krogel, ki jih avtomat razporeja po določenem sistemu (npr. vsako drugo, tretjo itd. vrne na začetek seta osmih krogel) ugotoviti, kako so bile dvobarvne kroglice razporejene na začetku. Podan je bil diagram, ki igralcu omogoča, da uspešneje ugotovi začetno razporeditev krogel. Princip delovanja avtomata je bil ponazorjen s shematsko risbo. Podobnosti med tarčo in bazo so bile naslednje: Ugotoviti začetno razporeditev igralnih kart na osnovi razporeditve razdeljenega paketa osmih igralnih kart (tarča). Ugotoviti začetno razporeditev dvobarvnih krogel na osnovi razporeditve kroge, ki jih naredi igralni avtomat (baza). Princip rešitve v obeh primerih je bila uporaba diagrama. Vse rešitve, ki so kazale na uporabo diagrama (tudi če problem ni bil pravilno rešen), so bile ocenjene kot analogne.

Postopek: V drugem eksperimentu smo uporabili enak postopek kot v prvem.

Rezultati in diskusija

Analogno reševanje: V tabeli tri so prikazani procenti in frekvence analognih rešitev

Tabela 3

Eksperiment 2: Število in procent analognih rešitev v vsakem pogoju

Pogoj	n	%
pozitiven film	15/18	28
nevtralen film	11/18	61
negativen film	6/18	33

v treh pogojih. Glede na rezultate prvega eksperimenta in glede na to, da smo tudi v drugem eksperimentu uporabili enak eksperimentalni načrt, kot v prvem, smo pričakovali, da bo skupina študentov, kjer smo inducirali pozitivno čustveno stanje,

podala največ analognih rešitev. Dobljeni rezultati te domneve ne potrjujejo. Izračunani hi kvadrati kažejo, da je več oseb, ki je gledalo film z nevtralnno vsebino, rešilo problem analogno, kot pa oseb, ki so gledale film z smešno vsebino, $G^2(1, N=36) = 4.05, p < .05$. Nadalje se je pokazalo, da je skupina v nevtralnem pogoju pogosteje rešila problem analogno, kot skupini v pozitivnem in negativnem pogoju skupaj, $G^2(1, N=54) = 4.64, p \leq .05$. Razlika v številu analognih rešitev med skupino v nevtralnem pogoju in v negativnem pogoju je bila pomembna le za enosmerni test, in to na nivoju .05.

Vzrok, da je v drugem eksperimentu pozitivno čustveno stanje zaviralo analogni transfer, bi lahko iskali v strukturi dobro definiranih problemov in kognitivnih strategij, ki jih ta struktura zahteva. Krause (1982) ugotavlja, da se zaradi posredovanih informacij v navodilu dobro definirane problema zmanjša vloga semantičnega spomina. Ne glede na to ali je za reševanje potrebno aktivirati znanje, se s posredovanim problemom aktivira kontekstno znanje. Kot je nakazal eksperiment Jülscha in Krauserja (1976), lahko povečana količina aktiviranega kontekstnega znanja zavira uspešnost reševanja dobro definirane problema. V njunem eksperimentu so osebe reševale problem ljudožercev in misionarjev. Problem sta posredovala v formalno logični obliki in verbalno. Slednja oblika prezentacije se je izkazala kot težavnejša. Osebe so iz spomina priklicale več nebitvenih podatkov o ljudožercih in misionarjih (npr.: misionarji so ogroženi, bolje je, da se ne ločijo itd.), ki so jih napeljale k napačnim zaključkom (npr.: premikati le kanibale, zmerom premikati enako število kanibalov in misionarjev). Ugotovitev Isenove (1987), da pozitivno čustvo pri posamezniku ustvari kompleksnejši kognitivni kontekst, nakazuje, da je prav ta lahko zavrl analogno reševanje dobro definirane problema. Domnevamo lahko, da so različne asociacije na igro s kartami, ki so vglavnem vezane na epizodični spomin, prej preprečile kot spodbudile analogni transfer k diagramu in k bolj matematičnemu reševanju problema. Za matematična znanja lahko nadalje predpostavljamo, da so v glavnem vezana na semantični spomin, kar je še dodatna ovira za analogni transfer, saj se domneva, da sta epizodični in semantični spomin dva interagirajoča, vendar ločena sistema (Tulving, 1985).

Druga razlaga za zaviralni vpliv pozitivnega čustvenega stanja na analogni transfer temelji na strategiji reševanja, ki je značilna za dobro definirane probleme. Newell & Simon (1972) sta to strategijo označila kot analizo sredstvo cilj (means-end). Strategija zahteva, da se sukcesivno zmanjšuje razlika med danostmi problema in ciljem. V tem procesu se izvajajo operacije in zastavljajo vmesni cilji. Vsak korak reševanja se vrednoti na osnovi trdnega kriterija - ali reševalca približuje končni rešitvi. Taka strategija reševanja je nasprotna intuitivnemu in celostnemu reševanju, ki ga spodbudi pozitivno čustveno stanje.

Na osnovi rezultatov obeh eksperimentov lahko zaključimo, da pozitivno čustveno stanje spodbudi analogni transfer samo takrat, ko sovpadata strategija reševanja, ki jo izzove problemski tip, in inducirano čustvo; če sta si v nasprotju, je efekt inducirane pozitivnega čustva zaviralen.

Inducirano negativno čustveno stanje v primerjavi z nevtralnimi tudi v drugem eksperimentu ni povzročilo pomembnejših razlik v številu analognih rešitev. Glede na Fielnerjevo (1985) domnevo, da se v stanjih slabega razpoloženja problemi rešujejo bolj natančno in postopno, bi za slabo definirane probleme pričakovali, da ga bo več oseb rešilo analogno prav v negativnem čustvenem stanju. V našem eksperimentu se je pokazalo, da je negativno čustveno stanje v primerjavi z nevtralnimi dalo manj analognih rešitev in da

je razlika le za malo zgrešila nivo pomembnosti za dvosmerni test, bila pa je pomembna za enosmerni test. Glede na te ugotovitve je verjetneje, da v nevtralnem čustvenem stanju reševanje poteka sukcesivno, v skromnejšem kognitivnem kontekstu in se v stanju pozitivnega čustva prevesi v bolj intuitiven način reševanja, ki poteka v kompleksnejšem kognitivnem kontekstu.

EKSPERIMENT 3

Metoda

Vzorec: V tretjem eksperimentu je sodelovalo 141 študentov (52 moških in 89 žensk), ki smo jih razdelili v 6 skupin (3 čustvena stanja x 2 prezentaciji bazične informacije).

Manipulacija čustev: Čustva smo manipulirali z istimi filmi kot v prvem eksperimentu.

Uporabljena analogija: Uporabljeni problem tarča v tretjem eksperimentu je bil problem s sintetično oviro (problem z vpogledom), ki smo ga povzeli po Dunckerju (1945). Problem zahteva, da se rakasti tumor uniči s pomočjo žarkov, za katere je značilno, da če uničijo tumor uničijo tudi zdravo tkivo, šibkejši žarki pa ne poškodujejo ne tumorja ne zdravega tkiva. Uporabili smo dve bazični informaciji. Ena je bila verbalna in smo jo povzeli po Gickovi in Holyoakovi (1980). Zgodba pripoveduje o Red Adairu, strokovnjaku za gašenje naftnih vrtin. V zgodbi Red Adair pogasi požar tako, da na gorečo vrtino usmeri več tanjših cevi (na razpolago namreč nima ene večje) ter sočasno brizgne vodo iz vseh cevi, kar nudi zadostno količino vode na mestu požara. Druga bazična informacija je bila le slikovna in smo jo povzeli po Beveridgeju in Parkinsu (1987). Prikazovala je šest snopov črt (7 črt v snopu), ki so bile krožno razporejene in so se sekale v središču kroga. Podrobnosti med problemom tarča in verbalno posredovano bazično zgodbo so bile naslednje: Uničiti tumor s pomočjo žarkov; ovira je bila, da ni bilo mogoče uporabiti dovolj intenzivnega žarka iz ene smeri (tarča). Pogasiti ogenj z vodo, ovira je bila, da ni bilo na razpolago dovolj velike cevi (baza). Princip rešitve je bil, da se količina žarkov/vode razdeli in iz različnih smeri uzmeri na tumor/ogenj. Figuralna bazična informacija je vsebovala le princip rešitve, več črt, ki se sekajo v središču. Vse rešitve, ki so uporabile princip deljenja žarkov in njihovo hkratno usmeritev na tumor iz različnih smeri, smo vrednotili kot analogne rešitve.

Postopek: V treh skupinah, kjer smo posredovali verbalno obliko bazične informacije, smo osebam posredovali enako navodilo, kot v prvih dveh eksperimentih. V skupinah, kjer je bila bazična informacija figuralna, smo od študentov zahtevali, da sliko prerišejo. Razložili smo jim, da s to nalogo preverjamo njihovo sposobnost opazovanja. Preostali del eksperimenta je potekal enako kot v prvih dveh eksperimentih.

Rezultati in diskusija

Analogno reševanje: V tabeli štiri so prikazane frekvence in procenti analognih rešitev za obe prezentaciji bazične informacije, v treh pogojih.

Tabela 4

Ekspiriment 3: Število in procent analognih rešitev za slikovno in verbalno prezentacijo bazične informacije v vsakem polju.

Pogoj	verbalna prezentacija		slikovna prezentacija	
	n	%	n	%
pozitiven film	3/24	13	10/25	39
nevtralen film	5/24	21	7/25	28
negativen film	4/21	19	3/21	14

Ker večina avtorjev Dunckerjev radiacijski problem prišteva k slabo definiranim problemom, smo pričakovali, da bodo osebe v pozitivnem čustvenem stanju podale več analognih rešitev kot v negativnem. Nadalje smo domnevali, da bo v stanju pozitivnega čustva figuralna prezentacija v primerjavi z verbalno navedla več študentov na analogno rešitev.

Naše prve hipoteze dobljeni rezultati ne potrjujejo. Tako v verbalni prezentaciji ($G^2(1, N=48) = .0$) kot figuralni ($G^2(1, N=51) = .6$) so razlike v številu analognih rešitev med pozitivnim in nevtralnim pogojem nepomembne. Pomembna je bila le razlika v številu analognih rešitev med pozitivnim in negativnim pogojem za figuralno prezentacijo ($G^2(1, N=48) = 3.9, p < .05$).

Našo drugo hipotezo rezultati potrjujejo. Za pozitivni pogoj so se pokazale pomembne razlike v številu analogij med figuralno in verbalno prezentacijo bazične informacije ($G^2(1, N=50) = 4.37, p = .05$). Za ostala dva pogoja nevtralni ($G^2(1, N=49) = .34$) in negativnega ($G^2(1, N=42) = .17$) razlike v številu analogij med obema načinoma prezentacije niso pomembne.

Vzrokov, ki so lahko povzročili, da pozitivno čustveno stanje ni spodbudilo analognega transfera, je več. Prvi izhaja iz strukture Dunckerjevega problema. Čeprav ga avtorji prištevajo k slabo definiranim problemom; ta klasifikacija velja le za dimenzijo znanja. Z druge strani pa je cilj dokaj natančno opredeljen (tumor uničiti z žarki) in omogoča, da rešitev klasificiramo kot pravilno ali napačno. Pri slabo definiranim problemu streha, ki smo ga uporabili v prvem eksperimentu je bil cilj mnogo manj jasen. Domnevamo lahko, da so zaradi take strukture radiacijskega problema za njegovo reševanje potrebni procesi tipični za reševanje slabo in dobro definiranih problemov. Glede na ugotovitve v prvem in drugem eksperimentu, da pozitivno čustvo spodbudi analogno reševanje slabo definiranih problemov in zavre analogno reševanje dobro definiranih problemov, bi se pri Dunckerjevem problemu, ki predstavlja kombinacijo obeh tipov, lahko učinek pozitivnega čustva na analogni transfer izničil. Drugi vzrok, da pozitivno čustvo ni spodbudilo analognega transfera, bi lahko bil v težavnosti posredovanega problema in analognih zgodb. V tretjem eksperimentu je bilo mnogo manj analognih rešitev <17% verbalna prezentacija in 28% figuralna prezentacija), kot v prvih dveh eksperimentih (35% prvi eksperiment in 41% drugi eksperiment).

Tretji vzrok bi lahko iskali v sami vsebini zastavljenega problema, ki obravnava pojme, kot so rak, bolezen, žarčenje. Vse te besede imajo negativno konotacijo in bi pri osebah lahko izzvale nelagodne občutke in tako izničile vpliv filma s smešno vsebino.

To potrjuje tudi statistično pomembna razlika v številu analognih rešitev med pozitivnim in negativnim pogojem za figuralno prezentacijo bazične informacije.

Zastavlja se vprašanje, zakaj se podobna razlika ni pojavila tudi pri verbalni verziji bazične informacije. Možna razlaga za to je lahko v aktivaciji enakih možganskih predelov, ki jih povzročita pozitivno čustveno stanje in figuralni dražljaj. Davidson (1984) ugotavlja, da negativen občutek aktivira desne frontalne in leve parietalne možganske regije. Prav za posteriorne asimetrije je značilno, da so povezane z določenimi kognitivnimi procesi. Levi predeli z verbalnimi in analitičnimi, desni s spacialnimi in sintetičnimi procesi (Glass, 1984). Davidson zato ugotavlja, da se specialna kognicija in pozitivni občutek pogosteje javljata skupaj, kot na primer verbalna kognicija in pozitivni občutek. Glede na to ugotovitev lahko sklepamo, da je bilo več analognih rešitev v pozitivnem pogoju kot v negativnem le za figuralno prezentacijo, ker je dražljaj aktiviral enake možganske regije kot prikazani film. Hipotezo še dodatno potrjuje ugotovitev, da je v pozitivnem pogoju več oseb rešilo problem analogno, če je bila bazična informacija figuralna, kot če je bila verbalna.

Z druge strani bi za verbalno posredovano bazično informacijo pričakovali soroden, vendar obraten učinek, za negativen pogoj, kar se v naši raziskavi ni pokazalo. Kot ugotavljajo Moore, Underwood in Rosenhan (1984), je vpliv pozitivnega občutka izrazitejši kot vpliv negativnega občutka. V raziskavi Gilligana in Bowerja (1984), ki sta proučevala vpliv pozitivnih in negativnih sugestivno induciranih čustev na učenje, se je pokazalo, da se z intenzivnostjo pozitivnega občutka zvečuje učenje vinjet s veselo vsebino, medtem ko je povečanje negativnega občutka imelo negativen vpliv na učenje vinjet z negativno vsebino.

Po njenem menju je vzrok temu, da ekstremno čustvo lahko pri osebah privede do zmanjšane motivacije, odklonitve in občutkov nemoči. V našem eksperimentu bi zvečanje intenzivnosti čustev lahko povzročil prikazan film ter vsebina radijacijskega problema. V tej smeri kažejo tudi nekatere rešitve oseb v negativnem pogoju, ki so predlagale evtanazijo, ali menile, da je pacient v vsakem primeru zapišan smrti in ga naj ne bi mučili z dodatnimi posegi.

ZAKLJUČEK

Namen naše raziskave je bil proučiti, ali pozitivno čustveno stanje spodbuja analogni transfer. Izhodišče te domneve so z ene strani teoretične in eksperimentalne ugotovitve na področju proučevanja analognega reševanja problemov, z druge pa novejša raziskave o vplivu induciranih čustvenih stanj na različne kognitivne procese. Analogno sklepanje pomeni prenos znanja z enega področja na drugo. Raziskovalci so si edini, da je za tak prenos potrebno abstraktno znanje, ki je povezano s konkretnim. Z druge strani naraščajoče število raziskav o vplivu čustev na kognitivne procese nakazuje, da ima pozitivno čustveno stanje ugoden vpliv na reševanje problemov. Razlage čustvenega vpliva na kognicijo v glavnem izpostavljajo dva vidika, ki si nista v nasprotju. Zaradi dejstva, da je veliko kognitivnega materiala povezanega s pozitivnimi čustvom, se v pozitivnem čustvenem stanju poveča kompleksnost kognitivnega konteksta, kar posamezniku omogoči, da vidi pojave v novih povezavah. Drugi vidi izpostavlja vpliv čustev na strategije reševanja. Strategija, ki je značilna za stanje dobre volje, je bolj intuitivna in celostna, medtem ko je za slabo voljo značilna bolj analitična strategija.

Naši trije eksperimenti so zastavljeno hipotezo le delno potrdili. V prvem eksperimentu, kjer je bil problem slabo definiran, se je pokazalo, da pozitivno čustveno stanje v primerjavi z nevtralnimi spodbudi več analognih rešitev. V drugem eksperimentu, kjer je bil problem dobro definiran, je nevtralno čustvo v primerjavi s pozitivnim spodbudilo več analognih rešitev. Domnevamo, da je vzrok temu v strukturi obeh problemov in v procesih reševanja, ki jih ta struktura implicira. Slabo definirani problemi se rešujejo s strategijo preverjanja hipotez in ustvarja se novo znanja. Za tak način reševanja je kompleksnejši kognitivni kontekst in intuitivno reševanje, ki ga izzove pozitivno čustveno stanje, ustrežnejše, kot za reševanje dobro definiranih problemov. Ti zahtevajo sukcesivno reševanje in le priklic znanja. Zaključili bi lahko, da pozitivno čustveno stanje spodbudi analogni transfer samo takrat, ko proces reševanja, ki ga izzove problem, sovpada s procesom reševanja, ki ga izzove inducirano čustvo. Če do take skladnosti ne pride, je efekt pozitivnega čustva na analogni transfer zaviralen (eksperiment 2), ali pa ga ni (eksperiment 3).

Podpora naši domnevi lahko najdemo tudi v nekaterih pedagoških eksperimentih, ki jih je zanimal vpliv čustev na šolski uspeh. Večina konceptov, ki v ospredje postavlja razvijanje otrokove ustvarjalnosti, izpostavlja pomen pozitivnega čustvenega stanja (Torrance, 1981, Hallman, 1967). Da tak vpliv dejansko obstaja, kažejo rezultati različnih raziskav. Torrance (1972) na osnovi 26 različnih raziskav ugotavlja, da jih je več kot polovica ugotovila, kako pozitivni odnosi med učiteljem in učencem spodbujajo otrokove ustvarjalne dosežke. Z druge strani pa Weinert (1974) ugotavlja, da je pozitiven čustven odnos učitelja do otrok sicer povzročil, da so se učenci bolje počutili, da pa ni pokazal nobenega vpliva na šolski uspeh. V teh raziskavah so šolski uspehi merili z dobro definirani problemi, kot so računske naloge in narek.

Rezultati tretjega eksperimenta potrjujejo domnevo, da zaradi aktiviranja enakih možganskih centrov, ki ga aktivira pozitivno čustveno stanje in spacialna informacija, figuralna prezentacija bazične informacije spodbuja več analognih rešitev kot verbalna.

REFERENCE

- Beveridge, M. & Parkins, E., Visual representation in analogical problem solving, *Memory & Cognition*, 1987, št. 3, str. 230-237.
- Cackowski, Z., Ein kreativer Problemlösungsprozess, In Ulmann, G. (Ed.) *Kreativitätsforschung*, München: Kiepenheuer & Witsch, 1973.
- Davidson, R. J., Affect, cognition, and hemispheric specialization, In Izard, C.E., Kagan, J. & Zajonc, R.B. (Ed.) *Emotions, cognition and behavior*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984, str. 320-365.
- Dömer, D., Problemlösen als Informationsverarbeitung, Mainz: Kohlhammer, 1979.
- Dömer, D., Heuristics and cognition in complex systems, In Groner, R., Groner, M. & Bischof, F. W. (Ed.) *Methods of heuristics*, Hillsdale: LEA, 1983, str. 89-108.
- Dömer, D., Denken, Problemlösen und Intelligenz, *Psychologische Rundschau*, 1984, št. 1, str. 10-20.
- Dreistadt, R., The use of analogies and incubation in obtaining insight in creative problem solving, *J. Psychol*, 1969, št. 71, str. 158-175.
- Duncker, K., On problem solving, *Psychol. Monographs*, 1945, 58 (Whole No. 270).
- Ernst, G.W. & Newell, 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 measure, the right hemisphere and creativity, *Perceptual and motor skills*, 1984, št. 58, str. 823-830.

- Fiedler, K., Zur Stimmungsabhängigkeit kognitiver Funktionen, *Psychologische Rundschau*, 1985, *3*, str. 125-134.
- Gick, M.L. & Holyoak, K.J., Analogical problem solving, *Cognitive psychology*, 1980, *12*, str. 306-355.
- Gick, M.L. & Holyoak, K.J., Schema induction and analogical transfer, *Cognitive psychology*, 1983, *15*, str. 1-38.
- Gilligan, S.G. & Bower, G.H., Cognitive consequences of emotional arousal, In Izard, C.E., Kagan, J. & Zajonc, R.B. (Ed.), *Emotions, cognition and behavior*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984.
- Glass, A., Cognitive and EEG asymmetry, *Biological Psychology*, 1984, *19*, str. 213-217.
- Gordon, W.J.J., *Synectics: The development of creative capacity*, New York: Harper, 1961.
- Hadamard, J., *The psychology of invention in the mathematical field*, Princeton Univ. Press, 1949.
- Hallman, R.J., Techniques of creative teaching, *J. creat. behav.*, 1967, *1*, str. 325-330.
- Holyoak, K.J., Junn, E.N. & Billman, D.O., Development of analogical problem-solving skill, *Child development*, 1984, *55*, str. 2042-2055.
- Isen, A.M. & Means, B., The influence of positive affect on decisionmaking strategy, *Social cognition*, 1983, *1*, str. 18-31.
- Isen, A.M. & Daubman, K., The influence of affect on categorization, *J. pers. soc. psychol.*, 1984, *6*, str. 1206-1217.
- Isen, A.M., Johnson, M.M.S., Mertz, E. & Robinson, G.F., The influence of positive affect on the unusualness of word associations, *J. Pers. soc. psychol.*, 1985, *48*, str. 1413-1426.
- Isen, A.M., Daubman, K.A. & Nowicki, G.P. Positive affect facilitates creative problem solving, *J. pers. soc. psychol.*, *6*, str. 1122-1131.
- Jülich, B. & Krause, W., Semantischer Kontext und Problemlösungsprozesse, In Klix, F. (Ed.) *Psychologische Beiträge zur Analyse kognitiver Prozesse*, Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1976.
- Katona, G., Organizing and memorizing: A reply to Dr. Melton, *American J. psychol.*, 1942, *55*, str. 273-275.
- Keane, M., On drawing analogies when solving problems: A theory and test of solution generation in an analogical problem-solving task. *British J. psychol.*, 1985, *76*, str. 449-458.
- Keane, M., On retrieving analogues when solving problems, *Quart. J. exp. psychol.*, 1987, *39A*, str. 29-41.
- Krause, W., Problemlösen - Stand und Perspektive I. *Z. Psychol.*, 1982, *190*, str. 17-35.
- Levy, J., Psychological implications of bilateral asymmetry, in Dimond, S.J. & Beaumont, G. (Ed.) *Hemisphere function in the human brain*, New York: Halsted Press, 1974.
- Martindale, C. Hines, D., Mitchell, L. & Covello, E., EEG alpha asymmetry and creativity, *Personal individual differences*, 1984, *5*, str. 77-86.
- Moore, B., Underwood, B. & Rosenhan, D.L., Emotion, self and others, In Izard, C.E., Kagan, J. & Zajonc, R. (Ed.) *Emotions, cognition and behavior*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984, str. 464-483.
- Newell, A. & Simon, H.A., *Human problem solving*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972.
- Poincaré, H., Die mathematische Erfindung, In Ulmann, G. (Ed.) *Kreativitätsforschung*, München: Kiepenheuer & Witsch, 1973.
- Reitman, W.R., *Cognition and thought*, New York: Wiley.
- Rubinstein, S.L., Die Arbeit, In Ulmann, G. (Ed.) *Kreativitätsforschung*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973.
- Schank, R., *Dynamic Memory: A theory of remembering and learning in computers and people*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982.
- Sergejev, J., Psychologische Hintergründe grosser Entdeckungen, *Bild der Wissenschaft*, 1970, *7*, str. 456-553.
- Sternberg, R.J., *Intelligence, information processing, and analogical reasoning: The componential analysis of human abilities*, Hillsdale, N.J.: Erlbaum, 1977.
- Sternberg, R.J., (Ed.) *Handbook of human intelligence*, New York: Cambridge Univ. Press, 1982.
- Torrance, E.P., Can we teach children to think creatively? *J. creat. behav.* 1972, *2*, str. 114-142.
- Torrance, E.P., Predicting the creativity of elementary school children (1958-80) - and the teacher who "made a difference", *Gifted child Quart.* 1981, *2*, Spring, str. 55-62.
- Tulving, E., *Elements of episodic memory*, Oxford: Clarendon press, 1983
- Vernon, P.E., *Creativity*, Harmondsworth: Penguin, 1970.
- Walls, G. *The art of thought*. London: Watts, 1926.
- Weinert, F.E., Graumann, C.F., Heckhausen, H. & Hofer, M., (ed.) *Pädagogische Psychologie*, 1, 2. Frankfurt: Fischer, 1974

K strukturi možganov

2. del (nadaljevanje in konec)

DUŠAN RUTAR

V nadaljevanju našega prikaza nekaterih novejših dosežkov na področju raziskovanja delovanja možgan si bomo ogledali problem samoorganiziranja živčnega sistema.

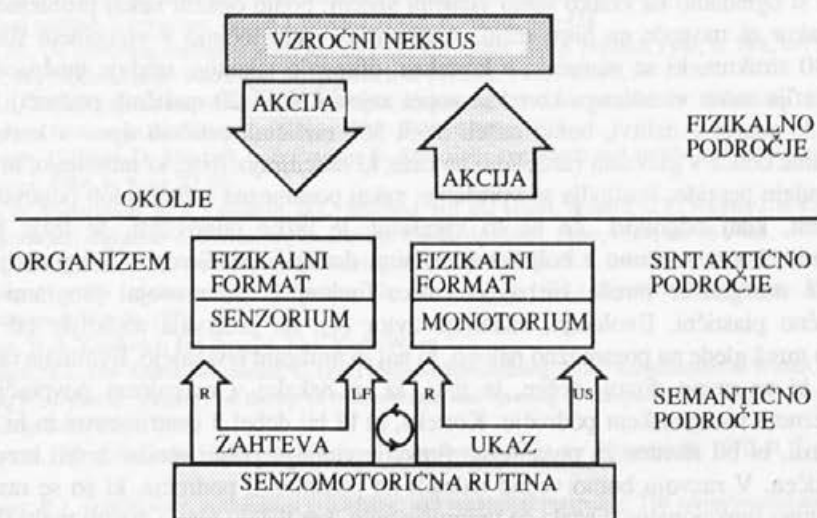
R. Eckmiller (1) omenja koncept o nevronih, ki uravnavajo kortikalno topologijo. Gre za "*concept of command neurons*" (2), v katerem avtorji zagovarjajo predpostavko, da nekateri signali, ki pridejo v korteks, ne nosijo nobenih informacij, pač pa vplivajo na mrežasto strukturo korteksa tako, da jo nenehno modificirajo in specificirajo. Obstajajo torej centralni nadzorni neuroni, ki nenehno spreminjajo topologijo možganov, vse to pa zaradi optimiziranja različnih možganskih funkcij in njihovih povezav.

Če si ogledamo na kratko samo vizuelni sistem, bomo opazili nekaj problemov, ki jih nikakor ni mogoče na hitro rešiti. Anatomsko vzeto ločimo v vizuelnem sistemu okoli 40 struktur, ki se raztezajo v korteksu, obsegajo talamus, srednje možgane itd. Topografija samo vizuelnega korteksa zopet zajema okoli 20 različnih področij in če gremo še naprej v delitvi, bomo našeli okoli 500 različnih celičnih tipov v korteksu. Kortikalne celice v glavnem razdelimo na tiste, ki ekscitirajo, tiste, ki inhibirajo, in tiste, ki vsebujejo peptide. Postavlja se vprašanje, zakaj posamezna celica sploh odgovori, in predvsem, kdaj odgovori. Že na to vprašanje je težko odgovoriti, še težje pa je odgovoriti, ko se soočimo z bolj kompleksnimi dražljaji. M. Sereno (3) ugotavlja, da biološke možganske mreže vsebujejo veliko funkcij in da razvojni programi niso neskončno plastični. Evolucija, nadaljuje avtor (4), ne proizvaja najboljše od vseh možnih mrež glede na posamezno nalogo, ki naj jo možgani izvršujejo. Evolucija razvije mreže, ki so ravno dovolj dobre, in tiste, ki so nekako v razvojnem povprečju na posameznem možganskem področju. Korteks, ki bi bil debel 5 centrimetrov in bi imel 150 plasti, bi bil idealen za posamezne funkcije vidnega polja, vendar bi bil razvojno nepraktičen. V razvoju bomo vedno naleteli na posamezna področja, ki so se razvila, čeprav niso funkcionalna. Ostala so preprosto zato, ker delajo ravno dovolj malo škode. Iz tega sledi, da ne smemo pripisati že kar vsaki strukturi v organizmu svoje funkcije. Dejstvo je, da nekatere strukture nimajo nobene funkcije, čeprav so tam. Po drugi strani pa vsekakor drži, da nekatere funkcije zahtevajo svojo strukturo. Funkcija, ki jo zasledimo na področju A, lahko sodeluje tudi na polju B, vendar to ni nujno.

Da bi razumeli tako zapleteno delovanje možganov, potrebujemo dobre teorije in koncepte, pravi J.J. Koenderink (5), ki nam bodo omogočili vpogled na več ravneh

hkrati. Načine delovanja možganov lahko vedno opišemo z večimi jeziki, kar smo že omenili čisto na začetku našega razpravljanja. Če gremo po vrsti in damo prednost fiziki in kemiji, bomo govorili o izmenjavi energije med posameznimi delci in molekulami, ne bomo pa govorili o signalih, v trenutku, ko bomo spregovorili o "signalih", bomo na področju neke konvencije, ki nam bo povedala, kaj signali so in kako se izmenjujejo. Vedno je možnih več konvencij, čeprav je mogoče pokazati, da je ena boljša od druge. Ko govorimo o signalih, že govorimo tudi o procesiranju signalov, govorimo torej o strukturi. Sam signal pa še nima nobenega pomena, ali drugače rečeno, dogovoriti se moramo o njem. Sama sintaksa namreč odpre neskončno polje pomenov, ki so vsakokrat odvisni od načina dogovarjanja. Vsak nov način postavi tudi nov pomen. Sama sintaksa zato ni transparentna, do pomena se moramo šele potruditi. Predvsem vidimo, da ves čas govorimo o arbitrarnosti in konvencijah. Vedno gre za "an act of choice" (6). Takšna arbitrarnost je odločilna, saj nam pove, če jo poznamo, kaj moramo brati in kje moramo brati (ibid.).

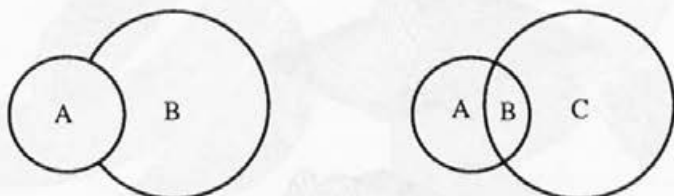
Gre seveda za vprašanje o razmerju med percepcijo in interpretacijo, sintakso in semantiko itd. Organizem sodeluje z okoljem preko receptorjev (=senzorium). Preko motoriuma deluje na okolje in ga spreminja. Sedaj pa se zaplete. Koenderink zagovarja svojo tezo nekako takole: senzorium še ne procesira podatkov, je še brez pomena, je predkategorialen. Zaradi tega je senzorium objektivni in se nikdar ne more zmotiti. Motiti se na tem nivoju je logično nemogoče, pravi Koenderink.



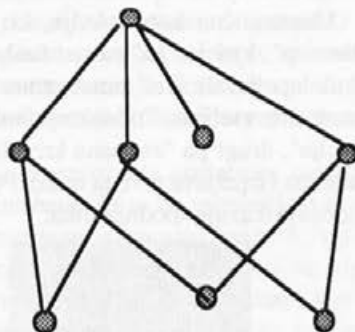
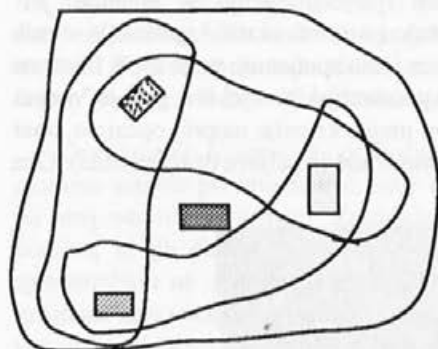
Na sliki vidimo splošno shemo senzomotorične zanke, kjer pomeni LF = logični format in US = ukazni signal. Senzomotorični proces je informacijsko zaprta zanka, nadaljuje Koenderink. Organizem se preko te zanke prilagaja okolju, se takorekoč sinhronizira. Kakorkoli zveni njegovo zagovarjanje prepričljivo, se le ne moremo izogniti nekaterim epistemološkim problemom. Vprašamo se, na kakšni osnovi poteka selekcija signalov in distribucija signalov. Tega se avtor vsekakor zaveda, zato opozori

na nekatere zanimive ugotovitve. Vzemimo sistem in recimo, da nikakor ne more vedeti, katere probleme bo treba v prihodnosti reševati. Ker tega ne ve, mora biti kar se da abstrakten. V primeru vizualnega sistema bi bila zadovoljiva rešitev reprezentacija v smislu geometrijskih struktur. Vprašanje, ki si ga lahko postavimo, bi se glasilo: kako možgani vedo, da je vidno polje dvodimenzionalno, če imajo na razpolago samo nekaj milijonov signalov, ki istočasno prihajajo po vlaknih optičnega živca. Potrebujemo topologijo, pravi Koenderink, ki bo seveda brez homunkulusa.

Geometrijski jezik bi šel nekako takole:

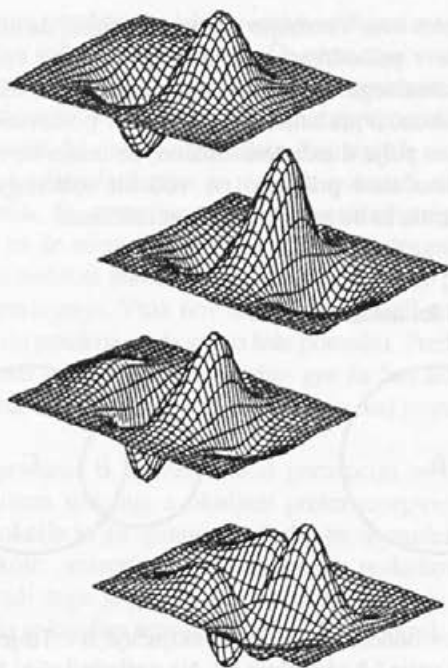


Slika prikazuje "A je v odnosu do B" in "C vključuje B". To je povsem elementarno in jasno. Jasno je tudi, da velja "A vključuje B". Na naslednji sliki bomo videli malo bolj zapleten proces: če lahko najdemo trikotnik, ki vsebuje enoto, ki je ne vsebuje katera od njegovih strani, lahko zaključimo, da je prostor vsaj dvodimenzionalen.



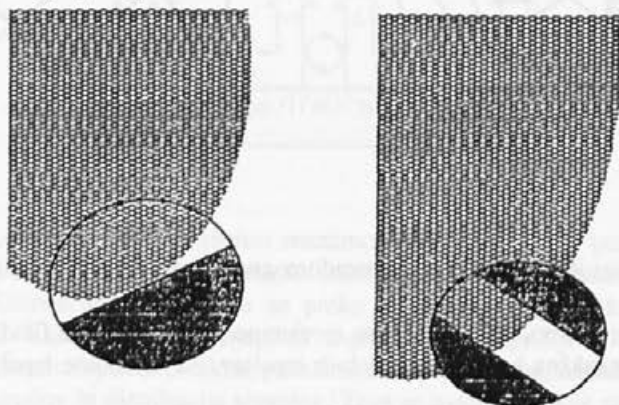
Prva slika prikazuje geometrično razporeditev enot, druga pa odgovarjujoči Hasse diagram.

Sedaj lahko pogledamo, kako se obnaša sprejemno polje (receptive field). Struktura takšnega polja je nekakšna kombinacija delnih izpeljav. Kaj so delne izpeljave, bomo videli takoj.



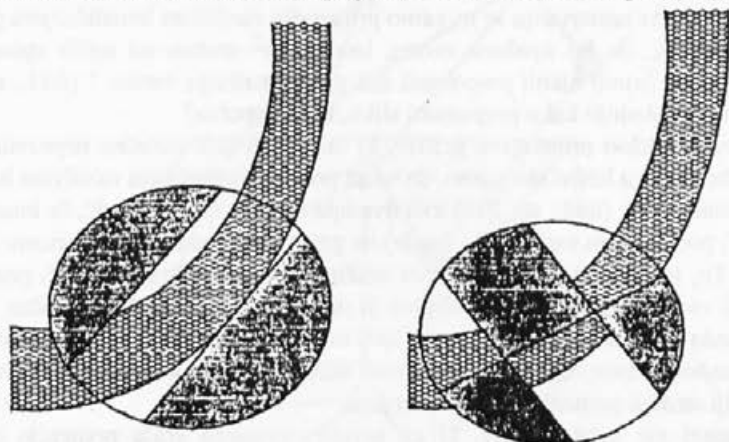
Prva, druga in tretja izpeljava glede na eno dimenzijo, čisto spodaj vidimo mešano izpeljavo.

Matematična konstrukcija, ki globalno opiše sprejemna polja, se imenuje "jet-extension", kjer je "jet" razred funkcij, ki se ujemajo na določeni točki aplikacije v vseh delnih izpeljavah. "Jet" nima geometrijske strukture, zato sprejemno polje nima fiksirane semantične vsebine. To lahko prikažemo iz dveh geometrijskih objektov: prvi je "mejna krivulja", drugi pa "začrtana krivulja". V primeru mejne krivulje najprej opazimo smer gradienta (izpeljava prvega reda). Potem pogledamo izhod (izpeljava drugega reda). Oba procesa prikazuje spodnja slika:



Prva izpeljava najde orientacijo meje, druga izpeljava pa v pravokotni smeri proizvede signal, proporcionalen meji krivulje.

V drugem primeru, ko gre za začrtano krivuljo, najprej zaznamo orientacijo črte, nato pa vidimo izhod (mešana tretja izpeljava). Primer vidimo na spodnji sliki:



Izpeljava druge stopnje (zaznava linije) najde orientacijo linije, nato pa izpeljava tretje stopnje proizvede signal, ki je proporcionalen liniji krivulje.

Posamezne delne izpeljave tvorijo mrežo, ki jih povezuje prek sinaptičnih zvez. Tako dobimo sprejemno polje, ki se "prižge" glede na različne oblike in se tudi "nauči" različnih oblik, kar pomeni, da lahko zazna različne oblike ali vzorce.

Sistem, ki ga je razvil Koenderink, je zelo zanimiv, dodati pa mu velja nekaj kratkih opomb. Ne smemo ločevati motoriuma od sensoriuma, razen zaradi lažje predstavljalivosti, prav tako ne smemo ločevati sintakse od semantike, kot da je eno pred drugim.

Model je dober, ker govori o predstavnikih empiričnega sveta v semantiki in sintaksi, tudi topološkost sistema je dobra rešitev, saj nam omogoči detekcijo spacialnih struktur. Težava pa je redundanca¹ sistema, ki ga avtor imenuje "jet-representation", čeprav po njegovih besedah naš vizuelni sistem ne more bistveno zmanjšati redundance.

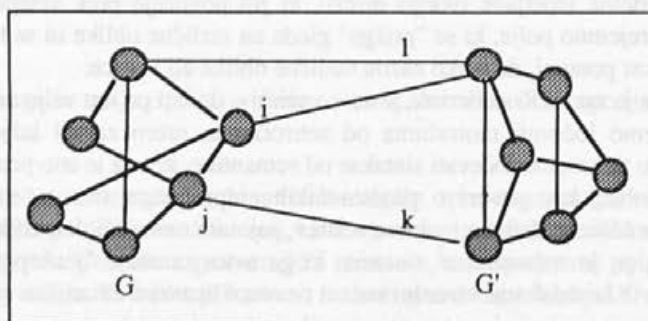
Če ostanemo še naprej na področju zaznavanja in strukturiranja zaznanega, potem se moramo ustaviti pri *invariantah*, tistih elementih zaznavanja, ki se ne spreminjajo in so po vsej verjetnosti vrojeni. Zaznavanje namreč invariante preprosto zahteva, saj se podobe, ki jih človek sprejema, nenehno spreminjajo. Posamezni elementi se kljub spremembam ne spreminjajo, ampak ostajajo vedno enaki. To so invariante. Ker je invariant samo nekaj, vidimo, da je že sama percepcija inteligentno obnašanje, kot se je izrazil E. Bienenstock (7). Ena sama funkcija pri gledanju vključuje delovanje na več nivojih hkrati. Nek objekt ostane invarianta, če se ne spremeni tudi potem, ko se objekti, ki jih zaznavamo, spremenijo. Invariante so relacijske, kar pomeni, da nam povedo, kakšen je odnos posameznih elementov objekta med seboj. Takšni invariantni elementi omogočajo primerjavo, ki poteka takole. Iz opažene slike izluščimo določen graf, ki ga nato primerjamo s prototipi grafov v našem spominu. Ti prototipi so del znanja, ki ga imamo vskladiščnega v možganih. Za opaženi graf možgani poiščejo najboljšo

¹ Redundanca pomeni preobilje.

primerjavo. Primerjava omogoči identifikacijo objekta. Vzemimo dva grafa G in G' . Primerjava obeh grafov pomeni oblikovanje nekakšne karte (map), ki poveže elemente obeh grafov na tak način, da ohrani strukturo grafa. Primerjava, o kateri tukaj govorimo, pa ni isto kot prepoznavanje vzorcev, kajti to nam takoj pride na misel. E. Bienstock pravi o tem tole: "Pri zaznavanju se moramo prilagoditi različnim izmaličenjem podobe. Če bomo zahtevali, da bo opaženi vzorec izomorfen² enemu od naših spominskih grafov, verjetno ne bomo nikoli prepoznali niti enega realnega vzorca" (ibid., str.216). Problem je torej naslednji: kako prepoznati sliko, ki ni popolna?

Potrebujemo takšno primerjavo grafov, ki bo vštela tudi različne nepravilnosti in napake podobe. Iz tega lahko sklepamo, da mora primerjava zadostiti različnim lokalnim zahtevam. Bienstock (ibid., str. 216) loči dva tipa takšnih zahtev. Prvič, če imamo dva grafa G in G' , potem mora vsak zaplet (node) na grafu G odgovarjati ustreznemu zapletu na grafu G' . To, pravi avtor, oblikuje prvo družino lokalnih zahtev. Drugič, primerjava mora ohraniti vse povezave. Zahtevi, ki smo ju pravkar našteali, sta dokaj močni, kajti na sliki mimogrede pride do popačenj in te je tudi treba prenesti. Zahteve se tako kršijo, to pa prinese majhno kazen. Če damo vse kazni skupaj, pravi Bienstock, dobimo vsoto stroškov. Nižji strošek pomeni boljšo primerjavo.

Imamo torej niz subprimerjav, ki na nivoju celotnega grafa pomenijo določen utrošek in s tem boljšo ali slabšo primerjavo. Povezave med dvema grafoma so vedno fiksne, spreminjajo se lahko le povezave znotraj grafa. Vzemimo primer:



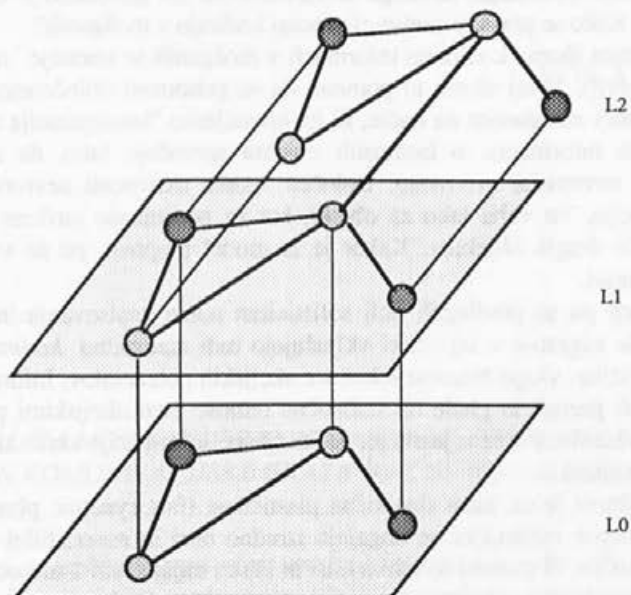
Na grafu G imamo povezavo i - j , ki je binarno ovrednotena, kar pomeni, da je lahko 0 ali 1. Omenjena delna povezava je lahko on ali off, kar definira stanje povezanosti. Primerjava dveh grafov sestoji iz vsote izomorfizmov med več subgrafi.

Primerjava dveh subgrafov ali dveh grafov temelji na informacijah, ki jih je treba prenesti. Ob vsaki informaciji pa se seveda pojavi tudi hrup, i.e. moteči signal, ki ima svojo strukturo, ki jo je težko ločiti od strukture drugih signalov. Ločevanje med hrupom in signalom zato zahteva visoko strukturirano vedenje (higher - level knowledge), ki ga npr. samo ločevanje podobe od ozadja ne zahteva (low-level task). Oba procesa sta zato med seboj povezana.

Ko človek gleda podobe, se najprej odvija proces primerjave, i.e., identifikacije značilnosti podobe, potem pa ta proces vodi proces segmentiranja ali ločevanja podobe od ozadja. Gre za t.i. "top-down approach" (pristop od zgoraj navzdol). Najprej se odvija

² Izomorfizem pomeni enako obliko dveh ali več podob.

proces, ki zahteva višjo stopnjo znanja, nato pa sledi tisti, katerega naloga je na nižji stopnji zahtevnosti. V zvezi s tem Bienenstock navaja tri ravni dogajanja (ibid., str. 223).



Raven L0 pomeni, da je podoba opažena na t.i. sivi ravni. Raven L1 predstavlja segmentiranje, podoba je oddvojena od prejšnje ravni. Raven L2 pa že predstavlja označbo grafa, ki je pripravljen za primerjavo s segmentirano podobo. Ravni L1 in L2 igrata v procesu, ki smo ga že omenili (stroški, ki nastanejo pri primerjavi), vlogo grafa G in G' . Strošek usmerja iskanje najboljše možne primerjave med prototipom in segmentirano podobo. V tem procesu tudi opazujemo različne invariante. Drugi del procesa pa zadeva interakcijo med opaženo podobo na ravni L0 in segmentirano podobo na ravni L1. Ko se odvija primerjava med podobo in ozadjem, nastopata vrednosti +1, če pripada podobi in -1, če pripada ozadju.

Zgornji model naj pove, da imamo pri opazovanju sveta vedno vključena dva procesa. Prvi zajema segmentiranje, drugi pa primerjavo ali interpretacijo. Primerjava zasleduje optimum. Takoj, ko nekaj opazimo, postavimo hipotezo o tem, kaj naj bi to bilo. Prototipov je več (A, B, C itd.) in končna odločitev je odvisna od najboljšega rezultata, ki ga da primerjanje.

Naj povzamemo:

(i) pri opazovanju nastopajo določene invariante, ki stojijo na predpostavki, da so ustrezne informacije vedno relacijske.

(j) E. Bienenstock predlaga pristop za prepoznavanje invariantnih vzorcev. Prepoznavanje je bistveno primerjava.

(k) Primerjava med opaženo podobo in prototipom je povezana s segmentiranjem podobe od njenega ozadja.

(l) Pri primerjanju, ki bistveno poteka na subnivojih, vedno pride do določenih odstopanj in končna izbira bo odvisna od optimalnih stroškov.

(m) Optimalni utrošek je seveda najmanjši utrošek, ki se ga da zjeti z algoritmom.

(n) Prikazali smo model, ki zajema istočasno potekanje dveh procesov-segmentiranje in identifikacija podobe.

Ostane še zadnje vprašanje, ki se ga moramo lotiti, ko govorimo o človekovem opazovanju sveta. Kako se pravkar sumirani procesi kodirajo v možganih?

Najbolj preprosta shema kodiranja informacij v možganih se imenuje "rate-coding" (zapisovanje razmerij). V tej shemi to pomeni, da se prisotnost določenega objekta v vidnem polju sporoči možganom na način, ki ga imenujemo "konfiguracija aktivnosti". To pomeni, da se informacije o lastnostih objekta sporočajo tako, da se oblikuje specifičen vzorec nevronske aktivnosti. Določen vzorec aktivnosti nevronov pomeni določeno informacijo. To velja tako za objekt, kot za posamezne atribute objekta in njegove odnose do drugih objektov. Kakor je ta model preprost, pe še vedno uživa spoštovanje v literaturi.

Nekateri avtorji pa so predlagali bolj sofisticiran način zapisovanja informacij v možganih. Novejše sugestije v tej smeri vključujejo tudi *statistično kodiranje*. V tem modelu igrajo odločilno vlogo časovne sekvence akcijskih potencialov. Informacije se v nekaj milisekundah prenašajo glede na statistične odnose med akcijskimi potenciali v različnih živčnih vlaknih. Povsem jasno je, da so takšne informacije skrite tistim, ki so opremljeni z elektrodami.

Naslednja možnost je t.i. hitra sinaptična plastičnost (fast synaptic plasticity). V tem modelu so sinapse mesto, kjer se dogajajo izredno hitri in reverzibilni procesi, ki vplivajo na transmisijo. Ti procesi so lahko hitri in lahko trajajo tudi 1 mesec. Sinapse v tako kratkem času prehajajo iz stanja on v stanje off. Posamezni odnosi se v tem primeru zapisujejo bodisi na način časovnih odnosov med aktivnostjo v nevronu i in aktivnostjo v nevronu j, bodisi tako, da se ojačajo sinapse med nevronom i in nevronom j. V prvem primeru govorimo o *koaktivnosti*, v drugem primeru pa govorimo o *povezovanju*. Pozitivna povratna informacija pomeni, da se bo povečala stabilnost povezav in vzorcev, pri tem pa se ni bati, da bi se takšni vzorci porušili, vsaj ne tako zlahka, kajti povprečna stopnja vzburjenosti v korteksu je nadzorovana, kar pomeni, da kritična vrednost ne more biti prekoračena. Ko se vzorci stabilizirajo, nastane dolgoročni spomin, ki je ireverzibilen.

Vprašanje, ki pa ostane, se glasi: koliko se možgani naučijo in koliko informacij je že vpisanih vanje.

LITERATURA

- 1) Rolf Eckmiller raziskuje na Institutu za fizikalno biologijo, oddelek za biokibernetiko Univerze v Düsseldorfu, ZRN.
- 2) Concepts for Changing Neural Network Topology, comments by Rolf Eckmiller, v W. von Seelen, G. Shaw, U.M. Leinhos (edits.), Organization of Neural Networks, VCH Verlagsgesellschaft mbH, Weinheim, 1988, str. 163-6.
- 3) Martin I. Sereno raziskuje na Kalifornijskem inštitutu za tehnologijo, oddelek za biologijo, Pasadena, ZDA.
- 4) Sereno M.I., The Visual System, ibid. str. 167-84.
- 5) Jan J. Koenderink raziskuje v Fizikalnem laboratoriju Univerze Utrecht, Nizozemska.
- 6) Koenderink J.J., Design for a Sensorium, ibid, str. 185-207.
- 7) Elie Bienenstock raziskuje v Laboratoriju za nevrologijo Univerze v Parizu (Universite de Paris-Sud), Francija.
- 8) Bienenstock E., Neural - Like Graph-Matching Techniques for Image Processing, ibid., str. 211-35.

2.2.2. ANALIZA MOTIVACIJSKIH DEJAVNIKOV KONZUMPCIJE MEDIJSKIH VSEBIN IN KOMUNIKACIJSKE GRATIFIKACIJE PRI WILLIAMU J. MCGUIREU

Ob tem se zastavlja predvsem vprašanje, na katerih psihičnih procesih temeljijo učinki televizije in drugih medijev množičnih komunikacij, oziroma vprašanje narave in značilnosti procesov interiorizacije vsebin posredovanih prek komunikacijskih medijev. Teoretiki frankfurtske šole so dokazovali, da čeprav so sporočila množičnih komunikacijskih medijev lahko enostavna, pa razlaga njihovih učinkov na recipienta nikakor ni enostavna: "Samo z dalekosežnimi raziskavami bi se dalo prepričljivo ugotoviti, v čem je reakcija gledalcev na sodobno televizijo. Ker material špekulira na nezavedno, bi neposredna povpraševanja ne pomagala. Podzavestni ali nezavedni učinki se odtegujejo neposrednemu jezikovnemu sporočilu s strani vprašanih. Ti bodo navedli bodisi racionalizacije bodisi abstraktne izjave kot na primer, da jih televizija "zabava" (Adorno, 1977). Vprašanje, pomembno s stališča psihologije je, zakaj določenega recipienta določena medijska vsebina "zabava" oziroma "informira" - kar sta najbolj pogosto navajana razloga konzumpcije medijev množičnih komunikacij - ter takšni psihični procesi se v recipientu odvijajo, medtem ko se "zabava" oziroma "informira".

Obširno in dobro utemeljeno analizo podaja William J. McGuire (1974, 1985), eden od najpomembnejših ameriških socialnih psihologov z univerze Yale, ki pri tem izhaja iz teorij motivacije ter drugih psiholoških teorij določenih parcialnih vidikov človeške narave. V zvezi s komunikacijskimi gratifikacijami obravnava kot enako pomembne tako kognitivne kot tudi afektivne motive, se pravi dejavnike, ki človeka orientirajo v nasprotju s tistimi, ki ga energizirajo. Kognitivni motivi poudarjajo posameznikovo informacijsko procesiranje in doseganje zamišljenih stanj, medtem ko poudarjajo afektivni motivi posameznikova čustva in vzpostavljanje določenih emocionalnih stanj.

V skladu s teorijami konsistentnosti, ki poudarjajo, da človek teži k vzpostavljanju oziroma ohranitvi notranje povezanega in koherentnega kognitivnega sistema ter k delovanju, katerega cilj je redukcija neravnotežja med stališči, percepcijami, spomini, čustvi, potrebami, vedenjem, vlogami, kulturnimi normami itd., lahko stereotipi

proizvedejo "odpor do informacije", saj je nova informacija lahko vznemirjujoča za občutljivo ravnotežje. Festingerjeva teorija disonance pravi na primer, da neujemanje med predsodki in informacijo, ki je z njimi v nasprotju, pogosto povzroči zavračanje informacije. Tako učinek neke oddaje ni odvisen le od njene vsebine, temveč tudi od pozornosti in stereotipov, ki gledalca na določen način orientirajo, zaradi česar lahko vpliv informacije povsem izostane, če preveč odstopa od njih. Gre za na področju socialne psihologije dobro raziskan "učinek selektivne pozornosti". V šestdesetih letih so nastale številne variante teorije konsistentnosti (Heiderjeva teorija balansa, Osgood in Tannebaumova teorija kongruentnosti, Festingerjeva teorija disonance, Newcombova interpersonalna simetrija, Abelson in Rosenbergova psihologika, idr.), ki se medsebojno razlikujejo v tem, kolikšno težo pripisujejo konfliktnim silnicam v procesih, na podlagi katerih pride oseba do rešitve oz. do predpostavk o tem, katera rešitev je najboljša.

V skladu s temi teorijami nudijo mediji množičnih komunikacij številne oblike gratifikacij potreb po konsistentnosti: oseba, ki je v konfliktnem stanju v zvezi z določenim življenjskim vprašanjem - pa naj gre za politično stališče, za odnos med otrokom in starši ali karkoli drugega - lahko v vsebinah množičnih medijev najde skoraj kakršenkoli potreben material, ki podpira njeno začetno naravnost. Ti materiali lahko pomagajo posamezniku živeti s katerokoli kompromisno rešitvijo kompleksnih vprašanj, s tem da bodisi skozi dramatične zaplete v nadaljevanjih bodisi na podlagi politično-informativnih vsebin medijev, znanih po določeni uredniški usmeritvi, prezentirajo številne racionalizacije, predočajo koristne distinkcije in sinteze ter nudijo komparativne tolažbe, da imajo drugi ljudje še veliko težje probleme oziroma, da se njihove težave še manj srečno iztekajo.

Medtem ko so teorije konsistentnosti dominirale na področju psihologije osebnosti in socialne psihologije v šestdesetih letih, so za sedemdeseta leta značilne teorije atribucije. Medtem ko teorije konsistentnosti poudarjajo človekovo notranjo orientacijo k vzdrževanju internalnega ravnotežja, poudarjajo teorije atribucije eksternalno orientacijo posameznika k interpretaciji lastnega okolja. Teorije atribucije opisujejo človeka kot implicitnega teoretika, ki pripisuje vzroke in motive pojavom svojega izkustvenega sveta ter se odziva na katerikoli pojav, ne toliko v terminih njegovega videza oziroma zunanosti, kot bolj v pojmih vzročnih interpretacij. V skladu s tem pogledom na človeško naravo je posameznik impliciten teoretik, impliciten fizik, impliciten moralist, itd., pri čemer posameznikova percepcija sveta vključuje impozicijo predhodnih teorij realnosti o eksternalnih dogodkih, ki so predmet njegove izkušnje. Kako se na primer nekdo odziva na ugoden ali neugoden rezultat pri sebi ali pri drugem, je lahko odvisno od tega, ali pripisuje ta izid internalnim ali eksternalnim silnicam. Denimo, zadovoljstvo, ki sledi pohvali, je odvisno od tega, ali posameznik pripisuje pohvalo dejavnikom, ki izvirajo iz vloge te osebe (npr. pohvala matere) ali konstituirajo poskus prilizovanja ali dozdevno temelji na objektivni oceni nekoga (npr. pohvala neodvisnega tujca).

Na razvoj teorij atribucije so vplivale med drugim teorije percepcije, ki so se razvijale skozi celo stoletje, npr. Helmholtzova doktrina nezavednega sklepanja ter ne tako davno Michottejevo (1954) raziskovalno delo v zvezi s percepcijo kavzalnosti. Nadalje je nanje vplivala Heiderjeva (1958) naivna psihologija ter Festingerjeva (1957) teorija kognitivne disonance, pa tudi od teh relativno neodvisni tokovi, kot je Rotterjevo (1966) in Pharesovo (1957) delo o sklepanju na podlagi internalne, v nasprotju z

eksternalno kontrolo izidov. Pomembno je teorije atribucije označilo tudi Jonesovo in Wortmanovo (1973) delo v zvezi z integracijo in drugimi dejavniki percepcije ter Kellyjev poskus povezati različna izhodišča v generično teorijo atribucije. Medtem ko so se zgodnje raziskave atribucije osredotočale precej ozko na vzročne interpretacije izkušenj uspehov oziroma neuspehov, pri čemer so dajale prevelik poudarek dispozicijskim faktorjem ter zanemarjale situacijske, se sedanje področje proučevanja širi, kar je razvidno iz raziskovalnega dela Kelleya in Michela (1980), Harveya, Ickesa in Kidda (1981), Fiedlerja (1982), Duvala in Duvala (1983) ter Hewstona (1983). Raziskave na področju intuitivne psihologije (Ross, 1977) ter percipiranih vzročnih shem (Reeder in Brewer, 1979) pa po oceni McGuira (1985) že nakazujejo naslednji, bolj kompleksen, strukturalistični val proučevanja.

V kolikor vsebine medijev množičnih komunikacij predstavljajo kulturno stereotipne in prečiščene simplifikacije neurejene in nezadovoljujoče realnosti, nudijo recipientu možnosti gratifikacije s tem, da podpirajo njegove implicitne teorije o svetu. Lerner (1970), na primer, se je ukvarjal z razširjenim prepričanjem o pravičnem svetu, v skladu s katerim ljudje dobijo to, kar si zaslužijo, posledica le-tega pa je tudi težnja, da grajamo žrtev. Konzumpcija fantazijskih vsebin množičnih medijev, ki uporabljajo določene suportivne formule, ki izhajajo iz običajev (npr. da se kriminal ne izplača in da se na koncu vse izteče v korist dobrih ljudi), lahko občinstvu nudi nagrajujočo podporo teorijam, na podlagi katerih živi. Že od nekdaj obstajajo trendi, ki reflektirajo spremembe v okusu in zmanjšujejo moralno cenzuro ter dopuščajo več odstopanj od formule, pri čemer včasih dopuščajo, da slabo zmaga in da ostane dobro nenagrajeno; prav tako že od nekdaj obstaja občinstvo tragedij, ki se ne razpletajo dobro in komedij, ki se posmehujejo določenim splošno sprejetim vrednotam. Vendar teoretiki tragedije in komedije dokazujejo različne možne načine, kako takšne navidezne grožnje našim teorijam o svetu dejansko utrjujejo in poglobljajo naša prepričanja na moralno višjih ravneh.

Po teorijah kategorizacije se človek z zelo kompleksnim svetom, ki ga obdaja, sooča s potrebo po razvrščanju svojih izkušenj v kategorije, pri čemer si prizadeva postaviti vsako stvar na svoje mesto. Glede na to, da je človek kognitivno omejen, mora neskončno raznolikost sveta prilagajati splošnim kriterijem, ki poenostavljajo posameznikovo izkušnjo, toda kljub temu posamezniku omogočajo, da z njo upravlja bolj učinkovito, kot če bi skušal vskladiščiti pojav v celoti. Tekom filogenetskega in ontogenetskega razvoja so človeška bitja razvila zasilne kategorije, ki omogočajo klasifikacijo izkušenj na podlagi določenih značilnosti, medtem ko se določene aspekte prezre, kar omogoča relativno ustrezno evaluacijo ter ravnanje v običajnih življenjskih okoliščinah. Ti kategorizacijski koncepti človeške narave vodijo v preteklost vsaj do Külpejeve (1922) Würzburške šole, najdemo pa jih lahko tudi Barlettovih (1932) raziskavah pomnjenja zgodb, ki dokazujejo usklajevanje s predhodnimi kategorijami ali shemami. Kategorizacijski koncept je uporabil tudi Sheriff (1935), ki je dokazoval človekovo potrebo po referenčnih okvirih in njihovi uporabi ter Luchins (1942) v raziskavah rigidnega vztrajanja pri določenih pravilih v miselnih procesih, medtem ko Ascheve (1952) raziskave spreminjanja stališč ne vključujejo toliko spremembe evaluacije prvotnega ciljnega objekta, temveč bolj spremembo percepcije, na podlagi katere se ta ciljni predmet vrednoti. V ta teoretični okvir sodijo tudi raziskave Levi-Straussa (1958) in drugih strukturalistov. Morda za psihologijo najbolj provokativne so

Piagetove (1968) raziskave o otrokovem konfrontiranju z realnostjo na podlagi postopoma razvijajočih se kognitivnih struktur, pri čemer je ugotovil, da se gratifikacije pojavljajo tako ob asimilaciji izkušenj tem strukturam kot tudi ob akomodaciji obstoječih struktur na nove izkušnje.

V skladu s teorijami kategorizacije se torej gratifikacije pojavljajo, v kolikor je človek zmožen razvrstiti svoje izkušnje v predhodne kategorije, oziroma v kolikor doživlja stres ob izkušnjah, ki jih ne more prilagoditi tem predhodnim konceptcijam. Po drugi verziji te teorije so izkušnje, ki se obstoječim kategorijam prilegajo, nagrajujoče, vendar še bolj nagrajujejo izkušnje, ki se tem kategorijam ne prilegajo povsem, temveč je posameznik zmožen z njimi upravljati na podlagi že obstoječih kategorij, tako da nekoliko reinterpretira izkušnjo ali nekoliko modificira predhodne strukture. Fantazijske vsebine množičnih medijev torej vključujejo določeno število karakterjev, ki vstopajo v dramske zaplete po določenih formulah, kar se z lahkoto asimilira v že obstoječe kategorije. Celo poročila in drugi informativni programi težijo k ponavljanju prezentacij standardnih dogodkov v ritualizirani obliki, poznane osebe pa prevzemajo drže, ki jih občinstvo pričakuje itd., kar se verjetno z lahkoto vklaplja v predhodne konceptualne kategorije javnosti. Rahle variacije tem, ki jih uvajajo spretni pisci scenarijev ali podjetni poročevalci, vpeljujejo morda ravno dovolj novosti, da predstavljajo izzive predhodnim kategorijam, s katerimi publika še lahko upravlja, kljub začetnemu stresu ter so, kot kaže, idealen recept za nagrajujoče izkušnje posameznikovih kognitivnih struktur.

Teorije indukcije so sorodne teorijam atribucije, vendar se od njih razlikujejo po tem, da opisujejo atribucijske teorije človeka kot aktivnega v procesu privzemanja interpretacij, medtem ko teorije indukcije pojmujejo človeka kot bolj ali manj pasivnega, katerega sposobnost sklepanja se aktivira predvsem kot odgovor na zunanje zahteve po formulaciji ustrezne razlage, kar se tipično izvede na podlagi sklepanja iz opazovanja pretekle izkušnje (McGuire, 1974, 1985). Po teh teorijah je človek nerefleksiven in kognitivno deficienten, konceptualno pojmovanje pa razvije samo, ko to zahtevajo zunanje okoliščine, pri čemer išče zunanje opore (npr. vedenje drugih ljudi in različni situacijski faktorji) kot osnovo za oblikovanje lastnih konceptualizacij. V skladu s temi teorijami ima človek kronično potrebo po tem, da je voden ekstermalno, kar dokazujejo z veliko privlačnostjo razvitih ideologij (ali vsaj določenih stališč). To pojmovanje mišljenja kot epifenomena in ekstermalno usmerjevanega je nakazno v Marxovem konceptu ideologije kot posledice materialnih in socialnih pogojev, v Freudovi teoriji racionalizacije, v teoriji emocij Williama Jamesa (1884) ter pri zgodnjih behavioristih, ki so obravnavali mišljenje kot notranji govor, pa tudi v pojmovanju simboličnih interakcionistov (Blumer, 1969), da samozavedanje temelji na enakih osnovah opazovanja kot jih uporabljamo za presojo drugih. Elemente tega pojmovanja lahko najdemo tudi v Festingerjevi (1966) teoriji socialnega primerjanja, provokativno pa je te ideje uporabil zlasti Schachter (1971) v kognitivno-fiziološki teoriji emocij, po kateri človek interpretira svoja generalizirana stanja vzbujenosti kot eno od številnih emocij, ki so odvisne od situacijskih faktorjev. Morda najbolj ekspliciten in ustvarjalen teoretik tega aspekta človeške narave je D. Bem (1972), ki sodi med radikalne behavioriste ter v svoji teoriji dokazuje, da ljudje potrebujejo stališča do objektov tako močno kot kruh; opisuje pa tudi primere zunanjih pritiskov na izražanje zahtevanih stališč.

Ekspozicija medijem množičnih komunikacij, pa naj gre za zabavne ali politično-informativne vsebine, nudi obilico že premletih stališč, ki se z lahkoto asimilirajo. Glede

na to, da povzročajo posamezniku težave celo interpretacije lastnih napetosti in anksioznosti, nudi ekspozicija množičnim medijem tudi pomoč pri razlagah nejasnih čustvenih stanj. Poleg tega so na njihovi podlagi možne tudi socialne primerjave, ki služijo kot merilna palica za ugotavljanje posameznikove ustreznosti.

Medtem ko obravnavane štiri teorije poudarjajo predvsem kognitivno ravnotežje in stabilnost oziroma ohranitev začetnega stanja kot motivacijski cilj, pa teorije kognitivne rasti obravnavajo razvoj kot posameznikov motivacijski cilj. V skladu s teorijami avtonomnosti je človek bitje, ki stremi k samorealizaciji na podlagi razvoja integrirane, avtonomne identitete. Nekateri od teh teoretikov so izšli iz freudovskega ali marksističnega pojmovanja razvojnih stopenj, vendar so jih razširili na bolj zrele ravni od tistih, na katere se je osredotočil Freud, oziroma na bolj individualistične in ideacijske smeri kot Marx. Za rast preko različnih stopenj so po teh teorijah značilne krize in posameznikovo odzivanje na njih, kar pogosto karakterizirajo odločilni problemi in vrhunska doživetja. Končni cilj osebnostne rasti je integrirana osebnost ter občutek osebne avtonomije in smiselnosti. Med te teoretske usmeritve sodi Allportov (1961) individualizem, hierarhična teorija A. H. Maslowa (1970) s svojim poudarjanjem kognitivnih, estetskih in samoaktualizacijskih potreb, Ericksonov (1963) koncept ravni človekovega razvoja, ki izhaja iz Freudove teorije, ter Frommov (1964) dialektični humanizem kot verzija, ki vzdolž teh smeri integrira Freudovo in Marxovo teorijo. Sem sodi tudi Brehmova (1966) teorija reaktance ter Steinerjeve (1970) raziskave iluzije svobode, v katerih oba poudarjata posameznikovo potrebo po avtonomiji, se pravi, posameznik potrebuje občutek, da nadzoruje svojo lastno usodo.

Na prvi pogled nudijo mediji množičnih komunikacij le malo možnosti za zadovoljevanje te vrste potreb, saj npr. ni videti, da bi vsakodnevne zgodbe, ki jih prinašajo časopisi ali TV, lahko prispevale k oblikovanju integrirane, avtonomne osebnosti, gotove v prepričanju, da je posameznik gospodar svoje usode in svoje duševnosti. Kakorkoli že, možno je, da imajo določeni pripadniki občinstva bolj skromne identitetne aspiracije kot drugi. Spremljanje tekočih dogodkov v svetu politike, zabave, športa, itd. v časopisih ali preko elektronskih medijev lahko daje posamezniku občutek participacije in nadzora tega dogajanja. Ta občutek lahko izvira iz dejstva, da je znanje (informacija) v resnici moč ali ker daje iluzijo moči. Vsebine množičnih medijev lahko služijo razvoju posameznikovih interesov in aspiracij ter nudijo priložnosti za identifikacijo z liki, ki presegajo posameznikovo dejansko stanje, pa naj gre za uresničljive možnosti ali zgolj za fantazijo. Celo zabavne vsebine nudijo potencialne gratifikacije za potrebe avtonomnosti in integriranosti. Popularne vsebine z značilnimi poudarki, da na koncu vselej zmaguje krepost, utrjujejo prepričanje, da je na koncu koncev posameznik gospodar svoje usode. V svojih raziskavah radijskih nadaljevanj sta Warner in Henry (1948) ugotovila, da so ljubiteljice teh programov razvile značilno držo, ki je reflektirala zaplet "velike sestre" in razvoj karakterja; kajti glavna junakinja teh nadaljevanj je imela podobno vlogo kot številne od poslušalk, toda njeno mojstrsko vedenje je dalo vlogi moč, pomembnost in smisel, kar je lahko okrepilo poslušalkin občutek lastne vrednosti.

Medtem ko teorije avtonomnosti obravnavajo predvsem posameznikove internalne cilje, pa teorije stimulacije poudarjajo ekstermalno orientacijo. Oseba naj bi po teh teorijah hlepela po stimulusih (dražljajska lakota), kar se izraža v potrebi po različnih izkušnjah, ki konstituira nagon po raziskovanju, zaradi česar je posameznik značilno

radoveden, išče novo, nestalen, igriv in muhav. Poleg kruha potrebuje posameznik hrano za misli (ali vsaj cirkuse), da ubeži averzivnim stanjem dolgočasja.

Med pomembnejše raziskovalce tega vidika človeške osebnosti sodijo Berlyne (1969), ki je proučeval kompleksnost, vznurjenje in radovednost; ter Fiske in Maddi (1961), ki sta proučevala potrebo po raznolikih izkušnjah, vendar po oceni McGuira (1974) ti teoretiki močno precenjujejo človekovo potrebo po spoznavanju in izkušanju sveta, medtem ko so že pred njimi številni komparativni psihologi (npr. Harlow, 1953; Hebb, 1955, Fowler, 1965) pokazali, da izražajo tudi živali radovednost in nagone po raziskovanju. Podgane npr. spontano spremenijo svoje vedenje in tudi osli pokažejo pripravljenost za delo zgolj zato, da lahko pogledajo iz svoje kletke na živahen prizor v laboratoriju. Potrebo po stimulaciji dokazujejo tudi fiziološke teorije, v skladu s katerimi zahteva limbični sistem določeno stopnjo aktivnosti v odražanju okolja, da bi se posameznik lahko adekvatno odzival in ustrezno diskriminiral zunanje dražljaje; prav tako pa tudi škodljivi učinki deprivacije sanj ter senzorne deprivacije.

Teorije stimulacije, po katerih človeka privlačijo presenetljiva sporočila, nasprotna od obstoječih, so v popolnem nasprotju s teorijami konsistentnosti, po katerih iščejo ljudje domača, z že obstoječimi konsonantna sporočila ter se izogibajo presenetljivim, diskrepantnim informacijam. Teoretiki "zlate sredine" (Berlyne, 1978) rešujejo to nasprotje s tem, da postulirajo nemonotono zvezo, po kateri privlačijo ljudi novosti vmesnih ravni, ki so dovolj nepričakovane, da nekoliko zamajejo že obstoječi sistem zmot, vendar, ki niso tako zelo nove, da se ne bi mogle asimilirati.

Medtem ko se kritiki pogosto pritožujejo, da vsebine množičnih medijev "niso dovolj stimulativne za občinstvo, ki živi v revščini in neznanju", je povsem verjetno, da je v vsebinah časopisov ali TV programov precej več akcije, vznemirjenj in stimulacije kot v vsakdanji izkušnji njihove realnosti. Večina ljudi se družijo predvsem z ljudmi svoje starosti, spola in socio-ekonomskega razreda, tako, da nudijo vsebine množičnih komunikacij veliko pestrejšje izkušnje ter stik z veliko širšim krogom ljudi, kot je to možno v vsakdanjem življenju. Glede na silno raznolikost sveta so zgodbe v časopisih in na TV morda v resnici ponavljajoče se, ozke in stereotipne, vendar zagotovo manj kot posameznikove neposredne življenjske izkušnje. Po oceni McGuira (1974) je lahko učinek distance med posameznikovimi lastnimi izkušnjami in vsebinami, ki jih prezentirajo množični mediji (dejansko gre pogosto za distanco do nerealističnega) zgolj zagotavljanje stimulacijske novosti. Glede na to, da dejansko obstaja potreba po stimulaciji, zagotavljajo množične komunikacije obilico aktualnosti in fantazij, ki omogočajo posamezniku, da o njih razmišlja in tako pobegne pred dolgočasjem.

Med kognitivne teorije sodijo tudi teleološke teorije, ki obravnavajo človeka kot bolj pasivnega ter internalno orientiranega. Naziv je v preteklosti obsegal teleološke in vitalistične predpostavke, medtem ko izhajajo teorije, ki jih obravnavamo na tem mestu, predvsem iz računalniških analogij informacijskega procesiranja. V skladu s teleološkimi teorijami naj bi oseba delovala v skladu z vzorcem, ki vsebuje določene internalne reprezentacije zaželenih končnih stanj, s katerimi primerja svoje percepcije sedanje situacije ter sprejema povratne informacije, ko spremeni svojo orientacijo glede na zunanji svet, kar pokaže, ali so spremembe povečale oziroma zmanjšale razliko med dejanskim in zaželenim končnim vzorcem. Ta parcialni opis osebe uporabljajo koncepte, kot so internalna reprezentacija, iskanje informacij, kibernetika, feedback, itd. Bolj poudarja dejanja kot reakcije in bolj načrtovanje kot dražljaje.

Med zagovornike te teorije v preteklosti sodijo Brentano, Husserl, Stumpf in drugi pripadniki "psihologije akta", aktualna pa je postala zlasti, ko so začeli uporabljati računalnik kot model za delovanje človeških možganov ter človekovega zavestnega vedenja in izkušenj. To idejo je razvil Wiener (1961) v svojem pojmovanju kibernetike, Ashby (1952) v svojem orisu možganov ter Von Neumann (1958) v predlogu, da naj bi računalnik obravnavali kot analogen možganom. Bolj natančno so te zamisli utemeljili Miller, Galanter in Pribrum (1960) v razpravi o načrtovanju in strukturi vedenja ter Powers (1973) v teoriji vedenja kot kontroli percepcije, ki prinaša nekatere nove poudarke.

V skladu s teleološkimi teorijami, po katerih naj bi imeli ljudje v svojih glavah vzorce končnih stanj, h katerim težijo in s katerimi primerjajo percepcijo zunanjega sveta, lahko domnevamo, da so vsebine množičnih komunikacij ploden vir gratifikacij. Fantazijske vsebine vsebujejo pogosto - vse prepogosto v skladu z nekaterimi arbitri umetniškega okusa - konvencionalno moralo, ki se lepo prilega stališčem "tihe večine". Takšne vsebine omogočajo konstantno potrjevanje modrosti ter zagovarjanja posameznikovih odločitev ter vztrajanja v določenem življenjskem slogu s tem, da prikazujejo, kako so tisti, ki se ga držijo, nagrajevani, medtem ko tisti, ki se odločajo za nekonvencionalne življenjske stile, ki zasmehujejo pravila spodobnosti oziroma konvencionalne morale, težijo k zločestemu koncu. Vendar nudijo množični mediji tudi nekonvencionalnim segmentom občinstva določene zgodbe, ki ustrezajo njihovim lastnim deviantnim konceptualnim vzorcem, v kolikor izbirajo manj ortodoksne medijske vsebine. Celotno več, konvencionalne zgodbe prikazujejo pogosto z namenom, da bi stopnjevale dramatično napetost, deviantne vzorce vedenja, ki prevladujejo vse do končnega razpleta; gledalci, ki se ne strinjajo s konvencionalno moralo, lahko prejmejo gratifikacije na podlagi opazovanja, da je njihov način življenja "zabaven" dokler le traja. Prav tako kot za fantazijske, je tudi za realistične vsebine množičnih medijev pogosto značilno poudarjanje večnih resnic, na podlagi katerih ljudje usmerjajo svoja življenja, pri čemer izstopajo teme, kot je lojalnost do posameznikove dežele, pomoč drugim ljudem itd., pri čemer opisujejo deviacije včasih v mehkejši obliki, včasih pa kot kazniva dejanja. Ko novinarji predstavljajo določene vidike realnosti lahko tisti, ki ugotavljajo, da to moti njihove notranje vzorce, izklopijo sprejemnik, medtem ko lahko tisti, katerih predsodki se ujemajo z novinarjevimi, najdejo v določeni osvetlitvi teme dobrodošlo potrditev svoje naravnosti.

Tudi teorije utilitarnosti opisujejo človeka kot precej pasivnega, vendar za razliko od teleoloških poudarjajo bolj ekternalno kot internalno orientacijo. Teorije utilitarnosti obravnavajo človeka kot "reševalca problemov", za katerega je katerakoli situacija priložnost, da bi si pridobil uporabne informacije ali nove spretnosti, s pomočjo katerih bi se lahko spopadal z življenjskimi nalogami, ki jih je z določenimi naporji možno premagati. Po teh teorijah ima človek v bistvu pozitiven odnos do zunanjega sveta, vključujoč komunikacije, ki v njem potekajo, saj so le-te pomemben vir relevantnih informacij. Takšno pojmovanje človeka kot prizadevnega, pragmatičnega in pozitivno mislečega, ki si nenehno prizadeva, da bi izboljšal svoj repertoar mehanizmov za borbo, je temeljna predpostavka na videz sicer zelo različnih pristopov K. Lewina (teorija polja) in E. C. Tolmana (teorija namenskega vedenja), pa tudi Webrovega pojmovanja protestantske etike. Na področju proučevanja množičnih komunikacij je to pojmovanje vplivalo na Bauerjeve (1964) raziskave persuzivnosti v procesu reševanja problemov;

na Leventhalovo (1970) teorijo, po kateri se komunikatorji, ki želijo prepričati recipienta v svoje stališče, ne bi smeli preveč osredotočati na njegovo spreobrnitev, temveč bi morali proučevati, v kakšnih okoliščinah bi sprejemnik določeno mnenje sprejel; ter na McGuireove (1969) raziskave persuazivnih komunikacij, po katerih so le-te v številnih pogojih bolj prepričljive, v kolikor so eksplicitne in manj, če so prikrite.

Medtem ko profesionalni vzgojitelji večinoma z zaničevanjem obravnavajo edukativni vidik vsebin množičnih komunikacij, so njihova stališča lahko posledica profesionalnega snobizma, kakor tudi dejanske izobraževalne deficitarnosti množičnih medijev, če jih primerjamo z drugimi izobraževalnimi institucijami. Kakorkoli že, informacijske vsebine bržkone prav toliko prispevajo k posameznikovemu poznavanju političnih vprašanj ter k razumevanju socialnih in psiholoških pojavov, kakor tudi drugi dve vzgojni instituciji v naši kulturi - šola in družina. Zabavne vsebine kot so razne nadaljevanke ali romani, prinašajo precejšen delež informacij o življenjskih stilih, oblačenju in opremljanju ter o medosebnih odnosih. Raziskave, ki segajo nazaj do Lazarsfeld-Stantonovega (1941, 1949) obdobja komunikacijskih raziskav, dokazujejo, da obravnava občinstvo dnevni radijskih nadaljevanek le-te kot zanesljiv vir informacij o tem, kako se spopadati z realnimi življenjskimi problemi (Herzog, 1944). Vzgojitelji sicer lahko dvomijo o tem, ali so nadaljevanke najboljše lekcija, vendar je s stališča raziskovanja medijskih gratifikacij pomembno dejstvo, da velik del občinstva verjame, da se lahko iz nadaljevanek in drugih medijskih vsebin naučijo, kako ustrezno živeti in se spopadati z življenjskimi težavami. S stališča proučevanja človeka kot reševalca problemov nudijo množične komunikacije širok razpon gratifikacij na podlagi vsebin, ki se zaznavajo kot instruktivne glede na to, kako živeti, kako se odločati, kaj se dogaja in kaj vse to pomeni.

Za razumevanje velike privlačnosti množičnih komunikacijskih medijev so relevantne tudi teorije redukcije emocionalne napetosti, ki obravnavajo človeka kot sistem napetosti, pri čemer naj bi bila vsaka redukcija vzbrujenja nagradujoča in vsako naraščanje averzivno. Med številnimi pomembnimi zagovorniki te teorije je Freud in večina njegovih naslednikov. Prav tako sodi v ta teoretski okvir Hullova behavioristična šola, katere temeljni postulat je, da vključuje nagrada redukcijo nagonov. V ozadju teh koncepcij je Aristotelovo pojmovanje katarze, s katero je v *Ars Poetici* razložil privlačnost strahovitih starogrških tragedij ter tako vplival na sodobno pojmovanje redukcije tenzije na podlagi vikarijske ekspresije. V skladu s to teorijo zahtevajo negativne emocije sprostitev; če posameznik sprostitve ne more doseči z eksterlnim izražanjem, jih lahko obrne proti sebi - in, če se ne sprostijo v fantaziji, se v resničnosti. Apologeti naraščajoče ravni nasilja v množičnih medijih pogosto uporabljajo koncept katarze, da bi utemeljili mnenje, da gre prezentacija visoke količine agresivnih materialov v dobro posamezniku in družbi, saj dopušča izražanje destruktivnih tendenc, ki bi se sicer lahko obrnile proti samemu sebi ali proti drugim osebam, v eksterlnih fantazijah. Kot pravi McGuire (1974), daje obsesno gradivo o raziskovalnih izsledkih o učinkih agresivnega materiala na recipienta le malo dokazov za tako pojmovanje. Če pustimo ob strani to kontroveržno področje učinkov nasilja, prikazanega prek elektronskih medijev, lahko po teorijah redukcije tenzije posameznik doseže sprostitve emocionalnih napetosti na podlagi identifikacije in odreagiranja prikritih čustev v fantazijah, kar olajšuje fantazijske in realistične vsebine, prikazane v množičnih komunikacijskih medijih.

Za razliko od teorij redukcije emocionalne napetosti, ki se osredotočajo predvsem na internalna psihična stanja, poudarjajo ekspresivne teorije predvsem tiste vidike člo-

vekovnega delovanja, ki je usmerjeno v okolje. Bistveno za ta pojmovanja je, da doživlja oseba samoizražanje kot nagrajujoče tako npr. pri vajah fizične spretnosti in vztrajnosti v športu, kot tudi pri izražanju svojih stališč in prepričanj. V sklop te teoretske usmeritve sodi tudi proučevanje potrjevanja lastne eksistence s tem, da se pusti znamenje v obliki trivialnega grafita ali celo destruktivnega dejanja, kar nudi osebi gratifikacije, neodvisne od kakršnegakoli utilitarnega povračila.

Nekateri teoretiki dokazujejo pomen potrebe po ekspresivnosti s tem, da dokazujejo, kako človeške igre (Huizinga, 1939; Leon'ev, 1965) ali kreativnost (Peckham, 1965) izražajo potrebo po samopotrjevanju in naporu. Videti je, da je to pojmovanje blizu tudi razvojnim psihologom vse od Böhlerjevega pojmovanja "funkcionalnega zadovoljstva" (zadovoljstvo, ki izhaja iz neke funkcije) pa do Piageta. Prav tako so različni teoretiki vznburjenja in aktivacije (Peak, 1968; Arnold, 1960; Beryline, 1969) opisovali nagrajujočo vrednost samoizražanja, Stephenson (1965) pa je poudarjal faktor igre v množičnih komunikacijah.

Ekspresivna paradigma je hevristično provokativna, v kolikor s stališča psihologije proučujemo procese množičnih komunikacij. Teoretiki ekspresivnosti poudarjajo, da se skozi potrebo po aktivnosti izraža tudi človekovo prizadevanje, da bi oblikoval svojo osebno identiteto; dokler človek utilitarno eksistira le na podlagi odločitev in delovanja v skladu z njimi, občuti v tem pomanjkanje smisla. Vsebine množičnih medijev lahko vspodbujajo fantazijo, pri čemer posameznik na podlagi identifikacije z orisanimi junaki vikarijsko izraža svoja čustva ter preko nadomestne participacije v prikazovanih dogodkih oblikuje svojo identiteto ter daje svojemu življenju smisel. Freud in drugi psihoanalitiki v svojih razpravah o nočnih morah in podobnih neprijetnih simptomih opisujejo mehanizme, na podlagi katerih je lahko ekspresija, ki vključuje vikarijsko participacijo v dozvedno motečih dogodkih, kot so srhljivke in grozljivke, nagrajujoča, pri čemer je potrebno obravnavati celotno posameznikovo situacijo. Poleg tega omogočajo množične komunikacije s tem, da posameznika seznanjajo bodisi z vprašanji, ki zadevajo politiko, bodisi z vprašanji povsem osebne narave, oblikovanje stališč, katerih ideološki razvoj lahko sam po sebi nudi gratifikacije, saj gradi temelje za delovanje, ki lahko nadalje konstituira nagrajujoče samoizražanje. Te teoretski okvir nudi tudi vidik razlage trajne priljubljenosti iger v množičnih mediji (križanke, TV kvizi, tekmovanja).

Veliko število raziskav selektivne pozornosti in motenj percepcije vsebin množičnih komunikacij eksplicitno ali implicitno uporablja ego-defenzivne teorije, v skladu s katerimi posameznik tekom življenja razvije določeno predstavo o samem sebi, pri čemer je motiviran, da bi jo ohranil, saj mu omogoča, da živi sam s seboj in svojim okoljem. Posameznik se tega koncepta trdno oklepa, saj ga je s težavo razvil, glede na to, da njegovo oblikovanje zahteva kreativno sintezo ter prečiščenje velikega števila konfliktnih informacij in divergentnih pojmovanj, pa tudi določeno količino racionalizacij ter zavračanje mamljivih alternativ. Da bi posameznik to podobo o samem sebi lahko vzdrževal, uporablja obrambne mehanizme, ki jih opisujejo psihoanalitiki (zanikanje, formacija reakcije, premeščanje, identifikacija, selektivna percepcija, fantazija, regresija, spominske motnje idr.)

Teoretiki, ki so kreativno uporabili te koncepcije, so izhajali predvsem iz psihoanalize, med njimi tudi Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson in Sanford (1950) s svojo klasično raziskavo "avtoritarne osebnosti", v kateri so opisali protimanjšinska

stališča (antisemitizem) kot del širšega sindroma, za katerega je značilno, da vključuje idealizacijo figure avtoritete, ki jo v skupini spremlja prezir in sovražnost do nemočnih, manjšin in tistih, ki se odmikajo od norm. Ta osebnostna struktura se razvije kot posledica razrešitve Ojdipovega kompleksa, ko se dečki že zgodaj naučijo potlačevati sovražna čustva do očeta, da bi se izognili kaznovanju. To potlačevanje podpira še formacija reakcije, pri čemer idealizirajo očeta, sovražnost pa prenesejo na tiste, ki so izven struktur moči in se razlikujejo po kulturnih normah. Ta pristop so nadalje med drugimi razvijali Smith, Bruner in White (1956) ter D. Katz (1960) in njegovi sodelavci, pripadniki "funkcionalne" šole spreminjanja stališč (Sarnoff, 1960; Stotland, Katz in Patchen, 1959). Cooper in Jahoda (1947) sta ego-obrambno teorijo uporabila, da bi razložila reakcije občinstva na propagandne vsebine medijev množičnih komunikacij.

Množični mediji nudijo posamezniku vrsto vsebin, iz katerih lahko črpa informacije, s pomočjo katerih konstruira podobo o sebi ter svoje predstave o svetu, o človeški naravi in o socialnih odnosih; ko posameznik v teku svojega razvoja oblikuje podobo samega sebe, mu nato množične komunikacije omogočajo potrjevanje te predstave.

Pogosto, med posameznimi sloji prebivalstva že kar ritualistično ekspozicijo medijem množičnih komunikacij s svojega zornega kota osvetljujejo tudi teorije ojačevanja, po katerih se posameznik v katerikoli dani situaciji vede na način, ki je v preteklosti v podobnih situacijah vodil k nagradi oz. zadovoljivji. Nadalje, po tej teoriji, izkušnje, ki so privedle do nagrade v preteklosti, same dosegajo sekundarno vrednost nagrade. Behavioristične teorije tega tipa navajajo običajno do precejšnjih podrobnosti (z več kvantitativnimi podatki in bolj empirično utemeljeno kot je sicer značilno za psihologijo) stopnje, na katerih vplivajo na ojačanje navad različni situacijski dejavniki (npr. intenzivnost nagonov v določenem času, količina nagrade, njena neposrednost oz. odloženost, doba, po kateri je bila dobljena). Teoretiki ojačevanja so dominirali na področju psihologije v prvi polovici tega stoletja. Imena kot so Pavlov in Thorndike, J. B. Watson in Guthrie, Hull in Skinner, N. E. Miller in Esters ter številni drugi nasledniki Hulla, kot so K. Spence, E. Hilgrad, O. H. Mowrer, R. Sears in C. I. Hovland dokazujejo, da je to pojmovanje še do nedavnega konstituiralo vladajočo doktrino na področju eksperimentalne psihologije. Čeprav te teorije v temeljnih psiholoških raziskavah več ne dominirajo, jih še vedno ustvarjalno uporabljajo zlasti na področju raziskovanja spreminjanja stališč ter šola vedenjske terapije v klinični psihologiji (Bandura, 1969; Wolpe, 1969).

Ker je ekspozicija množičnim medijem takorekoč skoraj vedno prostovoljna, je vsebina običajno oblikovana tako, da intrinzično motivira sprejemnika, bodisi s posredovanjem relevantnih informacij, bodisi s tem, da nudi zabavo in sprostitvev, s tem da vzpostavlja stik z drugimi ljudmi ipd. Tudi vsebine, ki jih občinstvo ne zaznava kot potrebne (kot so komercialna ali politična sporočila), so običajno povezane z bolj nagrajujočim materialom. Poleg tega, da so te vsebine lahko prikazovane na privlačen način, so nekatere navade ekspozicije množičnim medijem nagrajujoče že same po sebi, npr. gledanje TV med obedom ali prijeten večer v družbi družine; oz. branje knjige ali časopisa v miru in udobnem okolju v odsotnosti dnevnih skrbi. Iz teh razlogov so lahko množični mediji direktno nagrajujoči, na podlagi konstantne rasti sekundarnega ojačanja, zaradi česar postane konzumpcija medijskih vsebin navada.

Na prvi pogled je videti, da teorije asertivnosti, ki opisujejo človeka kot kompetivnega, pri čemer se bori predvsem za uspeh, občudovanje in gospodovanje,

osvetljujejo tak vidik človeške motivacije, se pravi agresivnost in dominantnost, da za proučevanje gratifikacij, ki jih omogočajo mediji množičnih komunikacij, niso zanimive, saj je njihova konzumpcija vse preveč pasivna, da bi lahko nudila kakšne sprejemljive nagrade za zadovoljevanje tovrstnih potreb. Ljudje si po tej teoriji prizadevajo razviti svoje potenciale tako, da bi povečali lastno vrednost pri sebi in pri drugih. Človeško družbo pojmujejo kot organizirano borbo, v kateri je cilj posameznika osebno povečevanje in preseganje drugih ljudi. To razumevanje človeške družbe kot boja vseh proti vsem je eksplicitno v delih Hobbsa in Nietzscheja, kakor tudi pri enem od očetov sociologije Herbertu Spencerju ter pri socialnih darwinistih, kot so Bagehot, Gumpłowicz in Summer. Alfred Adler se je razšel s Freudom, ker je trdil, da je težnja po moči bolj pomemben vidik človeške motivacije kot seksualnost. Tudi McClelland (1961) in Weiner (1974) v svojih razpravah poudarjata težnjo po dosežkih oz. storilnostno motivacijo ter posameznikovo težnjo po moči. Lorenz (1966) in drugi etologi so prav tako poudarjali temeljni pomen agresivnih vidikov človeške motivacije.

Kot poudarja W. J. McGuire (1974), obstajata vsaj dva načina, kako lahko mediji množičnih komunikacij zadovoljujejo asertivne potrebe. Za velik del odraslega občinstva konstituirajo mediji množičnih komunikacij pomemben vir informacij o družbi, prikazujejo različne spretnosti in načine ravnanja ter obvladovanja določenih situacij ter nakazujejo možne poti in svetove, ki bi se jih še dalo osvojiti. Vsi ti elementi lahko dejansko prispevajo k gratifikaciji posameznikovih teženj po moči in dosežkih. Tudi na področju fantazije nudijo množične komunikacije priložnost za identifikacijo z močnimi junaki javnega življenja ali domišljjskih vsebin. Verjetno je, da nudijo te fantazije precejšnjemu segmentu občinstva, ki živi v pomanjkanju kakršnekoli dejanske moči ali kompetentnosti ali celo upanja, da bi jo kdaj dosegli, pomembno možnost gratifikacije njihovih asertivnih motivov.

V nasprotju s teorijami asertivnosti opisujejo teorije afilicije človeka kot altruističnega in kohezivnega, pri čemer je v interpersonalnih odnosih prijazen in ljubeč. Te teorije proučujejo tiste motivacijske dejavnike, katerih posledica je človekova težnja, da v medsebojnih odnosih vzpostavlja vzajemno pomoč ter recipročno afektivno naklonjenost. Teorije, ki obravnavajo altruizem in kooperativnost, imajo vsaj tako dolgo zgodovino, kot teorije egoistične asertivnosti, ki poudarjajo interpersonalno tekmovalnost ter gospodovanje in podrejanje. Ob prelomu stoletij na začetku znanstvene psihologije in sociologije so ta vidik človeške osebnosti obravnavali Ribot v svojem pojmovanju simpatije, Kropotkin s konceptom vzajemne potrebe po pomoči in Giddings s svojim poudarkom na zavesti vrste. Sredi stoletja so teoretiki, kot sta Sorokin in Lewin ter njegovi nasledniki, ohranili to pojmovanje kot centralno v socialni in psihološki misli. Kasneje so številni raziskovalci proučevali afilicijske potrebe ter temelje interpersonalne privlačnosti in pomoči, med njimi Byrne (1971), Aronson (1970), Berscheid in Walster (1969) in Rubin (1970).

Teorije afilicije pojasnjujejo številne vidike konzumpcije medijev množičnih komunikacij. Številni teoretiki množičnih komunikacij, med njimi zlasti Katz, Gurevitch in Haas, poudarjajo pomen množičnih komunikacij za integracijo posameznika v različne socialne mreže. Kot je bilo že rečeno, lahko medijske vsebine utrjujejo recipientov občutek participacije v prikazovanih dogodkih in institucijah oz., da prisostvujejo človeški drami na veliko širšem prizorišču, kot je njihovo zasebno. Medijske vsebine lahko služijo kot predmet pogovorov, ki omogočajo skupno podlago

za interakcijo z drugimi ljudmi. In zopet, nekatere fantazijske vsebine, ki se pojavljajo v nadaljevankah, romanih, stripih, itd., vzpostavljajo za svoje zvesto občinstvo bolj tesne kontakte s prikazovanimi junaki, kot jih imajo z realnimi ljudmi v vsakodnevnem življenju, razen morda s člani svoje družine. Razsežnosti izkustva omenjenega substituta socializacije na podlagi interakcije s skoraj realnimi junaki dnevnih nadaljevank so z vso ostrino prikazane v raziskavi odzivanja britanske publike v letu 1969 na dolgo radijsko nadaljevanko *The Dales* (Blumler, Brown in McQuail, 1970).

Eden od najpomembnejših psiholoških mehanizmov, ki sooblikujejo proces konzumpcije medijskih vsebin, je po mnenju številnih teoretikov mehanizem identifikacije. Teorije identifikacije vključujejo poleg drugih koncepte socialne vloge ter razvoja identitete, pri čemer si v skladu s temi teorijami človek prizadeva osebnostno napredovati s tem, da dodaja k obstoječemu repertoarju vlog nove identitetne vloge ali pa zveča oziroma zmanjša signifikantnost vlog, ki so že del koncepta o samem sebi. To parcialno pojmovanje osebnosti kot konstelacije vlog, izpeljanih iz socialnih statusov ter fantazij in ki se individualizirajo na podlagi osebnostnih značilnosti, je centralno v teoriji, ki sta jo med drugimi uporabila Linton (1945) v razpravi o kulturnem ozadju osebnosti in Newcomb (1943) v razpravi o osebnosti in socialni spremembi, nadalje pa sta jo podrobno razvila Sarbin in Allen (1968). Pojmovanje človeka kot sprejemnika in igralca vlog je še posebej ustvarjalno uporabil Goffman (1955) v svojih konceptih samoprezentacije, identitete itd., poleg tega pa je tudi v ozadju velikega dela razprav na področju etnometodologije (Garfinkle, 1967) in simboličnega interakcionizma (Blumer, 1969).

Množični komunikacijski mediji predstavljajo v svojih raznolikih realističnih in fantazijskih vsebinah ljudi v razpoznavnih in stiliziranih vlogah, pogosto v dramatičnih okoliščinah z zanimivi zapleti in razpleti, kar seznanja občinstvo s številnimi vlogami in življenjskimi stili ter tako nudi material za morebitne identitetne vloge, ki jih lahko posameznik dodaja svojemu konceptu samega sebe. Fantazijske vsebine z eksplicitnimi prezentacijami ljudi v dobro razpoznavnih, stereotipnih, običajno bleščočih se vlogah, omogočajo lahko privzemanje vlog, ki v domišljiji preko identifikacijskih mehanizmov zvišujejo posameznikovo samovrednotenje. Način prezentacije je celo pri povsem vsakdanjih vlogah (npr. neizbežna "žena in mati" v nadaljevankah) pogosto tak, da poudarja in povečuje signifikantnost tovrstnih vlog, ki so dejansko sestavnih del življenja velikega dela občinstva.

Teorije posnemanja se od teorij identifikacije razlikujejo med drugim po tem, da teorije posnemanja bolj poudarjajo eksternalno orientacijo pri iskanju gratifikacij; pri proučevanju človeških nagonov se osredotočajo na raziskovanje sugestibilnosti, avtomatske težnje k vživljanju v čustva ljudi, ki jih opazujemo, in k posnemanju njihovih dejanj, s katerimi primerjamo svoje vedenje in ki služijo kot model, kako naj reagiramo in kako naj dosegamo zadovoljstvo v interpersonalni podobnosti. Tendenco človeka k posnemanju vedenja drugih ljudi je obravnavalo veliko število socialnih teoretikov, med njimi LeBon, Binet in drugi pariški psihologi, ki so bili pod intelektualnim vplivom Charcota in kasneje Janeta na salpêtrièreški kliniki. Težnjo po posnemanju so proučevali tudi raziskovalci razvoja govora pri otroku in behavioristi, med drugimi Miller in Dollard.

Bandura (1970) in Berkowitz (1969) sta eksperimentalno proučevala težnjo otrok in odraslih, da posnemajo prizore, prikazane v vsebinah medijev množičnih komunikacij, ali take, ki so jih imeli priložnost opazovati v svojih osebnih izkušnjah. Tako tiskani kot

tudi elektronski mediji predstavljajo številne modele, ki nudijo posamezniku na podlagi imitiranja gratifikacije bodisi zgolj v fantaziji bodisi v resničnosti. Številne raziskave so pokazale precejšnjo razširjenost nagrajujočih fantazij nekoga, ki posnema, npr. filmskega heroja ali prototip žene in matere. Poročajo tudi o občinstvu, ki se oblači v značilnem slogu in ki opremlja svoje domove na način, ki odraža modo prikazovanih junakov in igralcev. Pet volumnov raziskav, ki jih obsega U.S. Surgeon General's Report (1972), pa indicira težnjo občinstva k posnemanju nezaželenega agresivnega vedenja ljudi, ki se pojavljajo v nasilnih filmih in dokumentarcih, celo, ko so taki prizori prikazani z vidnim neodobravanjem.

Vsaka od teh teorij, katerih pojmovanja so si pogosto diametralno nasprotna, osvetljuje določen "model človeka" oziroma parcialni vidik človeške narave. Zagovorniki kateregakoli od teh parcialnih vidikov osebnosti pogosto nagibajo k odklanjanju ali celo k sovražnosti do predstavnikov drugačnih konceptualizacij, neredki pa so tudi jedki spopadi znotraj posameznih teoretskih usmeritev; vendar je ob tem treba upoštevati dejstvo, da je človeška motivacija tako kompleksen pojav, da lahko raznovrstne ali celo kontradiktorne potrebe tvorijo osnovo za katerokoli dejanje. Tako so ti parcialni vidiki obravnave človeške narave prej komplementarni kot antagonistični. Medsebojno tako različna teoretika, kot sta bila Hegel in Saussure, sta poudarjala, da je hkratno delovanje nasprotij bistvo mišljenja in celo bivanja. Zato lahko le upoštevajoč spoznanja raznolikih parcialnih teoretskih in empiričnih raziskav človeške osebnosti, najdemo odgovore na številna vprašanja, ki jih zastavlja vse bolj množična konzumpcija vse številnejših in zaradi hitrega razvoja komunikacijske tehnologije tudi vse bolj dostopnih vsebin medijev množičnih komunikacij.

LITERATURA

- Adorno, T. W., Televizija kot ideologija. V: Bilten Službe za študij programa RTV Ljubljana, julij 1975, str. 55-67.
- Adorno, T. W., Prolog k televiziji, V: Šibal, B. (Ur.), Zbornik kritičnih razprav o komunikacijskih sredstvih, Bilten Službe za študij programa RTV Ljubljana, Ljubljana julij 1977, str. 24-33.
- Adorno, T. W., Rezime o kulturni revoluciji. V: Šibal, B. (Ur.), Zbornik kritičnih razprav o komunikacijskih sredstvih, Bilten Službe za študij programa RTV Ljubljana, Ljubljana, julij 1977, str. 34-42.
- Arnheim, R., Film kao umjetnost, Narodna knjiga, Beograd, 1962.
- Arnheim, R., Toward a Psychology of Art, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966.
- Arnheim, R., Vizuelno mišljenje, Jedinstvo slike i pojma, Univerzitet umetnosti u Beogradu, Beograd, 1985.
- Bantz, C. R., Exploring Uses and Gratifications, A Comparison of Reported Uses of Television and Reported Uses of Favorite Program Type, Communication Research, zv. 9, št. 3, July 1982, str. 352-379.
- Becker, B. V. in Connor, P. E., Personal Values of the Heavy User of Mass Media, Journal of Advertising Research, zv. 21, št. 5, October 1981, str. 37-43.
- Berger, K. P. in Luckmann, T., Družbena konstrukcija realnosti, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1988.
- Blumler, J. G. in Katz, E. (Ur.), The Uses of Mass Communications, Current Perspectives on Gratification Research, SAGE Publications, London, 1974.
- Budd, M., Craig, S. in Steiman, C., "Fantasy Island": Marketplace of Desire, Journal of Communication, zv. 33, št.1, Winter 1983, str. 67-77.
- Cazeneuve, J., Sociologija radio-televizije, BIGZ, Beograd, 1976.
- Cazeneuve, J., Television as a Functional Alternative to Traditional Sources of Need Satisfaction, V: Blumler, J. G. in Katz, E. (Ur.), The Uses of Mass Communication, Current Perspectives on Gratification Research, SAGE Publications, London, 1974, str. 213-223.

- Clarke, P. (Ur.), *New Models for Mass Communication Research*, SAGE Publications, London, 1973.
- Curran, J. in Seaton, J., *Power without Responsibility*, Methuen, London, 1985.
- Domzal, T. J. in Kernan, J. B., *Television Audience Segmentation According to Need Gratification*, *Journal of Advertising Research*, zv. 23, št. 5, October/November 1983, str. 37-49.
- Fiske, J., *Introduction to Communication Studies*, Methuen, London, 1982.
- Gerbner, G., Gross, L. in Melody, W. H. (Ur.), *Communication Technology and Social Policy, Understanding the New "Cultural" Revolution*, Wiley-Interscience Publication, New York, 1973.
- Gerbner, G. in Gross, L., *Trends in Network Television Drama and Viewer Conceptions of Social Reality*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1974.
- Gerbner, G., Gross, L., Morgan, M. in Signorielli, N., *The "Mainstrimming" of America: Violence Profile No. 11*, *Journal of Communication*, zv. 30, št. 3, Summer 1980, str. 10-29.
- Hall, S., *Culture, the Media and the "Ideological Effect"*, V: Curran, J., Gurevitch, M. in Woollacott, J. (Ur.), *Mass Communication and Society*, The Open University Press/Edward Arnold, London, 1977.
- Hall, S. (Ur.), *Culture, Media, Language*, Hutchinson, London, 1980.
- Halloran, J. D., (Ur.), *Mass Media and Socialization*, Kavanagh & Sons, Leedes, 1976.
- Hazard, w. R., *Anxiety and Preference for Television Fantasy*, *Journalism Quarterly*, zv. 44, št. 3, Autumn 1967, str. 461-469.
- Horkheimer, M. in Adorno, T.W., *Kultura industrija*. V: Horkheimer, M. in Adorno, T. W., *Dijalektika prosvjetiteljstva, Filozofski fragmenti*, V. Masleša, Sarajevo, 1974, str. 132-179.
- Howitt, D., *Mass media and social problems*. *International series in experimental psychology*, zv. 2, Pergamon Press, Oxford, 1982.
- Ingleby D., *The Psychology of Child Psychology*, V: Richards, M. P. M. (Ur.), *The Integration of a Child into a Social World*, Cambridge University Press, London, 1974.
- Jacoby, R., *Družbena amnezija, Cankarjeva založba, Ljubljana*, 1981.
- Katz, E. in Foulkes, D., *On the Use of the Mass Media as "Escape": Clarification of a Concept*, *Public Opinion Quarterly*, zv. 26, št. 3, Fall, 1962, str. 377-388.
- Kline, F. G. in Tichenor, P. J. (Ur.), *Current Perspectives in Mass Communication Research*, SAGE Publications, London, 1972.
- Lamovec, T., Musek, J. in Pečjak, V., *Teorije osebnosti, Cankarjeva založba, Ljubljana*, 1975.
- McGuire, J. W., *The Nature of Attitudes and Attitude Change*, V: Lindzey, G. in Aronson, E. (Ur.), *The Handbook of Social Psychology*, 2. izd., zv. 3, Addison-Wesley, Reading, Massachusetts, 1969, str. 136-314.
- McGuire, W. J., *Psychological Motives and Communication Gratification*. V: Blumler, J. G. in Katz, E. (Ur.), *The Uses of Mass Communications, Current Perspectives on Gratification Research*, SAGE Publications, London, 1974, str. 167-196.
- McGuire, J. W., *Attitudes and Attitude Change*, V: Lindzey, G. in Aronson, E. (Ur.), *Handbook of Social Psychology*, zv. 2, 3. izd., Random House, New York, 1985, str. 233-346.
- McLeod, J. M., Ward, S. in Tancill, K., *Alienation and Uses of the Mass Media*, *Public Opinion Quarterly*, zv. 29, št. 4, Winter 1965-1966, str. 583-594.
- McLeod, J. M. in O'Keefe, G. J., *The Socialization Perspective and Communication Behaviour*, V: Kline, F. G. in Tichenor, P. J. (Ur.), *Current Perspectives in Mass Communication Research*, SAGE Publications, London, 1972, str. 121-168.
- McQuail, D., *Towards Sociology of Mass Communication*, Collier-Macmillan, London, 1969.
- McQuail, D., *Mass Communication Theory*, SAGE Publications, London, 1983.
- Mendelsohn, H., *Socio-Psychological Perspectives on the Mass Media and Public Anxiety*, *Journalism Quarterly*, zv. 40, št. 4, Autumn, 1963, str. 511-516.
- Moscovici, S., *Society and Theory in Social Psychology*, V: Israel, I. in Tajfel, H. (Ur.), *The Context of Social Psychology*, Academic Press, London, 1972.
- Musek, J., *Simbolizem v odnosu do osebnostnih lastnosti, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Ljubljana*, 1977.
- Musek, J., *Osebnost, DDU Univerzum, Ljubljana*, 1982.
- Musek, J., *Pojem strukture v psihologiji I.*, *Anthropos*, 1981, št. 4-6, str. 135-150.
- Musek, J., *Pojem strukture v psihologiji II.*, *Anthropos*, 1983, št. 1-2, str. 179-198.
- Musek, J., *Socialni izvor zavesti*, *Anthropos*, 1982, št. 4-6, str. 355-368.
- Musek, J., *Psihološki konceptualni koncept psihologije*, *Anthropos*, 1983, št. 3-5, str. 123-136.

- Musek, J., Človek kot subjekt: meje razsrediščanja. Posvetovanje psihologov Slovenije, Portorož, 1983, Ljubljana, 1984, str. 11-30.
- Musek, J., Človekovi simboli in vrednote. Posvetovanje psihologov Slovenije, Portorož, 1981, Ljubljana, 1983, str. 33-45.
- Musek, J., Narava in determinante zavestnega odločanja. Filozofska fakulteta Univerze E. Kardelja, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana, 1985.
- Musek, J., Simboli kot označevalci vrednot, Filozofska fakulteta Univerze E. Kardelja, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana, 1985.
- Musek, J., Položaj psihologije v družbi. Posvetovanje psihologov Slovenije, Radenci, 1985, Ljubljana, 1986, str. 19-25.
- Musek, J., Temeljne kategorije in dimenzije vrednot in vrednostne usmerjenosti, *Anthropos*, 1986, št. 1-2, str. 49-57.
- O'Sullivan, T., Hartley, J., Saunders, D. in Fiske, J., *Key Concepts in Communication*, Methuen, 1983.
- Reber, A. S., *The Penguin Dictionary of Psychology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1986.
- Roberts, D. F. in Maccoby, N., *Effects of Mass Communication*, V: Lindzey, G. in Aronson, E. (Ur.), *Handbook of Social Psychology*, zv. 2, 3. izd., Random House, New York, 1985, str. 539-598.
- Rokeach, M., Ball-Rokeach, S. in Grube, J. W., *The Great American Value Test*, *Psychology Today*, November, 1984, str. 34-41.
- Rokeach, M., *Inducing Change and Stability in Belief Systems and Personality Structures*. *Journal of Social Issues*, 1984.
- Rot, N., *Osnovi socialne psihologije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1978.
- Rupel, D., *Sociologija kulture in umetnosti*, Izbrana poglavja, Državna založba Slovenije, 1986.
- Splichal, S., *Komunikologija v Jugoslaviji: stagnacija, rast, razvoj?* Referat na posvetovanju Stanje, vloga in razvojne perspektive družbenih znanosti na Slovenskem, Marksistični center CK ZKS, Ljubljana, 1989.
- Ule, M., *Od krize psihologije h kritični psihologiji*, Delavska enotnost, Ljubljana, 1986.
- Vreg, F., *Družbeno komuniciranje*, Sociološka in politološka knjižnica, Založba Obzorja, Maribor, 1973.
- Vreg, F., *Komunikacijska znanost na Slovenskem*, V: Stanje in razvoj družbenih znanosti na Slovenskem, SAZU, Ljubljana, 1985.
- Weiss, W., *Effects of the Mass Media of Communication*, V: Lindzey, G. in Aronson, E. (Ur.), *The Handbook of Social Psychology*, 2. izd., št. 5, Addison-Wesley, Reading, Massachusetts, 1969, str. 77-195.
- Weiss, W., *Mass Communication*, *Annual Review of Psychology*, zv. 22, 1971, str. 309-336.

U skladu s ovim zaključcima, razvojni psiholozi mogu biti uključeni u različite vrste usluga:

1. *Usluge za roditelje i druge osobe koje brinu o djeci* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

2. *Usluge za djecu i mlade* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

3. *Usluge za škole i druge obrazovne ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

4. *Usluge za zdravstvene ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

5. *Usluge za društvo* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

6. *Usluge za istraživanje* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

7. *Usluge za javnu upravu* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

8. *Usluge za medije* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

9. *Usluge za vojsku* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

10. *Usluge za sport* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

11. *Usluge za umjetnost* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

12. *Usluge za religiju* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

13. *Usluge za druge ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

14. *Usluge za privatne ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

15. *Usluge za druge ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

16. *Usluge za druge ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

17. *Usluge za druge ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

18. *Usluge za druge ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

19. *Usluge za druge ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

20. *Usluge za druge ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

21. *Usluge za druge ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

22. *Usluge za druge ustanove* – uključujući savjetovanje, edukaciju i podršku.

Moralni razvoj in vrednote v adolescenci

MAJA ZUPANČIČ

1. OPREDELITEV RAZVOJNEGA OBDOBJA

Adolescenca je razvojno obdobje med otroštvom in odraslo dobo, v katerem posameznik fizično, intelektualno, emocionalno in socialno dozoreva. Fizično in intelektualno adolescent prej dozori kot socioemocionalno, predvsem zaradi oblik sociokulturnega življenja v sodobni družbi, ki zahtevajo visoko stopnjo adaptacije posameznika okolju.

Ameriška psihologinja Elizabeth Hurlock obdobje adolescence deli na:

- predadolescenco, ki traja približno od 10. do 12. leta starosti,
- zgodnjo adolescenco, ki traja približno od 12. do 14. leta,
- srednjo adolescenco od 14. do 17. leta in
- pozno adolescenco od 17. leta dalje tj. približno do 21. leta starosti.

Obstajajo številna individualna pa tudi subkulturna odstopanja od teh starosti. Spodnja meja adolescence se pomika navzdol predvsem zaradi boljše prehrane in načina življenja nasploh, prav tako pa se zgornja meja pomika navzgor zaradi daljšega obdobja izobraževanja adolescenta. Konec adolescence je težko definirati, ker se nanaša na časovni okvir, ko postane oseba emocionalno, socialno in ekonomsko neodvisna in je sposobna prevzeti odgovornost odraslega človeka v družbi.

2. MORALNI RAZVOJ V ADOLESCENCI

Že v obdobju zgodnje adolescence mladostnik ni več pripravljen brezpogojno sprejemati pojmovanja o pravilnem in nepravilnem vedenju od odraslih, temveč si gradi svoj moralni kod, za katerega premišljeno zbira razloge. Od enajstega leta naprej lahko presodi določen postopek glede na lastne, notranje standarde. Ne prilagaja se več skupinskim normam, ampak se obnaša v skladu s svojimi normami obnašanja, ki jih je usvojil in v katere verjame. Če mu ne uspe živeti v skladu z njimi, se počuti krivega. Neko dejanje pojmuje kot dobro ali slabo zato, ker ga v skladu z osebnimi motivi in interesi sam tolmači, kot za skupino pozitivno ali negativno. V tem obdobju je že

ponotranjil pravila staršev in ostalih pripadnikov svoje skupine, ni pa še dojel tega, da pravila obnašanja ustvarjajo ljudje sami in da je njihov cilj ljudem služiti. Lahko se celo tako rigidno drži svojih moralnih principov, da s tem dela škodo drugim pripadnikom skupine. Zato tak tip moralnosti nekateri avtorji imenujejo iracionalno zavestni. Tekom srednje in pozne adolescence pa si posameznik postopoma ustvarja tak kod moralnega vedenja, ki hkrati zadovoljuje njega in družbeno skupino, ki ji pripada. Moralni razvoj je produkt dozorevanja in izkušenj. Ker je moralnost posameznika integracija intelektualne, emocionalne in konativne komponente, ni odvisna le od intelektualne zrelosti, ki se v razvoju pojavi prej kot socioemocionalna.

V nekaterih vidikih moralnosti pride bolj do izraza intelektualna komponenta, npr. pri moralnem presojanju, zato nekateri indikatorji moralnega razvoja prehitro zavedejo v pojmovanje, da je posameznik moralno zrel. To, da pozna družbene norme in pravila, da logično sklepa in presoja, še ne pomeni, da se bo v skladu s svojo presojo tudi vedel in da bo ob kršenju ali sledenju normam doživeljalu temu primerna čustva.

Na področju moralnega presojanja v obdobju adolescence prihaja, predvsem zaradi kognitivnih sprememb, pa tudi razvoja osebne avtonomnosti in identitete (ki sta v končni fazi tudi produkt kognitivnega dozorevanja in socialnih izkušenj, zlasti sprememb v obstoječih socialnih odnosih in vlogah), do pomembnega premika od orientacije h konformnosti in konvencionalnim pravilom k orientaciji k samosprejetim moralnim principom. V obdobju zgodnje, deloma tudi srednje adolescence sicer še vedno dominira konformno presojanje (stopnja 4. po Kohlbergovi shemi), ki pa se postopoma vedno bolj umika postkonvencionalnemu (Zupančič, 1985). Za ta tip moralnega presojanja je značilna notranja kontrola dejanj, posameznikove moralne norme in odločitve temeljijo zlasti na "lastnem" presojanju. Njegovo "notranje" presojanje je najprej usmerjeno k "družbenemu dogovoru" (stopnja 5. po Kohlbergovi shemi, Kohlberg, 1927). Mladostnik priznava veljavnost družbeno dogovorjenih načel in vrednot ne glede na avtoriteto, ki stoji za njim. Zakoni mu pomenijo realizacijo družbenega dogovora, zato se po njegovem mnenju lahko glede na trenutne potrebe v določeni situaciji tudi prilagajajo in spreminjajo. Kriteriji za presojanje moralnih dejanj temeljijo predvsem na motivih, obdržati do sebe spoštovanje drugih. Kasneje, zlasti v pozni adolescenci in odrasli dobi pa se posameznikovo moralno presojanje usmerja k "univerzalnemu etičnemu principu" (6., najvišja stopnja moralnega presojanja). Izoblikuje si splošno etično načelo, s katerim uravnava svoje vedenje, ne da bi si pri tem pomagal s konkretnimi predpisi in prepovedmi. Če v življenju ravna drugače, pa se pojavijo občutki krivde in samoobtoževanje.

Kot na drugih področjih posameznikovega razvoja, tudi za moralno presojanje velja, da vsi posamezniki nujno ne dosežejo najvišje možne stopnje v razvoju. Tako npr. vsi odrasli posamezniki ne dosežejo postkonvencionalnega nivoja (5. ali 6. stopnje v razvoju moralnega presojanja).

Posameznik lahko presoja tudi na več različnih nivojih oz. stopnjah hkrati, čeprav ponavadi dominira eden izmed nivojev ali stopenj, t.j. posameznik večino situacij presoja po principu enega nivoja ali celo stopnje. Lahko tudi eno vrsto situacij presoja na višjem, drugo vrsto pa na nižjem nivoju. Ponavadi prihaja do presojanja na nižjem nivoju zlasti v frustracijskih in konfliktnih situacijah.

Vsaj za tip zahodne kulture pa velja tudi zakonitost, da posameznik v razvoju moralnega presojanja ne more enostavno preskočiti ene stopnje in tako avtomatično

presojati "dve stopnji" višje, če pa že pride do tega v realnih življenjskih situacijah, je tak pojav produkt imitacije, ne pa internalizacije oz. reorganizacije moralnih misli, kar po definiciji stopnja implicira.

Presojanje na višji stopnji se najprej pojavi v situacijah, s katerimi ima posameznik zadostno mero socialnih izkušenj, in se šele kasneje generalizira, čeprav za tak tip presojanja že obstojajo ustrezno razvite kognitivne kapacitete.

Poleg ustreznih kognitivnih kapacitet mora posameznik priti do izkušenj v situacijah, kjer neodvisno presoja in odloča o pravilnem in napačnem ravnanju. Prav tako mora imeti čim več izkušenj v situacijah izven svojega ožjega socialnega okolja, da lahko razširi in popravi nekatere kode svojega vedenja.

Za razliko od otrokove moralne misli, ki je specifična, ker se nanaša na konkretno vedenje v določeni situaciji, mladostnikova moralna misel postaja vse bolj splošna. To mu v prvi vrsti omogoča abstraktni nivo mišljenja, po drugi strani pa okolje od njega zahteva generalizirane moralne standarde. Proces generalizacije specifičnih moralnih pojmov in standardov ter njihova internalizacija v moralni kod, ki bo uporaben v različnih življenjskih situacijah, sta postopna in trajata vse obdobje adolescence.

Internalizacija moralnega koda je tesno povezana z razvojem posameznikovega ega, katerega cilj v obdobju adolescence je doseganje osebne avtonomnosti preko procesa individuacije in integracije lastne identitete. Preko delovanja procesa internalizacije aspekti zunanje realnosti postajajo kontrolirani od znotraj, tj. internalizirane norme oz. moralni kodi postajajo postopoma neodvisni od "zunanjih". Bistveni problem internalizacije naj bi bil distinkcija med "jazom" in "nejazom", ki se odvija vse od zgodnjega otroštva naprej in se v obdobju adolescence nanaša zlasti na diferenciranje in distanciranje od internaliziranih staršev (pravila, norme, vrednote, stališča, vzorci vedenja). Izkušnje individuacije naj bi se večale in se izražale v povečanju meja med seboj in drugimi, v občutku "samosti" ter lastnega hotenja, lastne izbire in doživljanja življenja kot posamezniku lastnega in enkratnega, pa tudi v večanju posameznikove odgovornosti za to, kar dela, in za to, kar je. Aspekti sebe, ki so se individualizirali in postali neodvisni, se inkorporirajo v osebno identiteto, naraščajoča identitetna formacija pa povratno nadaljuje proces individuacije. Pri tem ni nujno, da ima posameznik bistveno drugačne vrednote in stališča od starševih. Ponavadi se staršem najprej zoperstavi, nato pa se jim spet približuje. V obdobju zgodnje adolescence, tj. v starosti od približno 11 do 13 let, se posameznik prvič polno zave in občuti svojo psihološko ločenost od staršev oz. avtonomnost, kar mu še posebej ugaja in jo zato skuša okrepiti z opozicijo proti staršem. Njegovo neodvisno podobo o sebi po drugi strani pospešuje tudi fizična separacija od staršev, ki se kaže v večjem vključevanju v vrstniške skupine. V obdobju srednje adolescence pa naj bi si adolescent zgradil psihološko že dovolj individuirano in avtonomno podobo v smislu lastnega hotenja in se počutil varnega pred svojimi regresivnimi potrebami iz otroštva, zato se ponovno nasloni na ego staršev in začuti potrebo po sodelovanju z njimi. Adolescent v sebi kondenzira želji po distinkciji od staršev in po njihovem odobravanju. Starše potrebuje kot podlago, h kateri se lahko vrne, kadar jo potrebuje. Tako pojmovanje je v nasprotju s tradicionalno teorijo, po kateri se adolescentova individuacija pojmuje v smislu devalvacije staršev. Raziskave namreč kažejo, da večina adolescentov zadrži pozitivne, tesne in prijateljske odnose s starši in da je njihov aprioren odpor do staršev minimalen (Douvan, Adelson, 1966, Josselson, Greenberger, McCornochie, 1977).

Adolescentova individuacija vključuje tako distanciranje od staršev kot kompenzatorne poizkuse po ohranjanju in prenavljanju povezanosti v odnosih z njimi. Nasprotno pa fizična in emocionalna ločitev od staršev nujno ne implicira intrapsihičnega ločevanja in individuacije. Tisti adolescenti, ki se na silo umaknejo ali fizično ločijo od svojih staršev, s tem pogosto maskirajo nesposobnost ločevanja od svojih notranjih objektov, oz. predstavljajo izogibanje problematičnim introjktom, kar pa ne služi progresu in individuaciji. Ponovno približevanje staršem je nujen aspekt individuacije in se v kontekstu tekočih socialnih odnosov adolescenta podkrepljuje.

Ob koncu srednje adolescence tudi vrstniki postanejo moteči s svojimi insistiranjem na enakosti in konformnosti. Zato posameznik začne iskati poti, po katerih samega sebe definira kot drugačnega od vrstnikov in izbira tako neodvisno od staršev kot od vrstnikov. Včasih svoj ego ločuje od vrstnikovega tudi preko odkritega zavračanja.

Adolescentova težnja po avtonomiji v bistvu predstavlja boj proti njegovim introjktom. Največje težave imajo tisti s prepovedujočim superegom. Zaradi represivne narave superegovih introjktov, ki so v dobi otroštva preokupirani z dobroto in pravili, se mora posameznik osvoboditi njihove dominacije v adolescenci. Ta aspekt avtonomije ega predstavlja notranji poskus osvoboditi se kontrole superega. To se pretežno dogaja s projekcijo superega navzven in tako posameznik s superegovimi konflikti operira kot z zunanjimi, kar vzbuja v njem manjšo mero anksioznosti. Sam način operiranja ega s superegom določa ritem posameznikovega razvoja v adolescenci. Cilj restrukturiranja ega v adolescenci je notranja regulacija samospoštovanja. Predhodne negativne predstave o sebi se morajo osvoboditi občutkov krivde, ob čemer se morajo aktivirati najprej samoljubne superego funkcije. Adolescentov ego mora disociirati samospoštovanje do okolja, personificiranega v starših in od starševega superega. Ta proces vključuje konstrukcijo stabilnih, realnost testirajočih samopredstav, ki se lahko zoperstavijo tako občutkom krivde kot realnim neodobravanjem. Reorganizacija samopredstave med obdobjem adolescence in njena ločitev od odgovarjajočih predstav drugih nastopi preko diferencije identifikacij z drugimi. Problematici in vidiki superega, ki producirajo krivdo, predstavljajo potencialno nevarnost za razdor lomljivega narcističnega adolescentovega ravnotežja. Medtem ko rešitev problema infantilne omnipotentnosti predstavlja projekcija le-te v starše, kasneje introjekcija njihove omnipotentnosti predstavlja rešitev za vzpostavitev neodvisnega jedra predadolescentovega superega. Med obdobjem adolescence pa se ti introjekti dezidealizirajo. Ob tem posameznikov ego doživlja občutek praznine, ranljivosti in izgube notranje zaščitne funkcije. Zato ego strmi k vzpostavljanju sistema superego ideala z bolj realistično vsebino, da z njo nadomesti izgubo narcistične omnipotentnosti s samospoštovanjem. V egovi "borbi" za prevzete funkcij, s katerimi je prej operiral superego, mora opustiti samoljubje oz. introjicirano omnipotentnost, ki jo podpira superego. Fantazija, pa tudi še igra, v tem obdobju pomenita odigravanje spremenjenega narcizma s ciljem nadomeščanja superegovega samoljubja. Ko te fantazijske predstave postanejo vedno bolj kontrolirane s strani ega, se sanjarjenje umakne planiranju.

Pri moduliranju ravnotežja med egom in superegom sta pogosta zlasti dva vira težav, ki lahko vodita tudi do patologije. Prvi je povezan z neuspehom v procesu prehoda gibanja narcistične gratifikacije od superega k egu. Če ego ne more v zadostni meri zadostiti superegovih zahtev, ne ublaži moči njegove kontrole. Tako posameznik neodobravanje superega integrira z realistično postavljenimi oz. dosegljivimi cilji.

Produkt tega pa je mnenje, da noben dosežek ni dovolj dober, kar vodi do pasivnosti ali pa do grandomanije. Drugi vir težav so motnje v razvoju občutij osebnostne identitete (Josselson, 1973). Pri takih posameznikih še dalje dominira superego z vso svojo rigidnostjo in konstrikcijami. Samospoštovanje pri njih izvira iz dobrote in izogibanja občutkom krivde. Čeprav so navzven uspešni, jim manjka empatija in sposobnost za globlje emocionalne veze. Svoje vedenje usmerjajo le po dimenziji dobro-slabo in so nesposobni prevzeta tveganja s samim seboj. Njihov ego tako ostane le malo modificirana psihološka struktura iz otroštva. Nasprotni ekstrem temu pojavu pa je podaljšana adolescenca (Blos, 1954), ki se kaže v posameznikovi nesposobnosti zaključiti proces adolescence. Obdobje krize v ravnotežju ega in superega ter testiranje realnosti ostajata nedokončana. Tako se posameznik v svojem vedenju izogiba končnim izbaram, ego pa ostaja pod vplivom onipotentnih introjektivov.

Ob normalnem poteku obdobja adolescence se predelata tako vsebina kot moč introjektivov. Čeprav so introjekti fleksibilni, pa vsak izmed njih še vedno ostaja del produkta lastne zgodovine. Adolescent modificira fleksibilnejše introjekte oz. modulira manj fleksibilne in jih integrira na mentalnem nivoju kot konsistentno identiteto.

Različne empirične raziskave so pokazale, da moralni pojmi, ki se formirajo v obdobju pozne adolescence, ostanejo skoraj nespremenjeni v toku posameznikovega nadaljnjega življenja, tj. moralno vedenje je v veliki meri odvisno od načina internalizacije moralnih standardov v adolescenčni dobi.

3. GENERACIJSKE RAZLIKE V MORALNI ZAVESTI

Čeprav moralna stališča mladostnika na splošno ostajajo stabilna v daljšem časovnem obdobju njegovega življenja, pa obstajajo intergeneracijski premiki. Od leta 1960 se npr. kaže premik v smeri bolj osebne moralnosti. Mladi danes dajejo več poudarka sebi, bolj se zanašajo nase, bolj poudarjajo lastno odgovornost in samozavest.

Glede ego-ideala se od pedesetih let dalje kaže trend, da si mladostniki vse bolj želijo ostati oni sami, kot ideale manj navajajo člane svojih družin, več pa različne trenutno popularne osebnosti. Osebe z literature in zgodovine, s katerimi so se mladi včasih identificirali, so popolnoma izgubile status egoideala. Namesto njih se danes pojavljajo razni fiktivni junaki, junaki radio in TV oddaj ter filmov. Mladostniki pa so danes tudi bolj materialistično usmerjeni (Simmons, Wade, 1984).

Generacijska diferenciacija v svoji naravi nujno nosi elemente konfliktnosti in predstavlja enega od pogojev in učinkov družbene nasprotnosti in s tem tudi razvojnosti. Obseg in moč teh konfliktnosti varira od ožjih latentnih do širših nasprotovanj. V razrednih in v socialistični družbi naj bi bila ta nasprotja pogojena s psihološkimi in družbenimi dejavniki, v praskupnosti pa s fizičnimi in delno psihološkimi sposobnostmi. Tudi tip delitve dela ima svoje implikacije na generacijske odnose. Na področju fizične aktivnosti se pojavlja manjša generacijska diferenciacija in s tem konfliktnost, kot na področju intelektualnih aktivnosti. Verjetno je to razlog, da pride do manjših generacijskih nasprotij v kmečkem okolju in nerazvitih deželah kot v urbanem okolju in sodobnem svetu.

4. MORALNO PSIHOLOŠKI VIDIK GENERACIJSKEGA KONFLIKTA

Moralno zavest razlagajo vse tri temeljne smeri v psihologiji, tj. psihoanalitične, kognitivne in teorije socialnega učenja, vsaka s svojega vidika. Enotne pa so si v tem, da do formiranja moralnosti prihaja z usvajanjem, tj. internalizacijo moralnih vrednot preko agensov socializacije.

Z integracijo nekaterih aspektov teh teorij bi na splošno lahko prišli do zaključkov, da do medgeneracijskih razlik v moralni zavesti oz. vrednotah prihaja zaradi:

- Nenehnega spreminjanja vsebine moralnih vrednot samih. Spremembe v vrednotah nastajajo delno tekom časa že pri isti generaciji. Vrednote, ki jih otrok prevzema v okviru svoje družine, se spreminjajo, ker se tekom posameznikovega razvoja manj podkrepljujejo. Ker se posameznikovo družbeno okolje stalno razvija in menja, se menja tudi to, kar se podkrepljuje kot vredno. Menjajo se zakonski predpisi, cilji izobraževanja ipd., kar vpliva na moralno pojmovanje iste generacije. Zato se struktura vrednot in moralnih norm znotraj generacije manj spreminja kot med generacijami.

Tako je bila npr. generacija 18-letnikov v 50-tih letih glede vrednot precej drugačna od 18-letnikov v 80-tih letih. Empirične raziskave v ZDA kažejo, da gre za pomembne razlike v vrednotah med mladostniki različnih generacij, ki jih pripisujejo zlasti različnim družbenim faktorjem in specifičnim zgodovinskim dogodkom. Tako Yankelovich (1974) ugotavlja, da med ameriškimi mladostniki močno izgubljajo na pomembnosti religija, patriotizem in "moralno" življenje, pridobivajo pa ljubezen, prijateljstvo, privatnost in izobrazba, stališča do spolnosti pa postajajo bolj svobodna in odprta. Med študenti (Astin 1977) upada idealizem, naraščajo pa cinizem in materializem, težnja po dobrem finančnem položaju in k statusno orientiranim ciljem (odgovornost, avtoriteta, ugled).

Nekoliko starejša medkulturna študija s 70. let med različno starimi avstralskimi in ameriškimi adolescenti (Beech, Schoeppe, 1974, Feather, 1975) na podlagi sicer transverzalno dobljenih podatkov ugotavlja, da se vrednote v adolescenci spreminjajo v odvisnosti od starosti. Oba spola s starostjo vedno više vrednotita desezdek, odgovornost, samospoštovanje in bistrost, niže pa konformiranje konvencijam in avtoritetam. Vrednote, kot poštenost in ljubezen, pa visoko rangirajo vse starostne skupine mladostnikov. Dečki s starostjo poleg neštetega vedno više vrednotijo ambicioznost, modrost in izobrazbo, pomembnost pa izgubljajo mir v svetu, lepota, pravo prijateljstvo, veselje, čistoča, ubogljivost in pomoč drugim. Deklice pa vedno više vrednotijo enakost, notranjo harmonijo, neodvisnost, na pomembnosti pa izgubljajo udobno življenje, lepota, družinska varnost, religija in vljudnost.

Že Feldman (1969) je v ZDA ugotovil na študentih različnih collegeov pomembno uniformnost v spremembi vsebine vrednot med različno starimi adolescenti: postajajo vedno manj avtoritativni, konzervativni, religiozni, bolj pa postajajo odprti za nove izkušnje, tolerantni, imajo bolj intelektualne interese. Kasneje Rokeach (1973) navaja, da po pomembnosti s starostjo naraščajo lepota ljubezen, intelektualizem, na pomembnosti pa izgubljajo nacionalna varnost, ambicioznost, ubogljivost, vljudnost in religija. Te spremembe pa se niso pojavljale le pri študentih collegeov, temveč tudi pri tistih, ki so šole med študijem zapustili, in med tistimi, ki šolanja sploh niso nadaljevali.

- Vsaka generacija ocenjuje dejanja druge generacije s svojega vidika. Ocenjujejo se glede na drugačne kriterije, ker ne vidijo, da je prišlo do sprememb v moralnih

vrednotah. Mladi vznemirjajo starejše s svojimi novostmi in posebnostmi. Kritike odraslih so pogosto stereotipne in površinske. Prehitre posplošitve odrasli dajejo na podlagi površnega ocenjevanja in pomanjkljivega znanja o mladih ter premajhnega vživljanja vanje. Je pa tudi obratno. Mladi gledajo na vrednote kot tudi na celoten svet okoli sebe bolj črno-belo. V družino prinašajo nove vrednote, prejšnje pa kritizirajo ali celo zavrnejo. Svoja merila za ocenjevanje zelo nepopustljivo in neuvidevno zagovarjajo. Svoja pojmovanja zagovarjajo včasih toliko bolj, kolikor bolj dvomijo vanje. Problem obstaja torej v generacijski komunikaciji. Stara generacija - odrasli, definira smisel in perspektivo mladih, izključno z vidika svojih želja oz. s svojega zornega kota. Odrasli so pogosto dušebrižniki, zavzemajo se za vzgojo trde roke, mlade hočejo voditi, včasih celo zavajati. Pogosto svoje tradicionalistične potrebe izražajo z izkazovanjem svoje moči nad mladimi z namenom, da bi se le-ti formirali po njihovi viziji. Nasprotno pa mladi hočejo sami ustvariti svoje vrednote v skladu z lastnimi potrebami in jih preko konkretnih osebnih izkušenj povratno spoznavati.

- S starostjo prihaja do delovanja novih agensov socializacije. V predadolescenci najpomembnejšo vlogo pri določanju sistema vrednot igra družina. Z vse večjo dinamičnostjo družbenega razvoja pa vse bolj prihaja do slabljenja odnosov med generacijami, saj starejši člani ne morejo mlajši generaciji prenašati svojih izkušenj s tako zanesljivostjo kot nekoč. Odrasli ne vzgajajo svojih otrok vedno v take ljudi, kot so oni sami, čeprav nekateri empirični rezultati kažejo, da ima družina velik vpliv na mlade v obdobju celotne adolescence kljub temu, da se adolescence pogosto opisuje in dramatičira kot doba vpliva vrstnikov, moči kulture mladih in boja za svobodo. Campbell (1969) poudarja, da vezi med otroci in starši ostajajo še celotno obdobje, pozitivne orientacije do staršev se ne izgubijo, lahko se celo povečajo.

Douvan in Adelson (1966) sta primerjala vrednote staršev in njihovih otrok-adolescentov in zaključujeta, da med njimi obstajajo pomembne podobnosti, starši pa pripisujejo več pomembnosti družini, nacionalni varnosti, samospoštovanju, odgovornosti, vljudnosti, čistoči in sposobnostim, medtem ko njihovi otroci več pomembnosti pripisujejo zabavi, razburljivemu življenju, enakosti in svobodi. Na splošno so starši bolj konvencionalno usmerjeni v vrednotah kot njihovi mladostniki.

Tudi šola, ki naj bi mladim posredovala kulturno tradicijo v sodobni družbi, se (čeprav le počasi) prilagaja zgodovinskim spremembam, ki se v družbi nenehno pojavljajo. Šola danes nekoliko bolj tolerira diskusijo, spodbuja h kritičnosti in inovacijam. Postopoma izvaja nekatere spremembe, kljub temu, da še vedno v preveliki meri ostaja varuh tradicije. V okviru šolskih vrstniških skupin se oblikujejo nove vrednote mladih tudi pod neposrednim vplivom dogajanj v svetu. Zaradi tega v sodobni družbi lahko poleg bioloških generacij ločimo tudi kulturne. Posamezne generacije družijo me seboj skupna doživetja v obdobju njihove mladosti in njihove zgodnje odraslosti. Čim hitrejši je tempo družbenih sprememb, tem močnejše se izražajo razlike med generacijami. Zato imajo različne vrednote, nazore in cilje. Iz njih pa izvirajo prepadi med generacijami in konflikti med njimi. Ker je družbeni razvoj vse hitrejši, postaja tudi razmak med generacijami vedno krajši, pogosto tudi krajši od razmaka med biološkimi generacijami. V sodobni družbi pa vse pomembnejšo vlogo dobivajo tudi masovna sredstva komunikacije. Ker so si po vsebini, ki jo izražajo, ta sredstva po celem svetu podobna, lahko govorimo o podobni oz. celo internacionalni subkulturi mladih v različnih deželah po svetu.

- Vrednote, ki jih posedujejo in h katerim stremijo odrasli, so različne od tistih, ki prevladujejo v obdobju adolescence, saj vrednote odraslih rezultirajo s celotnega znanja in izkustev, s katerimi zreła osebnost razpolaga, mladi pa ponavadi še ne.

Sklenili bi lahko, da se mladina nasplošno v različnih zgodovinskih obdobjih in družinih sistemih med seboj glede svojega nezadovoljstva, nasprotovanja in konflikta z odraslimi ne razlikuje. Razlikujejo pa se načini izražanja tega nezadovoljstva, nasprotovanja in konfliktov.

LITERATURA

1. Blanck G. in R., Ego psihologija, Naprijed, Zagreb, 1985.
2. Bročić M., Društveni činioci socializacije mladih, Porodica i socializacija mladih, Prilozi s simpozijuma, Beograd, 1970.
3. Feather, Norman T., Values in Adolescence, ed. Joseph Adelson, Handbook of Adolescent Psychology, J.Wiley & Sons, New York, 1980.
4. Havelka, Psihološke osnove grupnog rada, Naučna knjiga, Beograd, 1980.
5. Hurlock E., Adolescent Development, McGraw Hill Inc., New York, Toronto, New York, 1980.
6. Josselson r., Ego Development in Adolescence, ed. Adelson j., Handbook of Adolescent Psychology, J.Wiley and Sons, New York, 1980.
7. Kohlberg L., The Psychology of Moral Development, zv. II, Harper and Row Publ., San Francisco, 1984.
8. Makarovič J., Mladi iz preteklosti v prihodnost, DUU Univerzum, Ljubljana, 1983.
9. Marcia j., Identity in Adolescence,, ed. Adelson j., Handbook od Adolescent Psychology, J.Wiley and Sons, New York, 1980.
10. Simmons C., Wade W., The Young Ideal, The Journal of Moral Education, zv.15, št.3, 1984.
11. Zupančič M., Psihosocialna pogojenost moralnih vrednot pri mladostnikih, mag.naloga DMV, PI, Ljubljana, 1987.
12. Zupančič M., Stališča učencev OŠ do predmeta DMV, PI, Ljubljana, 1985.

Psihološke zakonitosti razvoja doraščajočega človeka kot osebnosti

DAVID IOSIFOVIČ FELDŠTEJN

Na sedanji stopnji socialistične graditve, ki je povezana s kakovostno novo ravniyo reševanja socialno - ekonomskih in političnih problemov, postaja posebno aktualna vloga človeškega faktorja v vseh sferah družbenega življenja, povečuje se pomen odgovorne socialne pozicije človeka. Dosežki na področju splošnega izobraževanja znanosti in kulture pa omogočajo, da lahko in tudi moramo usmeriti pozornost ne samo na izobraževanje, ampak, kar je pglavlitno, na vzgojo novega človeka, na njegov osebnostni razvoj.

Ta razvoj se uresničuje v procesu otrokovega pridobivanja socialnih izkušenj, z akumulacijo in integracijo vseh raznovrstnih socialnih odnosov, pri vse bolj zavestni regulaciji lastne življenske aktivnosti. Razvoj doraščajočega človeka kot osebnosti pomeni razmah človeškega bistva. "Individuum, poudarja K. Marx, je družbeno bitje. Zato je vsak izraz njegovega življenja tudi znak in potrditev družbenega življenja" (K. Marx in F. Engels, Dela, knj. 42, str. 119). Progresivna tendenca razvoja osebnosti se kaže v vse večji osvojitvi in predstavitvi v njej splošnega in v hkratnem potrjevanju dejavne socialne pozicije. Zato ima pri raziskovanju pogojev, mehanizmov formiranja osebnosti zelo velik pomen odkrivanja značaja, posebnosti in etap socialnega razvoja doraščajočega človeka.

Socialni razvoj ima različne ravni, različen značaj izražanja. Vanj je vključeno ne le zgodovinsko gibanje družb, razredov, nacionalnih skupin, ampak tudi razvoj človeka kot glavnega momenta vsega zgodovinskega procesa. Zato, ker je "družbena zgodovina ljudi zmeraj samo zgodovina njihovega individualnega razvoja, pa če se oni tega zavedajo, ali ne" (K. Marx in F. Engels, Dela, knj. 27, str. 402 - 403). Prav v individualnem razvoju človeka se tudi kaže smisel, bistvo socialnega razvoja, katerega višja stopnja, cilj in končni rezultat je formiranje osebnosti.

V psihologiji ima vprašanje o socialnem razvoju svoje posebne aspekte, ki so povezani z ugotavljanjem njegovih specifičnih zakonitosti, kot so npr. zavestno določanje ciljev, operiranje z idealnimi objekti, formiranje notranje pozicije subjekta, njegov razvoj v procesu lastne dejavnosti in drugo. Njihovo reševanje je povezano z raziskovanjem značaja socialnega razvoja, ki poteka in se širi v razvoju osebnosti.

V procesu ontogeneze doraščajočih človek obvladuje družbene izkušnje, si jih prisvaja, naredi za svoje; poteka socializacija. Istočasno pa pridobiva tudi vse večjo

samostojnost, relativno avtonomnost; poteka njegova individualizacija. Dejansko je to nerazdružen medsebojno povezan proces socializacije in individualizacije, ki ga na določenem stadiju dopolni samouprava osebnosti, ki začenja sama zavestno organizirati lastno življenje, kar pomeni, da do take ali drugačne mere določa lasten razvoj, med drugim tudi psihičen. Vendar pa otrok postaja osebnost, subjekt, nosilec socialno - človeške dejavnosti samo, ko realizira to dejavnost, pri kateri mu v začetku pomagajo odrasli, potem pa jo opravlja samostojno. Prav razvoj dejavnosti je način pojavitve v ontogenezi in izraz socialnega razvoja. Njegov rezultat pa so nove socialne pridobitve, lastnosti in kvalitete družbenega individuuma.

"Svobodna zavestna dejavnost... predstavlja, - kot je poudarjal K. Marx - rodovni značaj človeka" (K. Marx in F. Engels, Dela, knj. 42, str. 93) in nastopa kot njegova bistvena posebnost. V procesu dejavnosti njen "produkt... nastopa... samo kot moment... Pogoji in fizične realizacije procesa proizvodnje... so njeni momenti, kot njeni subjekti pa nastopajo samo individuumi, vendar pa individuumi v svojih medsebojnih odnosih..." (K. Marx in F. Engels, Dela, knj. 46. č. P., str. 222.).

Na osnovi marksistične teorije o dejavnosti se je v sovjetski psihologiji oblikoval pristop, po katerem se dejavnost, prvič, razkriva kot zapleten proces, ki nosi v sebi tista notranja gonilna protislovja, razcepitve in transformacije, ki pogojujejo razvoj psihike. Drugič, določajo se mehanizmi razvoja dejavnosti, kot pogoji za formiranje intelektualne, afektivne in potrebne - motivacijske sfere osebnosti.

V dejavnosti, ki predstavlja obliko realizacije človeškega bistva, poteka razvoj otroka kot razkrivanje njegovih notranjih možnosti. Praktično pa gre za zadano dejavnost, ki ustvarja pogoje za razvoj človeka kot osebnosti. Dejavnost, ki jo organizira družba, da tisto shemo, v kateri se oblikujejo odnosi, potrebe otroka, njegova zavest, samozavest. Osnovna naloga raziskav, usmerjenih v obdelavo psiholoških osnov za izpopolnjevanje procesa vzgoje je v tem, da bi poiskali tako zgradbo sistema zadane dejavnosti, ki bi omogočala smotno prestrukturiranje notranje dejavnosti otroka, formiranje višjih motivov za to dejavnost.

Razumevanje človeka kot celostnega bitja, subjekta družbenih odnosov zahteva presojanje dejavnosti ne samo kot sredstva, načina objektivizacije subjektivnega odnosa do stvarnega sveta, to je, ne samo kot praktične dejavnosti, ločene od družjenja, ampak kot njeno protislovno enotnost s spreminjanjem sebe in spreminjanjem drugih, ki se aktualno potrjuje v procesu človeškega združenja, zato ker "predmet kot objektivna stvarnost za človeka, kot fizično bivanje človeka pomeni istočasno konkretno obstajanje človeka za drugega človeka, njegov človeški odnos do drugega človeka, družbeni odnos človeka do človeka" (K. Marx in F. Engels, Dela, knj. 2, str. 47). Odtod tudi dejaven odnos ljudi do narave (proizvodnja), interakcija ljudi, njihov dejaven odnos drug do drugega (stiki) predstavljajo, po misli K. Marxa, dve osnovni obliki človeške dejavnosti, ki sta tesno povezani druga z drugo.

Vsi vodilni sovjetski psihologi, ki proučujejo proces razvoja otrokove dejavnosti, na osnovi katere se razvija psihika in se formira osebnost, obravnavajo "odnos do sveta stvari" in "odnos do sveta ljudi" kot dve strani obstajanja enotnega nedeljivega procesa dejavnosti. Kot ti dve medsebojno povezani strani dejavnosti nastopata praktična, spoznavna dejavnost in dejavnost, ki je usmerjena v razvoj medsebojnih odnosov z ljudmi in družbo. Ker obstajata v nerazdružni enotnosti, imata ti strani aktivnosti svojo posebno funkcionalno težo, svoj poseben značaj, svojo linijo notranjega razvoja, ki jo

določajo specifične zakonitosti, svoj produkt, ki je rezultat tega razvoja. V predmetno-praktični dejavnosti otrok osvaja znanje, spretnosti, navade, pridobiva človeške izkušnje, kar omogoča prednostno oblikovanje intelektualne aktivnosti. Ko otrok osvaja norme medsebojnih človeških odnosov, se poskuša vključiti in se na določeni ravni vključuje v sistem teh odnosov, nekako "pomerja" sebe v družbo, kar omogoča prednostno formiranja njegove socialne aktivnosti. Prav objektivno obstoječa razlika med tema dvema stranema enotnega procesa razvoja dejavnosti pogojuje poseben značaj medsebojne zveze in nastanka protislovij, ki odpadajo, ko se spremeni tip dejavnosti, ki ima pomemben vpliv na razvoj psihike in razvoj osebnosti. Zaporedna postavitve v prvi plan prve ali druge strani dejavnosti povzročajo zamenjavo obdobja razvoja osebnosti v ontogenezi, krepi možnosti oblikovanja intelektualne ali pa socialne aktivnosti. Pri teh aktualizacija določene strani dejavnosti nastopa kot glavni, vodilni moment razvoja.

Katerakoli oblika razvoja (biološka, psihična, socialna) ima zmeraj vodilni moment, v katerem se integrira usmerjenost perspektivnega gibanja - "generalne linije razvoja", npr. v evolutivni biologiji (I. I. Šmalgauzen). Značilno je, da K. Marx v svoji teoriji naravnozgodovinskega procesa pri karakteriziranju zgodovinskega razvoja izpostavlja glavne usmerjenosti tega gibanja, njegove vodilne momente. Tudi psihološke zakonitosti vstopajo v zakonitosti splošnega reda, se v njih integrirajo, pri tem pa seveda ohranjajo svojo specifičnost.

V realni praksi razvoj otroka v ontogenezi poteka pri usmerjenem vključevanju otroka v sistem zadane dejavnosti, katere konkretni tipi in načini odgovarjajo posebnostim otroških obdobj. Prav v konkretnih tipih dejavnosti otrok se tudi pojavljata dve njeni strani: stvarna - praktična in dejavnost, usmerjena v razvoj medsebojnih odnosov. Pri tem se aktualizacija te ali druge strani dejavnosti, ki je tudi rezultat njune rasti, uresničuje v teh tipih dejavnosti, ki v največji meri omogočajo na odgovarjajočih etapah ontogeneze proces socializacije in individualizacije in nastopajo zaradi tega kot vodilni momenti razvoja - vodilni tipi dejavnosti.

Izpostavitev vodilne dejavnosti, ki se nahaja v soodnosu z vsem kompleksom raznoličnih načinov mnogoplanske dejavnosti otroka, prvič, ne izključuje pomena in vloge teh drugih načinov, tembolj ker vodilni tip dejavnosti ne zavzema zmeraj po obsegu dominirajoči položaj v življenju otroka. Njegov vodilni pomen je v tem, da se prav v njem razvijajo psihični procesi, ki pripravljajo prehod otroka na novo, višjo stopnjo njegovega razvoja. Drugič, opredelitev vsakršne oblike dejavnosti kot vodilne zahteva, da jo primerjamo z določeno dosledno izstopajočo stranjo enotnega procesa dejavnosti v danem starostnem obdobju. Tretjič, pod vodilnim tipom dejavnosti v otroški psihologiji ne razumemo stihijsko nastajajoče dejavnosti, ki se pojavlja, denimo, v različnih družbah dečkov in deklic, ampak dejavnost, ki jo specialno določila družba skozi sistem vzgoje, to njeno obliko, ki v največji meri tudi izraža bistveni smisel določene genetične nasledstvene strani razvijajoče se dejavnosti doraščajočega človeka.

Že zaradi samega socialnega bistva dejavnosti se v procesu njenega razvoja oblikujejo socialni odnosi doraščajočega človeka, njegovega subjektivnega sveta. Znano je, da se razvoj enotnega procesa dejavnosti začenja z otrokovim razumevanjem socialnih vezi, z osvajanjem norm medsebojnih človeških odnosov. Hkrati pa nakopičenje socialnih izkušenj ne predstavlja samo rezultat osvajanja norm medsebojnih odnosov, ampak tudi predmetno-praktične strani dejavnosti. Zalo važna komponenta socialnih oblik doraščajočega človeka je oblikujoča se pozicija "jaza". Progressivni razvoj

"Jaza" prehaja od otrokovega spoznanja svojih socialnih možnosti, do nastanka socialnih tvorb, k izraziti pojavitvi, o krepitvi, kakovostni spremembi socialne pozicije zaradi lastne ustvarjalne aktivnosti. Najbolj izrazito se ta pozicija pokaže pri prehodu otroka z ene stopnje ontogeneze na drugo, pri zamenjavi aktualizirane strani dejavnosti.

Podatki, ki smo jih dobili v procesu poskusno - eksperimentalnega dela, kažejo, da je na vseh medstarostnih prehodih izhodna raven nova raven socialnega razvoja otroka, ki določa tendence naraščanja vpliva ene ali druge strani dejavnosti. Prav socialni razvoj je pogoj za možnost prehoda otroka na vsako naslednjo etapo ontogeneze. Značilno, da razvoj socialne zrelosti na določenem stadiju vsakega starostnega obdobja prehitava intelektualni razvoj otroka, gre pred njim. Tako kot dejavnost, ki je usmerjena na razvoj medsebojnih odnosov, osvajanje socialnih izkušenj, ustvarja osnovo za formiranje nove socialne pozicije doraščajočega človeka kot socialnega bitja, ko menja njegove odnose, vrednostne orientacije, motive, potrebe. Ta linija ne izginja tudi v praktični dejavnosti, kjer si prisvaja in pridobiva izkušnje, ki omogočajo novo pozicijo subjekta. V tej socialni poziciji se tudi razkriva odnos do vsega, kar je bilo pridobljenega.

Otrok skozi dejavnost, usmerjeno na razvoj medsebojnih odnosov, osvaja norme družbenega življenja, razglablja, pridobiva lastno pozicijo, realizira pa se lahko samo v predmetno-praktični dejavnosti. Ko osvaja orodja, znake, simbole, dejanja, ko kopiči njihov določeni potencial, otrok prodira v smisel stvari, ugotavlja zveze med socialnimi smisli, pomeni. To pa zahteva od otroka diferenciacijo odnosov, pogoj tega je, da se zaveda svoje pozicije v sistemu zvez z drugimi ljudmi, ponovno postavljajoč v prvi plan dejavnost osvajanja norm človeških odnosov. Pozornost vzbuja izredna dinamičnost prehodov otroka od ene strani dejavnosti k drugi, kar je rezultat hitrega nakopičenja ustreznih izkušenj v otroški dobi in osvojitve sistema odnosov, ki zahtevajo realizacijo nasprotne strani dejavnosti.

Tako se nepretrgan proces socialnega razvoja, ki ga zaznamuje različna stopnja razvoja socializacije in individualizacije otroka, uresničuje v dvojnem procesu dejavnosti, kjer kognitivne procese, tako kot tudi razvoj motivacijsko - potrebostne, afektivne sfere otroka, omogoča splošna raven njegovega razvoja. Npr. otrok se v predšolski dobi še ne zaveda motivov za svoje postopke zaradi nerazvitosti kognitivne sfere, vendar pa prav razvoj dejavnosti z osvajanjem norm človeških odnosov aktualizira potrebo po realizaciji svojih možnosti, zahteva uresničenje praktične dejavnosti, ki ga vodi na novo raven razvoja. Aktivizacija ene strani dejavnosti ne spodriva, ne zamenjuje druge strani dejavnosti, omogoča samo nove možnosti za razvoj socialne zrelosti, za novo raven razvoja osebnosti.

Proučevanje procesa razvoja osebnosti, determinante katerega so zadani sistem vzgoje in notranja rast dejavnosti, zahteva, da obrnemo posebno pozornost na značaj in mehanizme razvoja dejavnosti. Zaradi razvoja določene strani dejavnosti, njene nasičenosti, povečanja obsega in oblikovanja odgovarjajočega sistema odnosov se znotraj njega formirajo komponente, ki se z njim vse manj in manj ujemajo, kar omogoča razvoj nove situacije, otrokovo osvojitve nove pozicije, objektivno ustvarja pogoje v končnem rezultatu za razvoj druge strani dejavnosti. Tako se v predmetno praktični dejavnosti razvija predvsem intelektualna sfera, vendar pa njena zapletenost, osvojitve pridobljenih izkušenj pogojuje dinamičen razvoj motivacijsko - potrebostne afektivne sfere osebnosti, kar vodi do spremembe odnosov otrok, pojava novotvorb, ki niso v skadu s stranjo dejavnosti, ki jih je povzročila. V tem procesu se je izrazito

izpostavila zakonitost, ki smo jo pogojno poimenovali zakonitost "povratnega učinka". Zasedimo jo na vseh etapah ontogeneze.

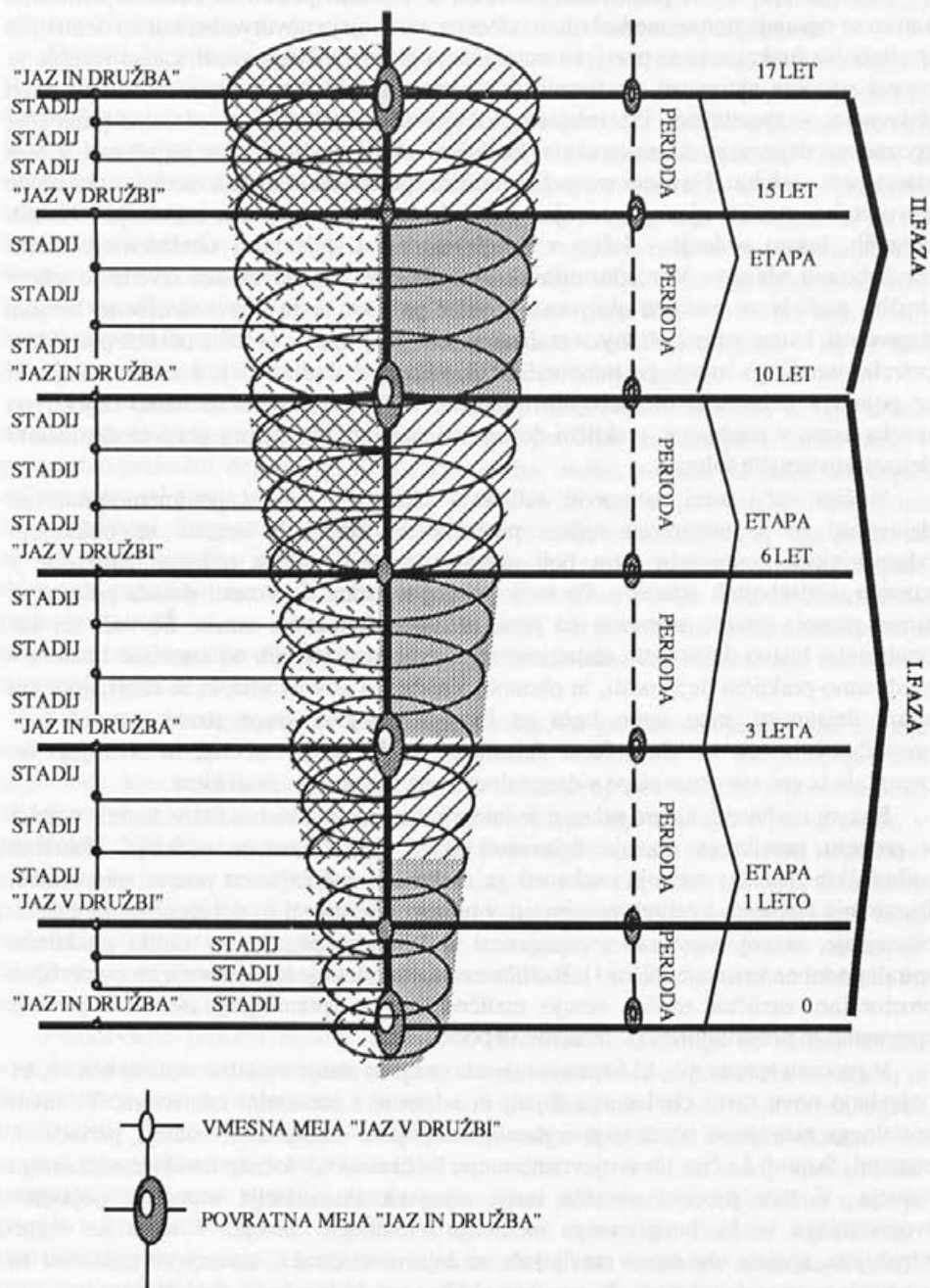
Tako se npr. v igri predšolskega otroka, ki predstavlja eno od oblik dejavnosti, s katero se osvajajo norme medsebojnih odnosov, oblikujejo novotvorbe, kot so domišljija in simbolna funkcija, to se pravi, na osnovi razvoja te strani dejavnosti, katere rezultat je razvoj socialne aktivnosti, se formirajo novotvorbe, ki se navezujejo na drugo stran dejavnosti - spoznavno. Pri mlajšem šolarju se aktualizirajo predmetno-praktična, spoznavna dejavnost, ki se izraža v konkretni obliki vodilne učne dejavnosti v tem starostnem obdobju. Na njeni osnovi se formira spoznavna aktivnost otroka, nastajajoče novotvorbe, rezultat njenega razvoja - svoboda psihičnih procesov, refleksija o lastnih dejanjih, lastno vedenje - ležijo v drugi ravnini, v dejavnosti obvladovanja norm medsebojnih odnosov. V mladostniški dobi se oblikuje samozavest kot zavedanje sebe v družbi, razširja se socialna aktivnost. Vendar pa, ko se razvija v družbeno koristni dejavnosti, katere smisel obstaja v realizaciji sebe za druge, ta potreba učenca prerašča v potrebo starejšega šolarja po samorealizaciji, vstopajoč v protislovje s tisto situacijo, ki se pojavi v dejavnosti medsebojnih odnosov, kajti samorealizacija lahko objektivno poteka samo v predmetno-praktični dejavnosti, kar tudi aktualizira učno-profesionalno dejavnost starejših šolarjev.

V čim večji meri so razviti subjekt - objektivni odnosi predmetno-praktične dejavnosti in je nakopičen njihov potencial in čim bolj izrazito se oblikujejo odgovarjajoče novotvorbe, tem bolj aktualna postaja nujnost njihove realizacije v razvoju medsebojnih odnosov. Po svoje razvoj te strani dejavnosti določa polnost in širino razvoja druge, osnovane na prvi, predmetno-praktični strani. Še več, to, kar predstavlja bistvo dejavnosti, usmerjene na razvoj medsebojnih odnosov, se formira v predmetno-praktični dejavnosti, in obratno. Vendar pa novotvorbe, ki se razvijajo v eni strani dejavnosti, niso samo baza za formiranje njene druge strani, temveč tudi uresničujejo zvezo različnih form dejavnosti, ki jih je povzročila, in ohranjajo ter prenašajo iz ene starostne etape v drugo dragocene osebnostne pridobitve.

Razvoj osebnosti, katere substrat je integrirano socialno bistvo individuuma, poteka v procesu pravilnega razvoja dejavnosti skozi daljše časovno obdobje. Materiali psiholoških raziskav razvoja osebnosti ga razkrivajo kot zapleten proces spremembe, formiranja lastnosti, kvalitet, posebnosti v njihovi celostnosti in določeni usmerjenosti. Nastajanje, razvoj osebnosti v ontogenezi si lahko predstavimo v obliki graduirane spirali podobne vertikale (slika 1). Različne starostne stopnje tega razvoja imajo različno prostornino, različen značaj, nosijo različno težo v spreminjanju socialne pozicije sprememb in prestrukturiranju motivov in potreb.

V procesu sprememb, ki fiksirajo raznostopenjsko stanje socialne zrelosti otroka, se pojavljajo nove ravni obvladovanja dejanj in odnosov s socialnim izkustvom. Te ravni socialnega razvoja se povezujejo z raznimi stopnjami ontogeneze - stadiji, periodami, etapami, fazami. Ločijo jih svojevrstne meje, ki fiksirajo določene rezultate socialnega razvoja. V tem procesu narašča novo, njegova akumulacija omogoča pojavitev svojevrstnega vozla, integriranega momenta socialnega razvoja. V njem se v eno združujeta, spajata obe strani razvijajoče se dejavnosti otroka, ustvarjajoč možnosti za progresiven razvoj osebnosti. Ta posebna oblika vezi, ki je nastala med dvema stranema dejavnosti, nova enotnost, izpostavlja osebnostno pozicijo otroka proti osvojeni socialni in omogoča skok pravega socialnega razvoja.

Slika 1



V procesu socialnega razvoja, pri obstoju različnih ravni socialne zrelosti, različnega obsega in njenega različnega značaja obstajajo določene zakonitosti. Ena od najvažnejših zakonitosti je sprememba socialne pozicije osebnosti. Razlikujemo dva tipa mej medravninskega razvoja osebnosti, ki smo jih pogojno poimenovali vmesne in vozalne. Vmesne meje razvoja, ki so rezultat nakopičenja elementov socializacije in individualizacije, so povezane s prehodom otroka iz ene periode ontogeneze v drugo. Vozalne meje so kakovostni premiki v socialnem razvoju, ki se uresničuje skozi razvoj osebnosti; povezani so z novo etapo ontogeneze. Omenjene meje fiksirajo novo ravninsko socialno pozicijo, ki jo je osvojil doraščajoči človek in poudarjajo določen značaj te pozicije, ki ustvarja "ravnino", ki je nujna za nadaljni razvoj socializacije - individualizacija.

Vmesna meja razvoja, ki smo jo označili s terminom "jaz v družbi", je povezana z aktualizacijo predmetno-praktične strani dejavnosti, v procesu katere otrok osvaja socialne izkušnje, razvija načine ravnanja s stvarmi, ocenjuje svoje postopke, pozorno opazuje sebe, primerja sebe in okolico, potrjuje pozicijo "jaza" med drugimi.

Kakovostno nova vozalna meja razvoja, ki je označena s formulo "jaz in družba", je povezana z aktualizacijo dejavnosti osvajanja norm človeških odnosov. Izstopa z aktivno pozicijo otroka v odnosu do drugih ljudi, družbe, z prizadevanjem, da se izkaže, da dobi priznanje od drugih, da zavzame v družbi odgovarjajoče mesto.

Tako kot vmesne, tudi vozalne meje vzniknejo v procesu socialnega razvoja ne enkrat, prvič, dosledno si sledijo ena za drugo; drugič, pri ohranitvi splošnega značaja in principov se na različnih ravneh razvoja osebnosti kakovostno razlikujejo po obsegu in vsebini, se razvijajo v odgovarjajočih formah. Tako "jaz v družbi" pri enoletnem otroku označuje pojav razumevanja tega, da obstajajo drugi, pri šestletnem pa opazanje sebe med drugimi, konkretnimi ljudmi, prizadevanje biti podoben drugim. Če "jaz in družba" pri triletnem otroku pomeni "jaz med drugimi", pa pri desetletnem že poteka razumevanje družbe ne samo kot skupnosti znanih ljudi, temveč kot objektivno obstajajoče socialne organizacije, kjer njegov "jaz" nastopa enakopravno z drugimi.

Tako členitev ontogeneze na različne stopnje, ki se delijo in združujejo z vmesnimi in vozelnimi mejami, pomeni skladen proces, kjer realizacija potrebe otroka po pridružitvi k družbi ("jaz v družbi") poteka in se širi na osnovi razmejevanja, oddeljevanja njegovega "jaza" od drugih ljudi ("jaz in družba"), kar postavlja doraščajočega človeka vsakič v novo socialno pozicijo. Prav opredelitev te pozicije, svojega mesta v "svetu ljudi", ki se uresničuje v dejavnosti interakcij skozi predmetno-praktično dejavnost, skozi osvajanje "sveta stvari", to je, razvoj osebnosti predstavlja enoten proces socializacije, ko otrok osvaja socialne izkušnje, in individualizacije, ko izraža lastno pozicijo, ko sebe postavi nasproti drugim, ko samostojno vzpostavlja vse bolj široke odnose, kjer sam sebe preverja, razvijajoč in prestopajoč meje zadane dejavnosti.

Obdelava problemov nastajanja in razvoja osebnosti, pri fiksiranju ravni procesa socializacije - individualizacije na osnovi konkretne analize medsebojnega vpliva dveh strani dejavnosti dovoljuje, da na tak način predstavimo shemo vseh sprememb v ravnih in značaj socialnega razvoja doraščajočega človeka kot osebnosti.

Že prva otroška perioda nastopa kot čas, ko se oblikujejo možnosti socialnega razvoja, ko se v določenem smislu postavi "jaz" otroka v družbi. Razvoj socialnih kontaktov, medsebojnih vezi otroka in odraslih, ki omogoča prisvojitve njihovih

izkušenj pri aktualizaciji predmetov - objektov, s katerimi manipulirajo odrasli v odnosih z otroki, pripravlja enoletnega otroka za obvladovanje predmetne dejavnosti. Formiranje predmetne dejavnosti, obvladanja na družbeno izdelane načina rabe dostopnih stvari, povečuje stremljenje preseči meje neposrednih običajnih odnosov, kar pripelje triletnega otroka do tega, da se zave prisotnosti svojega "jaza" in gradi pozicijo "jaz in družba".

Prav ko se bliža trem letom, otrok končuje prvi cikel seznanjenosti s človeškim svetom fiksira svoj novi socialni položaj, izpostavi svoj "jaz", postavi sebe v pozicijo subjekta. Od te vozalne meje se začenja nova raven socialnega razvoja, ko ne samo družba določa odnose z otrokom, ampak tudi on, ko je oddelil svoj "jaz", začenja vse bolj aktivno vstopati v odnose z drugimi ljudmi, v družbo. Dotedaj se otrok, čeprav že ima "jaz", le-tega ne zaveda, ima notranje procese, pa se jih ne zaveda. V obdobju od 3 do 6 let, ko se je otrok zavedel svojega "jaza" med drugimi, pa si prizadeva pomeriti sebe z drugimi, obvladuje socialne izkušnje, socialno zafiksirana dejanja, njihovo socialno bistvo, ki tudi določa razvoj njegove socializacije - individualizacije.

Pri otroku se proti šestemu letu pojavlja orientacija na družbene funkcije ljudi, norme njihovega vedenja in smisel dejavnosti, kar pri hkratnem razvoju domišljije in simbolne funkcije zastruje njegovo potrebo po spoznavanju objektov zunanjega sveta, pomembnih v družbi, ki ponovno, na novi ravni postavi v prvi plan pozicijo "jaz v družbi". Ko je v igri osvojil odnos do stvari in dejanj, otrok poskuša realizirati svoje nove možnosti v praktični dejavnosti, kar aktualizira na dani vmesni meji pomen učne dejavnosti. Obstoječe svojevrstne meje se kaže posebej v kakovostni razliki med vrednostnimi orientacijami petletnih in šestletnih otrok. Tako pri petletnem otroku še ni subjektivnega odnosa do socialnih vrednot, zavestnega razumevanja njihovega smisla, njihova ocena. Petletni otroci se nahajajo v ozkem krogu intimno - osebnih odnosov, orientirajo se v glavnem na znane predmete, ki jih obkrožajo, in na bližnje ljudi. Ne morejo pokazati tistega, kar je dragoceno in privlačno zanje pri drugih ljudeh, nimajo še oblikovanega odnosa do otroškega kolektiva, ne razumejo smisla vrednosti družbenega dela. Pri šestletnih otrocih pa se pojavlja že bolj široko razumevanje socialnih vezi, oblikuje se sposobnost ocenjevati vedenje otrok in odraslih. Šestletni otrok se že zaveda svoje pripadnosti otroškemu kolektivu, začenja razumevati važnost družbeno koristnih del. Na meji med petim in šestim letom se na tak način pri otroku formira določeno razumevanje in ocena socialnih pojavov, orientacija na ocenjevanje odraslega skozi prizmo konkretne dejavnosti.

Naslednja perioda psihičnega razvoja, nastajanja osebnosti je povezana z začetki teoretičnega odnosa do resničnosti pri 6 - 9 letnem otroku. Oblikuje se neodvisnost psihičnih procesov, notranjega načrta dejanj, refleksije o lastnem vedenju, kar omogoča razvoj otrokove potrebe po priznanju drugih ljudi in zahteva razširitev sistema medsebojnih odnosov z njimi.

Na vozalni meji med 9 in 10 leti se začenja nova, tretja raven socialnega razvoja, ki je fiksirana v poziciji "jaz in družba", ko otrok poskuša preseči okvir otroškega načina življenja, zavzeti družbeno važno in cenjeno mesto v sistemu družbe. Na dani vozalni meji se on ne samo zaveda, da je subjekt, ampak čuti potrebo, da se kot subjekt realizira, da se pridruži družbi ne samo na ravni razumevanja, ampak tudi spreminjanja. Do 9 let je otrok razvijal odnose v krogu poznanih ljudi, zdaj pa hoče vstopiti v širok krog družbenih odnosov. Značilno je, da glavni kriterij otrokove ocene samega sebe in drugega (obrazec) v tem času postanejo npravstveno psihološke posebnosti osebnosti, ki

se pokažejo v odnosih z drugimi. Prav na tej meji se, kot kažejo dobljeni materiali, pojavlja svojevrstna kriza samoocenjevanja, ki se izraža v burni rasti negativnih ocen samega sebe pri 10-letnih otrocih v primerjavi z uravnovešenostjo pozitivnih in negativnih mnenj o sebi pri 9 letih. Od devetega do desetega, če sodimo po podatkih longitudinalne raziskave, ki so jo izvedli naši sodelavci, narašča število otrok, ki motivirajo svoje učenje z občutkom dolžnosti (osem let - 15 %, devet let - 26 %, 10 let - 34,45 %), in se zmanjšuje število otrok, ki se učijo, ker jim je to zanimivo, vseč (8 let - 25 %, 9 let - 19,3 %, 10 let 5,3 %).

Oblikovanje samozavesti kot zavedanja sebe v sistemu družbenih odnosov, razvoj socialne aktivnosti in socialne odgovornosti otroka povečuje njegovo potrebo po družbenem priznanju pri odsotnosti realnih možnosti utrditve nove socialne pozicije, kar pogojuje razvijanje predmetno-praktične dejavnosti. Na tak način se pokaže (pri 15 letih) naslednja vmesna meja socialnega premika - "jaz v družbi". Značaj te meje opazimo npr. v materialih, dobljenih pri proučevanju razvoja samozavesti v dobi med 14 in 15 letom.

Če tako v prvem polletju 14-letnika najbolj zanima samoocena in da ga drugi sprejmejo, že v prvem polletju pri 15-letniku glavno mesto (86 %) zavzemajo vprašanja razvoja sposobnosti, intelektualnega razvoja, razvoja spretnosti. Značilna je dinamika odnosa do svoje prihodnosti. Pri 14 letih (prvo polletje) je samo za 17 % mladostnikov aktualno načrtovanje svoje prihodnosti; pri 15 letih (prvo polletje) - 57 %, a pri 15 letih (drugo polletje) pa to opazimo pri 84 %, tj. v enem polletju naraste za 27 %.

Proučevanje posebnosti obstoječega "jaza" in želenega "jaza" pokaže, da če se pri 14 letih želeni in obstoječi "jaz" nanašata na dejavnost osvajanja norm medsebojnih odnosov, se že pri 15 letih obstoječi in želeni "jaz" jasno preorientira na predmetno-praktično dejavnost.

Od 15. do 17. leta se razvija abstraktno in logično mišljenje, refleksije o lastni življenjski poti, stremljanje po samorealizaciji, kar zaostre potrebo mladostnikov zavzeti pozicijo določene socialne skupine, državljske pozicije, ki pogojujejo novo vozno mejo socialnega premika - "jaz in družba".

Obravnavane meje fiksirajo tiste spremembe ravni v socialni zrelosti, v procesu socializacije - individualizacije, ki omogočajo razvoj pozicije doraščajočega človeka kot subjekta v subjekt-objektnih in subjekt-subjektih odnosih, razvijanje njegovega "jaza" ne samo v družbi, ampak tudi najbolj aktivni položaj "jaz in družba". Prav ta pozicija "jaza" v odnosu do družbe omogoča maksimalne možnosti socialnega dozorevanja, ko opredeljuje nove ravni razvoja osebnosti, ker tukaj ne gre le za utrditev v "svetu stvari", ampak za resnično potrjevanje socialnega bistva v "svetu ljudi".

Različne ravni stanja socialne zrelosti, ki fiksira glavne voze razvoja osebnosti, se odražajo na treh etapah ontogeneze:

1. Do treh let, ko na določeni, otroku dostopni ravni poteka njegova socializacija (in pogojna individualizacija) v obliki osvajanja obstoja drugih.

2. Od treh let, ko otrok, ki se je zavedel svojega "jaza", kaže prve momente samopotrjevanja ("jaz sam"), vstopa v odnose "jaz in drugi", osvajajoč normo človeških odnosov, fiksira in se poskuša (od 6 let) orientirati na oceno družbe.

3. Od 10 let, ko mladostnik poskuša potrditi svoj "jaz" v sistemu družbenih odnosov. Ta etapa socializacije se razlikuje ne samo z najbolj izraženo individualizacijo, ampak tudi s samoupravno doraščajočega človeka, ki ne samo da je postal subjekt, ampak se tudi zaveda sebe kot subjekta.

Prav velike ravni socialnega razvoja ustvarijo osnovo za spreminjanje psihičnih procesov v sistemotvorne lastnosti osebnosti, za nov razvoj obstoječih količinskih in kakovostnih pokazateljev, določene zapletenosti ciljev in motivov, ki imajo svoje možnosti razvoja, tj. za nadaljni razvoj take posebne systemske tvorbe, kot je osebnost na višji stopnji. Kot največji stopnji socialnega razvoja osebnosti v obdobju od rojstva do zrelosti nastopata dva bloka, ki ju lahko pogojno označimo kot fazi nastajanja osebnosti.

V prvi fazi (od 0 do 10 let) - fazi pravega otroštva - poteka razvoj osebnosti na ravni še nerazvitega samozavedanja.

V drugi fazi (od 10 do 17 let) - fazi pubertete - poteka aktivno oblikovanje samozavedanja doraščajočega človeka, nastopajočega v socialni poziciji družbeno odgovornega subjekta. Ti dve fazi zavzemata določene cikle razvoja osebnosti, fiksirata rezultat socialnega razvoja - oblikovanja pozicije otroka v sistemu realizacije te pozicije.

Proučevanje vseh ravni razvoja doraščajočega človeka kot osebnosti ima produktivni pomen, zahteva poglobljeno raziskovanje v mnogih smereh. Tako je važno prodreti v bistvo takega pojava, kot je razširitev obdobja ontogeneze v času: prvo obdobje traja eno leto, drugo - dve leti, tretje - tri leta, četrto - štiri leta, peto - pet let. Zdi se, da je perspektivnost obravnavati osebnostni razvoj skozi motive otroka, ki pričajo o stopnji razvoja njegove socialne zrelosti, - od motiva, ki karakterizira stremljenje opozoriti nase, na svoj obstoj, do motiva koristiti družbi, npr. skrbeti za druge ljudi, med njimi "daljne" (V. I. Lenin).

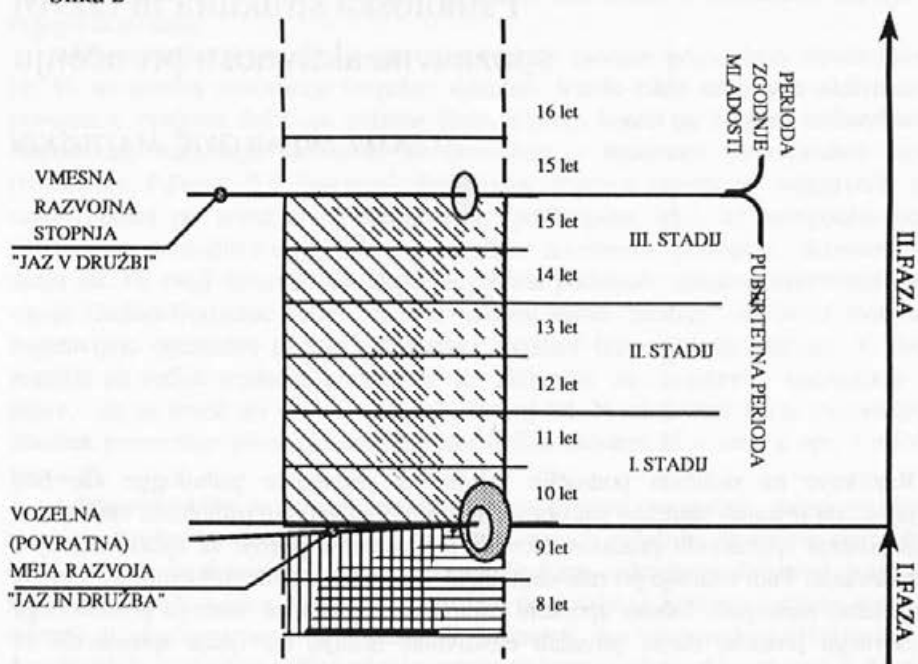
Hkrati pa proučevanje celostnega procesa nastajanja osebnosti predpostavlja odkrivanje njegovih posebnosti in mehanizmov znotraj posameznih obdobja, na ravni mikroprocesov.

Obravnavanje procesa nastajanja osebnosti otroka v raznih obdobjih ontogeneze kaže, da znotraj vsakega obdobja le-to poteka skozi tri dosledno sledeče si stadije:



1. Pojav tendenc za razvoj določene strani dejavnosti, ko prej pridobljen pomenski tvor izpostavi možnosti funkcioniranja otroka, ustvarjajoč odgovarjajoče polje za njegovo razširjeno dejavnost.
2. Maksimalna realizacija, kulminacija razvoja vodilnega tipa dejavnosti.
3. Nasičenje vodilnega tipa dejavnosti, ko ni mogoča nadaljna realizacija njenih potencialov, kar vodi do aktualizacije druge strani dejavnosti.

Zelo izrazito je ta slika predstavljena npr. v mladostniški dobi (slika 2), ki nastopa v celotnem procesu ontogeneze kot posebni moment socialnega razvoja in ima posebno težo pri oblikovanju osebnosti. Prvi stadij tega obdobja označuje to, da se na meji med 9 in 10 letom pojavi tendenca otroka k samostojnosti in potreba po priznanju, ki naj mu ga da odrasli svet. Glavno za 10 - 11-letnega je, da dobi od drugih ljudi (znanih in neznanih) priznanje njegovih novih možnosti. Od tod tudi stremljenje po opravljanju konkretnih del, ki imajo realno odrasel značaj, iskanje takih oblik dejavnosti, ki so družbeno koristne in dobijo družbeno oceno. Nakopičenje obsega, raznih oblik družbeno koristnih del vodi v drugem stadiju, pri 12 do 13 letnih do realizacije razširjene družbeno koristne dejavnosti, potencial katere tukaj dosega maksimalni razvoj. Ta pojav je povezan z razvijajočo se potrebo po družbenem priznanju, zavesti o svojih pravicah v družbi in ne samo o svojih dolžnostih. Vendar pa pripravljenost za funkcioniranje v družbi poraja na naslednjem, tretjem stadiju mladostniškega obdobja hotenje uporabiti svoje sposobnosti, se izkazati, kar vodi k aktivnemu iskanju poti razvoja praktične dejavnosti.

Slika 2



DOGOVORJENE OZNAKE:

-  PREDMETNO - PRAKTIČNA STRAN DEJAVNOSTI
-  DEJAVNOST OSVAJANJA NORM MEDSEBOJNIH ODNOSOV

-  AKTIVIZIRANA STRAN DEJAVNOSTI
-  AKTIVIZIRANA STRAN DEJAVNOSTI

Na tak način razvoj osebnosti predstavlja zapleten proces, pogojen z mnogimi faktorji, ki se uresničujejo v razvijajoči se dejavnosti otroka. Protislovno medsebojno križanje dveh strani dejavnosti ustvarja svojevrstne vozle socialnega napredovanja. Razvoj dejavnosti, ki je osnova razvoja človeka kot osebnosti, se uresničuje kot spiralast proces, ki se stalno nasičuje, katerega vsak naslednji moment odpravlja in vsebuje dosežke prejšnjih obdobij, kar omogoča nastajanje novih tvorb. Pri tem se širi spekter obeh strani dejavnosti, ki v zapletenem medsebojnem delovanju in zapovrstni aktualizaciji omogočata pojav raznih ravni razvoja osebnosti. Prav v razkrivanju zakonitosti in mehanizmov v razvoju znotraj stadijev, period, etap, faz, obstajajo možnosti, da odkrijemo značaj procesa razvijanja socializacije - individualizacije, faktorjev, ki ga določajo, kar bi omogočilo bolj poglobljeno obravnavanje socialnega razvoja na vsej obširni distanci - od rojstva od socialne zrelosti.

Prevedla Jelena Radonjič

Psihološka struktura in razvoj spoznavne aktivnosti pri učenju

ALEKSEJ MIHAILOVIČ MATJUŠKIN

Raziskave na različnih področjih splošne in pedagoške psihologije vse bolj potrjujejo, da je nujno potrebno izpostaviti in formulirati splošne psihološke zakonitosti vsega sistema spoznavnih procesov človeka in optimalne pogoje za njihov razvoj v izobraževanju. Tudi izkušnje pri reševanju didaktičnih metodičnih problemov kažejo, da je praktično nemogoče ločeno uporabiti psihološke zakonitosti vsakega posamičnega spoznavnega procesa, da bi povečali učinkovitost učenja, razvijanja spoznavnih in ustvarjalnih sposobnosti učencev. Najustreznejši pojem, ki dovoljuje, da se približamo definiranju splošnih zakonitosti razvoja spoznavnih sposobnosti pri učenju, je pojem spoznavne aktivnosti.

Aktivnost je najbolj splošna kategorija v raziskavah narave psihike, psihološkega razvoja, spoznavnih in ustvarjalnih sposobnosti osebnosti. Je predmet raziskovanja različnih znanosti. Vsaka znanost raziskuje specifične zakonitosti pojavljanja, razvoja, dinamike aktivnosti. Tako pomeni v pedagogiki aktivnost učenca najbolj splošno osnovo pri pripravi in realizaciji aktivnih metod pouka in vzgoje (J.K.Babanski, M.A.Danilov, I.J.Lerner, M.J.Mahmutov, M.N.Skatkin in drugi).

Posebno velik pomen pridobiva raziskovanje in razvijanje spoznavne aktivnosti otrok v predšolski in zgodnji šolski dobi, ko se zaradi izredne senzitivnosti oblikujejo splošne in specialne sposobnosti, ko se razvija govor, ko se pojavijo začetni spoznavni motivi, raziskovalno vedenje idr. Skupaj s tem pa otrok prav na teh zgodnjih etapah psihičnega razvoja, zaradi napak pri učenju in vzgoji, občuti osebnostne in spoznavne težave, ki vodijo do zavore v psihičnem razvoju, v razvoju spoznavnih sposobnosti. Pri tem je treba poleg izredno specialnih pogojev razvoja spoznavne aktivnosti otroka v tej starosti, ki se izražajo in ki jih določamo v različnih oblikah igre, v razmerah emocionalnih kontaktov in druženja, upoštevati tudi najbolj splošne pojave in zakonitosti razvoja aktivnosti.

Po osnovnih funkcijah je možno vse oblike aktivnosti pogojno razdeliti na dva skrajna tipa - na adaptivne in na produktivne. Adaptivne oblike aktivnosti omogočajo prilagoditev otroka na pogoje življenja na zemlji, produktivne pa predstavljajo osnovo za nastanek in oblikovanje psihičnih novotvorb, ki so neposredno potrebne pri adaptaciji.

Kot najbolj splošne strukturne elemente omenjenih dveh skrajnih tipov aktivnosti je smotno izpostaviti naslednje: 1/tip potreb (motivov), ki so izzvale tako ali drugačno

vrsto aktivnosti; 2/ strukturo psihične regulacije aktivnosti; 3/ zakonitosti razvoja (in vzgoje) aktivnosti.

Aktivne oblike aktivnosti in njim odgovarajoče procese povzročajo številne potrebe, ki so osnova motivacije (uspeha) dosežka. Vznik cikla adaptivne aktivnosti je povezan z vznikom določene potrebe (žeja, lakota), konec pa z njeno zadovoljitvijo. Neposredna regulacija aktivnosti se uresničuje s sistemom emocionalnih reakcij (N.Newton, P.Freso, P.V.Simonov). Psihološka struktura regulacije adaptivnih procesov poteka po principu povratnih zvez (podkrepitev idr.), ki omogočajo oceno učinkovitosti uresničitve cilja, zavest o pravilno izvršenem postopku, aktivnosti vedenja idr. Po svoji dinamiki so adaptivni procesi podrejeni zakonu optimuma motivacije (Jerksa-Dodsena, 1908). Po tem zakonu samo "srednje" vrednosti motivacije zagotavljajo optimalne pogoje za uspešno izvršitev (ali osvajanje) naloge. V slučaju manjših ali večjih vrednosti porajajoča se aktivnost ne zagotavlja optimalnih pogojev, da se izvrši ali osvoji postopek, razvoj itd. Neadekvatne ravni motivacije za dosežek povzročajo pri otroku neadekvatne oblike vedenja, ki se izraža, npr. v otroških kapricah.

Adaptivne oblike aktivnosti in njim ustreznimi procesi omogočajo, da se pri otroku razvijejo številni stereotipi vedenja, spretnosti, navad, načel, ki so osnova stereotipnih oblik vedenja in dejavnosti. Razvoj adaptivnih form vedenja in aktivnosti poteka po splošnih zakonih urjenja, ki obsega predvsem ponovitev in kontrolo (oceno) kot važni metodi didaktičnega vodenja formiranja spretnosti, npr. govornih, intelektualnih in drugih. Najbolj tipična oblika učenja v tem slučaju je učenje "po obrazcu". V tistih primerih poučevanja predšolskega otroka in mlajšega šolarja, ko ta metoda poučevanja začne prevladovati (ali je edina), postajajo prevladujoče tudi stereotipne oblike vedenja otroka in ovirajo razvoj spoznavne aktivnosti in spoznavnih sposobnosti.

Produktivne (ustvarjalne) oblike aktivnosti in odgovarjajoči psihični procesi predstavljajo bistveno drugačen tip aktivnosti, katere osnova je raziskovalna spoznavna aktivnost otroka. V procesu razvoja prehaja raziskovalna spoznavna aktivnost, ki se izraža kot splošna radovednost otroka, v svojem napredovanju k višjim tri osnovne ravni: a/ aktivnost pozornosti, ki jo povzroča novost stimula in ki se razvije v sistem orientacijsko-raziskovalne dejavnosti (G.Birlain, A.V.Zaporožec, M.I.Lisina in drugi). Pri tem lahko individualni "pragi" novega, pri katerih se pojavi ali pa ne pojavi odgovarjajoča spoznavna aktivnost otroka, novost "usmerijo" ali v produktivno raziskovalno aktivnost (vedoželjnost ipd.) ali v adaptivno obrambno (E.N.Sokolov, M.I.Lisina idr.); b/ raziskovalna spoznavna aktivnost, ki jo povzroči protislovje (nesorazmerje) med osvojenimi stereotipi prejšnjih izkušenj in zahtevami nove situacije, pogoji nove miselne naloge idr. Analiziran tip aktivnosti se najbolj polno pokaže takrat, ko zastavimo in rešujemo učne problemske situacije in je izražen v obliki produktivnih procesov mišljenja, ki omogočajo ustvarjalno osvojitve (subjektivno odkritje) šolskih znanj; c/ ustvarjalna raziskovalna spoznavna aktivnost, ki se izraža v razumevanju takih in drugačnih realnih spoznavnih protislovij, ki sestavljajo problem; pa tudi v obliki subjektivnega ustvarjanja novega, ki se kaže pri otroku kot kovanje novih besed, pesniška in glasbena ustvarjalnost, ustvarjalnost na drugih področjih vedenja in dejavnosti. Najbolj tipična oblika realizacije teh različnih oblik produktivnega procesa ustvarjalnosti so situacije neformalnih stikov in različne otroške igre.

Vsaka iz omenjenih ravni razvoja raziskovalne spoznavne aktivnosti ni strogo ločena od druge in največkrat neposredno prehaja (včasih pa se zliva) v drugo. Vendarle pa naštetih ravni spoznavne aktivnosti v individualnem razvoju lahko predstavimo kot

pot, ki gre od ne dovolj diferencirane oblike spoznavne aktivnosti, ki se izraža v pozornosti; ki se najprej diferencira na ravni obvladovanja raziskovalne aktivnosti z intelektualnimi sredstvi; in ki je izražena v obliki "osebne" ustvarjalne samoaktualizacije, intelektualne iniciative (D.B. Bogojavlenskaja), nadsituacijske aktivnosti (V.A. Petrovski), ki sestavljajo osebno formo izraza produktivnega ustvarjalnega procesa.

Omenjene tri ravni produktivnega spoznavnega procesa imajo skupno psihološko strukturo in se prav s tem bistveno razlikujejo od prej obravnavanih adaptivnih procesov.

Motivacijsko osnovo produktivnih spoznavnih procesov predstavljajo potrebe po spoznavanju, "predmet" njihove zadovoljitve pa so novost situacije (objekta...) (E.N. Sokolov, G. Horn, P.V. Simonov), neznanost v problemski situaciji (A.V. Brušlinski, J.N. Kuljutkin, G.S. Suhobskaja), novo, ki nastaja z dejavnostjo, v vedenju in podobno (L.N. Tolstoj idr.). Spoznavna aktivnost otroka izstopa kot orientacijsko-raziskovalna aktivnost (A.V. Zaporožec, M.I. Lisina, E.N. Sokolov), kot potreba po vtisih (L.I. Božovič, G. Woodworts), kot ustvarjalna aktivnost (J.A. Ponomarev, O.K. Tihomirov idr.).

Proces zadovoljevanja potrebe po spoznavanju se realizira kot raziskovalna spoznavna aktivnost, usmerjena na opažanja novega, odkrivanje neznanega in njegovo osvajanje. Produktivna spoznavna aktivnost se končuje z rešitvami problemov, predstavljenimi subjektivno z dejstvi razumevanja.

Psihološki ekvivalent povratne zveze kot psihološkega regulatorja produktivnih procesov je razumevanje. Pojavi razumevanja pomenijo zaključek ciklov produktivne aktivnosti in nastajanje psihičnih novotvorb. Produktivne vrste aktivnosti omogočajo "porajanje" podob (V.P. Zinčenko), posplošitev (V.V. Davidov), ciljev (O.K. Tihomirov), smislov (A.N. Leontijev), sposobnosti (V.A. Kruteckij, N.S. Lejtes), spoznavnih motivov in interesov (L.I. Božovič, N.G. Morozova, T.I. Šamova, G.I. Ščukina).

V svojem razvoju se produktivna spoznavna aktivnost ne podreja zakonu optimuma motivacije. Spoznavne potrebe in vrste aktivnosti, ki jih le-te sprožajo, niso v razvoju nikoli dokončno zadovoljene in stimulirajo nadaljni razvoj spoznavne aktivnosti.

Razvoj spoznavne produktivne aktivnosti otroka v učnih razmerah ni podrejen strogim zakonom urjenja. Spoznavne aktivnosti ne moremo oblikovati kot spretnost. Osnova njenega razvoja so tisti principi vzgoje in izobraževanja, ki so najbolj dosledno realizirani v sistemih problemskega pouka (T.V. Kudrjavcev, I.J. Lerner, M.I. Mahmutov, G.S. Suhobskaja i.dr.). Sam sem že prej sformuliral osnovne pogoje in principe problemskega poučevanja (A.M. Matjuškin, 1972). Glavni pogoj tega tipa pouka je v tem, da pri pouku ustvarimo problemske situacije, ki spodbujajo spoznavno aktivnost učencev, da jih učenci skupaj z učiteljem rešujejo in da osvojijo novo znanje kot svoje lastno odkritje. Pri tej obliki pouka na napako otroka ne gledamo kot na pokazatelj neadekvatnosti vedenja ali dejavnosti otroka ali na osnovo za negativno (znižano itd.) oceno, temveč kot na pokazatelj realne problemske situacije, na katero je naletel učenec pri prehodu od prej osvojenih načinov izpolnjevanja nalog k zahtevnim novim načinom. (Kot se je pokazalo pri precej razširjenem eksperimentalnem pouku, ki poteka v Gruzinski SSR pod vodstvom Š.A. Amonašvili, pouk brez ocenjevanja v prvih razredih osnovne šole v veliki meri pripomore k razvoju in k izražanju aktivnosti vseh otrok, in ne samo sposobnih).

Navedel bom primer takih tipičnih otroških težav, ki se pokažejo kot "napaka" v procesu osvajanja pozicijskega principa decimalnega sistema. Te težave so opažali mnogi metodiki in so zelo znane v šolski praksi. 1/ Učenci poznajo ime števila /v

ruščini/, vendar delajo napake pri pisavi tega števila (petsto petindevedeset-50059, 5590; tristo dvajset-30020; dvesto pet-2005, 25). 2/ Ko učenci nadaljujejo številčno vrsto od zadanega do zadanega števila delajo napake pri prehodu k enoti novega reda (329, 3210; 599, 5910; 999, 9910). 3/ ko so učenci osvojili operacije seštevanja, odštevanja, množenja in deljenja, delajo napake, ko je potrebno "prehajati" ali uporabiti sosednji razred ipd. Podobne napake delajo učenci v procesu osvajanja materinščine (N.N.Algazina) in tujega jezika (A.A.Alhazišvili idr.). Te pričajo o tem, da se je pred učencem pojavila problemska situacija, katere rešitev bo služila osvajanju odnosa, metode ravnanja in premagovanju napake.

Pri nas so principi problemskega poučevanja realizirani pri vseh učnih predmetih v osnovni in srednji šoli. Organizacija problemskega poučevanja s posebno natančnim sistemom problemskih nalog je dobila svoje mesto pri poučevanju materinega in tujega jezika, pri poučevanju glasbe, likovne umetnosti itd. Mnogi iz navedenih principov so posplošeni in analizirani v specialnih didaktičnih raziskavah (M.I.Mahmutov, T.I.Šamova idr.). Raziskovalni verižni člen v problemskem pouku aktivnosti je predstavljen in realiziran v drugi obliki v različnih sistemih razvijajočega izobraževanja, v konceptiji postopnega formiranja dejanj in pojmov, v konceptiji vsebinskega posploševanja. V sodobnih didaktičnih raziskavah in proučevanjih so različni členi, pogoji in principi problemskega pouka realizirani v osnovni šoli v obliki iger in različnih tipov skupinskih metod učenja, v obliki dialoških principov problemskega izobraževanja in vzgoje.

Obravnavali smo dva osnovna sistema aktivnosti, ki opravljata važne funkcije v procesu formiranja bistveno različnih sistemov spoznavne aktivnosti, vendar pa ju ni treba postaviti drugega proti drugemu. Prej jih je treba obravnavati in konkretno realizirati tako, da se medsebojno dopolnjujeta. Bolj podrobno smo pregledali psihološko strukturo in zakonitosti produktivnih procesov in njihovo realizacijo pri problemskem poučevanju zaradi njihove manjše raziskanosti in relativne novosti v metodičnih sistemih vzgoje in poučevanja. Vsak sistem aktivnosti mora dobiti ustrezno metodično opremo in realizacijo v splošnem sistemu vzgoje spoznavnih sposobnosti otrok.

Prevedla Jelena Radonjič

Sodobno znanstveno proučevanje samozavesti kaže na nezadostno povezanost teorije in raziskovalnega dela. Vsa spoznanja (izdelanih je le nekaj) o razvoju samozavesti so izdelana na osnovi maloštevilnih podatkov raziskav in opazovanj, oz. niso dovolj empirično zasnovana, po drugi strani pa mnoge raziskave niso povezane z obstoječimi teoretičnimi spoznanji. Poleg tega izhajajo mnogi raziskovalci iz določenih teoretičnih postavk, ki bi jih lahko resno in argumentirano kritizirali. Splošni vtis kaže na odsotnost sistematičnosti in dialektike pri proučevanju te teme. Posledica tega so nesistematičnost obstoječih podatkov o razvoju samozavesti, kot tudi neobstoj celovite in kompleksne koncepcije tega razvoja. ²

Kratek panoramski pregled ontogenetskega razvoja samozavesti, ki sledi, je narejen na osnovi pomembnejših spoznanj razvoja samozavesti: Ananjeva (Ananjeva, 1980), Valona (Valon, 1982, 1985), Allporta (Allport, 1955, 1969) in še nekaterih drugih avtorjev, ter rezultati raziskav (prikazanih v monografski študiji; Wylie, 1979). Sodobno stanje na tem področju je takšno, da si ni možno ustvariti jasne in kompletne predstave o tem, kaj se na posameznih področjih in aspektih samozavesti dogaja tekom življenja. Vendar lahko prikažemo neke vrste (nekompleten in delno hipotetičen) oris ontogenetskega razvoja samozavesti. Ta je prikazan na koncu teksta.

1. NA ZAČETKU ŽIVLJENJSKEGA OBDOBJA

Predpostavke za nastanek psiholoških komponent samozavesti so: razlikovanje interoceptivnih in eksteroceptivnih občutkov, konzervacija objekta, zgodnje emocionalno navezovanje, raziskovanje telesa (preko funkcionalne igre), uporaba semiotičnih sredstev, razvoj govora in drugo.

¹ Ta tekst predstavlja adaptacijo dveh poglavij obširnejšega dela z naslovom: "Psihologija samozavesti".

² Koncepcijo razvoja samozavesti, ki pretendira na celovitost in kompleksnost razvoja samozavesti, je potrebno opazovati evolucijsko, zgodovinsko in ontogenetsko. Razlagati ga je potrebno tako, da se upošteva faktorje in pogoje razvoja, tako tiste "pod" in "nad kožo" (npr., ko se sprašujemo o ontogenetskem razvoju, je potrebno upoštevati socialne faktorje, sistem povezav in položaj posameznika, njegove aktivnosti in psihične pogoje) in njihovo dialektiko. Taka koncepcija mora dati zadostne odgovore (ali pa da se takšni odgovori lahko izvedejo na osnovi predpostavk koncepcije) na pomenbna vprašanja s področja razvoja samozavesti. Takšna vprašanja so npr. vprašanja o toku in tempu razvoja samozavesti.

V prvem letu otroci razlikujejo sebe od drugih ljudi in objektov ter že prepoznajo sebe in dele svojega telesa, predvsem roke. Takrat se začne graditi shema telesa in zavesti o sebi kot subjektu praktične aktivnosti. Tekom drugega leta se otroci zavedajo lastne velikosti, starosti in spola in takrat se pojavi prva ocena samega sebe (to pa še ni samoocenjevanje v pravem smislu). Na kratko, v prvih dveh letih si izgradi zavest o sebi kot biološkem bitju, o lastnem izgledu in osebi kot aktivnem bitju (subjektu aktivnosti). Do tretjega leta se otroci označujejo tako, kot se drugi do njih obračajo: z imenom ali nadimkom. Po tretjem letu pa uporabljajo osebni zaimsek jaz. V tem obdobju že uporabljajo besedi moj in moje, kar je povezano z zelo pomembno lastnostjo psihičnega življenja tega obdobja - negativizmom.

Guardo in sodelavci (po Wylie: Guardo et al., 1968, 1971) so pri predšolskem otroku proučevali "doživetje samoidentitete", ki vključuje doživetje ali vedenja, da je človek bitje, da je določenega spola, da je edinstveno bitje, ki obstaja v času, in zaključili, da je ta občutek pri teh otrocih že razvit. Stadijev razvoja "samoidentitete" niso opisali, pravijo pa, da dajejo starejši otroci popolnejše in kvalitetno drugačne odgovore od mlajših otrok. Tudi drugi raziskovalci poročajo o izgradnji zavesti v tem obdobju: zavest o popolni pripadnosti; o različnosti sebe in drugih bitij; o tem, da je zasebno, avtonomno bitje; o časovni trajnosti; o tem, da je član družine in drugih skupin... Mnogi raziskovalci govorijo o obstoju samoocene, ki je pri predšolskih otrocih nestabilna, oz. situacijska, egocentrična in emocionalno obarvana. Pri tem ocenjevanju otroci ne izhajajo iz jasno določenega kriterija, zato je večina samoocen nedoslednih. Stopnja diferenciranja ocen je majhna, so "črna - bele".

Za otroke stare tri, štiri in več let je silno težko razločevanje tistega, kar imajo ali s čimer razpolagajo od svojih značilnosti in lastnosti, ki jih odlikujejo. Predšolski otrok težko razlikuje med obstoječim in realnim, ter imaginarnim in željenim. Več uspeha imajo po sedmem, osmem letu. Otroci tega obdobja živijo tu in sedaj: o prihodnosti ne razmišljajo, a preteklost (lastna zgodovina) jih ne okupira.

Otroci najprej pridobijo znanje o sebi, šele kasneje začnejo razmišljati. Pri razmišljanju o sebi ločimo dve fazi:

1. Otroci razmišljajo o sebi, ko jih na to navede kakšen dogodek ali drugi ljudje.
2. Potem začnejo razmišljati brez posebnega vpliva.

Predšolski otroci se opisujejo predvsem po zunanjih znakih (z grupno pripadnostjo, SES-om, izgledom in telesnimi značilnostmi). Njihovi samoopisi so enostavni in nediferencirani. Pri tem pa pogosteje navajajo postopke, reakcije in dogodke. (Kaže na pomanjkljivo okupiranost otrok samih s seboj, saj se samoanaliza, introspekcija ali samokritika skoraj ne pojavljajo.) Opis 8-12 letnih so že bolj diferencirani, bogatejši in bolj psihološki. Pomembno mesto imajo lastnosti v zvezi z aktivnostjo (sposobnosti in komunikativne lastnosti).

2. PREHODNO OBDOBJE: PUBERTETA IN MLADOST

Številni teoretiki in raziskovalci so se ukvarjali s samozavestjo v tem obdobju. Mnogi psihologi (Spranger, Vigotski, Leontijev in drugi) poudarjajo, da je za razvoj samozavesti, samokontrole in samoregulacije, kot tudi za oblikovanje osebnosti izredno

pomembno obdobje prehoda iz otroštva v dobo odraslosti. Ogromne spremembe, pomembne novosti ter burni razvoj, ki se dogaja s samozavestjo v prehodnem življenjskem obdobju, lahko razumemo, če izhajamo iz položaja posameznika v tem obdobju: njegovih potreb in zahtev (po opredelitvi, planiranju, samorealizaciji in ustvarjanju), sprememb v njem in njegovem življenju, oz. številnih raznovrstnih in često neuskkljenih izkušenj, ki jih ima v tem življenjskem obdobju.

V tem obdobju prihaja v organizmu in v njegovem funkcioniranju do niza ogromnih sprememb: telesna rast, pojav sekundarnih seksualnih znakov; večanje in funkcioniranje seksualnih organov, ter drugo. Širi se gibalni prostor. Kontakti z drugimi so številčnejši in bolj raznoliki, širi se njihov krog socialnih zvez.

Večina posameznikov te starosti se v evropskih in še nekaterih drugih kulturah sooča v današnjem času s tem, da se morajo opredeljevati profesionalno in tudi v zvezi z drugimi stvarmi, da razmišljajo o lastni prihodnosti, da postavljajo dolgoročne cilje in ostvarjajo življenske cilje, da se angažirajo in aktivno sodelujejo v družbenih dogajanjih, da so odgovornejši v življenju. Na psihičnem področju se javlja niz velikih sprememb: predvsem psiho-fiziološke in motorične. Te funkcije se naglo razvijajo in dosežejo maximum razvoja. Pride do sprememb odnosa med posameznimi psihičnimi funkcijami in področji psihičnega življenja. Pride do velikih sprememb v vsebini psihičnega življenja. Javijo se vprašanja o smislu življenja, lastnega bivanja, o smrti, o družbi in človeški skupnosti..., obenem pa poskušajo na vsa ta vprašanja tudi poiskati odgovor. Ena izmed psihičnih lastnosti mladih, ki je odločilnega pomena za samozavest, je njihova dovzetnost za vse novo. Svet okoli sebe opazujejo "široko odprtih oči".

V prehodnem obdobju postopno prehajajo iz otroštva v svet odraslih, pripravljajo se na drugačen način življenja in tudi začno živeti drugače. Čeprav je to obdobje relativno kratko, pride v njem do pomembnih sprememb, ki prinesejo številne različne izkušnje. To obdobje se subjektivno doživlja kot naporno, težko in mučno, a tudi lepo in pomembno. Te spremembe in novosti so predpogoj za razvoj osebnosti in njene samozavesti. Daljše prehodno obdobje in kasnejša vključitev v "resnično" življenje (življenje, značilno za odrasle) je pomembna predpostavka za doseg višjega nivoja psihičnega razvoja in obenem višjega nivoja samozavesti. Dogajanja v prehodnem obdobju predstavljajo tudi potencialno nevarnost za osebnost in njeno samozavest, za pojavljanje deformacij in poškodb. V tehnološko manj razvitih družbah, t.i. tradicionalnih družbah je to obdobje časovno krajše. Razlike v življenju mladih in odraslih so manjše, zato ta prehod poteka lažje. Manj je frustracij, konfliktov in kriz. Medtem pa se mladi iz evropskih in še nekaterih drugih kultur, v tem prehodnem obdobju, srečujejo z nizom zahtev in problemov, katerih uresničitev in reševanje je pogosto težko. Pripravljalno obdobje vključevanja v svet odraslih je daljše in zapolnjeno s številnimi težavami in problemi.

V samozavesti se v prehodnem življenjskem obdobju odvijajo velike spremembe. Osebe so v tem obdobju vse bolj orientirane k sebi in lastnemu ter okupirane s seboj in lastnim.³

Najmočnejši je motiv za poglobitev in razširitev zavesti o sebi in lastnemu, za odkrivanje in spoznavanje lastnega in sebe, kar se odraža v vprašanjih: Kdo sem jaz,

³ Raziskava, ki sem jo izpeljal, je potrdila opažanje: mlade osebe z višjo izobrazbo v pogovoru pogosteje uporabljajo osebni zaimek jaz, kar govori o njihovi večji orientiranosti k sebi.

kakšen/kakšna sem, kaj zmorem, ali je to kar delam dobro, in podobno. Mladi veliko razmišljajo o lastni poziciji v svetu in mikrookolju, o življenju in smislu lastnega bitja. (Razmišljanja o smiselnosti lastnega bitja so simptomi nezadovoljstva z lastnim življenjem, osebe, zadovoljne z lastnim življenjem, redkeje razmišljajo o tem.) Refleksija lastnega življenja je pri otrocih pomankljiva in selektivna, pri mladih pa je že bogatejša in celovitejša (to še ne pomeni, da so reflektirana vsa pomembnejša področja življenja in njegovih funkcij).

Pomemben odraz te orientiranosti k sebi in lastnemu zanimanju za druge so razni intimni dnevniki, spominske knjige in podobno.

Pri ukvarjanju z lastnim psihičnim življenjem, osebe v puberteti odkrivajo obstoj lastnega sveta. Zaposleni so z lastnim psihičnim življenjem, prvenstveno na moralnem, komunikativnem in spoznavnem področju. To potrjuje tudi dejstvo, da imajo v njihovih samoopisih dominantno mesto opisi psihičnih lastnosti, stanj in procesov. O tej spremembi priča tudi dejstvo, da mladi, za razliko od otrok, lastna psihična stanja in postopke ne pojasnjujejo le s tistim, kar je izven njih, ampak razumejo, da se njihove reakcije, doživljaji in postopki ne morejo v popolnosti pojasniti z znanimi okoliščinami in situacijami.

V prehodnem obdobju postaja časovna dimenzija življenja subjektivno zelo pomembna: prisotna so razmišljanja o preteklosti in še posebej o prihodnosti. Sanjanja in razmišljanja o lastni prihodnosti so vse pogostejša: "Kaj bom postal?, Kakšen/Kakšna želim postati?, Kakšno naj bo moje življenje?, K čemu naj težim? in podobno". Postavljajo se življenjski cilji, ki se lahko kasneje bolj ali manj integrirajo v določen življenjski načrt. Le ta vsebuje glavne cilje, katerim so podrejeni vsi ostali cilji.

Doživljaj lastne starosti in lastnega obdobja je variabilen: od doživljanja sebe kot otroka, nezrelega bitja, do doživljanja sebe kot bitja z bogatimi izkušnjami, ki je došel do meja bodočega in do vtisa, da so se neki dogodki iz lastnega življenja že davno odigrali. V puberteti se osebe tudi prvič soočajo z vprašanjem smrti, kar lahko spremljajo težka emocionalna stanja.

V predhodnem obdobju se formira zavest o lastni individualnosti, javlja se prepričanje, da "nihče ni kakor jaz". Čeprav v določenih trenutkih lastno unikatnost spremlja ponos, pa jo v številnih trenutkih spremlja strah in nelagodnost. Taka doživljanja povečajo potrebo po komuniciranju in združevanju. V zvezi s tem se pojavi ambivalentnost: po eni strani oseba upa, da bo s komunikacijo in druženjem izpolnila in našla samo sebe, z druge strani pa ne želi izgubiti samo sebe in "biti pogoltnjena".

Pri adolescentu predstava o sebi nima jasnih meja (ni razmejitve med lastnim in ne-lastnim, resničnim in ne-resničnim). Tudi samozavest je v pretežni meri stereotipna; pri opisih "realni jaz" kažejo visoko stopnjo uniformiranosti (po Bergerju, 1984; Levinger). (To ni v skladu z razširjenim verovanjem o izraziti nestereotipnosti, nekonformizmu in individualnosti mladih). Opisi "idealni jaz" so v manjši meri individualizirani in specifični od opisa "realni jaz" (Berger, 1984).

Samoocena oseb v prehodnem obdobju je vse bolj odvisna od ocen sovrstnikov, zmanjšuje pa se pomen ocen, ki jih dobijo v šoli.

Številne raziskave samozavesti adolescentov potrjujejo, da v prehodnem obdobju prihaja do povečanja obsega in stopnje diferenciranosti, stopnje kognitivne sestavljenosti in do velikih sprememb komponent in enot samozavesti. V tem starostnem obdobju ima zavest o lastnem psihičnem življenju pomembnejše mesto v samozavesti, kot v obdobju.

otročtva, pri nekaterih pa celo najpomembnejše mesto. Določena področja inkomponente samozavesti ostajajo pri adolescentu do neke mere adekvatna ali se adekvatnost določenih področij in komponent samozavesti povečuje, pri čemer določen del področij in komponent ni dovolj adekvaten. V vsakem primeru je stopnja adekvatnosti samozavesti manjša v primerjavi s stopnjo adekvatnosti samozavesti pri odraslih. V zvezi s stabilnostjo samozavesti ni možno podati jasnega zaključka. Številni raziskovalci poročajo, da je stabilnost slike o sebi in lastnem pri osebah v puberteti zmanjšana, samoocena in samospoštovanje znižana, vendar rezultati številnih raziskav to negirajo.

Rezultati so pri transferzalnih in longitudinalnih študijah prehodnega življenjskega obdobja različni: pri transferzalnih raziskavah kažejo zaključki na diskontinuiranost razvoja samozavesti in na obstoj krize v razvoju samozavesti v obdobju pubertete. Nasprotno pa longitudinalne študije kažejo na kontinuiranost in stabilnost v razvoju samozavesti. Avtorji ene izmed pomembnejših longitudinalnih raziskav zaključujejo, da "posameznik pride iz prehodnega obdobja prav takšen, kakršen je vstopil v to obdobje" (Dusck, Flaherty, 1981,po: Kon, 1984). Kako pojasniti te razlike? Kon (Kon, 1984) smatra, da se spremembe v samozavesti ne nanašajo predvsem na kvantitativno oceno samega sebe, ki v tem obdobju doseže precejšnjo stabilnost (kar še potrjuje verovanje v stabilnost lastne osebnosti), temveč v postavljanje novih tem, vprašanj. V puberteti se odvijajo določene spremembe v sliki o sebi in v samoocenah, kar je razumljivo glede na pomembne spremembe, ki se odvijajo v organizmu posameznika, v njegovem socialnem položaju in v psihičnem življenju. Toda spremembe v samozavesti so se odvijale že v otroštvu in se bodo še tudi v kasnejših življenjskih obdobjih. Te spremembe niso najpomembnejše za spremembe samozavesti, bistveno je nekaj drugega: osebe v puberteti odkrivajo lastno psihično življenje, začno se intenzivno ukvarjati s seboj in postavljajo važna, a do takrat nepostavljena vprašanja o smislu življenja, lastni prihodnosti in drugo.

3. ODRASLA DOBA

Pozna mladost in začetek odrasle dobe je življenjsko obdobje, kjer se odvijajo različne spremembe. Nekatere (profesionalno usposobljene, začetek profesionalne kariere, samostojnost na številnih področjih, vzpostavljanje nekaterih socialnih zvez, predvsem ljubezenskih...) imajo ključno vlogo v nadaljnjem življenjskem toku. V tem obdobju se formirajo osnovne linije življenjske poti, izgrajuje se ali se učvrsti stil življenja. V nadaljevanju odraslega obdobja se veliko tega stabilizira. Prav tako spremembe, ki se odvijajo, predstavljajo podaljšek začetih sprememb v kasni mladosti ali na začetku odraslega obdobja. Spremembe v organizmu in v njegovem funkcioniranju so manjše in prvenstveno kvantitativne, če izvajamo patološke spremembe, povzročene s poškodbami in boleznimi. Ljudje so v tem obdobju v precejšnji meri zdravi. Sistem socialnih zvez ima v tem obdobju večjo stopnjo stabilnosti, kot v ostalih (izjema je mogoče obdobje starosti). To velja tudi za vlogo in pozicijo posameznika. V psihičnem življenju se odvijajo spremembe, še posebno v njegovi vsebini. Številne ostale spremembe niso tolikšne, kot v predhodnem življenjskem obdobju in na začetku dobe odraslosti. Osebnost se spreminja tudi v preostalem delu odraslega obdobja, toda jedro osebnosti je v tem življenjskem obdobju stabilnejše kot v vseh ostalih.

Najvažnejša odlika odraslega obdobja je visoka stopnja samorealizacije posameznika; je najproduktivnejše obdobje - to je obdobje ustvarjalnosti in ustvarjanja. Večina ljudi prav v tem obdobju najde in potrdi samega sebe, oz. razkorak med pričakovanji o sebi, jazu in stvarnosti (lastnega položaja, stila življenja in drugo) je najmanjši. To še ne pomeni, da ne obstoja razkorak med željami in stvarnostjo in da so življenski cilji doseženi, temveč da je ta razkorak zmanjšan, v precejšnji meri zaradi razumevanja življenskih pogojev življenja in lastnih zmožnosti. Druga pomembna odlika je ta, da je stopnja povezanosti osebnega in neosebnega, posameznega in občega maksimalna. Osebe so večinoma integrirane v grupe (družina in drugo), kolektive in skupnost, povezane z ljudmi in objekti (hiša, imovina...). Osebe se tega zavedajo in razumejo da so komponente občega, pa lastno "usodo" opazujejo v širšem kontekstu. Povedano drugače, stopnja egocentričnosti je tu veliko manjša kot v otroštvu, puberteti in mladosti. Okupiranost s samim seboj upada. To ne pomeni, da ni več orientacije k sebi in lastnemu, temveč ima v marsičem drugačen karakter, kot v puberteti in mladosti.

V predhodnem življenskem obdobju se osebe zelo močno zavedajo lastne različnosti od drugih; akcentirana je zavest o lastni individualnosti. V odraslem obdobju oseba uvidi, da je s številnimi in nerazdružljivimi vezmi povezana z drugimi, zato potreba po distanciranju od drugih slabi, zavest o lastni individualnosti pa nima več najpomembnejšega položaja v samozavesti.

Vsebina samozavesti je kot posledica izkušenj iz tega življenskega obdobja individualizirana, manj je stereotipna kot v puberteti in mladosti. To pomeni, da je adekvatnost slike o sebi in na splošno samozavesti povečana v odnosu na obdobje mladosti. Razkorak med "idealnim jaz" in "realnim jaz" je zmanjšan: del želja je dosežen ali pred uresničitvijo, življenski cilji in načrti pa se modificirajo in postanejo realnejši. Samoocena in samospoštovanje se povečata, oz. sta v večji meri pozitivna, kot v predhodnem življenskem obdobju. Stopnja stabilnosti samozavesti doseže v odraslem obdobju maksimalen nivo; natančneje v prvem delu tega obdobja. To je razumljivo, če upoštevamo to, kar je v poglavju o odraslem obdobju ugotovljeno. Tekom tega obdobja pride do določenih večjih ali manjših sprememb tudi v ostalih dimenzijah samozavesti.

4. STAROST

Koncem petega in še posebej šestega desetletja življenja pride pri ljudeh (našega obdobja in v naši kulturi) do določenih opaznih bioloških in psihofizioloških sprememb. Vzporedno z njimi ali malo kasneje pride tudi do sprememb socialnega položaja, socialnih vlog in socialnih zvez. Pride tudi do večjih ali manjših sprememb v življenskih aktivnostih. Omenjene spremembe spremljajo določene spremembe psihičnega življenja, npr. menjajo se stališča, vrednote in orientacije. Skratka, odvijajo se spremembe, značilne za nastop starosti, vendar ne istočasno - so heterohrone. Poleg tega obstajajo velike individualne razlike v procesu in značilnosti staranja: pri nekaterih določene funkcije stagnirajo prej kot pri drugih.

Raziskave samozavesti pri osebah, starejših kot petdeset let, so maloštevilne. Najpogosteje je bilo proučevano vprašanje doumetja starosti. Osnovni zaključki v zvezi s tem so sledeči: potrjeno je, da je doživljenje lastne starosti odvisno od številnih faktorjev, posebno SES-a, nivoja izobrazbe in rasne pripadnosti. Raziskave jasno kažejo,

da doumevanje starosti ni odvisno od kronološke starosti. Ugotovljeno je, da večina starih oseb ne opazi, da so ostareli, oz. ne priznajo, da so stari. Smatrajo, da so pripadniki obdobja srednjih ali poznih srednjih let. Osnovni razlog je ta, da so starejši ljudje dovolj učinkoviti v večini osnovnih življenskih dejavnosti. To pomeni, da lahko poslabšanje posamezne funkcije kompenzirajo z drugimi.

Stare osebe ne postanejo egocentrične, nasprotno. Večina ni prvenstveno orientirana na preteklost, temveč na sedanost in neposredno prihodnost. Problem smrti se aktualizira, a je odnos do nje odvisen od videnja in ocenjevanja sebe in lastne življenske poti. Raziskave kažejo na to, da s starostjo samoocena in samospoštovanje ne opadata, vendar tega ne moremo razumeti kot dokazano dejstvo.

5. ORIS ONTOGENETSKEGA RAZVOJA SAMOZAVESTI

Najpreprostejši pojavi samozavesti v začetnem obdobju življenja so telesni občutki. Za občutki se pojavljajo opažanja in šele mnogo kasneje mišljenje o sebi. Prve enote samozavesti imajo senzo-motorno poreklo. Prvo znanje o sebi se pojavlja, ko obstajajo določene predstave o sebi in je pridobljeno izključno z internalizacijo, šele kasneje na osnovi mišljenja subjekta (primerjave, analize, razlage in drugo). Opazovano z aspekta tega, na kar se samozavest nanaša, teče njen razvoj od zunanjega in materialnega, preko percepiranega, do notranjega, psihičnega, kar pomeni, da se najprej formirajo enote samozavesti, ki pripadajo razširjeni samozavesti, zavesti o telesu, telesnem izgledu, nato enote, ki se nanašajo na aktivnost in življenje, in na koncu enote, ki se nanašajo na psihično življenje. Na kratko: samozavest kot sistem lastnosti se postopno izgrajuje. Komponente, sestavine in področja, ki jo sestavljajo, nastajajo heterohrono in imajo različne stopnje sestavljenosti: nekatere so manj sestavljene (samozavest je na začetku življenskega obdobja sestavljena v glavnem iz takih komponent) in druge bolj sestavljene. Te druge se izgrajujejo tekom pozne mladosti in odraslega obdobja. (Predpogoj izgradnje takih komponent in področij samozavesti, kot npr. zavest o lastni unikatnosti, so bolj sestavljene oblike mišljenja: pojmovno in abstraktno mišljenje).

Število enot, oz. obseg samozavesti, stopnja diferenciranosti, kot tudi stopnja integriranosti ali celovitosti samozavesti se povečujejo tekom življenja, vsaj od sredine odraslega obdobja. Ena od linij razvoja samozavesti teče od posameznega k splošnemu, od konkretnega k abstraktnemu; v začetnem življenskem obdobju komponente občega ne obstajajo, medtem ko v odraslem obdobju obstaja določeno število takih komponent, tj. tekom življenskega obdobja se povečuje stopnja in število komponent splošnosti samozavesti. Z razvojem se povečuje stopnja adekvatnosti samozavesti. Z razvojem pride do sprememb posameznih področij samozavesti (prostor, ki ga posamezna področja zavzemajo, se tekom razvoja menja) in stopnji opaznosti posameznih komponent, kot tudi do sprememb v subjektivni pomenbnosti posameznih komponent, področij in lastnostih posameznika. Stabilnost samozavesti se tekom življenja povečuje (še posebej od obdobja srednjih let). Večja je v odraslem obdobju, kot pa v otroštvu in puberteti.

Zavest o časovni dimenziji bivanja, na začetku življenja še ne obstaja - pridobljena je, pri čemer je obdobje časovne dimenzije lastnega bivanja, o katerem obstaja zavest pri mladih in odraslih, precej daljše od obdobja zavesti pri predšolskih otrocih.

Že v otroštvu nastaja razmejevanje, ki se v prehodnem obdobju še povečuje in često prehaja v protislovja med obstoječim in mogočim, realnim in idealnim, tj. tekom življenja se izgrajujejo (izgrajeni so šele v prehodnem obdobju življenja) in menjajo "možni jaz" in "idealni jaz". S tem je povezan pojav samokritičnosti: večja je pri odraslih, kot pri mladih, in večja pri mladih, kot pri otrocih (razumljivo je, da je večja pri zrelih osebah v odnosu do manj zrelih oseb). Samokritičnost je pogojena z nekaterimi komponentami osebnosti, še posebej orientacijami, ki se tekom življenja menjajo. V določenem življenjskem obdobju, najpogosteje v puberteti, se orientacija k sebi in k svojem povečuje, v nekaterih sledečih pa slabi. Posamezniki v začetku življenja niso avtistični in orientirani k sebi, temveč prav nasprotno. Egocentričnost se ne pojavlja v prvem stadiju psihičnega razvoja.

Prve ocene sebe in svojega se pojavljajo ob že obstoječih procesualnih pojavih samozavesti in ob določenem številu komponent zavesti o sebi in svojem. Te ocene so v bistvu internalizirane ocene drugih. Samoocene so v otroštvu običajno situacijske in afektivne, oziroma niso izvedene iz jasnih in doslednih kriterijev. To velja v manjši meri za samoocene mladih, odraslih in starih oseb (stopnja stabilnosti adekvatnosti in splošnosti samoocene le-teh je večja kot pri otrocih).

Številne navedene linije in tendence razvoja samozavesti tečejo tekom življenja paralelno in so medsebojno povezane - pogojujejo se. Toda področja in oblike samozavesti se razvijajo z različnim tempom in heterohrono: nekatere oblike nastajajo in se razvijajo v prvih letih življenja, druge, kot npr. zavest o psihičnem življenju, pa kasneje.

Pri opazovanju razvoja samozavesti tekom življenja lahko opazimo nekaj preobratov. V prvem letu življenja se pojavijo začetki samozavesti: razlikovanje sebe in objektov od drugih ljudi, prepoznavanje delov lastnega telesa, upoštevanje delov telesa pri izvajanju aktivnosti idr.. Preobrat v razvoju samozavesti je omogočen s pojavom govorne funkcije: otrok začne pridobivati številna in različna znanja o sebi (znanje lastnega imena, imena osnovnih delov svojega telesa in drugo), začne uporabljati osebni zaimsek jaz, pojavijo se prve ocene samega sebe. Ta preobrat je povezan s pojavom negativizma, s t.i. krizo tretjega leta. V predhodnem obdobju se dogajajo pomembni preobrati v razvoju samozavesti - orientacija k sebi in k svojemu (še posebno k lastnemu psihičnemu življenju) se močno poveča in pride do velikih sprememb v samozavesti: znatno se poveča obseg, stopnja kognitivne sestavljenosti, formirata se "možni jaz" in "idealni jaz". Zelo pomembno je to, da se področje, ki se nanaša na lastno psihično življenje, hitro in intenzivno razvija. Obstajajo indikacije, da pride do preobrata (ki je verjetno predvsem vsebinske narave) v razvoju samozavesti tudi v odraslem obdobju. Skozi to obdobje egocentričnost upada (oseba se vedno bolj jasno doživlja in razume kot član skupine, skupnosti in sveta, kot del neke celote), povečuje se stopnja adekvatnosti, kar je povezano z zmanjšanjem razkoraka med "možnim jaz" in "idealnim jaz", po eni strani, in slike o sebi, z druge strani, večja se stopnja stabilnosti samozavesti in drugo. Pri velikem številu oseb se te spremembe odvijajo na začetku odraslega obdobja.

Z ozirom na obstoj preobratov v razvoju samozavesti lahko zaključimo, da ne obstaja samo eno področje ali ena oblika samozavesti, ki ima vodilen pomen tekom vseh življenjskih obdobj, temveč da tekom preobratov prihaja do zamenjave: določeno področje ali oblika samozavesti izgubi vodilen pomen, druga področja pa ga pridobijo.

Ontogenetskega razvoja samozavesti ne moremo pojasniti, če ne upoštevamo socialnega konteksta in socialnih situacij razvoja, življenje in življenjsko pot

posameznika ter spremembe v psihičnem življenju, ki se dogajajo v življenju. Tako je npr. razvoj lastnosti samozavesti odvisen od govorne funkcije, ki nudi široke možnosti za razvoj samozavesti: pridobivanje znanja o sebi in o svojem, za kategorizacijo in posploševanje izkušenj, za pridobivanje uvida, za izvajanje zaključkov, za vrednotenje in drugo. Skratka, sestavljene oblike in vsebine samozavesti se ne morejo formirati neodvisno od posameznika z razvitim semiotičnim sistemom. Preobrata v razvoju samozavesti, tekem prehodnega obdobja, torej ne moremo pojasniti, če ne upoštevamo pomembnih psihičnih sprememb (naj omenim samo javljanje novih interesov in formalnih operacij) in socialne situacije razvoja. Individualne razlike v lastnostih in toku razvoja samozavesti so velike in pogojene z razlikami v socialnem kontekstu, v socialni situaciji razvoja, življenju in življenjskih poteh, ter psihičnem življenju.

Na samozavest vplivajo številni nepsihični (vključno biološki) in psihični dejavniki. Nekateri od njih, npr. razne oblike občevanja, so odločilnega pomena za razvoj samozavesti, vendar pomen posameznih dejavnikov ni enak v vseh obdobjih razvoja samozavesti: nek dejavnik ima v enem obdobju velik, celo odločilen pomen za ta razvoj, medtem ko je v nekem drugem ta pomen bistveno manjši.

Prikazan oris ontogenetskega razvoja samozavesti ima omejeno veljavnost: to je oris razvoja samozavesti pri sodobnem človeku z večletno izobrazbo, ki opravlja dokaj kompleksne dejavnosti.

LITARATURA

- Allport G. W., *Becoming*, New Haven and London, 1955.
Ananjev B. G., *Izbrannie psihologičeskie trudi*, T.2, Moskva, 1980.
Berger J., *Psihodiagnostika*, II. izd., Beograd, 1984.
Boriševskij M. I. (red.), *Psihologičeskie osobnosti samosoznanija podroška*, Kiev, 1980.
Dickstein E., *Self and Self - Esteem: Theoretical Foundations and their implications for Research*, *Hum. Dev.*, št. 20, 1977.
Kon I. S., *V poiskah sebja. Ličnost i ee samosoznanie*, Moskva, 1984.
Olport G., *Sklop i razvoj ličnosti*, Beograd, 1969.
Rosenberg M., *Conceiving the Self*, New York, 1979.
Rubinštejn S. L., *Samosoznanie ličnosti i ee žiznenij put*, u knjizi: *Psihologija ličnosti - Teksti*, Moskva, 1982.
Sarbin T. R., *A preface to a psychological analysis of the self*, *Psy. Review*, št. 59, 1952.
Valon A., *Sociološko i psihološko proučevanje deteta*, U zborniku: *Proces socijalizacije kod dece*, Beograd, 1982.
Vigotskij L. S., *Sobranie sočinenija*, T.III, Moskva, 1983.
Vigotskij L. S., *Sobranie sočinenija*, T.IV, Moskva, 1984.
Wylie R. C., *Self-Concept*, rev. edition, zv. II, Lincoln, 1979.

Prevedla Andreja Skrt

Eno od vprašanj, ki že desetletja privlačijo pozornost teoretikov in raziskovalcev raznih profilov, se nanaša na razumevanje narave medija masovne komunikacije in njegovega vpliva na stališča in vedenje ljudi. Presenetljivo pa je, da je problematiki, ki je vezana na *spoznavni* aspekt tega vpliva, to je na vprašanje, kako ti mediji delujejo na človeške spoznavne funkcije in še posebej na njihov *razvoj*, posvečeno relativno malo pozornosti. Proučevanje te problematike bi vsekakor moralo biti utemeljeno z ustreznim teoretičnim okvirjem. Tak okvir nudi teorija L.S. Vygotskega.

Ena od njegovih osnovnih predpostavk je, da je človekov mentalni razvoj prvenstveno osnovan na interakciji s sistemom znakov, ki obstajajo v njegovem socialnem okolju. Ta predpostavka ima pomembne implikacije za proučevanje vseh vrst medijev, vključno z najmlajšim in najbolj razširjenim - film in TV.

Zaradi enostavnosti bomo uporabljali naziv VIZUALNI MEDIJ in uporabo *ednine* opravičili z dejstvom, da imata, kljub socialnim in tehnološkim razlikam, film in TV *skupna izrazna sredstva* (z možnostjo spolne medsebojne reprodukcije), kar nam dovoljuje, da ju predstavimo s specifičnim in edinstvenim sistemom znakov.

Glavni namen tega teksta je, da nam da misliti, kako lahko ti specifični *semiotični* aspekti v nadaljnjem toku filogeneze vplivajo na nekatere osnovne spoznavne funkcije človeka.

Ko govorimo o *spominu*, je težko spregledati dejstvo, da je vizualni medij postal "umetni spomin človeštva", kot je to formuliral Vygotsky, ko je govoril o pisavi (1978). Filmski in televizijski dokumenti o dogodku, tako zgodovinskih, kot iz vsakdanjega življenja, predstavljajo tisto *zunanjo oporo spominu*, ki si je pred pojavom tega medija nismo mogli predstavljati. Ti zunanji oporniki, kot bi rekel McLuhan, težijo k oblikovanju naše zavesti o tem, kar nam sporočajo, primerno svoji svojstveni obliki in načinu funkcioniranja. Kot protiutež racionalnosti in analitičnosti, ki je človeškemu umu prinesla pismenost, se pojavljajo sedaj neka vrsta *nove neposrednosti* - nove v toliko, ker se za razliko od stvarne neposrednosti, katere subjektivnosti smo se prisiljeni bolj ali manj zavedati, ustvarja pogosto napačen vtis objektivnosti. Edina rešitev pred potencialno nevarnostjo, ki jo s seboj nosi podleganje takšnemu vtisu, leži, kot se nam zdi, v resnem prizadevanju, da se ta neposrednost v prejemnikovi zavesti relativizira s kazanjem na njeno resnično *posredovanost*. Znan in zelo uspešen poskus je napravil Orson Wells v filmu *Resnica in laž* ("F" for Fake, 1975). Famosni vtis živosti z ene strani in stvarne arbitrarnosti številnih izraznih sredstev, s katerimi na drugi strani razpolagajo

mediji, pomenijo osnovno specifičnost tega medija, ne le kot "umetnega spomina človeštva", temveč tudi kot neke vrste "umetne zavesti o sedanjosti". To velja takrat, kadar je vizualni medij glavni ali edini izvor dogodkov, katerih sodobniki smo. Načini, s katerimi bo ta medij oblikoval človekovo zavest o preteklosti in sedanjosti, so v veliki meri odvisni od tega, kako bo v tej zavesti uravnotežena njegova navidezna živost z njegovo stvarno arbitrarnostjo.

Vse večja prisotnost in relativno enostavna uporaba video tehnike, omogočata vizualnemu mediju prodor ne le v družbeno, temveč tudi v privatno in individualno zgodovino. (To se je začelo že s filmsko tehniko, a je njena uporaba, razen snemanja, bolj sestavljena in s tem manj primerna za masovno uporabo). Pomembnejši dogodki iz življenja ene družine, zabeleženi na video kaseti, omogočajo udeležencem bistveno različno zunanjo oporo za spomin, kot pa jo omogoča najdetalnejša obnova. Tistim pa, ki niso bili prisotni, omogoča vtis neposredne udeležbe, kar brez teh sredstev ne bi bilo mogoče. S tem ne trdimo, da nam ti podatki že sami po sebi omogočajo že boljši uvid v informirajoče dogodke. Nasprotno, osnovni problemi takšnih pripomočkov za spomin in spoznavanje dogodkov iz privatnega življenja se ne razlikujejo od tega, kar smo prej rekli v zvezi s spominom in spoznavanjem javnih dogodkov. Tudi v tem primeru, navidezna neposrednost vizualnega medija često popelje gledalca na napačno pot - podatke, ki nam jih lahko da udeleženec o medsebojnih odnosih prisotnih oseb, njihovih vzajemnih simpatijah in antipatijah, pritajenih ali odkritih tenzijah ali konfliktih, kot nekaterih osebnih lastnostih - vse to bi mogoče dalo popolnejšo in realnejšo sliko dogodka, kot pa tista, ki jo je zabeležila kamera. (Pravimo "mogoče", ker tudi v tem primeru obstoja možnost subjektivnega iskrivljanja, kar nas prepriča o tem, da je tako preteklost kot sedanjost, v kateri nismo neposredno udeleženi, pravzaprav vedno do neke mere nespoznavna).

Če pustimo ob strani problem objektivnosti in se osredotočimo na naše vprašanje, na kakšen način bi lahko zunanji oporniki reorganizirali spoznavne funkcije, v tem primeru spomin, lahko ugotovimo, da bo preteklost (tako družbena, kot individualna), o kateri imamo tudi tovrstne podatke, ostala spominu na drugačen način, kot je tista, kjer vizualni zapisi ne obstajajo. Za razumevanje te razlike dajemo primer. Ko govorimo o individualni preteklosti, lahko npr. primerjamo situacijo človeka, ki je odraščal v obdobju pred pojavom fotografije, in situacijo nekoga, ki ima podatke o svojem otroštvu shranjene na video kasetah. Pri drugem bo doživljaj kontinuitete lastnega življenja nujno bogatejši in popolnejši, kot pri prvem, ki takega izvora spoznavanja, kako je izgledal v otroštvu, kako so izgledali njegovi starši in prastarši, mesto, kjer je živel, nima. (Celo če vzamemo za primerjavo nekoga, ki razpolaga s slikami iz svojega otroštva, ki pa niso gibljive, ni potrebno poudariti, kako so druge bogatejša "hrana za spomin"). Spomin sodobnega civiliziranega človeka je "hranjen" z bistveno drugačno vrsto podatkov od tistih, s katerimi je "hranjen" spomin onih katerih edini zunanji oporniki so govor in pisava. Bo ta nova vrsta "hrane" samo obogatila vsebino spomina, ali pa bo prinesla tudi neke bistvene spremembe v njegovem funkcioniranju? Kot smo že rekli, je še prezgodaj za zanesljivejše odgovore na takšna vprašanja. Kljub temu bomo izpostavili neka naša razmišljanja o tem, izhajajoč iz paralele, ki jo je potegnil Vygotsky med spominom primitivnega in kulturnega človeka.

"Skrbna primerjava kaže, da je spomin kulturnega človeka v primerjavi s spominom primitivnega človeka neprimerno močnejši, vendar pa je pri tem neposredni spomin, to

je sposobnost neposrednega ohranjanja vtisov, pri primitivnem človeku znatno večji kot pri kulturnem. Verbaliziran spomin, to je pojmovni spomin, pa vodi človeka do ohranjanja skrajšanih, logično povezanih in predeianih vtisov. Tak spomin se je, opirajoč se v notranjih procesih na notranji govor, pri zunanjih operacijah pa na pismenost, razvijal vzporedno z razvojem govora in pisave" (Vygotsky, 1983, str.40).

Stvari so se, če gledamo opore, s katerimi razpolaga spomin kulturnega človeka, od časa Vygotskega očitno spremenile. Vse večja prisotnost vizualnega medija v življenju sodobnega človeka je prinesla njegovemu spominu novo in bistveno pomembno vrsto opore. Ali bo prav tako radikalno spremenil spomin, kot sta to svojedobno storila govor in pisava, v tem trenutku še ne moremo zanesljivo vedeti, predvsem ker poteka njegov razvoj in širjenje z neverjetno hitrostjo. V tega trenutku njegovega razvoja predpostavljamo, da do radikalnejših sprememb ne bo prišlo. To pričakovanje smo osnovali na dejstvu, da vizualni medij ne prinaša spominu nič bistveno novega, niti v smislu vrste podatkov, niti v smislu načina njihove organizacije. Ta vrsta podatkov, kot tudi način njihove organizacije, predstavlja *zunanjo analogijo tistim sredstvom, s katerimi se okorišča "naturalni" spomin*. Ta sredstva, ki ne morejo dodati nič novega spoznavni funkciji tako po obliki, kot po vsebini, je ne morejo niti radikalno reorganizirati (kot je bilo to s pisavo), temveč so lahko le njeni podaljški, amplifikatorji, zunanji oporniki v dobesednem smislu. Notranja sprememba, ki jo je možno pričakovati kot rezultat vse večje prisotnosti vizualnega medija v življenju civiliziranega človeka, bi bila tendenca *vse večje rabe raznih oblik vizualizacije* kot sredstva spomina. Kulturalizacija spomina s pomočjo vizualnega medija bi bila po obliki neke vrste *sekundarna naturalizacija* te spoznavne funkcije.

Ali lahko vizualni medij s svojimi specifičnimi izraznimi sredstvi vpliva na to, da se v toku filogeneze spremeni samo človekovo *mišljenje*? Prvi poizkusi odgovoriti na to vprašanje so bili narejeni že davno. Že leta 1952 Rene Zazzo sugerira možnost takega vpliva, rekoč: "(...) film ni le možen pedagoški instrument, temveč tudi novo sredstvo senzibilnosti in inteligence" (Zazzo, 1952, str.293). Celih 20 let je bilo to vprašanje pozabljeno, dokler ga izraelski raziskovalec Gavriel Salomon ni postavil v naslov svojega dela iz leta 1972 "Ali lahko vplivamo na spoznavne sposobnosti preko vizualnih medijev: predstavitev hipoteze in začetne ugotovitve" (Salomon, 1972). Vendar se avtor v tem in kasnejših delih ni ukvarjal spoznavnimi sposobnostmi izven teh, neposredno vezanih za medijsko pismenost (media literacy), a se je v delih nastalih do leta 1980 večkrat vračal. Tako postavlja na koncu članka iz leta 1979 več vprašanj, med drugim tudi: "Ali so lahko neki simbolični elementi medija prenešeni na notranji plan in uporabljeni kot orodje misli"? (Salomon, 1979, str.80). Salomon je imel tu v mislih vizualni medij. Vygotsky je na možnost govora in pisave, v takem smislu, že davno pokazal in jo tudi detajlno analiziral. Na prav to vigotskijansko vprašanje, uporabljeno za vizualni medij, bomo skušali v tem tekstu poiskati odgovor. Najprej se bomo osredotočili na njegov splošni aspekt, ki je vezan na mišljenje kot bazično delovanje te vrste medija.

Ali bo človeško *mišljenje* v prihodnosti, pod povsod prisotnim vplivom vizualnega medija, spremenjeno v tolikšni meri, kot se je to zgodilo pod vplivom govora, ko je postala kulturno spoznavna funkcija - govorno mišljenje? Seveda obstajajo isči zadržki v odgovorih, ki smo jih navedli že v primeru spomina, pri primeru mišljenja pa predvidevamo možnost radikalnejšega vpliva tega medija. Kot že sam naziv nakazuje, se ta spoznavna funkcija naslanja predvsem na verbalna (arbitrarna) in ne ikonična

(motivirana) sredstva. Ali se bo torej z vse pomembnejšo prisotnostjo ikoničnosti, ki jo je s seboj v človeško okolje prinesel vizualni medij, človekovo mišljenje preobrazilo v smislu vse večjega oslanjanja na takšna vizualna sredstva, še več, ali bo človek spremenil svoje načine funkcioniranja? Bo ta proces postopno privedel do take notranje rekonstrukcije medsebojnega odnosa dveh spoznavnih funkcij - prve kulturne (govorno mišljenje) in druge prvobitno naturalne ali "kulturalizirane" v interakciji z vizualnim medijem (raba notranje vizualnih sredstev) - s katero bi v prihodnosti nastalo težko predstavljivo govorno-vizualno mišljenje, v katerem bi njegov vizualni aspekt igral enakopravno vlogo? Ker si je nekaj takega težko zamisliti (zaradi omejenosti, ki nam jo nudijo lastna, verbalna, miselna sredstva), se ne moremo spustiti v konkretizacijo take ideje, predpostavimo pa, da je to v principu mogoče. Tu se bomo omejili na domnevo, da bi vizualni medij lahko postal zunanja opora "vizualnega mišljenja", in s tem označimo glavne smernice, po katerih bi potekala "kulturalizacija" te funkcije.

Še enkrat poudarimo bistvo vizualnega medija, ko gre za njegovo delovanje na spoznavne funkcije: to je sredstvo, ki *ne prinaša novega tipa znakov*, kot zunanjih opornikov za te funkcije. Nespodbitno je dejstvo, potrjeno in natančno analizirano že v času nastajanja psihologije kot znanosti (introspektivne raziskave strukturalistične šole), da je človek že pred pojavom vizualnega medija uporabljal razne oblike vizualizacije kot pomoč pri spominu in mišljenju. Znaki, ki jih ta medij rabi torej niso novi - nova je le njihova *eksternalizacija*, s pomočjo katere postanejo *zunanj* oporniki spoznavnih procesov. Ti znaki predstavljajo *zunanje analoge* notranjih privatnih vizualnih sredstev, ki imajo možnost "kulturalizacije" naturalnih vizualnih sredstev.

Brez želje po sistematizaciji bomo našli pomembnejše možnosti vizualnega medija kot zunanjega sredstva za mišljenje. Če sledimo tezi Vygotskega o delovanju zunanjih pomožnih sredstev na človekove spoznavne funkcije, predpostavljamo, da bi lahko njihova internalizacija v prihodnosti, do določene mere spremenila tudi samo funkcijo.

Celovitost in simultanost odlikuje *ikoničnost* vizualnega medija, medtem ko je *diskretnost in linearnost* svojstvena verbalnim in drugim simboličnim sredstvom (v ožjem smislu - matematični, kemični, glasbeni in drugi simboli). To velja predvsem za statična vizualna sredstva: fotografijo, risbo in sliko. Dogodek, ki je posnet s kamero, kot tudi pripovedovani dogodek, odlikuje linearnost. Vendar je posnetemu dogajanju dostopno še fizično okolje brez digresij pri njegovem obnavljanju. Ta simultanost, ki je karakteristična za vsak vizualni prikaz, nudi mentalni obdelavi material brez prekinitev in kategorij (medtem ko vsaka verbalna oznaka hkrati kategorialna oznaka, se vsak ikonični znak na denotativnem nivoju nanaša na nekaj posameznega, konkretnega). Ali bo takšen tipično ikonični način organizacije podatkov, kar je osnovna *forma* vizualnega medija, imel vpliv na njihovo organizacijo in obdelavo pri ljudeh, ki so izpostavljeni temu mediju. Odgovora ne poznamo, pričakujemo pa, da bi se to lahko zgodilo. Predpostavljamo, da bi z internalizacijo takšnega načina osnovne predelave podatkov obkrožujoče realnosti dobilo človekovo mišljenje obliko simultanosti-lastnosti, nezdružljivo s sedaj uporabljenimi značilnostmi osnovnih sredstev. Ne verjamemo, da lahko pride do tega brez korenitih sprememb v sami funkciji mišljenja. Ob tem pa si težko zamišljamo, kakšne bi te spremembe bile.

Zmožnost prikazovanja *časovnih sledi* je še ena lastnost vizualnega medija (tokrat takšna, ki jo karakterizira *gibljiva slika*), ki bi lahko spremenila človekovo mišljenje. Časovno svojstvo televizijskega in filmskega izraza (o katerih je že bilo govora drugje :

Korač, 1980, 1984, 1988) odpira nove možnosti v razumevanju različnosti vrste procesov in transformacij z osvoboditvijo miselne osredotočenosti na statično odvojena stanja, ki jim predhodijo ali sledijo. Če je razumevanje teh stanj nujno za razumevanje transformacij, preko katerih ta prahajajo iz enega v drugo (glede na to, da omogočajo danosti, kjer prihaja do transformacij), bo videnje transformacij in procesov "na delu" rezultat kvalitativno drugačne mentalne obdelave in sledenje k razumevanju narave sledi, o katerih govorimo (začetno stanje - transformacija - zaključno stanje), kot v primeru, ko je srednji člen te triade le posredno dostopen (tudi verbalna in ikonična sredstva imajo možnost predstavljanja transformacije, a le posredno). Časovna lastnost gibljivih slik, ki filmu in TV omogoča prikaz procesa in transformacije, je še ena formalna značilnost vizualnega medija, podrejena internalizaciji, in s tem potencialni agens restrukturacije človekovega mišljenja.

Ni potrebno povdarjati, da so gibljive slike, neodvisno od obstoja zunanjega vizualnega medija, značilne za človekov notranji vizualni medij - aktivno vizualno predstavlanje, ki se kot sredstvo v mišljenju veliko uporablja. Po Piagetu so ta sredstva figurativni aspekt inteligence. Po pomenu so daleč za ti. operativnimi sredstvi tistih, ki rabijo simbole v ožjem smislu besede (abstraktni, arbitrarni znaki). Ali bo ojačitev figurativnih znakov od amplifikatorjev, kot je npr. vizualni medij, postopno dobila večji pomen v mišljenju? V konkretnem primeru: Ali bo zunanja vizualizacija pripomogla skupaj z notranjim vizualnim procesom k temu, da bo mišljenje lažje dojelo te procese? Možnost delovanja medija na mišljenje je pomembno predvsem z vidika razvojne psihologije: se bo otrokova misel pod vplivom vizuelnega medija hitreje usmerila k decentriranju (osvobajanje od oddvojenih statičnih stanj in osredotočenje na transformacijo) kot pri normalnem razvoju, kakor ga je opredelil Piaget? Tu gre za bazično delovanje medija, ki je znatno subtilnejše in počasnejše od diferencialnih. Obe vprašanji prav zato ostajata brez odgovora.

Pri predhodnih dveh vprašanjih smo se zadržali na nivoju, kjer ostaja vizualni medij, če lahko rečemo, "na površini stvari". Ko gre za vprašanje ikoničnosti, kot tudi možnosti prikazovanja, gre za tiste specifične lastnosti tega medija, s katerimi on registrira zunanjo realnost z *minimumom obdelave* (minimum, ki ga razumemo kot dejstvo, da gre medij, torej za posrednika med subjektom in zunanjo realnostjo). Obdelava pomeni intervencijo tistih njegovih lastnosti, ki imajo večjo stopnjo arbitrarnosti, glede na to, kar prikazujejo, kot v primeru dvodimenzionalne slike, v izboru kotov in osvetljevanja pri kontinuiranem snemanju procesa z negibljivo kamero. Ta medij ima na razpolago niz sredstev za obdelavo realnosti, ki jo prikazuje na načine, ki niso dostopni naposrednemu izkustvu. O teh sredstvih je bilo dovolj govora že drugje (Korač, 1980, 1984, 1988), zato bomo tu prikazali le najrelevantnejše.

Ko se pri realizaciji filmskega in televizijskega programa izbira poleg planov, kotov in osvetlitve še gibanje kamer po prostoru¹, so vizualni podatki podvrženi še enemu načinu obdelave. Taka intervencija omogoča, da ekran (TV in filmski) preprosto preneha biti okno v svet, saj lahko gledalec vidi ta svet iz različnih glediščnih točk, ne da bi menjal svoj položaj v prostoru. Z gibanjem skozi prostor, ki ga snema, beleži kamera

¹ Še do nedavno so bile TV kamere, za razliko od filmskih, manj svobodne zaradi velikosti. Pri prenosni video kameri tega problema ni.

poti med različnimi točkami opazovanja in jih na ta način vizualno povezuje. Gledalcu so na ta način dostopni različni aspekti opazovanega, *različne točke gledanja, brez spremembe njegovega položaja v prostoru*. Pri neposrednih izkušnjah je kaj takega seveda nemogoče. Možno je le s *posredovanjem* vizualnega medija: zunanjega ali notranjega. Doživljaj pri notranjem vizualnem mediju ne bi bil *rekonstrukcija* stvarne izkušnje, torej memorija v ožjem smislu, temveč *konstrukcija* - mentalna aktivnost, ki sodi v domeno mišljenja. Ker je ta vrsta konstrukcije (vizualna predstava prostora iz različnih glediščnih točk) značilna samo za mišljenje, osvobojeno egocentrizma (vezanost izključno na eno samo - lastno - točko gledanja) in do te razvojne stopnje se po Piagetu pride šele tekom stadija konkretnih operacij, so možnosti, ki jih vizualni medij odpira, zares vredne pozornosti. Vprašanje delovanja tega medija na hitrost razvoja mišljenja se postavlja kar samo od sebe: Ali bodo številne možnosti videnja sveta iz različnih glediščnih točk, kakršne nudi vizuelni medij, privedle do tega, da bodo odraščajoči otroci že zgodaj upoštevali različne možnosti gledanja na stvari? Ali je možno z internalizacijo ene forme, značilne izključno za en medij (gibanje slike s pomočjo gibljive kamere), priti do zgodnejše prekoračitve egocentrizma, vsaj pri doživljanju prostora, ali celo do njegove popolne eliminacije iz razvojnega repertoarja? Ni si težko predstavljati, kakšen odgovor bi na to dali ortodokсни piagejevci. Mi se pri tem vprašanju raje opiram na postavke Vygotskega, čeprav odgovora ne moremo dati. Pri diferencialnem delovanju vizualnega medija naš način empirične raziskave koincidira z načinom še enega avtorja (Salomon, 1979). Najprej se bomo ustavili ob možnostih njegovega bazičnega delovanja.

Čeprav je stopnja obdelave podatkov s pomočjo gibljive kamere pomembnejša v primerjavi z možnostmi neposredne izkušnje, je še vedno taka, da je *analogija* s tovrstno izkušnjo očitna: gibanje kamere omogoča videnje prostora analogno videnju opazovalca, ki se giblje - do odstopanja od te analogije pa pride zaradi statičnosti opazovalca pred ekranom. Obstajajo pa tudi taki postopki, ki obdelujejo vizualni material sami po sebi in neodvisno od položaja opazovalca, na načine, ki nikakor niso podobni neposrednemu izkustvu. Eden od takih načinov je, da *upočasnjeno prikazujejo proces*, katerega normalna hitrost odvijanja omogoča opazovalcu jasen uvid v potek. Tak način, dobesedno *amplifikator* (ojačevalec) naših naravnih perceptivnih sposobnosti je analogen istočani obdelavi, značilni le za mišljenje. Samo mišljenje omogoča človeku to vrsto samovoljnosti glede na opaženo: in tudi tu ne gre za rekonstrukcijo opaženega, temveč za *kostrukcijo na osnovi opaženega* z namenom, doseči jasnejši uvid. Korak naprej predstavlja postopek, kjer se posneti proces prikaže kot niz oddvojenih statičnih stanj, ki se v neke vrste "vizualnem stakatu" zlivajo v eno gibanje. V tem primeru gre za pravo *vizualno analizo*, postopek, kjer se nek proces, zaradi boljšega uvidenja, razčleni na bistvene sestavne elemente. Specifičnost vizualne predstavitve je prav ta možnost istočasne *analize in sinteze* (razčlenitev na posamezne sličice in njihovo stapljanje v eno gibanje), ki je z verbalnimi sredstvi ni mogoče doseči. Naslednji korak pri vizualni obdelavi je postopek, ki ne omogoča le ogleda elementov in celote, temveč tudi ogled *istočasnega dinamičnega in statičnega aspekta te celote*, je tehnika s katero dosežemo, da predmet (ali oseba) pušča v gibanju za seboj sled v smislu lastnih slik v sukcesivnem položaju, ki se pretaplja iz ene v drugo.

V vseh treh primerih gre za svojevrstno integracijo analize in sinteze, značilno le za vizualni medij (notranji in zunanji). Ti postopki usmerjajo pozornost na najbolj

rafinirane načine istočasno in v enaki meri, tako na sestavne elemente procesa, kot tudi na mesto teh elementov v procesu kot celoti. V vseh primerih gre za analizo (in istočasno za sintezo) procesa, ki se odvija preveč *hitro*, da bi bilo samo opazovanje dovolj za jasen in precizen ogled. Vizualni medij lahko deluje tudi obratno, če gre za procese, ki s svojim prepočasnim odvijanjem ne omogočajo jasnega uvida v celoto.

Vizualni medij uporablja posebno vrsto *montaže* za dosego celote dolgotrajnih in počasnih procesov, npr. nizi statičnih slik posameznega trenutka v procesu (odpiranje cveta), ki se kljub hitrosti percepcije (poznani fi-fenomen) opazi v kontinuiteti (gibanju). Ta postopek se drugače rabi v filmski in TV animaciji, ki kot že samo ime pove, vizualno "oživlja" objekte (lutke in podobno), dajoč jim, na prej opisani način, lastnost gibanja. V obeh primerih (oživljanje predmeta ali vizualni "rezime" dolgotrajnih procesov), omogoča vizualni medij videnja nečesa, kar v realnosti ne obstaja. Medtem ko se pri upočasnjevanju in drugih vidikih analize hitrih procesov vizualna obdelava vrši na materialu, ki je dostopen opazovanju brez posredovanja medijev, gre v primeru animacije za obdelavo, ki ne le ni dostopna neposrednemu opazovanju, temveč v realnosti niti ne obstaja. Jasno je opazno (še posebno v zadnjem primeru), da to sredstvo direktno imitira samo inteligenco.

Če rezimiramo: poleg sposobnosti ojačitve funkcije samega spomina, razpolaga vizualni medij s precejšnjimi možnostmi preseganja perceptivnih danosti na načine, ki so lastni edinole mišljenju. V obeh primerih gre za vprašanje sredstev, ki predstavljajo *zunanje analogizme* nakaterih aspektov spoznavnih funkcij. To dejstvo predstavlja osnovno specifičnost vizualnega medija v odnosu na človekove spoznavne funkcije: njegova izrazna sredstva so namreč že elementi teh funkcij, oziroma na notranjem planu postane povsem neodvisna od tega medija. Vizualni medij v formalnem pogledu ne prinaša nič novega niti spominu niti inteligenci. Ali je potem sploh smiselno govoriti o internalizaciji? Kar je sedaj že povsem jasno, je to, da predstavlja vizualni medij pomembno *zunanje pomagalo* ali ojačevalec (amplifikator) notranjih oblik vizualizacije, katerih se poslužuje tudi neposreden spomin in neke oblike mišljenja. Toda, ali nas lahko privede do kakšnih pomembnih sprememb na notranjem nivoju? O tem smo predhodno že povedali nekaj predpostavk. Verjamemo namreč, da se to sredstvo, filogenetsko gledano, ne bi ustavilo le na ojačitvi raznih oblik vizualizacije, kot npr. pri memoriranju v ožjem smislu, temveč da bo s časom privedlo do spremenjene vloge vizualnih sredstev v mišljenju. Predpostavljamo, da se ta način ne bi uresničil s spremembo v realni obliki vizualizacije, temveč prvenstveno skozi strukturne spremembe odnosa med simboličnimi in ikoničnimi sredstvi v mišljenju (restrukturiranje je v osnovi način, po katerem Vygotski koncipira kulturalizacijo psiholoških funkcij). Težko si je namreč zamisliti, da bi ojačana (s strani zunanjega vizualnega medija) raba vizualizacije v mišljenju privedla samo do spremenjenega odnosa med simboličnimi in ikoničnimi sredstvi, a da ta spremenjena moč odnosa tej funkciji ne prinese nič kvalitetno novega. Še težje si je predstavljati, kako bi ta rekonstrukcija lahko izgledala.

Vprašanje vpliva vizualnega medija na *filogenezo* človekovih spoznavnih funkcij je v tem trenutku takšno, da nanj ni možno popolno in dokončno odgovoriti. Problematika delovanja te vrste medija na *ontogenezo* teh funkcij je dostopnejša psihološkim raziskovalnim metodam, a ima tudi niz tehničnih preprek, ki onemogočajo podrobnejšo raziskavo. Kljub temu smo v pilotski eksperimentalni študiji skušali raziskati možnost takega vpliva (Korač, 1987).

Ker je opaženo, da se neke modalitete izraznih sredstev vizualnega medija (animacija in retroakcija) karakterizirajo z upadljivo analogijo z operacionalno reverzibilnostjo, smo prepostavljali, da so lahko prav te medijske operacije, uporabljene v precizno definiranem kontekstu, internalizirane in na ta način spodbudijo razvoj pojmov konzervacije pri predšolskih otrocih. V terminu teorije Vigotskega bi lahko rekli, da ima vizualni medij potencial za ustvaritev cone najbližjega razvoja na posreden način. V pilotski eksperimentalni študiji smo skušali testirati to hipotezo s prikazom 30-minutnega TV programa (sestavljen iz 15 dvominutnih enot), izdelanega posebej za potrebe našega eksperimenta, skupini 5-letnikov (N=27). Razlike med rezultati na pretestu in retestu (tako neposrednem, kot tudi odloženem), na štiri klasične naloge konzervacije, so bile v eksperimentalni skupini pomembno večje, kot v kontrolni (N=28). Rezultati te študije, kljub zadržanosti, ki sledi iz njene kratkotrajnosti in izrazito tehnično neprimernih pogojev izvajanja (to se nanaša predvsem na slabo kvaliteto video programa, ki smo ga imeli na razpolago), izgledajo dovolj ohrabrujoči za nadaljne poskuse proučevanja odnosa med specifičnimi izraznimi sredstvi vizualnega medija in človekovega mentalnega razvoja tako v filogenetskem, kot v avtogenetskem smislu.

LITERATURA

- Korać, N., Kinematografski jezik i razvoj poimanja filmske naracije, neobjavljeni magistrski rad, 1980.
- Korać, N., Semiološki i kognitivni činioci u razvoju razumevanja filmske i televizijske naracije, Psihološka istraživanja 3, Beograd, Institut za psihologiju, 1984.
- Korać, N., Vizuelni medij i razvoj mišljenja, neobjavljena doktorska dizertacija, 1987.
- Korać, N., Funkcional, Cognitive and Semiotic Factors in the Development of Audiovisual Comprehension, Educational Communication and Technology Journal, zv.36, št.2, Summer, str. 67-91.
- Salomon, G., Can we affect cognitive skills through visual media: Explication of an hypothesis and initial findings, AV Communication Review, 1972, 20 (4), str. 401-423.
- Salomon, G., Shape, not only content: how media symbols partake in the development of mental skills; in E.Wartella (ed.) Children Communicating: Media and Development of Thought, Speech and Understanding, Beverly Hills, Sage Publications, 1979.
- Vygotsky, L.S., Mind in Society, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- Vygotsky, L.S., Istorjski razvoj ponašanja čoveka, Kognitivni razvoj deteta, Zbornik radova iz razvojne psihologije (priredio J.Mirić), Beograd, SDPS, 1983.
- Zazzo, R., Une experience sur la comprehension du film (en collaboration avec Bianka Zazzo), Revue internationale de filmologie, zv.III, št.6, 1952.

Povezanost senzomotoričnih oblik mišljenja z mentalnim razvojem v obdobju prekonceptualnih oblik mišljenja

LUDVIK HORVAT, MAJA ZUPANČIČ

PROBLEM

V svojem prispevku skušava z empiričnimi podatki prikazala ključni problem v moderni razvojni psihologiji, to je, ali je psihični razvoj kontinuiran ali diskontinuiran proces.

Sklop teorij, ki govori o psihičnem razvoju kot o kontinuiranem procesu, ima svojo osnovo v klasičnih S-R modelih, med katerimi so danes vodilne teorije socialnega učenja in teorije mehanskega ogledala, kot jih imenuje Langer J. (1981). Sklop teorij, ki pojmujejo razvoj kot diskontinuiran proces, pa najizraziteje predstavljajo po eni strani psihoanalitične, po drugi strani pa kognitivne teorije, med katerimi ima posebno mesto teorija J. Piageta (1978). Med obema pojmovanjima pa obstajajo temeljne razlike v tem, kaj jemljejo kot kriterij ali celo predmet samega razvoja.

V psiholoških sistematikah se prikazuje J. Piagetovo pojmovanje (1978) razvoja kot izrazit primer diskontinuiranega stališča, čeprav se sam v svojih temeljnih delih do tega vprašanja ni nikoli dokončno opredelil. Zelo precizno govori o tem, da je razvoj v resnici nek kontinuiran proces z zelo jasnimi stadiji, podstadiji in fazami. Za vsak stadij in celo posamezne faze je tipična notranja organizacija miselnih struktur. Ko je skušal prikazati spoznavni razvoj v obliki spirale, je temeljito pojasnil procese reorganizacije struktur ob prehodu na višjo razvojno stopnjo. Temeljni argument za razlago mu je dejavnik ekvibracije, ki ga uvaja kot novo razsežnost pri pojasnjevanju faktorjev razvoja. Iz J. Piagetovega dela moramo nadalje še posebej izdvojiti njegov temeljni aksiom, da so razvojni stadiji, stopnje in faze nekaj, kar v realnosti obstaja, kar ni rezultat znanstvene analize in je podvrženo nekaterim osnovnim zakonitostim, med katerimi je na prvem mestu razvoj že vnaprej določen in univerzalen ne glede na okolje in kulturo, v kateri posameznik živi. Ta del teorije je izzval mnoge kritike, ki so mu očitale determinizem v razvoju.

Pričetek krize v razvoju merjenja inteligentnosti v 60. in 70. letih je pripeljal do vrste poskusov (K.R. Fogelman, 1970) psihometrizacije tipičnih piageističnih nalog in uporabo njegovih metod proučevanja intelektualnega razvoja v testno-diagnostične namene. Temeljni cilj teh poskusov je bil kvalitativno izpopolniti metode za merjenje inteligentnosti pri osebah v obdobju intenzivnega razvoja. Danes lahko te poskuse kritično ocenimo le kot deloma uspešne in ugotovimo, da si je psihologija mnogo več obetala, kot pa je nato pridobila na metodološkem in teoretičnem področju (S. Modgil, 1974). Med temi metodološkimi in teoretičnimi problemi prav gotovo izstopa interpretacija numeričnih pokazateljev intelektualne razvitosti, kot je recimo IQ, ki je bil izmerjen v različnih razvojnih obdobjih. S pomočjo nalog v testih inteligentnosti merimo posredno posameznikove intelektualne strukture, ki pa so v skladu s Piagetovo teorijo spremenljivke v razvoju. Prav s to ugotovitvijo pa lahko pojasnimo mnoga neskladja med teoretičnimi postulati o psihičnem razvoju in posameznimi empiričnimi ugotovitvami.

Večina sodobnih psiholoških teorij posebej izpostavlja vlogo zgodnjega psihičnega razvoja na razvoj v kasnejših obdobjih.

V tej točki so si vse sodobne teorije psihičnega razvoja skoraj enotne, pa če gledamo psihoanalitične, kognitivne ali teorije socialnega učenja. Rezultati mnogih empiričnih študij, ki so skušale najti povezanosti med pokazatelji zgodnjega psihičnega razvoja s pokazatelji psihičnega razvoja v kasnejših obdobjih, pa so pokazali povsem drugačno sliko. Večina raziskav je že vse od zgodovinsko znanih študij N. Bayley (H.M. Trautner, 1978) dobila relativno nizke statistične povezanosti zgodnjega psihičnega razvoja s kasnejšim razvojem in skoraj praviloma ničelne med zgodnjim razvojem v obdobju prvih dveh let življenja in zrelo dobo. Obstaja vrsta poskusov za razlago teh empiričnih ugotovitev, ki tako izrazito odstopajo od okvirov teoretičnih predvidevanj.

Avtorja razprave najbolj sprejemava razlago, ki je neposredno vezana samo na Piagetovo teorijo. Z vsemi razvojnimi testi merimo posredno preko reakcij otrok njihove intelektualne strukture. Strukture pa so spremenljivke v razvoju. Tako so posamezni številčni rezultati le neke relativno statistične ocene posameznikovega razvoja, ki so dobljene v različnih življenjskih obdobjih na različnih kvalitetah posameznikove mentalne organizacije. Zato pri računanju povezav med rezultati, dobljenimi v različnih razvojnih obdobjih, operiramo z le na videz podobnimi merami, ki pa so v osnovi dobljene na različnih kvalitetah miselne organizacije. Že Piaget je pri svojih opisih senzomotorične inteligentnosti ter še bolj pri analizi dejavnikov in same poti ob prehodu iz senzomotorične inteligentnosti na nivo simboličnega mišljenja, to je prekonceptualnega, nakazal vrsto specifičnosti stadija senzomotorne inteligentnosti. Prav tako pa je v svojem obsežnem delu (1978) zelo precizno opozoril na dejstvo, da se senzomotorične strukture nikakor preprosto ne preoblikujejo v nivo simboličnih procesov. Senzomotorična inteligentnost bo to ostala še naprej, nove oblike intelektualnih sposobnosti pa so povezane z razvojem nekih povsem novih in specifičnih struktur.

Avtorja sva si zastavila izhodiščno hipotezo, da je globalni psihični razvoj nek kontinuiran proces, v katerem obstajajo tesne povezanosti med posameznimi kazalci razvoja v zgodnjem obdobju s kasnejšim razvojem, da pa moramo sočasno tudi govoriti o diskontinuiteti v tem smislu, da ima vsak stadij razvoja neko specifično organizacijo mentalnih struktur, ki se navzven kaže kot način in nivo posameznikove intelektualne aktivnosti.

1) Vzorec

V raziskavo je bilo zajetih 59 otrok, od tega je bilo 30 dečkov in 29 deklic. Po socialno-ekonomskem poreklu so bili otroci proporcionalno izbrani iz vseh družbenih slojev. Vsi otroci so bili vključeni od 1. leta dalje v jaslice, kjer smo opravili tudi vsa testiranja. Vzorec otrok je bil po starosti zelo homogen. Povprečna starost otrok pri prvem testiranju je bila $x = 24,0$ mesecev in $SD = 1,21$. Otroci so bili iz starostnega intervala med 21 in 26 mesecem starosti. Drugo testiranje je bilo opravljeno točno čez eno leto. Vsi statistični podatki o starosti so ostali isti, le da moramo prišteti k absolutnim vrednostim časovni zamik 12 mesecev.

2) Instrumenti

Glavne odvisne variable so bili pokazatelji psihične razvitosti pri 2. oziroma treh letih. Pri dveh letih smo uporabili naslednje instrumente:

a) Casati-Lezine (C - L) - skalo senzomotorne inteligentnosti, ki smo jo prevedli iz francoščine in deloma prilagodili za našo uporabo. Skala je oblikovana dosledno na vseh postavkah Piagetove teorije in periodizacije tega razvojnega obdobja ter seveda psihometrizirana do te mere, da se lahko uporablja kot merski instrument. Instrument spada v skupino mnogih poskusov psihometrizacije Piagetovih eksperimentov in metod nasploh.

b) Brunet-Lezine (B - L) - skala psihomotorične razvitosti otroka, ki zajema področje motorike, okolomotorike, govorni razvoj in razvoj socializacije. Originalna skala je prevedena in standardizirana na naši populaciji otrok (Čuturić, 1978).

c) Skala za oceno govornega razvoja, ki smo jo sami konstruirali za potrebe večjega raziskovalnega projekta, iz katerega so vzeti tudi ti rezultati. Skala je šele v fazi razvoja kot instrument za merjenje zgodnje otrokove govorne razvitosti.

Pri retestu čez eno leto smo med drugim vse otroke testirali s prirjeno verzijo nalog testa Valentine, ki je angleška inačica standardne Binet-Simonove skale. Kot rezultat tega preskusa smo upoštevali izračunano mentalno starost (MS) in IQ.

3) Hipoteze

Na osnovi opredelitve problema smo postavili dve temeljni delovni hipotezi:

H1 Med rezultati testa senzomotorne inteligentnosti (C-L) pri starosti 2 let in dosežki (MS, IQ) na testu tipa binetarij pri 3 letih ni statistično pomembnih zvez.

H2 Med širšimi pokazatelji psihičnega razvoja otrok pri dveh letih (B-L in gov. razvoj) in pokazatelji splošnega mentalnega razvoja pri treh letih (MS, IQ) pa so statistično signifikantne povezave.

REZULTATI

Rezultate na preskusu Casati-Lezine smo vrednotili na dva načina. Po originalni metodi kot predvidevata avtorici, ko smo določili razvojno stopnjo, do katere je otrok najvišje prišel pri reševanju ene izmed nalog, in pa naš nekoliko spremenjen način, ko smo upoštevali za stopnjo otrokovih sposobnosti tisto stopnjo, ki jo je najpogosteje dosegel pri reševanju večine nalog (modalna vrednost), ker smo predvidevali, da je tak pokazatelj psihometrično relevantnejši.

Tabela 1: Dosežki na preskusu s testom C-L pri prvem merjenju

faza	1. način točk.		2. način točk.	
	f	%	f	%
4;2 ++	-	-	3	5.1
5;1 +	-	-	10	16.9
5;2	3	5.1	31	52.5
5;3 +++	4	6.8	8	13.6
6;1	8	13.6	7	11.9
6;2	44	74.6	-	-
skupaj	59	100.0	59	100.0

Legenda:

1. + začetek faze
2. ++ sredina
3. +++ zaključek

Iz rezultatov je razvidno, da je od načina vrednotenja odvisno, na kateri razvojni stopnji se nahajajo otroci. Po originalni metodi, ki jo predlagata avtorici instrumenta, so otroci večinoma v šesti fazi senzomotorne inteligentnosti. Po naši modificirani metodi pa so večinoma šele v peti fazi senzomotorne inteligentnosti. Te razlike so pogojene s kriterijem in njihov izvor je samo v statističnih kriterijih. Pri korelacijski analizi smo ohranili oba rezultata in govorimo o njiju kot C-L 1 in C-L 2. Ne glede na vsa razhajanja pa lahko trdimo, da se dosežki naših otrok pri starosti dveh let ujemajo z rezultati večine tujih študij (Fogelman K.R., 1970, Modgil S., 1974).

Posebej smo še obdelali rezultate testiranja z Valentinom in dobili za ta instrument naslednje statistične pokazatelje:

Tabela 2: Dosežki na preskusu s testom Valentine pri drugem testiranju

	MS	IQ
\bar{x}	41.58	114.63
SD	7.13	19.48
X_{\min}	25	72
X_{\max}	56	154
Mo	38	111
Me	41.67	116
Kur	-0.31	-0.36
Asim.	-0.22	-0.19

V grobem lahko povzamemo, da je ta prirejen instrument relativno lahek. Rezultati se distribuirajo glede na majhen vzorec normalno. Distribucija ima pri obeh kriterijih jasno izražen vrh. Visoka vrednost SD kaže po eni strani na dobro občutljivost instrumenta in po drugi strani na veliko heterogenost izbranega vzorca. Vzorec je homogen samo po kronološki starosti otrok, ni pa homogen po vseh drugih kriterijih (socialni izvor otrok, posebnosti v razvoju itd.). Razlike v intelektualnih dosežkih posameznih otrok so zelo velike. V skupini so otroci, ki so pri 3 letih na meji normale in mentalne retardacije (IQ je 72), in otroci, ki kažejo zelo akceleriran razvoj (IQ večji od 150).

Tabela 3: Povezave med pokazatelji psihičnega razvoja pri dveh in treh letih

	C-L 1	C-L 2	B-L	Gov.	MS	IQ
C-L 1	1.00	0.00	0.44xxx	0.20x	0.05	0.03
C-L2	0.11	1.00	0.14	0.18	0.25x	0.18
B-L	0.44xxx	0.14	1.00	0.68xxx	0.43xxx	0.37xx
Gov.	0.20x	0.18	0.68xxx	1.00	0.62xxx	0.58xxx
MS	0.05	0.25x	0.43xxx	0.62xxx	1.00	0.98xxx
IQ	0.03	0.18	0.37xx	0.58xxx	0.98xxx	1.00

Legenda:

N = 59

p0,05 r = 0,20 x

p0,01 r = 0,30 xx

p0,001 r = 0,40 xxx

Korelacijska matrika prikazuje niz povezav med rezultati meritev psihičnega razvoja pri dveh letih in meritev splošnega mentalnega funkcioniranja pri treh letih.

Glede na izhodiščni problem se osredotoča le na tisti del povezav, ki dajejo odgovor na zastavljene hipoteze. Iz rezultatov je razvidno, da pokazatelji otrokove senzomotorične razvitosti, kot jih prikazuje instrument C-L, ki je konstruiran strogo v skladu s Piagetovim tolmačenjem razvoja, v tem obdobju nisko korelirajo z drugimi pokazatelji psihičnega razvoja otrok v širšem smislu. Nasploh je pri tem instrumentu problem določanja rezultatov, saj se povezave med dvema različnima načinoma vrednotenja bistveno razlikujejo in med njimi skorajda ni pomembnejše povezave (odnos C-L 1 in C-L 2). Ta vidik merjenja razvoja ima edino povezavo z B-L, ki pa je zelo širok in pragmatično zastavljen merski instrument za to zgodnje obdobje. Preskus vsebuje polovico nalog s področja motorike in okolomotirke. Prav tako so statistično nepomembne povezave med preskušnjo C-L in rezultati preskusa otrokove govorne razvitosti. Nasprotno pa je ta zveza zelo visoka nasproti preskusu B-L, ki je, kot smo rekli, zelo široko zastavljen in predvsem pragmatičen, saj vsebuje tudi naloge s področja govora in procesov socializacije. V tem kontekstu bi le težje pojasnili rezultate zvez med B-L in C-L 1, saj so relativno visoki v primerjavi z C-L 2 in za to nimamo kompetentne razlage, če jih že ne pripišemo zgolj statističnemu slučaju.

Zveze med strogo senzomotoričnimi pokazatelji intelektualne razvitosti posameznika in testi splošnega mentalnega razvoja pri treh letih so statistično nepomembne. Zato lahko sprejmemo prvo delovno hipotezo, ki je predvidela tovrstni odnos. Prav tako lahko sprejmemo drugo delovno hipotezo, ki pravi, da obstaja med širšimi pokazatelji psihičnega razvoja pri dveh letih in kazalci splošnega mentalnega razvoja pri treh letih statistično signifikantna zveza. Zveze med IQ in MS pri treh letih so v statistično pomembni visoki pozitivni zvezi z govornim razvojem in splošnim psihomotoričnim razvojem (Po Brunet-Lezine) pri dveh letih.

DISKUSIJA

Dobljeni rezultati po eni strani potrjujejo določena teoretična predvidevanja in po drugi strani odpirajo niz novih teoretičnih dilem, povezanih s psihičnim razvojem in še posebej z njegovim merjenjem. Nedvomno podpirajo Piagetovo teorijo v tistih segmentih, kjer govori, da s pomočjo nalog ugotavljamo posameznikovo funkcioniranje na neki razvojni stopnji in preko tega funkcioniranja merimo intelektualne strukture, ki so variante v razvoju. To pa hkrati pomeni, da ne moremo preprosto statistično primerjati rezultatov meritev na različnih stopnjah posameznikovega razvoja. Različne statistične mere, kot so IQ ali MS, lahko kvečjemu dobro funkcionirajo znotraj nekih zaokroženih kvalitativno opredeljenih razvojnih stadijev. S tem argumentom lahko tudi pojasnimo ugotovitve različnih avtorjev, zakaj obstajajo izredno nizke zveze med rezultati zgodnjega psihičnega razvoja in rezultati kasnejšega razvoja, zlasti pa s pokazatelji posameznikovih sposobnosti v zreli dobi (med 16. in 20. letom starosti). Vsi ti argumenti nedvomno zelo jasno govorijo v prid klasičnim kognitivnim teorijam o tem, da je razvoj bolj ali manj diskontinuiran proces in da imamo v razvoju jasno opredeljene

razvojne stadije z nekimi zaključenimi kvalitativnimi dimenzijami o organizaciji mentalnih struktur.

Hkrati pa odpirajo naši rezultati še drugo smer razprave, ki se lahko poveže s Piagetovimi trditvami o kontinuiteti v razvoju, ki je ne more izničiti niti jasna definiranost razvojnih stadijev. Pri preskusu z B-L, ki vsebuje poleg psihomotoričnih nalog še naloge tipa preskusa govora in socialnega funkcioniranja in preskus govorne razvitosti, smo namreč dobili statistično visoko signifikantne zveze s kasnejšim mentalnim funkcioniranjem že v obdobju prekonceptualnega mišljenja po Piagetovi razlagi. To pa so tiste razsežnosti psihičnega razvoja, ki imajo že v obdobju senzomotorične inteligentosti svoja izhodišča za razvoj novih struktur v naslednjem razvojnem obdobju. Piaget v svojem delu zelo jasno precizira, da ima vsak razvojni stadij svojo sebi specifično organizacijo mentalnih struktur, da pa so v vsakem stadiju še ostanki struktur predhodnega stadija in hkrati zasnove naslednjega višjega stadija. Prav zadnji del trditve (J.Piaget, 1978) je verjetno tisto, kar pri rezultatih B-L preizkušnje in rezultatov govorne razvitosti pri dveh letih vzpostavlja visoko pozitivno statistično zvezo z rezultati na prekonceptualni stopnji razvitosti miselnih procesov.

V tej študiji smo se namerno osredotočili na prehod iz senzomotoričnega na prekonceptualno raven miselnih procesov, kajti prav v tem obdobju se pojavlja največ nejasnosti med razmejevanjem perceptivnega in spoznavnega. Hkrati pa to obdobje razvoja postavlja pred nerešljive probleme vse tiste avtorje, ki skušajo Piagetov teoretični model aplicirati na izdelavo nekega splošnega merskega instrumenta za spremljanje posameznikovega kognitivnega razvoja. Pri tem se stalno srečujemo z operativno nerešljivim problemom med tem, kaj so invariance in kaj variante psihičnega razvoja. Sodobna psihologija nemreč posameznikovo funkcioniranje še vedno meri preko spremenljivk v jeziku Piageta, kar pa na kvalitativno čisti ravni ne dovoljuje longitudinalnih primerjav, ker gre preprosto za zelo različne kvalitete.

Na koncu razprave želiva še posebej opozoriti na prehajanje kognitivnih procesov iz ene razvojne stopnje v naslednjo.

Dobljeni empirični rezultati študije sugerirajo tudi, da poteka razvoj v skladu s teorijo modulov, kot jo srečujemo v sodobni nevrofiziologiji. Za nadaljnjo razpravo v tej smeri pa bi potrebovali drugačne podatke, ki bi potrdili pravkar postavljeno hipotezo. Trend naših raziskovanj gre v zadnjem času v tej smeri.

VIRI:

- 1) Čuturić, N., Psihomotorni razvoj dijeteta u prve dvije godine života - sa normama razvoja, Ljubljana, 1987.
- 2) Fogelman, K.R., Piagetian Tests for the Primary School, Bristol, 1970.
- 3) Flavell, J.H., The Developmental Psychology of Jean Piaget, New York, 1970.
- 4) Langer, J., Teorije psihičnog razvoja, Beograd, 1981.
- 5) Modgil, S., Piagetian Research, A Handbook of Recent Studies, London, 1974.
- 6) Oerter, R., Moderne Entwicklungspsychologie, Donauwörth, 1967.
- 7) Piaget, J., Psihologija inteligencije, Beograd, 1978.
- 8) Piaget und die Folgen, Band VII, Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Zürich, 1978.
- 9) Trautner, H.M., Lehrbuch der Entwicklungspsychologie, Göttingen, 1978.

Povezave med razvojem fizične kavzalnosti, socialne kavzalnosti in logično-matematičnih operacij subjekta

DARJA PICIGA

TEORETIČNI UVOD

Kako se otrokove razlage fizičnega in socialnega sveta razlikujejo od teorij odraslih? Kaj je bistveno za razumevanje pojavov materialnega sveta in socialno-psiholoških procesov: ali sta to povsem ločena pola človekove kognicije, ali pa lahko govorimo o stičnih točkah in celo o medsebojnem vplivanju? Kakšna je vloga logičnih operacij v razvoju teh procesov?

Čeprav imajo poskusi, najti odgovore na ta in podobna vprašanja, že dolgo zgodovino, pa je bila večina raziskav na področjih fizične in socialne kavzalnosti izvedena v zadnjih 20-tih letih. V obdobju pred tem je potekala dolgoletna diskusija o obstoju oz. neobstoju primitivnih prepričanj v otroški zavesti (animizem, artificializem, realizem,... - pojmi iz Pagetovih zgodnjih del iz dvajsetih let tega stoletja). Vendar so te raziskave proučevale predvsem razumevanje otroku oddaljenih pojavov oz. takih, ki jih ne more spoznati preko lastne izkušnje, s pomočjo lastnih miselnih operacij (za povzetek teh diskusij glej Beveridge, Davies, 1983; Jovičić, 1974; Laurendeau, Pinard, 1983; Piciga-Rojko, 1985).

V svoji moderni teoriji kavzalnosti Piaget poudarja razumevanje modusa operandi opazovanih pojavov, ne le ugotavljanje vzrokov (Piaget, 1971). Razvoj fizične kavzalnosti (razvoj razlag materialnih pojavov) pojasnjuje v tesni povezanosti z razvojem logično-matematičnih operacij: kavzalnost definira kot atribucijo subjektivih operacij objektom in poudarja vzajemno vplivanje med obema področjema razvoja¹. Vendar pa je v empiričnem proučevanju še vedno opazna aprioristična tendenca: opisoval je predvsem, kako razvoj fizične kavzalnosti sledi razvoju operativnih struktur mišljenja. V svojem obsežnem raziskovalnem delu na področju fizične kavzalnosti Piaget tudi ni preverjal, ali razvoj kavzalnih pojmovanj pri konkretnih subjektih sovпада z razvojem odgovarjajočih struktur mišljenja, kot se izražajo pri reševanju logično-matematičnih problemov.

Piagetovo delo lahko glede na njegovo filozofsko orientacijo uvrstimo med generativne teorije kavzalnosti (po vzoru Kantovega generativnega pristopa): vzrok dejansko generira oz. povzroči učinek, in subjekt skuša razložiti ta modus operandi.

¹ Podrobneje je bila ta teorija predstavljena v eni prejšnjih številkih revije *Anthropos* (Piciga, 1987).

Nasprotno stališče temelji na Humovi trditvi, da človeški opazovalci v principu ne morejo validirati obstoj dejanskih kavzalnih zvez: z uporabo različnih kavzalnih principov lahko le razložijo pojave na kavzalen način oz. atribuirajo vzročne zveze pojavom (povzetek teh študij so objavili Sedlak, Kurtz, 1981 in Shultz, 1982). Thomas R. Shultz (1982) je tudi dokazal dominantnost principa generativne transmisije (nekoliko poenostavljen pojem kavzalnega rezoniranja v primerjavi s Piagetovim) nad principi kavzalne atribucije.

Za naš problem pa je pomembnejša zgodnejša študija H. Shultza in njegovih sodelavcev. V nasprotju s Piagetovo trditvijo o interakciji in medsebojnem vplivanju obeh področij razvoja, so Bindra, Clarke in Shultz (1980) zaključili, da logični razvoj sledi razumevanju vzrokov v fizičnih pojavih. Ta zaključek izhaja iz eksperimenta z nalogami fizične kavzalnosti in logičnimi nalogami, ki naj bi bile logično ekvivalentne. V obeh serijah problemov mora otrok rešiti prediktivne probleme istega tipa: prediktivna relacija nujnosti, kjer je za pojav učinka nujna prisotnost obeh prediktorjev (MNC - shema - Multiple Necessary Causes Schema v nalogah fizične kavzalnosti), in prediktivna relacija zadostnosti, kjer vsak od prediktorjev zadošča za pojav učinka (MSC shema - Multiple Sufficient Causes Schema v kavzalnih problemih).

V kavzalnih problemih je bila pri prvem tipu problema aktivacija obeh stikal nujna za prižig luči. V drugem primeru pa je za isti učinek zadoščala že aktivacija vsakega stikala posamično. Pri logičnih problemih je bil material serija kart, razdeljenih na pol s črto - na levi strani je bila narisana oblika (kvadrat ali trikotnik v prvem primeru in zvezda ali krog v drugem primeru), in desna stran je bila pobarvana (rožnato ali rumena v prvem primeru in oranžno ali zeleno v drugem primeru). Na hrbtne strani nekaterih kart je bila slika drevesa (v prvem primeru) ali hiše (v drugem primeru). V prvem logičnem problemu je bila slika drevesa le na karti s kvadratom in rožnato barvo, medtem ko se je v drugem primeru pojavila hiša na hrbtne strani kart z zvezdo in/ali oranžno barvo. Probleme je možno shematično predstaviti na naslednji način:

Tabela št. 1: Opis prediktivnih relacij nujnosti in zadostnosti za ekvivalentne kavzalne (stikalo - luč) in logične (barva - oblika) probleme (Bindra, Clarke, Shultz, 1980).

		NUJEN	ZADOSTEN												
KAVZALNI PROBLEM															
		1. stikalo (pred. B) gor dol	1. stikalo (pred. B) gor dol												
2. stikalo (pred. A) gor dol		<table border="1"> <tr><td>gor</td><td>+</td><td>-</td></tr> <tr><td>dol</td><td>-</td><td>-</td></tr> </table>	gor	+	-	dol	-	-	<table border="1"> <tr><td>gor</td><td>+</td><td>+</td></tr> <tr><td>dol</td><td>+</td><td>-</td></tr> </table>	gor	+	+	dol	+	-
gor	+	-													
dol	-	-													
gor	+	+													
dol	+	-													
LOGIČNI PROBLEM															
		Desna stran (prediktor B) rožn. rum.	Desna stran (prediktor B) oran. zel.												
leva stran (pred. A) kvad. trikot.		<table border="1"> <tr><td>drevo</td><td>-</td></tr> <tr><td>-</td><td>-</td></tr> </table>	drevo	-	-	-	<table border="1"> <tr><td>hiša</td><td>hiša</td></tr> <tr><td>hiša</td><td>-</td></tr> </table>	hiša	hiša	hiša	-				
drevo	-														
-	-														
hiša	hiša														
hiša	-														

Rezultati so pokazali, da otroci, posebno mlajši, konsistentno lažje rešujejo kavzalne kot nekavzalne (logične) probleme. Po Shultzju je to dokaz za tezo, da kondicionalno (logično) mišljenje izhaja iz shem kavzalnega sklepanja, kjer se uporabljajo ekvivalentne logične strukture.

Pri pregledu študij o *razumevanju socialnih pojavov* pri otrocih je možno takoj opaziti slabšo sistematiziranost tega področja in pomanjkljivo empirično osnovo za teoretične hipoteze. Kot izhodišče za proučevanje tega problema smo izbrali Turielovo (Turiel, 1983) razčlenitev področja socialno-kognitivnega razvoja v tri splošne kategorije, ki tvorijo osnovo otrokovega strukturiranja socialnega sveta:

- psihološka (znanje o osebah),
- socialno-organizacijska (poznavanje sistemov socialnih relacij)
- moralna.

Prva kategorija se nanaša na individualne koncepte ljudi kot psiholoških sistemov. V to domeno sodi večina raziskav socialne kavzalnosti: predvsem so to dela v okviru Kelyeve teorije atribucije (Kelley, 1973), ki je predstavnica regulativnega pristopa na področju socialne kavzalnosti. Če povzamemo novejšo opredelitev teorije atribucije (Eisert, Kahle, 1986): njen cilj je razumeti, kako nepsihologi pripisujejo situacijske, emocionalne in dispozicijske vzroke lastnemu vedenju in vedenju drugih, in razumeti, kakšne učinke lahko ima tako pripisovanje, imenovano atribucija.

Več avtorjev je opozarjalo na sočasnosti v razvoju logičnega mišljenja in aplikaciji kavzalnih pravil (Brown in French, 1976; Fiedler, 1982; Sedlak in Kurtz, 1981; Surber, 1980). Eisert in Kahle pa sta prva predlagala razvojni model socialne atribucije, ki integrira razvojno raziskovanje verjetnostnih konceptov in logičnih struktur v trisopenjski dialektični model. Avtorja med drugim navajata študije, ki naj bi dokazovale, da so šele otroci na stadiju konkretnih operacij sposobni pravilno uporabljati nekatere kavzalne sheme ter da logični problemi konzervacije zahtevajo podoben način razmišljanja kot sprejemanje konstantnosti in invariantnosti v percepciji vedenja oseb. Glede na to teorijo in v skladu s Piagetovim konceptom fizične kavzalnosti bi lahko predpostavljali, da obstaja tesna zveza med razvojem fizične in socialne kavzalnosti, saj sta obe povezani z razvojem logičnih struktur mišljenja.

Poleg atribucijskega teoretičnega okvira obstaja še druga tradicija socialno-kognitivnega proučevanja kavzalnosti, ki je predstavljena le z nekaj primeri: tako imenovana psihološka kavzalnost (Whiteman, 1967; Faucher, Cloutier, 1979; Edelstein, Keller, Wahlen, 1984). Mere, ki se uporabljajo tu, se označujejo kot "projektivno prevzemanje vlog" (projective role taking), npr. otrok mora razložiti ego-obrambno vedenje drugega otroka v slikovno predstavljeni zgodbi (projektivne sanje, regresija, represija, agresivno vedenje...). Edelstein, Keller, Wahlen so skušali integrirati ta pristop z raziskovanjem piagetističnega koncepta socialnega decentriranja ali prevzemanja perspektive. Socialni problemi, uporabljeni v njihovi študiji (npr. otrokov oče odpotuje z letalom v prvem delu zgodbe; v drugem delu pa otrok začne jokati, ko mu poštar prinese avion - igračko), so le sredstva za analizo sposobnosti socialne decentracije (končna naloga za subjekta je, da napove opazovalčevo - poštarjevo - razmišljanje o otrokovi reakciji v drugem delu zgodbe).

V zadnjih letih so nekateri avtorji skušali ugotoviti razlike in sorodnosti med *fizično in socialno kavzalnostjo*. Glick ter Gelman in Spelke (1981) iščejo razlike med socialnim in nesocialnim kognitivnim razvojem: izhajale naj bi iz različne narave fizičnih in

socialnih pojavov, ki se odraža v razvojni predhodnosti razlag fizičnega sveta. Objekti se obnašajo bolj stabilno kot osebe, zato se - med drugim - "logične strategije pojmujejo kot koristne v doseganju fizičnega znanja, medtem ko so intuitivne strategije in strategije skript posebnost socialnega spoznavanja". Schultz (1982b) nasprotno dokazuje, da razlike med socialnimi in fizičnimi pojavi niso tako globoke, kot se zdi na prvi pogled. Razlike v kavzalnem rezoniranju na teh dveh področjih so po Schultzu prej posledica dejstva, da se razlikuje mehanizem kavzalne generacije (transmisija energije pri fizičnih pojavih in občutenje namena pri socialnih). Prav tako je mogoče identificirati pomembna prekrivanja med obema področjema: tako socialni kot fizični vzroki se prej interpretirajo v generativnih kot v empiričnih izrazih. Eden od načinov za spoznavanje namena pri drugih naj bi bilo po Schultzu tudi subjektivno zavedanje: ni verjetno, da bi otrok spontano zaznaval intencionalnost drugih ne da bi to intencionalnost direktno izkusil pri sebi. Podobno Hoffman (1983) ugotavlja, da mehanizem empatije omogoča razumeti socialne procese kljub njihovi kompleksnosti.

PRVA ŠTUDIJA: "LOGIČNO EKVIVALENTNE" NALOGE V FIZIČNI KAVZALNOSTI, LOGIČNEM MIŠLJENJU IN SOCIALNI KAVZALNOSTI^{2,3}

1. PROBLEM ŠTUDIJE

Podrobna analiza problemov, ki so jih uporabljali Bindra, Clarke, in Shultz, lahko pripelje do določenega dvoma v ekvivalentnost strukture teh problemov. Zdi se, da so kavzalni problemi lažji glede na svojo kompleksnost: otrok mora upoštevati le različne pozicije istega znaka (stikalo gor ali dol). Oba prediktorja sta iste vrste (oba sta stikali), samo barva se razlikuje. V logičnih problemih pa odsotnost ene vrednosti pomeni prisotnost druge, ki pripada isti variabli (netrikotnik = kvadrat, npr.) in prediktorja sta raznovrstna (oblika in barva). Problemi bi bili strukturno ekvivalentni, če bi bila v logičnih problemih oba prediktorja istega tipa (npr. trikotnik) in različnih barv ter če bi bila le možnost pojavljanja ali nepojavljanja enega samega znaka. Na podlagi te ugotovitve smo načrtovali študijo, katere namen je bil dokazati, da naloge, ki so jih uporabili omenjeni avtorji, niso strukturno ekvivalentne, in istočasno zavrniti idejo o razvojni dominantnosti fizične kavzalnosti.

Iz dostopne literature lahko predpostavljamo korespondenco med razvojem logičnega mišljenja, fizične kavzalnosti in socialne kavzalnosti, čeprav ne moremo predvideti jasnih kavzalnih zvez med temi področji kognitivnega razvoja. Do sedaj nismo odkrili študije, ki bi združevala vsa tri področja. V tem smislu smo razširili eksperiment kanadskih avtorjev: dodali smo problem socialne kavzalnosti, ki naj bi bil logično ekvivalenten ostalima dvema problemoma.

² Prvo poročilo o raziskavi je bilo predstavljeno v obliki posterja na "Symbolism and Knowledge", 8th Advanced Course of the Jean Piaget Archives Foundation, Geneva, 1986.

³ Zahvaljujem se dr. Magali Bowet in dr. Sylvia Parrat-Dayan (F.P.S.E., Ženeva) za sugestije pri načrtovanju študije in pripombe na prvo poročilo o študiji

2. METODA

2.1. Subjekti

Subjekti so bile skupine po 13 - 15 otrok (pol dečkov, pol deklic) z naslednjih starostnih stopenj: predšolska, mala šola in 1. razred osnovne šole (N = 43). Povprečna kronološka starost za tri skupine je bila : 4;3 leta, 6;2 let, 7;11 let. Odgovarjajoči starostni intervali so: 3;10 - 4;9, 5;9 - 6;8, 7;3 - 8;5. Ti subjekti so pripadali mestni populaciji srednjega sloja. Otroci s specifičnimi okrnjenostmi niso bili vključeni v raziskavo.

2.2. Materiali

Pri problemu fizične kavzalnosti smo uporabljali leseno škatlo z merami 18 x 15 x 7 cm. Na vrhu škatle je bila rdeča lučka s premerom 1,5 cm, na sprednji strani pa sta bili dve stikali, ki sta se lahko premikali gor-dol na razdalji 5 cm. Škatla je bila črna pobarvana, stikali pa modro in rumeno. Žice v škatli so bile povezane tako, da je lučka zagorela le, če sta bili obe stikali v gornjem položaju. To pomeni, da je aktivacija obeh stikal nujna za pojavljanje učinka (MNC shema). Luč je bilo mogoče skriti s posebnim pokrivalom in enako velja za vsako stikalo (ali obe).

Pri logičnem problemu smo uporabljali serijo štirih kart z dimenzijami 13 x 6 cm. Na sprednji strani je bila vsaka karta razdeljena v dve polovici, z ali brez zelenega trikotnika na levi strani in z ali brez rdečega trikotnika na desni strani. S posebno karto (8 x 8 cm) se je lahko pokrila ena polovica karte, tako da je subjekt lahko videl le drugo polovico. Logični problem se lahko opiše kot problem identifikacije s konjuktivnimi atributi, odgovarjajoč prediktivni relaciji nujnosti. Risba hiše na hrbtni strani karte se je pojavila le na karti z obema trikotnikoma na sprednji strani. Z drugimi besedami, oba trikotnika (zelen in rožnat) na sprednji strani sta bila nujen pogoj za pojavljanje hiše na hrbtni strani.

Za socialno kavzalnost smo uporabljali serijo štirih kart z dimenzijami 21 x 15 cm. Na sprednji strani je bila slika razreda: tabla, mize in deček s spužvo v roki. Tabla je bila razdeljena v dve polovici, z/brez črnih črt na levi strani in z/brez rdečih črt na desni strani. Uporabili smo isto karto za prekrivanje ene strani table kot v logičnem problemu. Na hrbtni strani karte je bila slika fanta in učiteljice; učiteljica je bila zadovoljna (z nasmehom in rekoč "krasno") samo v primeru, ko sta bili obe polovici table čisti (brez črt), v ostalih primerih je bila očitno nezadovoljna.

Vsak problem je bil pripravljen tudi na ta način, da bi "prevaral" subjekta z "nemogočo" demonstracijo. Pri fizični kavzalnosti je skrito stikalo omogočilo eksperimentatorju prižgati ali ugasniti lučko neodvisno od položaja vidnih stikal. To naj bi omogočilo ukanitev subjekta - luč je bila lahko prižgana, ko je bilo eno stikalo dol. Za logični problem in problem socialne kavzalnosti sta se dve dodatni karti skrivoma dodali: pri logičnem problemu je to bila dodatna karta z zelenim trikotnikom in hišo na hrbtni strani ter še ena dodatna karta z rožnatim trikotnikom in hišo na hrbtni strani. Pri problemu socialne kavzalnosti je imela ena dodatna karta počekano levo stran tabel in zadovoljno učiteljico na drugi strani, druga karta pa počekano desno stran table in tudi zadovoljno učiteljico na hrbtni strani.

2.3. Postopek

Vsak otrok je reševal vse tri probleme. Vrstni red aplikacije problemov je bil slučajno rotiran.

Postopek je bil v bistvu identičen pri vseh treh problemih. Na začetku je eksperimentator posredoval navodilo, da mora otrok ugotoviti, kaj povzroči, da se luč prižge, ali kako se napove, ali je na drugi strani karte slika hiše, ali kaj povzroči, da je učiteljica zadovoljna - ne da bi pogledal na drugo stran karte.

Postopek je pri vsakem problemu obsegal pet faz v naslednjem zaporedju: a) začetno opazovanje, b) preizkusi sklepanja, c) preverjanje zapomnitve, d) verbalna formulacija splošnega pravila, e) "trik" demonstracija. Vsaka faza je opisana v nadaljevanju s primeri iz problema fizične kavzalnosti.

a) V fazi začetnega opazovanja se otroku predstavi informacije, ki reprezentirajo vsako od štirih celic v tabeli št. 1: oba prediktorja negativna, en prediktor pozitiven in drugi negativen, prvi prediktor negativen in drugi pozitiven, oba prediktorja pozitivna. E (eksperimentator) je pri vsakem opazovanju verbalno opisal stanje tako prediktorjev kot posledice. Na primer:

"Potisni rumeno stikalo navzgor. Luč se ni prižgala."

"Potisni ga spet navzdol. Potisni modro stikalo navzgor. Luč se ni prižgala." "Potisni ga spet navzdol. Potisni obe stikali skupaj navzgor. Luč se je prižgala." "Potisni stikali spet navzdol."

Pri kavzalnih problemih smo zadnje opazovanje ponovili v obrnjenem redu, da ne bi otrok predpostavljal, da je vrstni red aktivacije stikal vplival na prižiganje luči. Na primer:

"Potisni rumeno stikalo navzgor. Potisni še modro stikalo navzgor. Luč se je prižgala. Sedaj potisni obe stikali spet navzdol. Potisni modro stikalo, potisni še rumeno stikalo. Luč se je prižgala. Sedaj potisni obe stikali spet navzdol."

Nato je moral otrok odgovoriti, ali je razumel, kaj povzroči, da se luč prižge (ali če lahko napove, ali bo na drugi strani karte hiša oz. zadovoljna učiteljica). Začetno opazovanje se je nato ponovilo, da bi otrok zanesljivo razumel problem.

b) V fazi preizkusov sklepanja je E zastavil otroku serijo 16 vprašanj, katerih namen je bil ugotoviti, ali bo otrok pravilno sklepal na podlagi različnih aspektov informacij. Pri prvih 8 vprašanjih je bilo potrebno ugotoviti stanje posledice, pri čemer so bile dane informacije o odsotnosti/prisotnosti prediktorjev. Pri problemu fizične kavzalnosti je bilo potrebno napovedati stanje luči na podlagi stanja stikal, zato je bila luč vedno pokrita. Na primer:

1. Obe stikali sta dol. Luč sem pokrila. Če bi lahko videl luč, ali bi bila prižgana. (Če otrok odgovori "ne"): Kaj moraš še storiti, da bi se luč prižgala?

2. Modro stikalo je dol, rumeno je gor. Ali je luč prižgana? (Če otrok odgovori nikalno: Kaj moraš še storiti, da se luč prižge?

3. Modro stikalo je gor in rumeno je dol. Ali luč gori? (Če otrok odgovori nikalno): Kaj moraš še storiti, da se luč prižge?

4. Obe stikali sta gor. Ali luč gori?

5. Modro stikalo je gor (rumeno je pokrito). Ali luč gori?

6. Rumeno stikalo je gor (modro je pokrito). Ali luč gori?

7. Modro stikalo je dol (rumeno je pokrito). Ali luč gori?

8. Rumeno stikalo je dol (modro je pokrito). Ali luč gori?

Pri naslednjih osmih vprašanjih je otrok napovedoval stanje enega ali obeh prediktorjev iz poznavanja posledice in včasih enega prediktorja. Pri kavzalnih problemih je bilo potrebno napovedati vzrok iz poznavanja učinka. Tisti vzrok, po katerem se je spraševalo, je bil seveda pokrit. Na primer:

9. Luč je prižgana. Kje sta obe stikali, gor ali dol?

10. Rumeno stikalo je gor in luč je prižgana. Kje je modro stikalo?

11. Luč gori in modro stikalo je gor. Kje je rumeno stikalo?

12. Luč ne gori. Kje sta obe stikali?

13. Luč ne gori in modro stikalo je dol. Kje je rumeno stikalo?

14. Luč ne gori in rumeno stikalo je dol. Kje je modro stikalo?

15. Modro stikalo je gor in luč ne gori. Kje je rumeno stikalo?

16. Rumeno stikalo je gor in luč ne gori. Kje je modro stikalo?

c) V fazi preverjanja zapomnitve so se ponovila vprašanja 1 - 4 (sedaj 17 - 20), da bi se ugotovilo, če ni mogoče otrok pozabil začetnih opazovanj po vseh različnih vprašanjih in odgovorih.

d) Naslednja faza je zahtevala verbalno formulacijo splošnega pravila za rešitev problema. Npr., 21 "Kaj moraš storiti, da se luč prižge?" (Če otrok omeni le eno stikalo, se ga povpraša po drugem).

e) V fazi "trik" demonstracije se otroku pokaže dve situaciji, ki sta nemogoči, razen če je bila spremenjena struktura problema. Na primer: 22. "Luč je prižgana in rumeno stikalo je dol. Kje je modro stikalo?" 23. "Modro stikalo je dol in luč je prižgana. Kje je rumeno stikalo?"

Vsako od 23 vprašanj je seveda treba demonstrirati z ustreznim položajem eksperimentalnega materiala.

Kadar je bilo potrebno, je E prosil otroka, naj se obrne okrog - da bi lahko ustrezno pripravil eksperimentalni material. Otrokove verbalne odgovore in opažanja o njegovih neverbalnih reakcijah je eksperimentator zapisoval na poseben list. Individualno testiranje je pri starejših dveh skupinah trajalo pribl. 20 - 30 minut. Štiriletniki pa so bili testirani v dveh seansah v dveh različnih dneh (ne v istem dnevu): prva seana pribl. 15 - 25 min., in druga pribl. 10. min. Eksperimentator je bila 24-letna psihologinja, ki ni bila seznanjena z namenom raziskave.

2.4. Vrednotenje odgovorov

V določenih primerih (vprašanja 1-4, 7-11, 15-16) se je odgovor vrednotil kot pravilen, če je bil dan en sam ustrezen odgovor. Pri nedoločenih primerih (vpr. 5-6, 12-14) pa je moral subjekt jasno povedati možnost alternativnih odgovorov - ali da je popolno naštel alternative ali da je rekel, da ne ve odgovora. Pri vpr. 22-23 ("trik" demonstracija) je otrok moral komentirati nemožnost demonstracije ali sugerirati, da je bil problem spremenjen. Globalni skor tvorijo rezultati na vprašanjih 1-16 in 21-23. Odgovorov v fazi preverjanja zapomnitve nismo točkovali, ker ne bi ničesar doprinesli h globalnemu skoru.

3. REZULTATI IN INTERPRETACIJA

3.1. Logično rezoniranje in fizična kavzalnost

Tabela št. 2: Razlike med rezultati na logičnih nalogah in nalogah fizične kavzalnosti⁴

Kron. starost	N	ARITMETIČNA SRED.			df	t(0,05)	POMEMBNOST RAZLIK
		log. rez.	fiz.kavz.	t _e			
4;3	14	11,64	9,64	1,52	13	2,16	NE
6;23	15	11,73	10,93	1,74	14	2,15	NE
7;11	15	11,33	11,80	1,87	14	2,15	NE

Pri nobeni starostni skupini nismo našli pomembnih razlik med rezultati na logičnih in fizičnih nalogah. To potrjujejo našo hipotezo, da naloge v eksperimentu kanadskih avtorjev Bindra, Clarka in Shultza niso bile logično ekvivalentne. Rezultati tudi zbujejo dvom v Shultzevo (1982a) predpostavko o razvojni predhodnosti razlag fizične kavzalnosti. Mlajši otroci ne le da niso bolje reševali nalog fizične kavzalnosti, zanje je celo značilna tendenca, da so uspešnejši na logičnih nalogah. Ta tendenca je lahko zanimiv izziv za nadaljnje proučevanje. Možno je npr., da je v naši predšolski vzgoji (ali pa v določeni instituciji, kjer smo izvajali raziskavo) več poudarka na logičnem razvoju oz. da se otroci več ukvarjajo z bolj abstraktnimi materiali (različne oblike, barve) kot pa z električnimi napravami. Kot je poznano iz študij o animizmu, artificializmu in drugih prekavzalnih pojmovanjih, mora biti otrokom eksperimentalni material dovolj domač, da lahko reagirajo v skladu s svojo dejansko sposobnostjo kavzalnega rezoniranja (Piciga-Rojko, 1985).

Iz teh rezultatov pa v nobenem primeru ne moremo zaključevati o kavzalnih zvezah med obravnavanimi področji. Problemi vplivanja med posameznimi področji človekovega razvoja so preveč kompleksni, da bi jih bilo mogoče rešiti s tako preprostim empiričnim proučevanjem - zahtevajo vsaj eksperiment s spodbujanjem mišljenja oz. trening študijo.

3.2. Starost in tip problema⁵

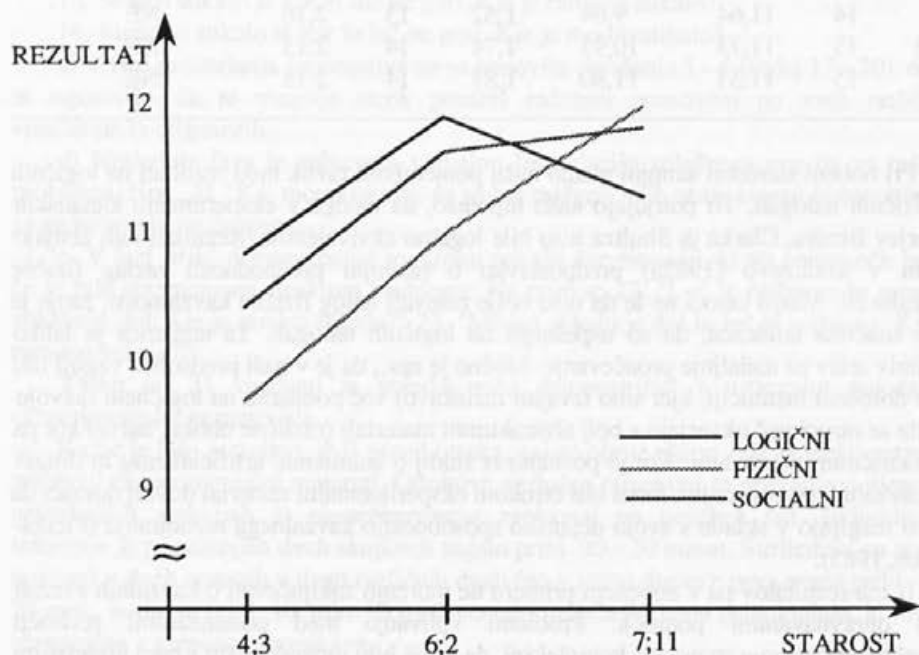
Neodvisni variabli v naši študiji sta: starost subjektov in tip problema. Aritmetične sredine z vsako od starostnih grup so pri posameznih tipih problemov naslednje:

⁴ Uporabili smo formulo za male neodvisne vzorce (Ferguson, 1966, str. 170).

⁵ Zahvaljujem se mag. Zdenku Lapajne (Center za razvoj univerze, Ljubljana) za pomoč pri izboru ustreznih statističnih postopkov.

STAROST	ŠTEVILO SUBJEKTOV	TIP PROBLEMA		
		logični	fizični	socialni
4;3	13	10,69	9,62	10,38
6;2	15	11,73	10,93	11,53
7;11	15	11,33	11,80	11,67

Tabela št.3: Povprečni rezultati pri logičnih, fizičnih in socialnih problemih.



Slika št. 1: Povprečni rezultati na problemih logičnega mišljenja, fizične kavzalnosti in socialne kavzalnosti.

Za ugotavljanje učinkov obeh variabel na dobljene rezultate smo uporabili analizo variance za dvo-faktorski eksperiment s ponovljenimi meritvami ⁶. Rezultati te analize so povzeti v naslednji tabeli:

⁶ Da bi poenostavili izračun, smo vključili le rezultate 13 subjektov iz vsake starostne skupine. S tem se nobena aritmetična sredina ni spremenila za več kot 0,14 in vse značilnosti skupin so ostale enake.

Tabela 4: Povzetek analize variance z globalnimi rezultati glede na dve variabli: starost (A) in tip problema (B) (Winer, 70).

IZVOR VARIANCE	SS	df	MS	F	F95	POMEMBNOST
MED SUBJEKTI	157,96	38				
A(starost)	44,22	2	22,11	5,05	3,32	DA
Sub.znotraj grup	113,74	36	4,37			
ZNOTRAJ SUBJEKTOV	134,33	78				
B(tip problema)	3,61	2	1,80	1,07	3,15	NE
AB	9,39	4	2,35	1,39	2,56	NE
B x subj. znotraj grup	121,33	72	1,68			

Analiza je pokazala, da je starost subjektov statistično pomembno vplivala na rezultate. Nasprotno pa tip problema ali interakcija med obema variablama nista pomembno vplivala na rezultate. To potrjuje tudi rezultate predhodne analize (o razlikah med logičnimi in fizičnimi nalogami), dodamo lahko še zaključek, da tudi rezultati na socialnih nalogah niso pomembno različni od rezultatov na drugih dveh tipih nalog. Starost je edina variabla, ki razlikuje subjekte, pri čemer so si rezultati obeh starejših grup bolj podobni. Na podlagi študije ne moremo sklepati o razvojni predhodnosti ali dominantnosti enega področja kognitivnega razvoja nad drugim. Potrdimo lahko, da v razvoju obstaja očitna korespondenca med reševanjem problemov logičnega mišljenja, fizične kavzalnosti in socialne kavzalnosti, ki imajo isto logično strukturo.

Med analizo odgovorov pa smo opazili zanimivo tendenco, ki povezuje našo študijo s proučevanji socialnega označevanja in pragmatičnih shem mišljenja. Pri starejših dveh grupah se zdi, da je vrstni red aplikacije nalog vplival na rezultate: če so bile naloge socialne kavzalnosti aplicirane kot prve, so bili rezultati na drugih dveh problemih nekoliko višji kot v primeru, da so se socialni problemi aplicirali kot zadnji:

Tabela št.5: Rezultati na nalogah logičnega mišljenja in fizične kavzalnosti (aritmetične sredine) glede na vrstni red aplikacije.

	STAROST		
	4;3	6;2	7;11
Socialne naloge so aplicirane prve	19,80	23,80	23,80
Socialne naloge so aplicirane zadnje	21,33	22,33	21,50

Ker je število primerov v posameznih celicah tabele zelo majhno (3-6), nima smisla ugotavljati pomembnosti razlik med rezultati. Načrtovati bi morali nov eksperiment, katerega namen bi bilo preveriti predpostavko, izraženo z besedami enega od otrok: "Naša učiteljica je zadovoljna, kadar je cela tabla čista." Možno je, da so šolski otroci predhodno izkusili socialno situacijo, identično socialnemu problemu logične nujnosti v našem eksperimentu.

Situacija socialne kavzalnosti ima torej za otroke socialni pomen, in podobno kot v eksperimentih avtorjev Gilly, Roux (1986) je možno, da ta socialni pomen mobilizira "register kognitivnega funkcioniranja" in tako izboljša rezultat na nalogah logičnega mišljenja in fizične kavzalnosti. Podobno kot v nekaterih eksperimentih s pragmatičnimi shemami mišljenja logično znanje nastaja na osnovi obstoječih socialnih shem.

Gilly in Roux sta uporabljala problema z ekvivalentno logično strukturo, prvi popolnoma logičen in drugi socialno označen (s socialnim pomenom za subjekte). Dokazala sta učinek socialnega označevanja na "register kognitivnega funkcioniranja", s tem da so otroci bolje reševali logične probleme, če so bili predhodno konfrontirani s socialno označenim problemom.

Ob zaključku te prve študije moramo tudi opozoriti, da s piagetističnega stališča uporabljanj problemov sploh ne moremo šteti za kavzalne probleme. Naloga subjekta namreč ni ugotoviti, kako se je pojav zgodil. Za rešitev nalog fizične kavzalnosti ni prav nič pomembno, ali otrok kaj ve o električnih povezavah ali ne. Problemi, uporabljeni tukaj in pri marsikaterem proučevanju kavzalnosti v svetu so pravzaprav le logični problemi, aplicirani na različnih področjih. Zaradi tega razloga in drugih kritik teorije atribucije (Fiedler, 1982), smo v drugi študiji iskali take naloge kavzalnosti, kjer bi bil poudarek na razumevanju modusa operandi.

DRUGA ŠTUDIJA:

SOCIALNA IN FIZIČNA KAVZALNOST PRI 5 - 7 LETNIH OTROCIH ⁷

1. PROBLEM

V dosedanjih proučevanjih fizične in socialne kavzalnosti obstajajo divergentne teorije in predpostavke. Značilno je pomanjkanje empiričnih dokazov za trditve o naravi zvez med razvojem obeh vrst pojmovanj ter o njihovi odvisnosti od razvoja logično-matematičnih operacij subjekta. Zato smo 5 - 7-letnim otrokom zastavili nekaj problemov socialne in fizične kavzalnosti in analizirali njihove odgovore. Zanimala nas je tudi zveza med obema vrstama problemov, povezava teh razlag z razvojem logičnih operacij, kronološko starostjo, socialno-ekonomskih statusom in spolom subjektov.

2. METODOLOGIJA

2.1. Vzorec

V študijo smo vključili 28 otrok (15 dečkov in 13 deklic) v starosti 5;0 do 7;0 let (povprečna starost je 6;4 let) slovenske narodnosti in vzgojno-varstvene organizacije Vič-Rudnik⁸ v Ljubljani. Po socialno-ekonomskem statusu (upoštevata se izobrazba tistega od staršev, ki ima višjo izobrazbo) so razvrščeni takole:

⁷ Referat na 9. Kongresu psihologov Jugoslavije, Vrnjačka banja, 1988.

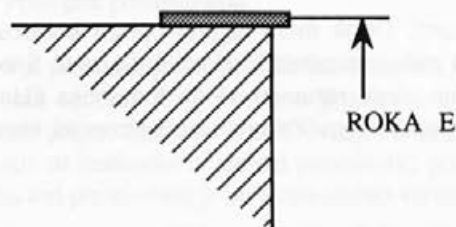
⁸ Upravi in osebu VVO se iskreno zahvaljujem za pomoč pri izvedbi raziskave.

višina izobrazbe	f	%
1. končana OŠ ali manj	1	3,6
2. poklicna srednja šola	8	28,6
3. 4-letna srednja šola	7	25,0
4. višja ali visoka izobrazba	12	42,8
SKUPAJ	28	100,0

2.2. Instrumenti

2.2.1. Problemi fizične kavzalnosti

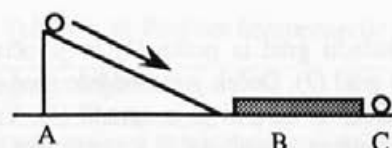
1. *Naloga kompenzacije (nož)* (povzeto po: Piaget, 1971): otrok mora napovedati in utemeljiti, kaj se bo zgodilo, če se kovinski nož (z odebeljenim ročajem; ročaj in rezilo sta enako dolga) postavi na rob mize, tako da je več kot polovica dolžine preko roba (celotno rezilo noža in majhen del ročaja, vendar tako, da nož obstane na mizi, če eksperimentator odmakne roko, s katero ga drži):



Po otrokovem odgovoru E (eksperimentator) zastavi še protiargument (sugerira nasprotno rešitev od otrokove). Za pravilno rešitev naloge je potrebno kompenzirati eno dimenzijo z drugo (dolžino z debelino).

2. *Naloga transmisije gibanja* (Piaget J. et coll.; 1972):

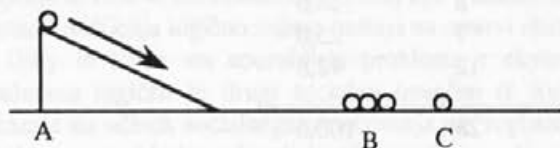
a)



Otrok mora napovedati in razložiti, kaj se bo zgodilo, če se frnikola A spusti po pobočju, tako da zadene element valjaste oblike B, ki se dotika frnikole C. Po poskusu otrok ponovno razloži pojav. Poudarek je na razlagi načina, na katerega se pojav zgodi ("KAKO?").

b) Enak postopek kot pri a), le da je vmesni element B prilepljen s selotejpom, tako da se le malo zatrese pri poskusu.

c)



Otrok mora napovedati, kaj in *kako* se bo zgodilo, če frnikola A zadane vrsto štirih mirujočih frnikol. Poskus (naprej se pomakne le zadnja frnikola - C). Ponovna razlaga.

Otroci na začetku nivoja konkretnih operacij naj bi bili sposobni razumeti eksterne posredne transmisije gibanja (poskuse razložijo s pomočjo sukcesivnih neposrednih transmisij, tako da razumejo vlogo vmesnega člana B). Otroci nižjega nivoja pa priznavajo le neposredne transmisije (direktna akcija A ---> C).

3. Posredna transmisija snovi (Piaget et coll., 1972):

Pred otrokom so trije kozarci:

A - ozek in visok, z rdeče obarvano tekočino

C - širok in nizek, črna tekočina

B - širok in visok, prazen

Poleg je tudi slika s temi tremi kozarci. Otrok mora najprej opisati kozarce in ugotoviti korespondenco s sliko. Nato E za zaslonom zamenja tekočini v A in C. S mora nato opisati postopek zamenjave (pravilno mora razumeti vlogo vmesnega člana - praznega kozarca B). Postopek se nato še ponazori grafično na listu s praznimi kozarci A, C, B.

2.2.2. Problemi socialne kavzalnosti (Edelstein, Keller, Wahlen, 1984)

Otrok mora opisati in razložiti dve zgodbi, predstavljeni s serijama slik. Postopek testiranja in vrednotenja odgovorov je podrobneje opisan v Edelstein, Keller, Wahlen (1984). Ker nas je v študiji zanimala predvsem psihološka kavzalnost, se naš postopek od opisanega razlikuje v tem, da je eksperimentator pomagal otrokom pri razumevanju slikovne reprezentacije dogodkov (npr. da je na sliki hišica iz kart, da je na sliki poštar, ...).

1. *Zgodba o agresiji*: Deček je na plaži naredil grad iz peska (1) in je očitno zadovoljen z delom. Deklica na kolesu je podrla grad (2). Deček jezen oddide proč (3). Pride v sobo, kjer manjši deček ponosno kaže hišico iz kart, ki jo je zgradil (4). Večji deček podre hišico iz kart (5). Na zadnji sliki je narisana le mali deček z vprašajem nad glavo (se spašuje, zakaj je veliki podrl hišico) (6).

2. *Zgodba o žalosti*: Deček in očka prihajata na letališče (1). Očka stoji na stopnicah aviona, deček mu žalostno maha (2). Letalo vzletava, deček žalosten maha (3). Deček vesel stoji pred hišo, poštar mu izroča paket (4). Deček odpira paket, še vedno je vesel

(5). Deček joka, v roki drži mali avion - igračko iz paketa (6). Poštar se sprašuje, zakaj deček joka (7).

Pri vrednotenju odgovorov nas je predvsem zanimalo, ali otrok razume enostavne kavzalne zveze (dogodek - npr. deklica je podrla grad - čustvena reakcija glavnega junaka - npr. jeza) v prvem delu zgodbe in multiplo kavzalnost (povezava med dogodkom v prvem delu zgodbe in reakcijo glavnega junaka v drugem delu zgodbe - npr. deček podre hišico iz kart).

2.2.3. Preizkus logično-matematičnih operacij (Inhelder, Sinclair, Bovet, 1974)

V študiji smo uporabili postopek aplikacije problemov in vrednotenja odgovorov, kot je opisan v Inhelder, Sinclair, Bovet (1974). Izbrali smo tri naloge, ki dobro diferencirajo otroke v starosti 5 - 7 let:

1. *Elementarna konzervacija števila (žetoni)*: otrok razume, da ostane število žetonov v dveh vrstah enako, četudi se ena od vrst razmakne.

2. *Problem natakanja tekočine* (konzervacija kontinuirane tekočine): otrok mora natočiti enako količino tekočine v kozarec, ki je ožji od eksperimentatorjevega.

3. *Seriacija*: otrok mora razvrstiti po velikosti serijo desetih palčk. Če mu to uspe, se zastavi problem seriacije za zaslonom (serijo sestavlja E za zaslonom, s tem da mu otrok daje palčke po velikosti - po eno in po eno).

3.3. Postopek preizkušanja

Vse preizkušnje so potekale individualno, v posebnem prostoru VVO, tako da otroci niso bili moteni. E je posebno pozornost posvečal psihofizičnemu stanju otroka in njegovi pripravljenosti za sodelovanje. E je bil vedno ženskega spola. Preizkušnje so izvajale tri študentke 3. letnika psihologije, posebej usposobljene za to delo, in avtorica. Vrstni red preizkušanj je bil sistematično variiran.

3. REZULTATI

3.1. Odgovori otrok pri posameznih preizkušnjah

3.1.1. Problemi fizične kavzalnosti

Tabela št. 6: *Problem kompenzacije (nož)*

Kategorija odgovora	f	%
1. Otrok upošteva le razmerje med dolžinama	21	75,0
2. Po protiargumentu se otrok odloči za pravilen odgovor	7	25,0
SKUPAJ	28	100,0

Tabela št. 7: *Transmisija gibanja*

Kategorija odgovora	f	%
1. Neposredna transmisija gibanja (direktna akcija A--->C)	8	28,6
2. Posredna transmisija (razumevanja vloge vmesnega člana B) le pri eni nalogi	11	39,3
3. Posredna transmisija vsaj pri dveh nalogah	9	32,1
SKUPAJ	28	100,0

Tabela št. 8: *Posredna transmisija snovi*

Kategorija odgovora	f	%
1. Neposredna transmisija (direktno pretakanje A--->C)	13	46,4
2. Vmesni nivo (pravilna rešitev po večkratnih napakah)	3	10,7
3. Posredna transmisija (pravilno razumevanje vloge vmesnega člana B)	12	42,9
SKUPAJ	28	100,0

3.1.2. Problemi socialne kavzalnosti

Tabela št. 9: *Zgodba o agresiji*

Kategorija odgovora	f	%
1. Nerazumevanje slikovne reprezentacije dogodkov in enostavnih kavzalnih zvez dogodek - čustva v 1. delu zgodbe (kljub pomoči E)	0	0,0
2. Razumevanje enostavnih kavzalnih zvez v 1. delu zgodbe	12	42,9
3. Čustva glavnega junaka se ohranijo v 2. delu zgodbe	6	21,4
4. Razumevanje multiple kavzalnosti (dogodek v 1. delu - reakcija glavnega junaka v 2. delu zgodbe)	10	35,7
SKUPAJ	28	100,0

Tabela št. 10: *Zgodba o žalosti*

Kategorije odgovorov - iste kot v tabeli št. 4	f	%
1.	4	14,3
2.	7	25,0
3.	3	10,7
4.	14	50,0
SKUPAJ	28	100,0

3.1.3. Preizkus logično-matematičnih operacij

Tabela št. 11: Nivo v razvoju konkretnih operacij

Stadij	f	%
I. Preoperativni stadij	6	21,4
II. Prehodni nivo	12	42,9
III. Začetek konkretnih operacij	10	35,7
SKUPAJ	28	100,0

3.2. Korelacijska analiza

Pri točkovanju odgovorov⁹ smo upoštevali še nekatere vmesne kategorije, ki jih v frekvenčni analizi ne navajamo posebej, ker niso bistvenega pomena za kvalitativno analizo rezultatov. Rezultat za posamezno preizkušnjo je seštevek točk pri posameznih nalogah. Osnovni statistični parametri za preizkušnje so:

Fizična kavzalnost (FK):

$$\bar{x} = 5,48 \quad \sigma = 1,84 \quad x_{\min} = 3 \quad x_{\max} = 9$$

Socialna kavzalnost (SK):

$$\bar{x} = 3,91 \quad \sigma = 1,78 \quad x_{\min} = 1 \quad x_{\max} = 7,5$$

Logično-matematične operacije (LMO):

$$\bar{x} = 6,00 \quad \sigma = 1,08 \quad x_{\min} = 3 \quad x_{\max} = 9,5$$

Tabela št. 12: Korelacije med kronološko starostjo, socialno-ekonomskim statusom, rezultatom na preizkušnji fizične kavzalnosti, socialne kavzalnosti in logično-matematičnih operacij.

	KS	SES	FK	SK	LMO
KS	--	--	.45+	.35	.39+
SES		--	.41+	.42+	.38+
FK			--	.33	.65++
SK				--	.28

+ : korelacija je statistično pomembna na nivoju 0,05

++ : korelacija je statistično pomembna na nivoju 0,01

⁹

Razpon točk na posameznih preizkušnjah je naslednji:

FK: 1.Nož: 1 - 2; 2.Transmisija gibanja: 1 - 4; 3.Posredna transmisija snovi: 1 - 3.

SK: 1.Zg. o agresiji: 1 - 4; 2.Zg. o žalosti: 0 - 4.

LMO: 1.Elementarna konzervacija števila: 1 - 3; 2.Problem natakanja tekočine: 1 - 3; 3.Seriacija: 1 - 4.

Korelacij med posameznimi preizkušnjami in spolom subjektov ne navajamo, ker nobena ne presega .15 (point biserialni koeficient korelacije).

INTERPRETACIJA IN DISKUSIJA

V študiji na vzorcu 5 - 7 letnih otrok smo želeli pridobiti podatke o otroškem razumevanju treh fizičnih in dveh socialnih problemov. Naši subjekti so večinoma na prehodu iz preoperativnega na konkretno-operativni stadij mišljenja oz. na začetku stadija konkretnih operacij. Kljub temu niti po sugestiji s strani eksperimentatorja niso pravilno napovedali padca noža z mize, to je, niso bili zmožni kompenzirati manjše z večjo debelino. Možna razlaga tega zamika (decalage) bi bila v predpostavki, da je za rešitev tega problema potrebno vključiti pojem teže, ki se razvije šele kasneje. Problemi transmisije so bili za otroke, vključene v raziskave, lažji, in njihovo reševanje je bolj sovpadalo z razvojem konkretnih operacij. Vlogo vmesnega člana je vsaj deloma razumelo več kot dve tretjini subjektov (pri nalogah transmisije gibanja) oz. dobra polovica otrok (pri problemu posredne transmisije snovi).

Tudi problemi socialne kavzalnosti so dobro diferencirali naše subjekte. Enostavne kavzalne zveze med dogodkom in čustveno reakcijo glavnega junaka v prvem delu zgodbe so razumeli vsi otroci (pri zgodbi o agresiji) oz. več kot tri četrtine otrok (pri zgodbi o žalosti). Kavzalno zvezo med bolj oddaljenimi dogodki in reakcijami pa je pri zgodbi o agresiji razumela dobra tretjina, pri drugi zgodbi pa polovica subjektov. V referenčno raziskavo (Edelsteinn, Keller, Wahlen, 1984) so bili vključeni otroci v starosti 7 - 8 let, zato je razumljivo, da so bolje reševali zastavljene probleme. V nasprotju z našimi otroci, ki so bili približno enako uspešni pri obeh nalogah, pa so njihovi subjekti bolje razumeli problem agresije kot zgodbo o žalosti. Ker testni material in postopek aplikacije nalog v obeh raziskavah nista bila identična (po opisu, danem v članku citiranih avtorjev, je zgodbi narisala ena od sodelavk v raziskavi; eksperimentator je pomagal subjektom pri razumevanju slikovne reprezentacije dogodkov), bi lahko iskali razloge za diskrepanco v dveh smereh:

- kot rezultat vpliva situacijskih faktorjev: možno je npr. da je naša slikovna reprezentacija olajšala razumevanje zgodbe o žalosti, ker je bil miniaturni avion - igračka posnetek velikega letala, s katerim je odpotoval očka (neka deklica je celo dejala: "Joka se, ker ni našel očka notri"). Ko smo naknadno pridobili material nemških avtorjev, je ta hipoteza postala še bolj verjetna: Edelstein, Keller, Wahlen so uporabili slike, ki so bile manj jasno izrisane in so dopuščale več različnih možnosti interpretacije. Razlike v postopku testiranja so prav tako lahko vplivale na rezultate: v naši študiji smo sugerirali otrokom, da sta na prvi sliki deček in njegov oče, medtem ko nemški avtorji teh sugestij niso dajali. Seveda pa bi bila potrditev te hipoteze možna le, če bi na enakem vzorcu otrok aplicirali zgodbi z obema testnima materialoma in postopkoma.

- ali kot rezultat vplivov oziroma delovanja kulturnih faktorjev. O tem problemu bomo lahko obširneje razpravljali čez nekaj mesecev, saj v raziskavi Pedagoškega inštituta, ki poteka sedaj, zastavljamo iste probleme francoskim, slovenskim in grškim otrokom.

Namen naše študije je bil tudi najti povezave med preizkušnjama fizične in socialne kavzalnosti. Na podlagi nekaterih avtorjev (Piaget, 1971; Eisert in Kahle, 1986; Shultz,

1982b) lahko predpostavljamo pozitivne zveze v razvoju obeh področij, saj naj bi bili obe tesno povezani z razvojem logično-matematičnih operacij. Čeprav nam obseg vzorca in število vključenih problemov ne omogočajo sprejemati ali zavračati teh teoretičnih konstruktov, pa lahko ugotovimo, da se rezultati skladajo s Piagetovo teorijo, ne pa s hipotezami o povezanosti socialne atribucije z razvojem logičnih struktur mišljenja. Korelacija med obema preizkušnjama je 0,33 in ni pomembna niti na nivoju 0,05. Še nižja je korelacija med nalogami socialne kavzalnosti in preizkušnjo logičnih operacij (0,28). Nasprotno pa obstaja visoka korelacija med razumevanjem fizične kavzalnosti in razvojem konkretnih operacij (0,65). Rezultati dopuščajo možnost razlage s skupnimi strukturami mišljenja, ki so potrebne tako za reševanje logičnih problemov kot za razumevanje fizičnih pojavov.

Na razumevanje socialnih problemov "agresije" in "žalosti" očitno ni toliko vplival splošni nivo logičnega rezoniranja subjekta, ampak drugi faktorji, specifični za to področje. Naši rezultati so torej v nasprotju s tistimi, ki jih navajata Eisert in Kahle. Eden od razlogov je lahko v tem, da nismo uporabili klasičnih nalog socialne atribucije. Glede na Fiedlerjevo kritiko¹⁰ kavzalnih shem (Fiedler, 1982; glej tudi Piciga-Rojko, 1985) in že navedene ugotovitve o dominaciji generativnega pristopa nad regulativnimi teorijami kavzalnosti smo iskali probleme socialne kavzalnosti, kjer bi bil poudarek na razumevanju modusa operandi opazovanih pojavov, ne le na imenovanju oz. izboru enega od možnih vzrokov. Toda tudi za izbrani nalogi bi bilo možno predpostavljati zvezo z razvojem logičnih operacij (z analognim sklepanjem, kot sta ga uporabila Eisert in Kahle): tudi tu gre za princip konzervacije - ohranitve čustvenega stanja glavnega junaka; tudi tu mora subjekt najti zvezo med dogodkoma, ki nista neposredno povezana (kot pri problemih transmisije). Teza o mehanizmu empatije (Hoffman, 1983; tudi Shultz, 1982b) se zdi bolj obetajoča za razlago dobljenih rezultatov. Opozarja namreč na nujnost upoštevanja specifičnih izkušenj (npr izkušnja ločitve od očeta). Čeprav za otroke v naši študiji nimamo podatkov o tovrstnih izkušnjah, pa rezultati, pridobljeni na vzorcu francoskih otrok, sugerirajo tako hipotezo. Vsi otroci, katerih starši so ločeni, so spoznali zvezo med odhodom očeta in reakcijo otroka na darilo (letalo), ne glede na njihovo kronološko starost, izobrazbo staršev ali rezultat na drugih preizkušnjah. Neka deklica, katere družinska situacija je še izstopala glede neurejenosti, se je plastično izrazila ob sliki, kjer deček plane v jok zaradi letala: "Ker je očka naredil to neumnost, da mu je poslal avion."

Preizkus socialne kavzalnosti pomembno korelira le s socialno-ekonomskim statusom subjektov, to je z izobrazbo njihovih staršev. Korelacija znaša 0.42 in je v višini korelacij ostalih preizkušenj s tem parametrom. V tem rangu so tudi korelacije rezultatov na uporabljenih preizkušnjah s kronološko starostjo subjektov. Glede na majhne razlike med korelacijskimi koeficienti in glede na višino korelacij ni smiselno izvajati nadaljnjih zaključkov. Te povezave bi bilo potrebno proučiti na vzorcu otrok z večjim starostnim razponom - v naši študiji je znašal le 2 leti - in večjo variabilnostjo v socialno-ekonomskem statusu subjektov (kar pri dveh tretjinah otrok so imeli starši dokončno vsaj 4-letno srednjo šolo). Za preizkus socialne kavzalnosti pa bi bilo zanimivo še iskati povezave z merami socialne in čustvene zrelosti otrok.

¹⁰ Med drugim Fiedler ugotavlja, da ni veliko empiričnih dokazov za Kelleyeve originalne ideje in za sam obstoj kavzalnih shem. Naloge, uporabljene v večini primerov, so predvsem semantične naloge presojanja.

- Beveridge M., Davies M., A Picture-Sorting Approach to the Study of Child Animism, *Genetic Psychology Monographs*, 1983, 107, str. 211-231.
- Bindra D., Clarke K. A., Shultz T.R., Understanding Predictive Relations of Necessity and Sufficiency in Formally Equivalent "Causal" and "Logical" Problems, *Journal of Experimental Psychology: General*, 1980, 109, str. 424-443.
- Brown A. L., French L. A., Construction and Regeneration of Logical Sequences Using Causes or Consequences as the Point of Departure, *Child Development*, 1976, 47, str. 930-940.
- Edelstein W., Keller M., Wahlen K., Structure and Content in Social Cognition: Conceptual and Empirical Analysis, *Child Development*, 1984, 55, str. 1514-1526.
- Eisert D. C., Kahle L. R., The Development of Social Attributions: An Integration of Probability and Logic, *Human Development*, 1986, 29, str. 61-81.
- Faucher M., Cloutier R., La causalité psychologique, de l'enfant à l'adulte, *Apprentissage et Socialisation*, 1979, 2, str. 87-109.
- Ferguson G. A., *Statistical Analysis in Psychology and Education*, McGraw-Hill, London, 1966.
- Fiedler K., Causal Schemata: Review and Criticism of a Research on a Popular Construct, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1982, 42, str. 1001-1013.
- Gelman R., Spelke E., The development of thoughts about animate and inanimate objects: implication for research on social cognition, v: Flavell J. H., Ross L. (eds.): *Social cognitive development: frontiers and possible futures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Gilly M., Roux J. P., Mécanismes d'action d'un marquage social à 12-13 ans dans deux mises en scènes expérimentales, colloque "Contexte social et élaboration de réponses cognitives chez l'enfant: le rôle du marquage social", Neuchâtel, 1986.
- Hoffman M. L., Emphaty, Guilt, and Social Cognition, v: Overton W. F. (ed.): *The Relationship Between Social and Cognitive Development*, LEA, Hillsdale, 1983.
- Inhelder B., Sinclair H., Bovet M., *Learning and the Development of Cognition*, Routledge and Kegan Paul, London, 1974.
- Jovičić M. M., Razvitak shvatanja kauzalnih odnosa kod dece, *Zavod za udžbenike i nastavna sredstva*, Beograd, 1974.
- Kelley H. H., The Processes of Causal Attribution, *American Psychologists*, 1973, 28, str. 107-128.
- Murray F. B., Cognition of Physical and Social Events, in: W. F. Overton: *The Relationship Between Social and Cognitive Development*, Lawrence Erlbaum A., London, 1983.
- Laurendeau M., Pinard A., *La pensée causale*, PUF, Paris, 1962.
- Piaget J., *Causalité et Opérations*, v: Piaget avec coll. de R. Garcis: *Les Explication Causales*, PUF, Paris, 1971.
- Piaget J. et coll., *La transmission des mouvements* PUF, Paris, 1972.
- Piciga-Rojko, D., Razvijanje kavzalnega mišljenja in logično-matematične operacije, nepublicirana magistrska naloga, Filozofski fakultet, Beograd, 1985.
- Piciga D., Logično-matematične operacije kot cilj in kot sredstvo razvijanja kvazalnosti, *Anthropos*, 1987, št. 1-2, str. 105-115.
- Sedlak A. J., Kurtz S. T., A Review of Children's Use of Causal Inferences Principles, *Child Development*, 1981, 52, str. 759-874.
- Shaklee H., Mims M., Development of Rule Use in Judgements of Covariation between Events, *Child Development*, 1981, 52, str. 317-325.
- Shultz T. R., Rules of Causal Attribution, *Monographs of the Society for the Research in Child Development*, n. 47, The University of Chicago Press, Chicago, 1982 (a).
- Shultz T. R., Causal Reasoning in Social and Nonsocial Realms, *Canad. J. Behav. Sci.*, 1982, 14, str. 307-322 (b).
- Surber C. F., The Development of Reversible Operations in Judgements of Ability, Effort, and Performance, *Child Development*, 1980, 51, str. 1018-1029.
- Winer B. J., *Statistical Principles in Experimental Design*, McGraw-Hill, London, 1970.

Kognitivno emocionalna interakcija - razvojni vidik

NORBET JAUŠOVEC, KARIN BAKRAČEVIČ

Zajonc in Markus (1984) ugotavljata, da so v sodobni psihologiji kognitivni in afektivni procesi večinoma obravnavani ločeno v okviru različnih pojmovanj, tako da znanstvene publikacije na enem raziskovalnem področju ne navajajo teh na drugem področju. To se dogaja kljub temu, da z ene strani večina teorij o emocijah izhaja iz postavke, da so produkt kognitivnega procesa (postokognitivne teorije emocij) in z druge, da se le redko dogaja, da se kognitivne vsebine obdelujejo, ne da bi bila udeležena čustva. Vzrok za tako izolacijo Zajonc vidi v dejstvu, da ne vemo, kateri elementi teh dveh procesov interagirajo in kako vpliva en proces na drugega.

TEORIJE EMOCIJ

Postkognitivne teorije emocij izvor čustev pripisujejo kognitivni analizi. Teorije pa se bistveno razlikujejo glede tega, kako in kateri objekti se analizirajo. Schachter in Singer (1962) razumeta čustva kot posledico fiziološkega vzburjenja in kot njegovo subjektivno interpretacijo. Mandler (1980) vidi izvor čustev v oceni, ki nastane zaradi prekinitve dejavnosti. Vrednotenje je osrednji moment za nastanek čustev tudi v teoriji Lazarusa (1982). Organizem vseskozi ocenjuje in ponovno ocenjuje dražljaje glede na osebno relevantnost in glede na to, ali se jim lahko prilagodi. Averill (1980) je Lazarusov model razširil s socialno dimenzijo. Izražanje nekega čustva do objekta (npr.: Jezen sem nate.) ne pomeni le subjektivnega stanja, ampak tudi relacijo posameznika do tega objekta. Socialni vidik za nastajanje čustev je prisoten tudi v teoriji Weinerja (Weiner & Graham, 1984). Za razliko od Schachterja in Singerja Weiner domneva, da fiziološko vzburjenje sledi kognitivni in čustveni aktivnosti. Bistveni vzrok čustev pa vidi v vzročni atribuciji, ki odgovarja na vprašanja tipa - zakaj? (Npr.: Zakaj me Janez ne mara?). Takšna vzročna analiza ni prisotna v vseh situacijah, je pa pogosta, če je izid nepričakovan (neuspeh, ko smo pričakovali uspeh), ali če se ni izpolnila neka želja. Specifično kategorijo postkognitivnih teorij čustev predstavljajo teorije, ki izvor čustev vidijo v določenih neskladnih med zunanji dogodki in notranjo reprezentacijo ali shemami. V Piagetovi (1978) teoriji ni ločnic med kognitivnim in afektivnim. Afekt

je tisti, ki daje energijo za kognitivne procese. Izvira pa iz neuravnoteženega odnosa med asimilacijo in akomodacijo.

V nasprotju s teorijami, ki čustvu pripisujejo sekundarni pomen in na prvo mesto postavljajo "hladno kognicijo", je Zajonc (1980) postavil domnevo o dveh sistemih, čustvenem in kognitivnem, ter čustvom pripisal vlogo pokrenitelja kognicije. Njegovi argumenti, ki bi naj podprli to domnevo, temeljijo na nekaterih vsakodnevnih opažanjih in eksperimentih. Zajonc dvomi v domnevo, da je vsako naše odločanje nastalo na osnovi kognitivne analize. Le redko se zgodi, da posameznik svojo odločitev podrobneje analizira in pretehta vse za in proti pri posameznih alternativah. Bolj pravilo kot izjema je, da odločitev za X pomeni, da nam je X všeč in nam argumenti, ki smo jih zbrali, služijo le za naknadno potrjevanje naše odločitve. Takšno odločanje pa ni prisotno le pri nabavi avtomobila, obleke ali izbiri službe, ampak ga zasledimo tudi v socialnem kontaktu. Že v delčku sekunde lahko rečemo, ali nekoga maramo ali ne. Podobno velja tudi za odločanje na področju znanosti, ki na videz zahteva le "hladno kognicijo". Na začetku reševanja nekega problema je le občutek, da je izbrana pot reševanja obetavna - govorimo o znanstvenikovi intuiciji. Soroden koncept vloge čustev v procesu reševanja problemov zastopa tudi Tikhomirov (1983).

Drugi argument za pravilnost svoje hipoteze vidi Zajonc v dejstvu, da se čustva lahko osamosvojijo od vsebine - kognicije.

Zgodi se, da se spomnimo knjige, filma ali pogovora, čeprav nam vsebina ni več znana. Natanko pa vemo, kakšen vtis je v nas zapustila knjiga, kakšen občutek smo imeli, ko smo zapuščali kinodvorano, kaj smo občutili v diskusiji.

Pomembno podkrepitev svoje teorije najde Zajonc v ontogenetskem in filogenetskem razvoju. Še predno dojenček osvoji govor, se zna smejati in jokati. Dojenček zna že v dvanajstem dnevu starosti posnemati čustvene izraze. Še izraziteje pa dominirajo čustva v filogenezi. Prisotna so bila predno smo razvili govor in preden smo se naučili misliti tako, kot znamo danes. Limbični sistem se je razvil pred neokorteksom in pri nižjih živalih zavzema pomemben del možganskega volumna.

Podobno kot Zajonc, je tudi Gazzanigo (1985), ki prihaja iz povsem drugega raziskovalnega področja - nevrologije in nevropsihologije, pritegnil običajen dogodek iz vsakodnevnega življenja: Je ponedeljek zvečer in počutim se dobro, zadovoljen sem. Nato pa torek zjutraj in ne da bi vedel za pravi vzrok, sem kot iz jasnega slabe volje. Zakaj? Ali še banalniji primer. Zgodi se, da prvič v življenju jem žabje krake. Čez čas pa to svoje početje razlagam z ugotovitvijo, da to počnem, ker želim spoznati francosko hrano.

Razlago za takšno vedenje vidi Gazzaniga v strukturi možgan. Postavlja hipotezo, da naš kognitivni aparat ni vseskozi v kontaktu z vsemi mislimi, da ne ve, kje v spominu mora kaj poiskati in da ne sodeluje v vseh stopnjah reševanja problemov. To je nemogoče, ker struktura možgan tega ne omogoča. Številne raziskave so Gazzanigo dovedle do ugotovitve, da je naš kognitivni sistem grajen modularno. Obstaja na tisoče modulov in večinoma se lahko sporočajo le preko dejavnosti in ne verbalno.

Sposobni so delovati povsem samostojno, znajo si zapomniti dogodke in čustvene reakcije na te dogodke. Ti neverbalni moduli pomenijo paralelo k Freudovemu konceptu podzavesti, vendar jih Gazzaniga imenuje zavestni neverbalni mentalni moduli. V levi hemisferi se nahajajo verbalni moduli, ki dejavnost neverbalnih modulov skušajo interpretirati in oblikujejo najrazličnejša verovanja od religioznih do znanstvenih. Prav zaradi tega interpretatorja naš organizem vseskozi atribuirava vzroke vsemu, kar nas doleti.

Novejše raziskave, ki so se ukvarjale z emocionalno-kognitivno interakcijo, so predvsem skušale ugotoviti, kako blaga inducirana čustvena stanja vplivajo na različne kognitivne funkcije. Večina teh eksperimentov je zastavljenih tako, da se osebam inducira določeno čustvo (pozitivno/negativno) in to, ali hipnotično ali s pomočjo filmov, informacij o posameznikovem dosežku na nekem sposobnostnem preskusu in nudenjem ugodja/neugodja s strani eksperimentatorja. V nadaljevanju eksperimenta se nato proučujejo različne kognitivne funkcije in ugotavlja vpliv inducirane čustvenega stanja nanje: Največ eksperimentov se ukvarja s funkcijo spomina in priklica. Bower (Bower, 1981; Bower & Gilligan, 1980, Gilligan & Bower, 1984) je v seriji eksperimentov ugotovil, da obstaja odvisnost med čustvenim stanjem zapomnitve in čustvenim stanjem priklica. V kolikor sta bili obe čustveni stanji identični, je to imelo pozitiven vpliv na priklic. Ta odvisnost je izrazitejša za pozitivna čustvena stanja. V ilustracijo navajam eksperiment, ki sta ga izvedla Bower & Gilligan (1980). Od 26 študentov sta zahtevala, da v toku enega tedna vodijo dnevnik, v katerega beležijo vse dogodke, ki so imeli čustveni značaj, in da vsak dogodek ocenijo glede intenzivnosti na 10-stopenjski lestvici. (Npr.: "Ponedeljek, 19.³⁰ pravkar sem se po telefonu razjezil na mamo, ocena -8") Pregled dnevnikov je izločil 14 takih, ki so bili primerni za nadaljnjo obravnavo. Po enem tednu so sedmim osebam hipnotično inducirali pozitivno čustveno stanje, sedmim pa negativno in nato zahtevali, da se spomnijo čim več dogodkov, ki so jih opisali v svojih dnevnikih. Rezultati kažejo naslednje: Zapisanih je bilo več pozitivnih kot negativnih dogodkov. Osebe, ki so jim inducirali pozitivno čustvo, so priklicale več prijetnih dogodkov (31%) in manj neprijetnih (23%), medtem ko je bil za osebe, ki so jim inducirali negativno čustvo značilen obraten trend (33% prijetnih dogodkov in 38% neprijetnih dogodkov). Podobno kongruentnost med stanji zapomnitve in priklica sta našla tudi Bartlett in Santroch (1979) za predšolske otroke. Z druge strani pa Duncan s sodelavci (1985) ni našel nobene povezave med čustvenim stanjem zapomnitve in priklica pri otrocih, starih od 4-5 let.

Raziskovalce je tudi zanimalo, kako čustva, njihova valenca in intenzivnost vplivajo na učenje. V obsežni raziskavi sta Gilligan in Bower (1984) ugotovila, da zapomnitev veselih elementov neke zgodbe narašča z jakostjo inducirane pozitivnega čustva, medtem ko na nevtralne elemente zgodbe inducirano pozitivno čustvo ne vpliva. Z druge strani se je pokazalo, da za negativno čustvo to sorazmerje ne velja. Zapomnitev negativnih elementov zgodbe je z jakostjo inducirane negativnega čustva upadala.

Na osnovi rezultatov raziskav je Bower s sodelavci izdelal mrežno teorijo afekta, ki gradi na mrežni teoriji spomina. Predpostavlja se, da spomin sestavlja asociativna mreža vozlov, ki predstavljajo pojme in relacije teh pojmov do drugih pojmov ūpa: je in je iz. (Npr. pes je žival, ima dlako itd.). V to mrežo je Bower vnesel še čustva, kot posebne enote, ki imajo prav tako asociativne zveze z drugimi enotami mreže. Dogodek se v spominu kodira na čustveni in kognitivni osnovi, kar omogoča njegov priklic le na čustveni osnovi, oziroma olajša priklic tistih pojmov, kjer obstaja čustvene kongruentnost med stanji kodiranja in priklica. Čeprav Bowerjeva teorija razloži dobljene rezultate, pa bi le težko z njo opisali kompleksnost čustveno-spoznavne interakcije. Kodiranje vsakodnevnih dogodkov, pojmov z le dvema čustvenima poloma (pozitiven in negativen čustveni vozle) prej ko slej pripelje do preobremenitve teh

vozlov. Aktiviranje takega vozla zaradi številnih asociativnih zvez ne bi imelo nobenega vpliva na priklic nekega pojma ali dogodka. Drugi problem je, da je vsako bazično čustvo (jeza, ljubezen itd.) v modelu reprezentirano le z enim vozlovom, ne glede na njegovo intenzivnost (npr.: sitnost, jeza, bes) in kvaliteto (ljubezen do otrok, lastnega otroka, moža, matere, mačke itd.).

Opisane raziskave so navedle psihologe, da proučujejo vlogo čustev še za druge kognitivne procese (reševanje problemov, odločanje ipd.) Glede na vlogo, ki ga kognitivne pa tudi psihometrične teorije pripisujejo spominu (Guilford, 1981; Dornier, 1978), je moč pričakovati, da se preko spomina (njegove funkcije skladiščenja podatkov in procesov, s katerimi se ti podatki iščejo in aktivirajo, skratka epistemične in hevrstične funkcije kaže vloga čustev tudi na druge kognitivne procese.

V seriji eksperimentov je Isenova z različnimi sodelavci skušala ugotoviti, kako inducirana čustvena stanja vplivajo na strategije odločanja (Isen & Means, 1983), na kategorizacijo besed in bary (Isen, Daubman, 1984), na nenavadne asociacije besed (Isen, s sod., 1985) in na ustvarjalno reševanje problemov (Isen, Daubman & Nowicki, 1987). V vseh eksperimentih se je potrdila hipoteza, da inducirana pozitivna čustva pozitivno vplivajo na proučevane kognitivne procese. Interpretacija dobljenih rezultatov postavlja v ospredje vpliv čustev na način, kako se vsebine obdelujejo, v manjši meri pa rezultati kažejo na vpliv čustev na povečano kapaciteto obdelave. Pozitiven občutek omogoča posamezniku, da vidi nove povezave med vsebinami. Do tega pride, ker je velika večina kognitivnih vsebin kodiranih s pozitivnim čustvom, kar omogoča širšo pozornost in bolj kompleksen kognitivni kontest, upoštevanje več vidikov vsebine in različne možnosti povezovanja. Kot ugotavlja Fiedler (1985), Isenova vnaša v Bowerjevo mrežno teorijo čustev obetaven vidik vpliva čustev na strategije mišljenja. V stanju dobrega razpoloženja se posameznik nagiba k bolj intuitivnemu stilu mišljenja, če pa je nerazpoložen, pa raje izbira bolj natančno in komplicirano strategijo. To potrjujejo tudi nekatere neobjavljene raziskave Fiedlerja.

Opisani eksperimenti in teorije so še v zametkih in ne omogočajo, da bi enoznačno odgovorili na vprašanje o vlogi čustev za kognicijo. Odpirajo pa možnost širšega razumevanja in razlage nekaterih procesov mišljenja, ki jih s pozicije "hladne kognicije" ni bilo mogoče pojasniti. Mislim predvsem na procese, kot so intuicija, na nenadne miselne prebliske - iluminacijo, pa tudi na individualne razlike v uspešnosti reševanja problemov, predvsem slabo definiranih.

Vprašanje, ki smo si ga zastavili v tej raziskavi, je bilo, ali se čustveno-kognitivna interakcija spreminja kot funkcija posameznikovega razvoja. Obstaja le malo raziskav, ki bi se ukvarjale s tem vprašanjem, pa še te so neenotne in zaradi dokaj različne metodologije težko primerljive. Kot ugotavlja Duncan (1985), ki ni dobil pomembnih zvez, je vzrok lahko v sami metodologiji raziskovanja in ne v dejstvu, da te zveze pri otrocih ne obstajajo, ali da so manj razvite.

METODA

Vzorec je sestavljalo 73 otrok, starih 8 do 9 let, in 70 otrok, starih 14-15 let.

Postopek: Otroci so bili po naključju razdeljeni v tri skupine: v pozitivno, kjer smo inducirali pozitivno čustvo, negativno, kjer smo inducirali negativno čustvo, in

kontrolno, kjer ni bilo inducirano nobeno čustvo. Čustva smo inducirali s pomočjo pet minutnega filma, ki smo ga predvajali neposredno pred reševanjem problemov. Film, ki bi naj vzbudil pozitivno čustvo, je bil petminutni izsek iz filma Smešne strani zgodovine, negativno čustvo pa bi naj vzbudil izsek iz filma Dan po tem (ameriške in angleške verzije prikaza katastrofe po atomskem napadu). Ustreznost filmov smo predhodno preizkusili na skupini odraslih. Analiza sedemstopenjskih ocenjevalnih lestvic, kjer so osebe ocenile svoje čustveno stanje po gledanju filmskih izsekov, je pokazala pomembne razlike med čustvenimi stanji, ki sta jih vzbudila oba filma ($p < 0.01$). Po gledanju filma so učenci reševali tri probleme, ki zahtevajo divergentno razmišljanje. Dva problema sta bila povzeta po Wallach in Koganovem (1965) testu ustvarjalnosti. Prvi je zahteval, da oseba našteje čim več stvari, ki se premikajo na kolesih, drugi pa, da oseba našteje čim več podobnosti med mačko in mišjo. Tretji problem je bil povzet po Torrancu (1974). Zahteval je, da oseba iz krogov nariše čim več smiselnih predmetov. Čas reševanja je bil omejen na 5 minut za vsak problem. Pri vsakem problemu smo vrednotili fluentnost odgovorov in originalnost. Surove rezultate smo pretvorili v standardizirane T vrednosti.

REZULTATI IN DISKUSIJA

Pomembnost razlik med dosežki otrok na posameznih podtestih smo določili z enosmerno analizo variance.

Tabela 1. Aritmetične sredine, SD in F testi za dosežke učencev drugih razredov (fluentnost odgovorov)

	čustvena stanja, ki so bila inducirana		
	+	-	0
prva naloga			
M	53.28	48.92	48.95
SD	8.76	7.43	11.84
n	25	26	22
F (2.70)=1.76 N.P.			
druga naloga			
M	48.20	53.23	49.64
SD	6.98	10.79	10.60
F (2.70)=1.86 N.P.			
tretja naloga			
M	49.24	52.50	48.32
SD	10.74	9.21	9.07
f (2.70) = 1.26 N.P.			

Tabela 2. Aritmerične sredine SD in F testi za dosežke učencev drugih razredov (originalnost odgovorov)

	čustvena stanja, ki so bila inducirana		
	+	-	0
prva naloga			
M	51.24	50.12	51.14
SD	8.14	6.53	9.40
F (2,70) = .15 N.P.			
druga naloga			
M	52.32	51.46	50.09
SD	7.40	6.59	7.02
F (2,70) = .60 N.P.			
tretja naloga			
M	53.16	49.23	50.32
SD	10.57	7.15	9.21
F (2,70) = 1.27 N.P.			

Tabela 3. Aritmetične sredine, SD in F testi za dosežke učencev osmih razredov (fluentnost odgovorov)

	čustvena stanja, ki so bila inducirana		
	+	-	0
prva naloga - n			
	23	23	24
M	51.09	52.22	51.14
SD	10.21	8.80	8.68
F (2,67) = 1.49 N.P.			
druga naloga			
M	44.35	53.87	52.38
SD	7.58	7.46	10.49
F (2,67) = 8.08 p<.001			
tretja naloga			
M	50.43	44.49	55.88
SD	7.17	9.17	9.59
F (2,67) = 10.03 p<.001			

Tabela 4. Aritmerične sredine SD in F testi za dosežke učencev osmih razredov (originalnost odgovorov)

	čustvena stanja, ki so bila inducirana		
	+	-	0
prva naloga			
M	53.04	48.39	50.88
SD	9.92	8.91	7.73
F (2,67) = 1.58 N.P.			
druga naloga			
M	51.04	48.35	52.75
SD	9.64	6.89	9.95
F (2,67) = 1.44 N.P.			
tretja naloga			
M	52.74	49.09	49.38
SD	9.97	10.26	9.05
F (2,67) = 1.00 N.P.			

Iz tabel je razvidno, da čustva, ki smo jih inducirali pri učencih drugih razredov, niso vplivala na njihovo uspešnost reševanja nalog divergentnega tipa. Pomembne razlike med skupinami so se pokazale pri starejših učencih, in sicer za nalogo, kjer so učenci morali naštevati podobnosti med mačko in mišjo, in nalogo, kjer so morali dopolnjevati kroge. Analiza razlik med aritmetičnimi sredinami (Newman-Keuls test) je pokazala, da so pri drugi nalogi bili fluentnejši učenci, ki smo jim inducirali negativno čustvo, in iz kontrolne skupine učencev, ki smo jim inducirali pozitivno čustvo. Pri tretji nalogi pa so bili fluentnejši učenci iz kontrolne skupine, v primerjavi z učenci, ki jim je bilo inducirano pozitivno ali negativno čustvo.

Dobljeni rezultati ne potrjujejo ugotovitve Isenove s sod. (1987), da inducirano pozitivno čustvo povzroči, da posameznik vidi več relacij med posredovanimi materiali in da zaradi tega uspešneje rešuje probleme, ki zahtevajo kreativen pristop. Vzroki, da se v našem eksperimentu ta trend ni pokazal, so lahko metodološki, lahko pa tudi, da so odraz razvojnih karakteristik interakcije med čustvi in spoznanjem.

Bistvena metodološka pomanjkljivost raziskave je, da vpliv filmov na čustva otrok nismo preverili. Kot so pokazali nekateri naknadni intervjuji z otroki, se jim oba filma nista zdela niti pretirano smešna niti pretirano žalostna.

Če izločimo to metodološko pomanjkljivost potem dobljeni rezultati kažejo v smeri, da vpliv čustev na reševanje divergentnih problemov pri otrocih ni tako izrazit kot pri odraslih. Dokaj nekonsistentne učinke induciranih čustev na dosežke pri učencih v osmih razredih bi lahko razložili z dejstvom, da se interakcija šele vzpostavlja in še ni trdno določena.

Razlago, da imajo čustva manjši vpliv na kognitivno dejavnost pri otroku, bi lahko izpeljali iz dejstva, da so otroci, stari 8-9 let, sicer že na stopnji konkretnih operacij, vendar da pri njih še zmeraj igra pomembno vlogo intuicija, predvsem pri nalogah, ki so abstraktne. Za njihovo reprezentacijo pojavov pa je pomembna enaktivno-ikonična reprezentacija. Če upoštevamo razlago Fiedlerja (1985) in Isenove (1987), ki oba navajata, da pozitivno čustvo vpliva na to, kako se material, problem obdeluje, da se pod vplivom tega čustva poveča kompleksnost reprezentacije in da je strategija reševanja tipa preverjanja različnih hipotez, potem lahko za vpliv na otrokovo mišljenje, ki je že zaradi razvojne danosti bolj intuitivno, pričakujemo, da pozitivno čustvo ne bo dalo nekih pomembnejših dodatnih efektov. Večji efekt bi pričakovali za negativno čustveno stanje in za nevtralno, ki po mnenju Fiedlerja (1985) povzroči bolj analitično reševanje problemov. Tak trend se je v naši raziskavi sicer pokazal, vendar je zaradi nekaterih metodoloških pomankljivosti še preuranjeno, da bi ga lahko posplošili.

Raziskava je nakazala nekatere možne razlage za odsotnost vpliva čustev na kognitivne procese, ki ji bo potrebno še natančneje raziskati.

VIRI

- Averil, J.R., A constructivistic view of emotion. V Plutchik, R. & Kellerman, H., (Ed.) *Emotion, Theory, research and experience*, zv. 1, *Theories of emotion*. New York: Academic Press, 1980, str. 305-339.
- Bartlett, J.C. & Santrock, J.W., Affect-dependent episodic memory in young children, *Child Development*, 1979, št. 50, str. 513-518.
- Bower, G.H., Mood and memory, *American Psychologist* 1981, št.36, str. 129-148.
- Bower, G.H. Gilligan, S.G., Emotional mood and remembering one's autobiography, Unpublished manuscript, Stanford Univ. 1980.
- Domer, D., *Problemlosen als Informationsverarbeitung*, Mainz: Kohlhammer, 1979.
- Duncan, S.W. Todd, C.M., Perlmutter, M. & Masters, J.C., Affect and memory in young children. *Motivation & Emotion*, 1985, št. 4, str. 391-405.
- Fiedler, K., Zur Stimmungsabhängigkeit kognitiver Funktionen, *Psychologische Rundschau*, 1985, št. 3, str. 125-134.
- Gazzaniga, M.S., *The social brain*, New York: Basic Books, 1985.
- Gilligan, S.G. & Bower, G.H., Cognitive consequences of emotional arousal. V Izard, C.E. Kagan, J. & Zajonc, R.B., *Emotions, cognition and behavior*, Cambridge: Univ press, 1984.
- Guilford, J.P., *The nature of human intelligence*, London: McGraw Hill, 1971.
- Isen, A.M. & Means, B., The influence of positive affect on decision-making strategy, *Social cognition*, 1983, št. 1, str 18-31.
- Isen, A.M. & Daubman, K.A., The influence of Affect on categorization, *J. of personality and social psychol.*, 1984, št. 6, str. 1206-1217.
- Isen, A.M., Johnson, M.M.S., Mertz, E. & Robinson, G.F., The influence of positive affect on the unusualness of word associations, *J. of Pers. and Soc. psychol.* 1985, št. 48, str. 1413-1426.
- Isen, A.M., Daubman, K.A. & Novicki, G.P., Positive affect facilitates creative problem solving, *J. pers. and soc. psychol.* 1987, št. 52, str. 1121-1131.
- Lazarus, R.S., Thoughts on the relations between emotions and cognition, *American Psychol.* 1982, št. 37, str. 1019-1024.
- Mandler, G., The generation of emotions: A psychological theory, V Plutchik & Kellerman (Ed.) *Emotion: Theory, research and experience*, New York: Academic press, 1980.
- Piaget, J. Inhelder, B., *Intelektualni razvoj deteta*. Beograd: Zavod za udžbenike, 1978.
- Schachter, S. & Singer, J.E., Cognitive, social and psychological determinants of emotional state, *Psychol. Rew.* 1962, št. 69, str. 379-399.

- Tikhomirov, O.K., Informal heuristic principles of motivation and emotion in human problem-solving. V Groner, Groner & Bischof, (Ed.) *Methods of heuristics*, Hillsdale N.J.: LEA, 1983, str. 153-170.
- Torrance, E.P., *Torrance tests of creative thinking*, Bensenville Scholastic testig service Inc., 1974.
- Wallach, M.A. & Kogan, N., *Modes of thinking in young children*, New York: Holt, 1965.
- Weiner, B. & Graham, S., *An attributional approach to emotional development*. V Izard, Kagan & Zajonc, (Ed) *Emotions, cognition, and behavior*, Cambridge: Univ press.1984.
- Zajonc, R.B., *Feeling and thinking: Perferences need no inference*, *American Psychol.* 1980, št. 35, str. 151-175.
- Zajonc, R.B. & Markus, H., *Affect and cognition: the hard interface*. V Izard, Kagan & Zajonc (Ed.) *Emotions, cognition and behavior*, Cambridge: Univ press., 1984.

Marsikatero otrokovo obnašanje in počutje v situacijah kongnitivnega delovanja je povezano z odnosom njega samega do sebe. Coopersmith (1967; po Lamovec, 1987) je pri dečkih, starih 10 do 12 let, ugotovil, da so dečki, ki imajo visoko samospoštovanje, v primerjavi z dečki, ki imajo nizko samospoštovanje, bolj uspešni na socialnem in šolskem področju, čutijo se bolj ljubljene, sposobne vplivati na druge osebe, na socialnem in šolskem področju so bolj aktivni, sodelujejo v diskusijah, sposobni so sprejeti kritiko, zaupajo lastnemu mišljenju, so optimisti, imajo višja pričakovanja lastnega uspeha in višje aspiracije glede dosežkov. Dečki z visokim samospoštovanjem doživljajo manj psihosomatskih motenj, saj bolj učinkovito reagirajo v stresnih situacijah. O podobnih rezultatih poroča Phillipsova (1984). Proučevala je petošolce, ki so podcenjevali lastno šolsko kompetenco. Ugotovila je, da so bili ti otroci v primerjavi z otroki, ki so realno ocenjevali lastno šolsko kompetenco, ocenjeni kot manj vztrajni pri šolskem delu, kadar so imeli možnost, so za reševanje izbirali lažje naloge, bili so manj samoiniciativni, težje so se koncentrirali, manj so si prizadevali doseči boljše šolske rezultate, pričakovali so nižje lastne dosežke in lastne učitelje so percepirali, kot da imajo le-ti nižja pričakovanja od njih. Phillipsova je ugotovila, da obstaja pomembna razlika med otroki, ki podcenjujejo lastno kognitivno kompetenco, in otroki, ki jo realno ocenjujejo, glede pripisovanja različnih razlogov lastnim uspehom in neuspehom. Prvi pripisujejo lastnemu uspehu več zunanjih razlogov (sreča, pomoč staršev in učiteljev), lastni neuspeh pa razlagajo z notranjimi razlogi (slabo razvite sposobnosti). Otroci so se pomembno razlikovali tudi glede počutja v šoli. Otroci, ki so se podcenjevali, so doživljali več depresij kot ostali otroci. Negativno zvezo med samospoštovanjem oz. visokim vrednotenjem lastne kognitivne kompetence in doživljanjem psihičnih motenj bi lahko razložili na osnovi lastnosti, ki jih povezujemo s pojmom osebne trdote (po Musek, 1985). Ena izmed teh lastnosti je angažiranost (prepričanost v smiselnost lastnega delovanja), ki je bolj izražena pri osebah, ki imajo višje samospoštovanje, kot pri osebah z nižjim samospoštovanjem; ta lastnost pa ima pozitiven vpliv na uspešnost reševanja stresnih situacij. Enako velja za osebnostni lastnosti izzvanost (da oseba v stresnih situacijah ne vidi grožnje, ampak izziv) in socialni interes (interes za osebe in stvari zaradi njih samih) v nasprotju s preokupacijo s samim seboj (interes za osebe in stvari zaradi nas samih) ter v nasprotju s plašnostjo (ki zajema pretirano zavest o sebi predvsem v socialnih situacijah).

Kot je deloma že razvidno iz zapisanega, odnos do sebe ni enotna kategorija, ampak je multidimenzionalni konstrukt, za katerega je značilna hierarhična struktura (po Byrne,

1986). Splošni samo-koncept je nadrejen specifičnim dimenzijam samo-koncepta. Kot navaja Harterjeva (1982), se v splošnem samo-konceptu izraža predvsem posameznikovo spoštovanje in zadovoljstvo s samim seboj kot osebo, prepričanost vase, splošna ocena sebe kot "dobrega" oz. "slabega"; medtem ko se v specifičnih dimenzijah samo-koncepta izraža mnenje posameznika o sebi kot "dobrega" oz. "slabega" na specifičnih področjih delovanja. Povezanost med specifičnimi dimenzijami samo-koncepta in eksternimi dejavniki, ki so s temi dimenzijami v logični zvezi, je večja kot povezanost med splošnim samo-konceptom in temi dejavniki. Npr., šolski dosežki so močneje povezani s šolskim samo-konceptom (to je specifična dimenzija samo-koncepta) kot s splošnim samo-konceptom (po Marsh, 1987). Prav zaradi zveze s šolskimi dosežki je bil šolski samo-koncept predmet zanimanja številnih raziskav, kakor tudi raziskave, ki jo predstavljam v tem članku.

Šolski samo-koncept, kot ga prevajam iz angleškega izraza "Academic Self-Concept", se razvija na osnovi številnih informacij, ki jih učenec sprejme iz okolice in so v kakršnikoli zvezi z njegovo šolsko uspešnostjo in sposobnostjo. Na osnovi teorije razvoja sposobnosti in številnih empiričnih raziskav lahko sklepamo, da ima učenčeva percepcija lastnih šolskih dosežkov pomemben pozitiven vpliv na učenčevo samovrednotenje šolske kompetence. Povsem verjeten je tudi obraten vpliv, da tudi samovrednotenje šolske kompetence vpliva na šolske dosežke, kar posebej poudarja teorija samo-stopnjevanja. Drugi pomemben vir informacij, na osnovi katerih se oblikuje šolski samo-koncept, pa so pomembne druge osebe. Med te prištevamo učenčeve starše, učitelje in sošolce. Osnovne postavke teorije simboličnega interakcionizma so, da je samo-koncept odvisen od reflektiranih ocen (percepcija osebkov o tem, kako ga ocenjujejo pomembne druge osebe), da reflektirane ocene odražajo dejanske ocene pomembnih drugih oseb o osebkov in da na ta način dejanske ocene pomembnih drugih oseb determinirajo osebkov samo-koncept (po Felson, 1985). V večini primerov empirične študije omenjenih postavk niso potrdile. Pokazalo se je, da imajo informacije, ki jih učenec obravnava kot objektivne, veljavne in strokovne (šolske ocene, rezultati na testih znanja itd.) večji pomen za razvoj šolskega samo-koncepta, kot reflektirane in dejanske ocene pomembnih drugih oseb (te ocene niso vedno identične). Vloga pomembnih drugih oseb je predvsem v tem, da posredujejo objektivne informacije (ocenjujejo znanje; odločajo, kdo izmed učencev bo tekmoval v reševanju matematičnih nalog, itd.). Če učenec meni, da so tovrstne informacije odraz subjektivnih stališč oseb, ki te informacije dajejo (učitelj ni objektivno ocenil učenčevega znanja, njegova ocena izraža njegov subjektivni odnos do učenca), se vrednost takoimenovanih "objektivnih" ocen zmanjša (po Felson, 1985). Učenec je bolj pozoren na informacije o tem, kaj pomembne druge osebe menijo o njegovi šolski uspešnosti in sposobnosti, le takrat, ko je pri sprejemanju objektivnih informacij oviran. Včasih je namreč zaradi preobremenjenosti z dejavnostjo, ki jo izvaja, njegova pozornost usmerjena v stran od sebe, možnosti za samoopazovanje so zmanjšane, ali pa so dosežki nejasni. Nekoliko bolj je pozoren na ocene drugih tudi v primeru, ko se mu zdi lastnost, ki je predmet evalvacije, zanj pomembna in/ali je glede nje v stanju večje nesigurnosti.

Felson (1980,1981) navaja, da je eden izmed razlogov za to, da imajo ocene pomembnih drugih oseb glede učenčeve šolske uspešnosti in sposobnosti majhen vpliv na učenčev šolski samo-koncept, ta da učenec težko izve, kaj te osebe dejansko menijo o njem. Med osebami namreč obstajajo takoimenovane komunikacijske bariere. Osebe

zelo redko odkrito povedo drugim osebam, kakšno mnenje imajo o njih. Rose (po Felson, 1980) sicer sugerira, da komunikacijske bariere niso enako močne v vseh socialnih zvezah. Več odkritosti bi naj bilo med možem in ženo, med starši in otroki, med učiteljem in učenci. Obstaja hipoteza, da so manjše komunikacijske bariere tudi med otroki, česar pa večina raziskav ni uspela potrditi. Vsekakor pa je manj komunikacijskih barier med osebami, ki so si čustveno bližje. Odkritost med osebami je odvisna tudi od predmeta evalvacije. O nekaterih lastnostih osebnosti so osebe bolj odkrite kot o drugih. Predvsem osebe redko povedo drugim osebam, da negativno ocenjujejo nekatere njihove lastnosti, še redkeje, da jih negativno ocenjujejo kot osebe na splošno. Zanimivo pa je, da je tendenca izogibanja neposredni ("v obraz") komunikaciji (tako o pozitivnih kot o negativnih evalvacijah) celo močnejša od tendence, da osebe v neposredni komunikaciji lažje izražajo svoje pozitivne ocene o potezah osebe, s katero komunicirajo, kot negativne ocene. Felson (1980, 1981) tudi navaja, da osebe sprejmejo več povratnih informacij o tem, kako določene osebe vrednotijo njihove lastnosti, v komunikaciji z neko tretjo osebo ne glede na to, ali so te informacije pozitivne ali negativne, čeprav tudi "tretje" osebe nerade prenašajo informacije o negativnih evalvacijah.

Večina omenjenih ugotovitev o komunikacijskih barierah temelji na raziskavah fizičnega samo-koncepta pri osnovnošolcih in študentih. Namen raziskave, ki jo predstavljam v tem članku, pa je bil ugotoviti, ali se pojavljajo glede komunikacijskih barier med učencem in pomembnimi drugimi osebami v zvezi z učenčevo šolsko kompetenco podobne zakonitosti, kot jih kažejo prej omenjene študije komunikacijskih barier, odvisnost komunikacijskih barier od subjektov v socialni zvezi ter povezanost komunikacijskih barier s spolom in splošnim šolskim uspehom učencev ter izobrazbo njihovih staršev kot komponento socialnoekonomskega statusa družine (v nadaljnjem tekstu: SES).

METODOLOGIJA:

Vzorec: V raziskavi je sodelovalo 173 učencev osnovne šole E.K. V Slov. Konjicah; 50 učencev 4. razreda (31 dečkov, 19 deklic; 28 učencev iz družin nižjega SES-a, 19 srednjega in 3. učenci iz družin višjega SES-a), 69 učencev 6. razreda (33 dečkov, 36 deklic; 50 učencev iz družin nižjega SES-a, 16 srednjega SES-a in 3. višjega SES-a), 54 učencev 8. razreda (17 dečkov, 37 deklic; 38 učencev iz družin nižjega SES-a, 15 srednjega SES-a in 1. višjega SES-a). SES 1 (nižji) sem pripisala družinam, kjer imata oba starša končano največ dvoletno poklicno šolo, lahko pa tudi manj; SES 2 (srednji) družinam, kjer ima vsaj eden od staršev končano štiriletno srednjo šolo, drugi od staršev pa najmanj triletno poklicno šolo; SES 3 (višji) družinam, kjer ima vsaj eden od staršev končano višjo ali visoko šolo, drugi pa najmanj štiriletno srednjo šolo. Te podatke, kakor tudi podatke o KS in splošnem šolskem uspehu učencev, sem zbrala na osnovi šolske dokumentacije.

Pripomoček: Podatki o komunikacijskih barierah in o učenčevi oceni lastnih sposobnosti in šolske uspešnosti so bili zbrani na osnovi vprašalnika. Učenci so morali na 4-stopenjski lestvici oceniti, kako uspešni so, in na 3-stopenjski lestvici, kako sposobni so v primerjavi s svojimi sošolci. Vprašanja o komunikacijskih barierah pa so bila sestavljena na naslednji način: "Ali ti mama kdaj reče, da si pameten, in tako tudi

misli?" Vprašanja so variirala glede pomembne druge osebe, ki bi naj dajala informacije ("mama" - "oče" - "učitelji" - "sošolci"), glede tega, koliko je informacija pomembne druge osebe konkretna (splošna informacija o učenčevih sposobnostih, šolski uspešnosti - konkretna informacija o uspešnosti reševanja konkretne naloge), glede vsebine informacije ("pameten" - "dober učenec" - uspešnost pri določeni nalogi), valence informacije ("pameten", ne biti pameten - "dober učenec", "slab učenec" - pohvala, graja ob konkretni nalogi) in glede načina posredovanja informacije (neposredno - preko neke druge osebe, kot npr.: "Ali kdaj od koga drugega izveš, da je tvoja mama rekla, da si pameten?"). Možni odgovori so bili "nikoli", "včasih" in "pogosto". Vprašanj o komunikacijskih barierah je bilo 40. Uporaba vprašalnika je bila skupinska (izvajal se je v vsakem oddelku posebej). Vprašanja sem brala glasno. Učenci so me lahko tiho spremljali. Na vprašanja so odgovarjali sproti. Izvajanje je v vsakem oddelku trajalo eno šolsko uro. Učenci niso imeli težav pri razumevanju navodil in vprašanj.

REZULTATI Z INTERPRETACIJO

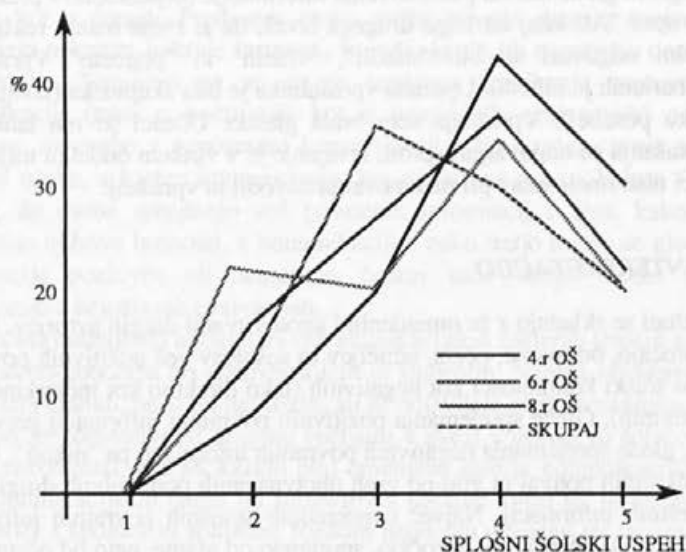
Nekateri rezultati se skladajo z že omenjenimi ugotovitvami drugih avtorjev. Učenci sprejmejo, kot poročajo, od mame, očeta, učiteljev in sošolcev več pozitivnih povratnih informacij o lastni šolski kompetenci kot negativnih (tako direktno kot indirektno, tako splošnih kot konkretnih). Glede sprejemanja pozitivnih povratnih informacij prevladuje odgovor "včasih", glede sprejemanja negativnih povratnih informacij pa "nikoli". Učenci sprejmejo več konkretnih pohval in graj od vseh obravnavanih pomembnih drugih oseb kot splošnih povratnih informacij. Največ neposrednih splošnih povratnih informacij (pozitivnih in negativnih) učenci, kot poročajo, sprejmejo od mame, nato od očeta, manj pa od sošolcev in učiteljev (obstaja tendenca, da od učiteljev manj kot od sošolcev, le glede izjav o slabem učencu je tendenca obratna). Največ konkretnih pozitivnih in negativnih povratnih informacij učenci sprejmejo od mame, manj od očeta in učiteljev, najmanj od sošolcev. Zadnji dve ugotovitvi podpirata hipotezo drugih avtorjev, da so komunikacijske bariere najmanjše med učencem in tistimi pomembnimi drugimi osebami, ki so mu čustveno najbližje.

Z ugotovitvami drugih avtorjev pa se ne skladajo rezultati, ki kažejo, da otroci, kot poročajo, sprejmejo več povratnih informacij o lastni kompetenci (tako pozitivnih kot negativnih) neposredno kot posredno. Le splošnih pozitivnih informacij sprejmejo od učiteljev več preko neke tretje osebe kot neposredno. Največ posrednih splošnih pozitivnih povratnih informacij sprejmejo od mame in učiteljev, najmanj od očeta in sošolcev. Glede posrednih splošnih negativnih povratnih informacij ni pomembnih razlik med številom informacij, ki jih učenci sprejmejo od različnih oseb.

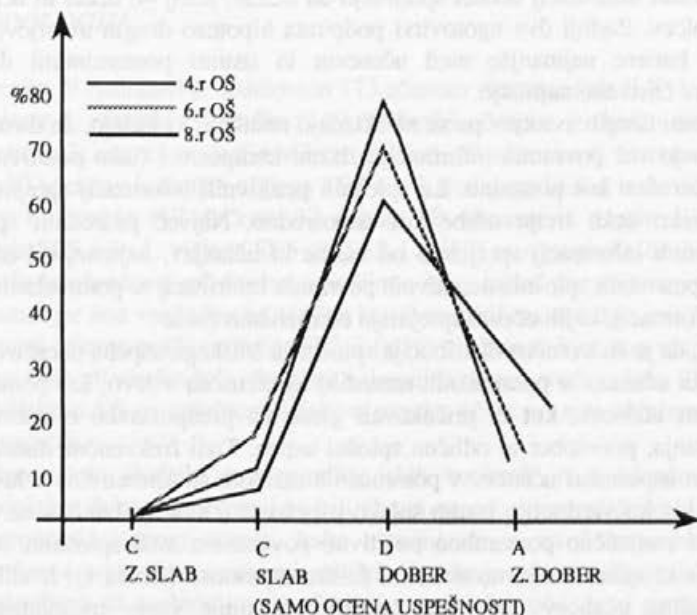
Slika 1 kaže, da je frekvenčna distribucija splošnega šolskega uspeha učencev (vseh učencev skupaj in učencev v posameznih razredih) asimetrična v levo, kar pomeni, da ima večji procent učencev, kot bi pričakovali glede na predpostavko o normalnem distribuiranju znanja, pravdober in odličen splošni uspeh. Tudi frekvenčne distribucije samo ocen šolske uspešnosti učencev v posameznih razredih so asimetrične v levo, kar kaže, da učenci visoko vrednotijo lastno šolsko uspešnost (slika 2). Izračun na osnovi HI-kvadrata kaže statistično pomembno pozitivno povezanost med splošnim šolskim uspehom učencev in njihovimi samo ocenami šolske uspešnosti (tabela 1). Iz slike 3 je razvidno, da večina učencev (v vseh razredih) ocenjuje svoje sposobnosti kot

povprečne. Ti rezultati potrjujejo težnjo učencev biti podoben vrstnikom. Sklepamo lahko, da se ta težnja izrazi močneje v primerih, ko je lastnost, ki se ocenjuje, manj jasna (o sposobnosti sprejemajo učenci manj očitnih povratnih informacij kot o šolski uspešnosti).

Slika 1: Frekvenčna distribucija splošnega šolskega uspeha učencev.



Slika 2: Frekvenčna distribucija samo ocena šolske uspešnosti učencev.



Slika 3: Frekvenčna distribucija samo ocena sposobnosti učencev.

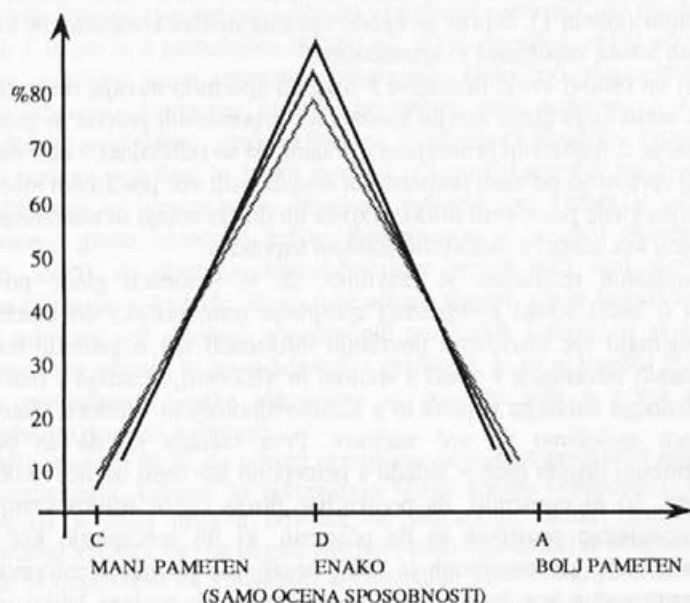


Tabela 1: Povezanost med splošnim šolskim uspehom in SES-om, spolom učencev, samo oceno šolske uspešnosti ter med samo oceno šolske uspešnosti in SES-om, spolom učencev

	df	splošni šolski uspeh			df	samoocena šolske uspešnosti		
		C	P			C	P	
SES	3	34.19	0.41	.000+++	2	22.2	0.34	.000+++
spol	3	11.1	0.25	.02+	2	8	0.21	.70
samo oc. uspeš.	3	87.2	0.58	.000+++				

Učenci iz družin srednjega SES-a (zaradi premajhnega števila v tej analizi niso upoštevani otroci iz družin višjega SES-a) sprejmejo, kot poročajo, od pomembnih drugih oseb več pozitivnih in manj negativnih povratnih informacij glede lastne kognitivne kompetence (tako direktno kot indirektno, tako splošnih kot konkretnih) kot otroci iz družin nižjega SES-a. Povezanost med splošnim šolskim uspehom in SES-om je statistično pomembna, kakor tudi povezanost med samo oceno šolske uspešnosti in SES-om (tabela 1). V povprečju imajo učenci iz družin srednjega SES-a višji splošni šolski uspeh in višje ocenjujejo lastno šolsko uspešnost kot učenci iz družin nižjega SES-a.

Fantje sprejmejo, kot poročajo, od mame, očeta, učiteljev in sošolcev več negativnih povratnih informacij (tako direktno kot indirektno, tako splošnih kot konkretnih) kot dekleta. Izračuni na osnovi HI-kvadrata kažejo statistično pomembno povezanost

(čeprav je vsebinska pomembnost vprašljiva) med splošnim šolskim uspehom in spolom (v korist deklic) in statistično nepomembno povezanost med samo oceno šolske uspešnosti in spolom (tabela 1), čeprav je zgoraj opisana razlika izražena kot tendenca tudi v samo ocenah šolske uspešnosti in sposobnosti.*

Felson (1985) na osnovi svoje raziskave s študenti športniki navaja, da se dobri in slabi športniki ne razlikujejo glede števila konkretnih neposrednih pohval in graj, ki jih sprejmejo od trenerja. Z namenom primerjave navajam, da so odličnjaki v naši raziskavi poročali o tem, da sprejmejo od vseh pomembnih drugih oseb več pozitivnih informacij, (razlika je najmanjša glede pozitivnih informacij) ki jih dajejo očetje in manj negativnih povratnih informacij kot učenci z zadostnim šolskim uspehom.

Na osnovi opisanih rezultatov je razvidno, da se tendence glede povratnih informacij, ki jih o lastni šolski kompetenci sprejmejo osnovnošolci od pomembnih drugih oseb (sprejemajo več pozitivnih povratnih informacij kot negativnih ter glede sprejemanja povratnih informacij v zvezi s spolom in SES-om), skladajo s frekvenčno porazdelitvijo splošnega šolskega uspeha in s samovrednotenjem učencev. Zato lahko omenjene tendence razložimo na več načinov. Prva razlaga je, da so povratne informacije pomembnih drugih oseb v skladu s percepcijo teh oseb učenčeve dejanske šolske kompetence. To bi pomenilo, da pomembne druge osebe šolsko kompetenco večine učencev ocenjujejo pozitivno in da učencem, ki jih percipirajo kot šolsko kompetentne, posredujejo več pozitivnih in manj negativnih povratnih informacij kot učencem, ki jih percipirajo kot šolsko manj kompetentne. Ta razlaga lahko velja za učitelje. Njihova percepcija učenčevega znanja bi se naj odražala v šolskih ocenah in v pohvalah oz. grajah, namenjenih učencu (kar potrjuje tudi zveza med šolskim uspehom učencev in sprejetimi pozitivnimi in negativnimi povratnimi informacijami). Drugo vprašanje seveda je, ali so razlike med spoloma in med učenci iz družin različnega SES-a glede šolskega uspeha posledica dejanskih razlik v znanju teh otrok, ali na te razlike vplivajo tudi stališča in pričakovanja učiteljev, kot opozarjata Toličič in Zorman (1977), oz. šolske ocene odražajo ne le kognitivne značilnosti učencev, ampak tudi nekognitivne. Razlaga pa lahko velja tudi za učenčeve starše in sošolce, pri čemer lahko sklepamo, da je njihova percepcija v veliki meri pogojena s šolskim uspehom učencev. Na razlike v komunikaciji v zvezi s SES-om pa lahko vplivajo tudi razlike med starši z različno stopnjo izobrazbe glede stališč o pomenu pohvale in graje ter glede aspiracij v zvezi z otrokovo šolsko uspešnostjo.

Druga razlaga je, da so pomembne druge osebe izogibajo dajati negativne povratne informacije, ker ne želijo prizadeti učenčevega samovrednotenja in želijo delovati vzgojno (ta komponenta je gotovo bolj prisotna takrat, ko je predmet evalvacije učenčeva šolska kompetenca, kot pa takrat, ko je to fizična privlačnost). To razlago podpirajo rezultati, ki kažejo, da pomembne druge osebe oddajajo več konkretnih povratnih informacij kot splošnih. Prve imajo večjo moč vplivanja na učenca, da se le-ta izogne ali popravi konkretne napake, kar prispeva k njegovi splošni uspešnosti. Hkrati pa je veliko lažje posredovati povratno informacijo v zvezi s konkretno nalogo, kot narediti posplošitev o učenčevi šolski kompetenci. Pomen namena komunikacije (vzgoje v tem primeru) pa podpira tudi podatek, da učenci sprejmejo več neposrednih povratnih informacij kot posrednih. Učitelji so pogosto v situaciji, v kateri morajo drugim osebam

* Zaradi obsežnosti rezultatov v članku vseh tabel in izračunov ne navajam.

(staršem) opisati šolsko uspešnost učenca (npr. na govorilnih urah), zato je razumljivo, da posredujejo več splošnih pozitivnih informacij posredno kot neposredno. Povratne informacije sošolcev pa verjetno nimajo vzgojnega namena. S to predpostavko bi lahko razložili (in ne le s psihološko bližino oz. oddaljenostjo), zakaj učenci sprejmejo od sošolcev relativno malo povratnih informacij. Določeno vlogo imajo verjetno tudi interesi učencev. Zanimivo bi bilo primerjati naše rezultate s količino in vrsto komunikacije med sošolci glede aktivnosti, ki jih otroci izvajajo v prostem času. Če je ta (druga) razlaga pravilna, bi lahko govorili o komunikacijskih barierah v komunikaciji med učencem in pomembnimi drugimi osebami (pri čemer je učenec sprejemnik informacije) glede učenčeve šolske kompetence in potrdili trditev drugih avtorjev (Felson, 1985), da obstajajo komunikacijske bariere tudi med otroki. Zadnje misel podpira primerjava, ki kaže, da so naši učenci sprejeli glede kognitivne kompetence od svojih sošolcev več splošnih neposrednih pozitivnih informacij in manj vseh ostalih informacij kot učenci, ki so sodelovali v raziskavi, ki jo je izvedel Felson (1980) glede fizične privlačnosti (enaka zakonitost se pojavlja tudi v zvezi z vsemi ostalimi pomembnimi drugimi osebami).

Tretja razlaga pa je, da učenci ocenjujejo pojavnost povratnih informacij na osnovi samovrednotenja. Učenci, ki percipirajo lastno šolsko kompetenco kot podpovprečno (percepcija je med drugim odvisna od percepcije lastnih dosežkov), poročajo o sprejemanju večjega števila negativnih povratnih informacij in obratno.

Da bi odgovorili na vprašanje, ali obstajajo komunikacijske bariere tudi v zvezi s šolsko kompetenco učencev, bi morali izvedeti, kaj pomembne druge osebe dejansko menijo o učencih, in kontrolirati oddajanje povratnih informacij na način, ki ne bi temeljil na poročanju učencev.

Zaključim lahko, da so komunikacijske bariere odvisne od mnogih dejavnikov, ki delujejo v interakciji. Ti dejavniki so: predmet evalvacije, subjekt v socialni zvezi, smeri oddajanja povratne informacije (kdo je sprejemnik in kdo je oddajnik), valence informacije in namena komunikacije.

LITERATURA

- Byrne, B.M.: Self-concept/academic achievement relations: An investigation of dimensionality, stability, and causality, *Canadian Journal of Behavioural Science*, št. 2, 1986, str. 173-186.
- Felson, R.B.: Communication Barriers and the Reflected Appraisal Process, *Social Psychology Quarterly*, št. 2, 1980, str. 223-233.
- Felson, R.B.: Social Sources of Information in the Development of Self, *The Sociological Quarterly*, št. 22, 1981, str. 69-79.
- Felson, R.B.: Reflected Appraisal and the Development of Self, *Social Psychology Quarterly*, št. 1, 1985, str. 71-78.
- Felson, R.B. in Reed, M.D.: Reference Groups and Self-Appraisals of Academic Ability and Performance, *Social Psychology Quarterly*, št. 2, 1986, str. 103-109.
- Harter, S.: The Perceived Competence Scale for Children, *Child Development*, št. 53, 1982, str. 87-97.
- Hoelter, J.W.: The Relationship Between Specific and Global Evaluation of Self: A Comparison of Several Models, *Social Psychology Quarterly*, št. 2, 1986, str. 129-141.
- Lamovec, T.: Faktorji samospoštovanja, *Anthropos*, št. I-II, 1987, str. 223-236.
- Marsh, H.W.: The Big-Fish-Little-Pond Effect on Academic Self-Concept, *Journal of Educational Psychology*, št. 3, 1987, str. 280-295.

- Marsh, H.W.; Causal Effects of Academic Self-Concept on Academic Achievement: A Reanalysis of Newman (1984), *The Journal of Experimental Education*, št. 2, 1988, str. 100-103.
- Maruyama, G., Rubin, R.A. in Kingsbury, G.G.; Self-Esteem and Educational Achievement: Independent Constructs With a Common Cause? *Journal of Personality and Social Psychology*, št. 5, 1981, str. 962-975.
- Musek, J.; Model referenčnega delovanja jaza, Društvo psihologov SR Slovenije, Ljubljana, 1985.
- Phillips, D.; The Illusion of Incompetence among Academically Competent Children, *Child Development*, št. 6, 1984, str. 2000-2016.
- Pottebaum, S.M., Keith, T.Z. in Ehly, S.W.; Is There a Causal Relation Between Self-Concept and Academic Achievement?, *Journal of Educational Research*, št. 3, 1986, str. 140-144..
- Toličič, I. in Zorman, L.; Okolje in uspešnost učencev, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1977.
- West, C.K., Fish, J.A. in Stevens, R.J.; General Self-Concept, Self-Concept of Academic Ability and School Achievement: Implications for "Causes" of Self-Concept, *The Australian Journal of Education*, št. 2, 1980, str. 194-213.

1. VYTAUTAS ZNAČINUMŲ VILKIMAS

„Laisvė – tai teisė būti laisviems“, – sakė senovės graikų filosofas Sokratas. Jis patvirtė šią išraišką, žinodamas, kad ne visada y rašyti skaitmenis, tačiau šiuo atveju „sokratas“ išaukštino žodį, atsižvelgdamas į žaibus. Žaibusas – tai žaibus, kuris atsitinka su žmogumi, kai jis yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas.

Ne glaudus tikras žaibusas, bet ir jį, kaip ir viską, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas.

„Laisvas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas.“

„Laisvas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas. Tačiau šis žaibusas, kaip ir viskas, kas yra laisvas, taip pat yra laisvas.“

I. SPLOŠNE ZNAČILNOSTI VREDNOTE ¹

Kaj je estetska vrednota? Objekt ali njegova lastnost? Izkušnja tistega, ki vrednoto sprejema? Ideal, ki se nahaja v sferi skrivnosti, nedostopen normalni spoznavi? Intencionalno bitje ali lastnost? Zgodovina filozofskih razglabljanj o umetnosti in o estetskih vrednotah ne daje nedvoumnega odgovora na to vprašanje. In da bi umetnost, ta zdaleč najpomembnejši vir vrednot, naredila problem še težji, danes avantgardni predstavniki proglašajo do estetskih vrednot nevtralen ali celo sovražen odnos. Ima spriču vsega tega sploh še kakšen smisel razvijati koncepcijo estetske vrednote?

Ne glede na takšne pomisleke delam prav to, v prepričanju, da je problem estetske vrednote možno in potrebno gledati na razne načine. Način, ki ga uporabljam, utegne kontroverzo še povečati; kljub temu menim, da daje adekvatno razlago estetske vrednote. Svojo luč meče tudi na tiste - niti lahko razrešljive niti preprosto zanemarljive - probleme estetske vrednote, ki nastajajo v zvezi s sodobnimi avantgardnimi stvaritvami, tako drugačnimi in različnimi od prejšnjih obdobj umetnosti. V resnici mislim, da koncepcija, ki jo tu predstavljam, omogoča, da razumemo in zajamemo v konsistenten sistem razmerje med estetsko vrednoto, sodobno avantgardo in prejšnjimi obdobji umetnosti.

Glavne, splošne značilnosti moje koncepcije so panesteticizem, objektivizem, pluralizem in empiričen pristop. Skladno s predpostavkami panesteticizma in objektivizma je estetska vrednota nekega objekta empirično ugotovljivi sklop njegovih lastnosti: barva, svetloba, zvok, gibanje, pomenski znaki in teksti itd. To je njegova potencialna vrednota. V postopku uresničitve te vrednote pa se le-ta spremeni v dejansko, družbeno pripoznano vrednoto.

Estetsko lahko ovrednotimo sleherno čutno zaznavno lastnost objekta. No, najčešče se koncepti vrednot nanašajo na kompleksne strukture ali na njihove semantične funkcije, na celo umetnino ali na njene elemente - to so dokaj abstraktni koncepti,

¹ Celotna verzija tega prispevka bo objavljena v moji prihodnji knjigi *Wartości estetyczne (Estetske vrednote)*. Warszawa, verjetno 1988. Pripravlja pa se tudi izid v angleščini.

izpeljani iz čutnih zaznav. Umetnine v razmerju do drugih človeških produktov, ljudje in njihovo obnašanje, narava v odnosu do objekta, ki poseduje take in take lastnosti in je zategadelj estetsko vreden.

Objekt ima lahko veliko estetskih vrednot; vsaka od njih ustreza določenemu sklopu njegovih lastnosti. Opozarjam, da je estetska vrednota lastnost, ki dopušča gradacijo. To omogoča primerjavo med objekti glede na stopnjo intenzivnosti dane vrednote.²

Skladno s predpostavko panesteticizma poseduje vsak objekt (v najširšem smislu, v številni dogodke, umetniške aktivnosti itd.) več estetskih vrednot določene intenzivnostne stopnje. Popolnoma se zavedam, da zna biti ravno ta element moje koncepcije najbolj provokativen in sporen. Toda tak ugovor zavračam. Še zlasti odklanjam trditve, da panesteticizem spreminja estetiko in znanost o umetnosti nasploh, da, celo umetnost samo v nesmiselno početje. Postopek uresničevanja vrednote, kar je bistveni element moje koncepcije, ter vloga, ki jo pri tem igrata umetnost in znanost o umetnosti, že sama po sebi zavrača takšno trditve. Nadaljnje argumente za panesteticizem nudita pluralizem in gradacijski značaj vrednote, kakor tudi muhasta, bolj statistična kot splošna relacija med zaznavo estetsko vrednega objekta in zadovoljstvom, ki ga ta zaznava sprošča pri gledalcu. Ti argumenti pojasnjujejo, zakaj estetske vrednote nekega objekta ne dojemamo npr. takole: objekt ima določeno vrednoto, toda nizke intenzivnostne stopnje; objekt ima estetsko vrednoto, vendar drugačno od pričakovane (tj. ne dojemamo ga po simetriji ali moderaciji, temveč po kakovosti, ki izraža bodisi lepoto bodisi grdoto oziroma odbojnost); ne dogaja se, da bi zaznava estetsko vrednega objekta vedno in v vsakih okoliščinah vodila v doživljaj vrednot; tu nimam v mislih samo enotnih, optimalnih pogojev, v katerih nastaja zaznava, temveč tudi stanje in razvoj naših spoznavno čustvenih reakcij na estetski objekt, torej reakcij, ki nastajajo v procesu uresničevanja vrednot.

Upam, da bo panesteticizem dobival sčasoma vse več zagovornikov. Pa saj jih mnogo že ima, zlasti med avantgardnimi umetniki in ljubitelji moderne umetnosti, čeprav se ti morda tega ne zavedajo vselej in v celoti. Zelo zgovorne so izkušnje Josepha Kosutha, enega od vodilnih predstavnikov konceptualne umetnosti. Nekoč je predstavil svoje misli o umetnosti in različne definicije o njej na skrbno izdelanih slikah. Nek kritik je skušal najti v teh platnih estetsko vrednoto, in sicer v kontrastih med belim in črnim. To je bilo seveda docela v nasprotju z antiestetskimi nagnjenji avantgarde. Kosuth se je zelo razjezil in se zaklel, da bo izločil s svojih konceptualnih slik sleherno estetsko operacijo. Nazadnje je svoje skrbno izdelane slike kar zavrgel in namesto njih posegel po oglasnih straneh dnevnega časopisa. A tudi s tem ni bil zadovoljen. Navsezadnje tudi navaden papir in zanikrni tisk lahko učinkujeta estetsko; saj že sami besedi "navaden" in "zanikrni" vsebujeta estetsko konotacijo. S tako izkušnjo je Kosuth dokazal, da uporaba *kateregakoli* materiala nujno vodi v "estetizacijo". Torej mora vsaka, še tako dosledna konceptualizacija pustiti za seboj določen, čisto psihološki odziv.

² Tipi lestvic, merjenje, razvrščanje in njihova uporaba v humanističnih strokah so obravnavani v knjigi T. Pawlowskega: *Concept Formation in the Humanities and the Social Sciences*. D. Reidel, Dordrecht, 1980.

2. PROCES URESNIČEVANJA VREDNOTE

Ta proces je sestavljen iz treh elementov: 1. razvijanje in širitev sposobnosti za spoznavno in čustveno reagiranje; 2. zaznava in identifikacija lastnosti objekta in ustreznih njegovih estetskih vrednot; 3. prepoznavanje teh vrednot. Vsi trije elementi imajo socialno-zgodovinski značaj: so namreč procesi, ki se raztezajo v času. Vanje je vključeno celotno človeštvo. Nekatere družbene in poklicne skupine pa igrajo v teh procesih še posebno aktivno vlogo. Kar naprej nudijo nove dražljaje posebnih estetskih vrednot in s svojo aktivnostjo pomagajo izboljšati in razvijati pri ljudeh spoznavno-čustvene reakcije. To zlasti velja za umetnike in umetnost, znanost o umetnosti in umetnostno kritiko, kakor tudi za različne institucije in iniciative, katerih cilj je spodbujati stike med družbo in umetnostjo.

Zaznava in identifikacija estetskih vrednot

Kakšne spoznavne moči so sposobne dojeti estetsko vrednoto objekta? Ne zadošča kaka posamezna moč, in še manj kakšno posebno spoznavno sredstvo. Subjekt, ki zaznava, dojame vrednoto s celoto svojih moči in svoje osebnosti. Odvisno od vrste vrednote pride seveda v ospredje ta ali ona posebna spoznavna moč.

V primeru estetskih vrednot, povezanih s preprostimi čutnimi podatki, kot npr. posamezna barvna točka, zvok, gib ali trden predmet, igra najpomembnejšo vlogo ustrezno čutilo. Seveda se že tu vpletajo določene analitično-intelektualne funkcije, ki nam omogočajo, da razlikujemo posamezne kakovosti čutnih podatkov, na katerih sloni vrednota. Tako je npr. estetski učinek barvastega žameta, s svojo globoko zamolklostjo, čisto drugačen kot učinek enako obarvane lesketajoče se svile. Predstavniki dadaizma Schwitters in proizvajalci happeninga so uporabljali iste materiale, dotlej zanemarjene in zaničevane. A vendar je estetski učinek Schwittersovih izdelkov čisto drugačen od izdelkov happeninga. Schwittersove montaže so prefinjeno soočanje med objekti zastrtih barv; materiali, uporabljeni v happeningih, pa često učinkujejo grobo, celo brutalno.

Analitično-intelektualne in interpretativne funkcije prihajajo v ospredje ob zaznavi estetsko vrednih objektov, ki predstavljajo celovite strukture, posebno takšne s semantičnimi sporočili.

Zaznavo estetske vrednote nekega objekta, in sicer neodvisno od vrste ali stopnje komplementarnosti, spremljajo emocionalne reakcije, ki so povezane z ustreznimi čutnimi ali razumskimi reakcijami.

Pri dojemanju vseh vrst estetskih vrednot, celo takih, ki so povezane s skrajno abstraktnimi formalnimi strukturami ali literarnimi teksti, igra pomembno vlogo čutna zaznava. Vsak estetsko vreden dražljaj mora zavzeti takšno ali drugačno čutno dostopno obliko, če naj postane družbeno relevantno dejstvo. Zaznava vrednot lahko zaposli vse naše čute: tako tiste, ki jih najpogosteje omenjemo - vid, sluh, tip, vonj - kakor tudi druge, bolj ali manj neznane. Tu bi lahko omenili npr. koenestezijo, zmožnost čutenja lastnih notranjih organov, ali pa številne receptorje na površju kože, prek katerih sprejemamo vtise o vlagi in toploti.

Brez reagiranja kožnih receptorjev na tok mrzlega zraka, ki veje iz popolnoma črne, neprodirne votline, ne bi mogli v celoti doživeti metafizično-eksistencialne groze, ki jo

izraža stvaritev Beuysa (Ein Ofenloch von Joseph Beuys - sein Beitrag zum Ausstellungsthema "Schwarz". Düsseldorf, 1981). Dobro je znano, kako pomembno vlogo igrajo naše visceralne reakcije pri dojemanju glasbe, posebno tonov z nizko frekvenco. Prav zaradi teh reakcij dojemamo bistveno komponento glasbe, ki se imenuje prostornina zvoka.

Izpopolnjevanje spoznavnih moči

Bistvena elementa pri uresničenju potencialne vrednote sta zaznava lastnosti, ki tvorijo estetsko vrednoto nekega objekta, ter emocionalne reakcije na te lastnosti. Da bi proces vrednotenja ustrezno potekal, morajo biti naše spoznavne in čustvene reakcije prej podvržene primerni kultivaciji; sicer ne bi zmogli dojeti estetskih vrednot mnogih objektov ali pojavov. Kateri dejavniki vplivajo na ta proces? Seveda, zelo bistveno je individualno in družbeno življenje kot takšno, torej bogastvo stikov z različnimi ljudmi in objekti. Najpomembnejšo vlogo pa vendarle igra umetnost sama, ki daje našim spoznavno-čustvenim reakcijam moč in živost in širi našo senzitivnost na nove vrste estetskih dražljajev. To dosega umetnost na ta način, da proizvaja ob določeni estetski vrednoti pisano paleto dražljajev. Obenem pa umetnost bogati tudi zbirko sredstev in gradiv ter načinov njihove uporabe in s tem ustvarja reči, ki so popolnoma drugačne od predmetov, kakršne smo že prej videli v življenju ali v naravi. Nemara pa so v tem oziru najpomembnejše avtomatske uresničitve, katerih subjekt je sama umetnost, ter problemi kreativnosti in družbenega dojemanja umetnosti. Le-ti pa popolnoma zavestno in smiselno odpirajo vprašanje spoznavno-čustvenih reakcij in aktivirajo dejavnike, ki dušijo ali oživljajo te reakcije. Siki s takšnimi umetniškimi uresničitvami, njihovo bistro razumevanje in doživljanje na poseben način prispevajo k oživljanju naših reakcij in k širjenju teh reakcij na nenehno nove objekte in stanja, do katerih smo bili dotlej neprizadeti. Umetnik, kakršen že, s svojimi inovativnimi realizacijami tako rekoč snema mreno z naših oči; ta metafora dobro ponazarja eno od funkcij umetnosti v procesu uresničevanja estetskih vrednot.

Prepoznavanje estetskih vrednot

Tudi to je družben proces, ki se odvija v času. To seveda ne pomeni, da mora celotno človeštvo enodušno sprejeti iste vrednote. Družbeni sprejem estetske vrednote pomeni, da je to vrednoto v daljšem časovnem obdobju sprejemala večja družbena skupina, npr. poklicna ali nacionalna ali takšna, ki pripada dani kulturni tradiciji. Razlike med skupinami lahko zavzamejo razne oblike, npr.: prva skupina vrednoto sprejema, druga jo zavrača; prva skupina sprejema tako vrednoto, ki je druga sploh ne pozna; lahko gre za razlike v rangiranju ali hierarhiji vrednot. Divergence imajo lahko tudi različne vzroke. Najpomembnejši se zdijo naslednji: 1. Neenaka razvitost spoznavno-čustvenih moči v različnih skupinah ali neenaka prefinjenost teh moči. 2. Težave pri opažanju specifičnih kvalitete objekta ali pri besednem opredeljevanju vrednot, ki ustrezajo tam kvaliteta. 3. Različna raven znanja o umetnosti, o njeni zgodovini, različni

psihosocialni vidiki sprejemanja umetnosti ali splošnega teoretskega pogleda na umetnost, pa tudi različna raven estetske kulture pri različnih skupinah ali posameznikih.

4. Razlika v umetniških in kulturnih tradicijah.

Razhajanje ali razlike pri vrednotenju lahko sčasoma zbledo ali izginejo. Kaže, da razvoj počasi tendira k čedalje večjemu in širšemu poenotenju splošno priznanih estetskih vrednot. Seveda pa ne trdim, da se bo to kdajkoli končalo s popolnim poenotenjem določenih vrednot pri celotnem človeštvu; to je empirično vprašanje, ki ga prepustimo času.

3. KONCEPT DEJANSKE ESTETSKE VREDNOTE

Po katerih osnovah izbiramo lastnosti, da bi definirali določeno vrednoto? Sklicujoč se na panestetski značaj koncepcije vrednot, bi lahko odgovorili, da lahko izberemo katerokoli osnovo, kajti vsaka lastnost vsebuje neko estetsko vrednoto. Toda ta odgovor ne zadovoljuje. Prvič, nanaša se le na potencialne vrednote - in v tem oziru je točen -, mi pa se pogovarjamo o dejanski vrednoti. In tu že ne drži več, da ima vsaka lastnost objekta svojo estetsko vrednoto. Še manj je vseeno, kateri splet lastnosti bomo izbrali, da bi dobili estetsko vrednoto čisto določene vrste, npr. dramatičnost, ljubkost ali vzorno simetrijo. Gornje vprašanje se namreč nanaša na selekcijo lastnosti, ki ustrezajo določeni vrsti vrednote. Še več, v procesu uresničevanja vrednote se obstoječi niz dejanskih vrednot širi na nove, in družba se mora šele privaditi, da jih spozna in prizna. Včasih nove vrednote dobesedno "visijo v zraku" in bister opazovalec lahko zasluti njihov bližnji nastop v stvaritvah sedanje avantgarde. Umetnostni teoretik pa s tem, da jih izreče, lahko prispeva k njihovi uresnitvi.

Selekcija lastnosti, ki naj oblikujejo posebno vrsto dejanske vrednote, torej ne more biti arbitrarna. Omejuje jo zahteva po znanstveni uporabnosti z vidika konceptov, ki jih je treba definirati. Hočem reči, da morajo koncepti, ki jih tako dobimo (skupaj z drugimi), omogočiti, da formuliramo podkrepljeno teorijo estetskih pojavov, ali da nam dajo vsaj niz ugotovitev, ki tvorijo bistveni začetek takšne teorije. Vloga, ki jo igra koncepcija vrednot v tej teoriji, opravičuje, zakaj so bile izbrane za definicijo neke vrednote prav te in ne kakšne druge lastnosti.

Važna lastnost ocenjevalnih objektov je zmožnost prizivanja estetskih izkušenj. V panestetski koncepciji vrednot ta zmožnost ne pripada definicijskim lastnostim vrednote. Če bi pripadala njim, bi morali zaključiti, da objekt, čigar zaznava ne priziva estetske izkušnje, ne more imeti nobene estetske vrednote. To pa je nesprejemljivo v primerih, kadar odsotnost izkušnje ni posledica odsotnosti vrednote, marveč je povezana z raznimi dejavniki zaznavajoče osebe ali s pogoji zaznave, itd. - torej s faktorji, o katerih sem govoril že prej. Vendar pa je nujni pogoj za znanstveno uporabnost merilo, da zaznava ocenjevanega objekta priziva estetsko izkušnjo. Značaj zveze med zaznavo in izkušnjo, kot tudi vrsta priklicane izkušnje nista določena vnaprej, ampak morata biti ugotovljena z empirično raziskavo. Doslej zbrani podatki kažejo, da gre bolj za statistično kot pa za strogo generalno zvezo. Zaznava ocenjevanega objekta ustvarja možnost estetske izkušnje, ne more pa je zagotoviti.

Drug važen vidik koncepta vrednote je njena delna določenost in odprtost. To izhaja iz pluralizma koncepcije in iz abstraktnega značaja mnogih konceptov vrednote.⁴

4. ESTETSKA VREDNOSTNA SODBA

V panestetski koncepciji je sodba v logičnem pomenu besede presoja, tj. izjava, ki je bodisi pravilna bodisi varljiva. Še več, to je presoja, ki sloni na ustreznih empiričnih podatkih - na čutnih opažanjih ali analitično-intelektualnih operacijah, kar pomeni, da rekonstruira formalne strukture ali interpretira znake oziroma tekste.

Če hočemo, da bo vrednostna sodba pravilna, se mora zaznavati ocenjevanega objekta zgoditi v enakih, optimalnih pogojih. Isto velja za primere, kadar primerjamo dve sodbi o istem objektu. V neenakih pogojih zaznave lahko pride do nepravilnih in zaradi tega netočnih razlik v oceni. Izenačenje pogojev bi odstranilo razlike pri vrednotenju vsaj do te stopnje, do katere so bili za razlike krivi različni pogoji vrednotenja. Toda izenačenje pogojev rešuje le del problema. Lahko namreč postavimo enake, vendar slabe pogoje, npr. enako zanič osvetlitev ali akustiko. Kriteriji selekcije morajo sloneti na optimalizaciji pogojev. Šele večkratno zaporedno zaznavanje objekta v enakih, optimalnih pogojih nam omogoča pravilno oceno estetskih vrednot določenega objekta in nam dopušča v celoti doživeti vse spoznavno-čustvene izkušnje.

"Sprejem vrednostne sodbe" uporabljamo tukaj v dvojnem smislu: kot individualni akt in kot družbeno-kulturni proces. Sprejem sodbe kot družbeni proces vključuje mnogo individualnih dejanj, konfrontiranih in medsebojno usklajenih, in če hočemo, da bo sodba pravilna, morajo biti storjena v enakih, optimalnih pogojih zaznave in vrednotenja. Temeljni koncept sprejemanja sodbe je v tem primeru družbeno-kulturni proces; še več, ne gre le za sprejemanje s strani večje družbene skupine, ampak tudi za sprejemanje v daljšem časovnem obdobju. Poenotenje različnih vrednostnih sodb v takem procesu jemljemo tukaj kot empirično hipotezo; potrjuje jo obilje zgodovinskih podatkov.

Dvojni smisel "sprejemanja vrednostnih sodb" ne vpliva na sam koncept vrednostne sodbe. Kajti v obeh primerih gre za isto izjavo v teje splošni formi: Objekt A ima estetsko vrednoto B. Ta oblika vrednostne sodbe ustreza klasifikatorni vrednostni sodbi pluralističnega tipa. Z lahkoto navedemo še druge oblike vrednostnih sodb, npr. komparativne in monistične.

Problem predstavlja tudi gradacijski značaj vrednote in iz tega izhajajoča potreba po komparativnih vrednostnih sodbah. V razpravah o umetnosti in estetskih vrednotah razlikujemo med pozitivnimi in negativnimi vrednotami; za prve pravimo, da dominirajo v tradicionalni umetnosti, druge pa prevladujejo v avantgardi. Namesto "negativnih" sodb bi nemara lahko rekli "abrazivne", ali pa uporabili kak drug opis. Gre za to, da se izognemo sugestiji, kakor da imamo pred seboj sklenjeno lestvico estetskih vrednot, začeni z ničelno točko, z objekti, ki so estetsko nevtralni; levo od ničle leži območje negativnih vrednot, desno pa območje pozitivnih. Taka sugestija je nujno napačna, in to iz dveh razlogov. Tako imenovanih negativnih vrednot ne moremo identificirati brez

⁴ Primerjaj: *Aesthetic Values*, cit. delo. Odprti koncepti v humanističnih vedah so obravnavani v moji knjigi: *Begriffsbildung und Definition*. De Gruyter, Berlin - New York, 1980. V isti knjigi glej tudi *Concept Formation*.

ustreznih pozitivnih vrednot; prej bi lahko govorili o konkretnih vrednotah različnega tipa. Tako npr. kvalitet, ki so značilne za okolje happeninga, zgrajenega iz industrijskih odpadkov, ne moremo indentificirati brez primerjave z lepim okoljem; torej že okolje samo razodeva svoje specifične vrednote in izrazne kvalitete. Kaže, da je napačna tudi ideja, ki jo ponuja ničelna točka, kajti to bi predpostavljalo objekt, ki je estetsko nevtralen; ta predpostavka pa stoji v nasprotju z izkušnjami, ki jih je zbrala avantgarda.

5. PLURALIZEM IN KONCEPCIJA VREDNOT

Pri dosedanjih koncepcijah estetske vrednote je dominiral monizem. To se da razložiti s položajem, ki je vladal v času nastanka teh koncepcij. Pripadniki monizma so dolga stoletja kljubovali razmeroma lahki nalogi, naj izrazijo in razložijo estetske vrednote umetnosti, ki je obstajala v tistem času, še zlasti pa umetniške vrednote ožjega kulturnega okolja, v katerem je živel in deloval posamezen filozof. Formulacije, katere so ponujali, so bile vedno splošne. Tako so nastajale monistične koncepcije; npr. pogled, ki je identificiral lepoto simetriji. Sčasoma so odkrivali in ustvarjali nove vrednote. Posebno radikalno se je položaj spremenil v XX. stoletju. V umetnosti se je pojavila bogata in dotlej neslutena množica smeri in tendenc in vsaka od njih je ustvarila svoje specifične, nove vrednote in kvalitete. Dandanes bi ponoreli, če bi skušali identificirati estetske vrednote s simetrijo; ali s čimerkoli podobnim.

Zagovarjam zmerni pluralizem, torej pestrost, ki jo prikazuje že omenjena poljska knjiga; zdi se mi namreč, da je to koncepcija, ki - v povezavi s panestetizmom - omogoča, da dojamemo in ustrezno pojasnimo, kaj se ta čas dogaja na področju umetnosti in estetskih vrednot. Tako lahko vse skupaj vključimo v en sam koncept, ki je le delno definiran in ostaja odprt. Pomeni, da serijo razloženih vrednot lahko sproti bogatimo z novimi, tj. na novo odkritimi ali ustvarjenimi vrednotami v umetnosti. Mnogoterost vrednot, ki pripadajo temu razširjenemu konceptu, lahko opišemo, analiziramo in razporejamo s pomočjo konceptualnih dvojic: abstraktnih nasproti konkretnim vrednotam, ter samostojnih nasproti odvisnim. Abstraktnost vrednote je lastnost, ki dopušča gradacije. Na svoji najnižji ravni je abstraktna vrednota enakovredna konkretni vrednoti objekta. Konkretna estetska vrednota nekega objekta pa je celota njegovih lastnosti, dostopnih čutno-razumski zaznavi, vrednota, ki je prisotna v fragmentu tega objekta, izbranem po naključju; lahko pa je to tudi cel objekt. Uporabni orodji za analizo sta še dve procesualni dvojici: generalizacija nasproti partikularizaciji in poenostavljenost nasproti bohotnosti.⁵ Seveda ne bo lahko definirati posebnih značilnosti, po katerih bi različne vrste vrednot lahko razlikovali glede na zgoraj omenjene koncepte in postopke: namreč, težko jih bo definirati s tolikšno natančnostjo, da bi bili ti koncepti za rabo empirično usmerjeni teoriji estetskih pojavov. Upamo pa lahko, da bodo nove analitične in identifikacijske metode, ki jih omogoča računalnik, v veliko pomoč pri reševanju te naloge. Ohrabrujejo nas rezultati, dobljeni pri poskusu določitve stila določenega umetnika - v mislih imam slike Paula Kleeya. Lahko pričakujemo, da bo nadaljnji razvoj takšnih tehnik omogočil podobne rezultate tudi pri

⁵ Podrobno razpravo o zgoraj omenjenih konceptih in postopkih najdeš v *Aesthetic Values*, cit. delo.

določanju zvrsti, variant in ravni estetskih vrednot, kakor tudi njihove konkretne posebnosti.

Zmerni pluralizem obeta realno možnost, da pridemo do znanstveno uporabne razlage koncepta estetske vrednote. V povezavi s panesteticizmom pa nudi teoretski okvir za razne raziskave umetnosti.

6. PANESTETICIZEM IN DRUGE KONCEPCIJE

Številne vezi spajajo umetnost in lepoto z oblastjo in političnim življenjem, z ekonomskimi faktorji. Prav tako z misterioznimi verskimi zadevami, s potrebo po razumevanju sveta in bivanjskega smisla. Te visoke zveze so krive, da so lepoto potiskali v območje odmaknjenih, idealnih, objektivnih biti; češ da jo lahko dojamemo le s posebnimi spoznavnimi močmi, ki so dane le redkim. Lepota - vrednota, ki je povezana z eshatološkimi zadevami, lepota, katere sploh ni mogoče šteti za odprto normalnemu človeškemu spoznanju! Človek naj bi lahko dojemal le pojave, ki so pristopni vsakomur, nikakor pa naj ne bi bil sposoben zamišljati si idealno lepoto kot enakovreden partner tistih sil, s katerimi je bila in je pogosto še zmerom povezana umetnost. Da bi utegnila biti lepota identična z empirično merjenimi lastnostmi, ha, kaj takega v tem vzdušju sploh ne pride v obzir! Takšen predlog bi bil naravnost pohujšljiv!

Menim, da so idealistično-objektivistične koncepcije estetske vrednote pomanjkljive predvsem zato, ker koncept estetske vrednote sploh ne prenese nikakršnih empiričnih meril uporabnosti. To velja tudi za fenomenološke koncepcije, ki pojmujejo estetsko vrednoto kot "intencionalno" bit ali kot lastnost takšne biti (kot npr. koncepcija Romana Ingardna).

Subjektivisti vidijo glavni vir dokazov za svoje stališče v različnosti in spremenljivosti vrednotenja. Toda ti dokazi so dvomljive vrednosti. Jaz skušam pokazati, da je različnost estetskih vrednot le navidezna in da izhaja iz različnih dejavnikov, med katerimi igrajo najpomembnejšo vlogo spremembe v samih vrednotenih objektih, namreč spremembe, ki rušijo njihovo identiteto; nadalje razlike v pogojih, pod katerimi nastajata zaznava in vrednotenje, kakor tudi razlike v sposobnostih spoznavnega in čustvenega reagiranja oseb, ki opazujejo objekt.

Kadar preverjamo določeno teorijo, skušamo vedno najti odgovor na ti dve vprašanji: Ali vsebuje teorija kakšne zaključke, ki nasprotujejo znanim dejstvom? Ali pojasnjuje vse pojave, ki jih zajema območje njenega interesa? Ali subjektivizem vzdrži tak test? Odgovor na to vprašanje je negativen. Veliko je namreč pojavov, ki jih subjektivizem ne more pojasniti. Na splošno nastajajo ti pojavi v odvisnosti od estetskih izkušenj in vrednot, in to na ekstra-subjektivnih dejavnikih, torej na dejavnikih, ki se nahajajo zunaj osebe, ki sprejema ali vrednoti določen objekt. Še najbolj pa bode v oči nečisto, ambivalentno stališče subjektivizma do objekta zaznave in njegove vloge pri tvorjenju vrednote in pri prizivanju estetskih izkušenj. Zakaj sploh potrebujemo zaznavo objekta? Je to le nekakšna nujna sprostitev ali kataliza estetske izkušnje? In čemu v subjektivistični hipotezi sploh potrebujemo tako katalizo, saj estetske vrednote ne vzpostavlja niti objekt niti njegova lastnost, temveč izkušnje - tiste izkušnje, ki je, kot pravijo, popolnoma neodvisna od lastnosti objekta? S katalitično teorijo je tudi

nemogoče razložiti obstoj estetskih izkušenj, saj bi potem morale te nastati brez direktne zaznave objekta - tj. kot čiste fantazijske stvaritve v umetnikovem umu.

Kot je znano, obstajajo velike razlike med ljudmi glede njihove sposobnosti zaznavanja, razumevanja in čustvenega reagiranja na estetske dražljaje. Te razlike imajo ogromen vpliv na zaznavanje, izkušnje in vrednotenje umetnin. Prikladen trening prek številnih slikov s primerno izbranimi umetninami pomaga krepiti te sposobnosti. Prav tako pa imajo tudi zunanji pogoji zaznave velik vpliv na zaznavo in estetsko vrednotenje objektov. Vseh teh pojavov ne moremo razložiti s subjektivizmom, ki pogosto izraža le samega sebe, trdeč, da se da sleherni objekt, neodvisno od svojih lastnosti, napraviti za lepega.

Dejavnik vpliva na našo zaznavo in vrednotenje je tudi poznavanje umetnosti ter teorije in zgodovine umetnosti. Zakaj naj bi znanje izražalo tolikšen vpliv? Po radikalnem mnenju J. Ducassa je edini učinek znanja v tem, da začnemo ljubiti stvari, ki jih poprej nismo ljubili.⁶ Ducasse razglša to ugotovitev brez argumentov. Tudi če jo sprejmemo, nastane vprašanje, zakaj in na kakšen način naj bi poznavanje umetnosti povzročilo, da vzljubimo stvari, ki jih prej nismo ljubili. Takšno znanje nudi informacije o formalnih, semantičnih in drugih vidikih umetnine - vse to pa so zadeve, ki niso v neposredni zvezi z zaznavajočim in ocenjujočim subjektom. Zakaj naj bi to vplivalo na naše vrednotenje umetnosti? Na temelju subjektivizma ne moremo razumeti nobenega od zgoraj omenjenih pojavov.

Ali subjektivizem vsebuje posledice, ki nasprotujejo znanim dejstvom? Subjektivizem ni v stanju razložiti večine pojavov, torej bi ti pojavi ne obstajali, če bi bila subjektivistična teorija točna. Obstoj teh pojavov govori zoper subjektivizem.

7. PANESTETICIZEM IN AVANTGARDNA UMETNOST

Avantgardistični umetniki so vedno znova zatrjevali, da ni namen umetnosti proizvajati estetične vrednote. Je estetska nevtralnost moderne umetnosti možna? Panesteticizem odgovarja na to vprašanje negativno. Sleherne lastnost materialnih dražljajev (vštevši njihove semantične funkcije) ima potencialno estetsko vrednost. Prav umetnost je tista, ki igra osrednjo vlogo v procesu uresničevanja vrednot. Estetska nevtralnost umetnosti - sleherne umetnosti, tako iz prejšnjih obdobj kot današnje - je zatorej nemogoča. Avantgarda se seveda zelo razlikuje od tradicionalne umetnosti. V čem pa je ta različnost? Odgovor daje pluralizem panestetske koncepcije vrednot. Avantgardne realizacije vsebujejo estetske vrednote, toda le-te imajo drugačen, včasih - ne pa nujno vedno - celo skrajno drugačen značaj. Učinek sodobnih estetskih vrednot je pogosto grob, vzbuja šok, včasih namerno depresijo ali občutek kaosa, zastruplja s spoznavanjem intimnih sfer človeškega telesa in psihe (t.i. body art). Avantgardni umetniki dosegajo te nove vrednote z uvajanjem novih materialov in načinov njihove uporabe, kakor tudi s tem, da pridajajo umetnosti nove funkcije. Materiali so lahko izbrani s kateregakoli področja umetnosti ali realnega življenja; često so to le industrijski odpadki ali zavrženi predmeti vsakdanje rabe; poseben pomen dobiva telo nastopajočega

⁶ Glej C. J. Ducasse, *The Philosophy of Art*, New York, 1929.

umetnika. Možnost proste izbire umetnika ima daljnosežne posledice, saj mu omogoča popolnoma nove zvrsti artistskih in estetskih učinkov. Negativna funkcija proste izbire je v tem, da osvobaja umetnika iz okvirov tradicionalnih vrednot in pravil ustvarjanja. Svobodna izbira ustvarja tudi nove estetske vrednote čisto posebne vrste in omogoča, da umetnost deluje na občinstvo na načine, ki jih tradicionalna umetnost ni poznala.⁷ Avantgarda je, bolj kot katerokoli umetnostno gibanje doslej, silno razširila območje dejanskih estetskih vrednot. Skrben razmislek o avantgardi nas prisili k neogibnemu sklepu, da imajo vse lastnosti objektov potencialno estetsko vrednoto. Avantgarda je mnoge izmed njih vnesla na območje dejanskega. Gledana iz te perspektive, je avantgardna umetnost, v vseh svojih številnih manifestacijah, nekakšna vez v stoletja starem procesu uresničevanja vrednot.

Panestetska koncepcija, kot je prikazana tukaj, se srečuje s pogoji za plodno razlago koncepta estetskih vrednot. Zаметki ustrezne teorije vrednot že obstajajo. Tvorijo splošno teoretično podlago za raziskovanje umetnosti. Glavne sestavine te teorije so:

1. Proces uresničevanja vrednot daje razlago raznih vidikov sprememb v zgodovini umetnosti in v sprejemanju umetnosti. V ospredje prihaja silna širitev področja, ki ga priznavamo za artistsko ali estetsko in ki polagoma zavzema svoje mesto v umetnosti. Spremlja ga - in ga deloma omogoča - postopno izpopolnjevanje človeške sposobnosti, da spoznavno in čustveno reagira na vedno nove umetniške dražljaje. Oba procesa sta povezana v zapleteno mrežo povratnih dražljajev. Pomembno vlogo igra pri tem umetnost, posebno avantgardna.

2. Panestetska koncepcija pojasnjuje čudne značilnosti, ki ločujejo avantgardo od tradicionalne umetnosti. Prav tako omogoča povezavo avantgarde, tradicionalne umetnosti in najnovejših postavantgardnih gibanj v en sam konsistenten sistem.

3. Panesteticizem pojasnjuje razne vidike procesov vrednotenja. Še posebno pa razkriva lažno nasprotje med vrednostnimi sodbami. Pri tem se sklicuje na te dejavnike: da ni enakih, optimalnih pogojev zaznave in vrednotenja; da pri ocenjevalcih obstajajo razlike v sposobnostih spoznavnega in čustvenega reagiranja na estetske dražljaje.

4. V panestetski koncepciji sta umetnina kot tudi njena estetska vrednost sestavljeni iz čutno-intelektualnih dražljajev. Posledica je, da sta postopek interpretiranja umetniškega dela in postopek dojemanja njegove estetske vrednote praktično enakovredna. Oba skupaj pa tvorita važen člen in izhodišče vsakršne raziskave umetnosti: njene teorije in zgodovine, socioloških in psiholoških problemov njenega sprejemanja, pojavov umetniškega ustvarjanja. Po zaslugi njune enakovrednosti nudita oba postopka prikladno in učinkovito orodje raziskovanja.

⁷ Funkcije svobodne izbire v avantgardni umetnosti so obravnavane v mojem prispevku: *The Concept of Happening. V: Concept Formation...* cit.delo.

Estetska vrednota in moralni vidik

CAROLYN WILDE

John McDowell pravi v svojem članku *Estetska vrednota, objektivnost in zgradba sveta*, da pri dojemanju estetske vrednote ni najodločilnejša volja, temveč zaznava. Takole pravi: "Fenomenologija prakse vrednotenja ponavadi predlaga, naj bo predmetna podlaga vrednotenja vizualen model. Ko gre za moralo, nas pojem izbire ali odločitve kaj rad zbega in odvrne od tega modela; toda v primeru estetike - vsaj dokler nas ne zapelje kakšna filozofska bližnjica - to odvratanje ne učinkuje."¹

V teh precej površnih in nerodnih opombah so problemi načeti na zelo splošni in abstraktni ravni. Nista vzeta kot različni obliki le pojma moralne in estetske vrednote, pri katerih bi najbrž smeli pričakovati poenoten in homogen pojem, ampak sta tudi pojma volje in zaznave uporabljena na zelo splošen in izključujoč način. Take posplošitve po mojem zamegljujejo sleherno bolj podrobno opredeljeno predstavo možnega odnosa med kompleksnimi in heterogenimi področji vrednot v estetiki oziroma etiki. Kljub temu pa se mi zdi, da McDowellove pripombe vendarle niso brez smisla; zakaj, bom skušala tukaj razložiti.

Da bi nas McDowell napeljal k razmisleku vloge, ki jo ima vizualni model pri dojemanju obeh vrednot, moralne ali estetske, nas najprej posvari, naj nikor prelahkотно ne posplošujemo. Dobro znani primer, kako se izenačujeta moralna in estetska vrednota, nam daje Wittgenstein v opombi na koncu svojega *Traktata*. Za izhodišče svoje razprave bom uporabila to njegovo opombo. Seveda se pri tem ne bom trudila z zagovorom Wittgensteinove eksegeze. Moj cilj je le pokazati, da obstaja v mnogovrstnem kompleksu, ki ga tvori izraz "etika", neka koncepcija, ali bolje srž, ki je neločljivo povezana z nekaterimi elementi estetike.

V *Traktatu* 6.421 je parentetični opombi "*Ethik und Esthetik sind Eins*" v angleškem prevodu dodano nekaj, kar se zdi na prvi pogled odveč: "*and the same*". Torej: "Etika in estetika sta eno IN ISTO." To bi nas kaj lahko napeljalo k misli, da je Wittgensteinova trditev strožja kot bi bilo potrebno, namreč da vsebuje koekstenzivno identifikacijo. Vendar pa neposredni kontekst tega stavka govori le o tem, da sta obe, etika in estetika, isti glede na svojo transcendentalnost in neoprijemljivost. Kljub težavam pri

¹ John McDowell: "Estetska vrednota, objektivnost in zgradba sveta", v *Užitek, nagnenje in vrednota*, izd. Eva Schaper, Cambridge University Press, 1983, str. 5.

diferenciaciji znotraj vsega tega pa še ni mogoče trditi, da se ti dve področji ne razlikujeta med seboj.²

Traktat 6.421 se začneja s stavkom: "Jasno je, da etike ni moč izraziti z besedami." Na prvi pogled ta stavek seveda sploh ni jasen. O svojih moralnih razmišljanjih lahko govorimo na veliko načinov, uporabljamo lahko različne moralne slovarje v medsebojnih odnosih ter različno pripovedujemo o svoji preteklosti in prihodnosti. Toda Wittgensteinu ne gre za to. Bolj mu gre za vprašanje ustreznosti načinov našega govorjenja. Gre torej za vprašanje, ki nenehno prežema celotno Wittgensteinovo filozofsko misel in delo. Je sploh kakšen način, kako vrednote, vpletene v naš moralni diskurz, izraziti v besednjaku, izpeljanem iz dejstev realnega sveta? Najprej naj spomnim, da nam tako zastavljeno vprašanje omogoča dojemati dejstva realnega sveta na neproblematičen način - kot da jih s tem izločimo iz naših moralnih razmišljanj in interesov. Osrednje vprašanje McDowellovega projekta v omenjenem članku je dokazati, da nobeno dojetje objektivnosti, pa naj še tako radikalno upošteva realnost dejstev, ne more uiti subjektivnosti v tem smislu, da se ne bi hkrati vprašali o vrednoti dojetega. Soglašam z vsem srcem. V *Traktatu* so dejstva, ki izražajo potrebe in interese, sicer lahko vključena v dejstva realnega sveta kot pojmi s področja znanosti - tj. psihologije ali sociologije. Toda iz takih dejstev pač ne moremo izpeljati vrednot. Tak opis ne more pojasniti, zakaj pri takih stvareh človeka nekaj zaščemi. Opomba, s katero se začneja *Traktat* 6.421, torej zavrača vsakršno teoretično, zlasti naturalistično utemeljitev etike.

Če tako razumemo *Traktat* 6.421, lahko vidimo v njem še en možni manever v okviru neskončnih filozofskih prepirov osemnajstega stoletja, ki so skušali ločiti področje vrednot od področja dejstev. Vendar pa Wittgenstein v *Traktatu*, v nasprotju s svojimi kasnejšimi deli, ne išče izhoda iz te debate, prej bi rekli, da se bori zoper njeno omejitev. Sprejema namreč domnevo, da obstoji neka poenotena pomenska teorija, katere osrednji teoretični stavek trdi, da se celotna področja filozofskega razmišljanja lahko strnejo v splošne pojme kot 'etika', 'estetika' ali 'metafizika' in se tako zoperstavijo zahtevam po splošnem ne-kognitivnem dojetanju. Z vidika teorije so torej ta področja marginalizirana oziroma potisnjena v senco.

Sodobna teoretska diskusija o umetnosti in estetiki je prinesla tudi svoje žrtve, predvsem pa posledico, da je bila umetnost sama marginalizirana na področje ne-kognitivne obravnave ali vrednotenja. V obrambo so si tako umetniki v svojih spisih kot zagovorniki velikih umetniških institucij, zlasti v petdesetih letih, prizadevali doseči za umetnost nekaj privzdignjen socialni status, s tem da so se retorično sklicevali na sublimnost in spiritualnost. Predlagam, da kategorizacijo vloge in pomena umetnosti v estetiki vključimo v reaktivni odgovor na dominacijo epistemološkega modela, sicer prilagojenega znanosti. Seveda že sam *Traktat* sodi med dediče polarizacije med pozitivizmom in romanticizmom devetnajstega stoletja. To polarizacijo najjasneje vidimo v razcepu med empirizmom in metafiziko kot takima. Vendar je eden najvznemirljivejših zapletov *Traktata* v tem, da se hote ogiba ne-kognitivnemu dojetanju vrednote, ki ga vsebuje njegova lastna pomenska teorija. Nadalje je pomembno opaziti tudi zgodovinsko lokacijo Wittgensteinovih opomb v etiki in estetiki.

² Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, prev. Pears in McGuinness. Routledge and Megan Paul, 1971, str. 147. 6.421: "Jasno je, da etike ni moč izraziti z besedami. Etika je transcendentalna. (Etika in estetika sta eno in isto.)"

Postavlja ju v moderen kontekst - tj. tja, kjer se razbija klasična kozmologija, v kateri je lepota vključena v percepcijo moralnega reda vesolja. Nemška romantična tradicija, ki jo vsebujejo nekateri odlomki Traktata 6.421, skuša rešiti in rekonstruirati moralno oziroma božansko kozmologijo pred rušilnim učinkom moderne znanosti. Ali je kakorkoli možno, da bi razumeli Wittgensteinove opombe o vrednoti, ne da bi nanje vplivala predhodna debata o dejstvih/vrednotah?

V *Opombah* k točki 2.8.16 stoji vprašanje: "Ali lahko govorim o etiki, če ni nobenega živega bitja razen mene?" Menim, da je odgovor na to vprašanje skrajno pomemben za posebno dojetje etike, ki ga poskušam označiti takole: "Če menimo, da je etika nekaj fundamentalnega, tedaj lahko..."³

Kajti mnogo filozofskih vprašanj nastaja ravno v točki, kjer se v moja dejanja in interese vpletejo drugi. Kot je splošno znano vsaj že od sofistov dalje, so nastajali spori o moralnosti iz prizadevanj, kako utemeljiti mojo korist z interesi drugega, če so njegovi interesi ali potrebe v spopadu ali nesoglasju z mojimi, torej spori, ki izhajajo iz potrebe po tem, da se zavrne redukcija moje zahteve na goli samointeres in da se moj interes upraviči s kakršnokoli racionalno akcijo.

Wittgensteinov odgovor na njegovo lastno vprašanje pokaže čisto drugačno izhodišče. Etika v bistvu opisuje odnos med menoj in svetom in s tem odnos med menoj in drugimi. Kakšen je ta odnos? (Vprašanje "kaj je moj odnos do sveta?" seveda vsebuje doslej še neznan pojem "sveta" kot nečesa izven mene, postavlja pa tudi problem narave "jaza", za katerega se zdi, da je hkrati v svetu in nekako zunaj njega). Predlagam, da smatramo, da je etika v tem "fundamentalnem" smislu vpletena v tak odnos do sveta (ali do vsega, kar tvori mojo izkušnjo), kakršen je potreben, če naj imata svet in moje življenje na njem svoj smisel. Opomba 5.6.21.: "Etika mora biti pogoj sveta, tako kot logika" (tj. pogoj sveta, *kot je logika, ne na isti način* kot je logika). Logika je torej pogoj sveta, ki ima svoj smisel. V terminologiji *Traktata* to pomeni, da je transcendentna glede na vse trditve, ki jih smiselno uporabljamo v skladu z njenimi pravili. Podobno, pravi *Traktat*, pa je etika pogoj smisla. Etika je prav tako transcendentna glede na dejstva, ki jih obravnava. Kako je potemtakem etika pogoj smisla sveta?

Odgovor na to vprašanje nakazuje *Traktat* v treh paragrafi, ki sledijo paragrafu 6.421. Paragraf 6.422 vsebuje zahtevo, da morata obstajati v etiki nekakšna nagrada in kazni, ki pa se skrivata že v samem dejanju. Vsaj delček te misli poznamo že iz klasičnih virov. Vrlina je plačilo sama sebi. Če akt dobrote ni motiviran zgolj s tem, da damo nekomu to, česar mu manjka; če je akt motiviran s pričakovano koristjo dajalca oziroma z nagrado, recimo v tem smislu, da pričakujemo priznanje za svoje dejanje, potem je kot akt dobrote v določeni meri že kompromitiran. Če naj bi bil nek akt plemenit, mora biti storjen tako, kot da je namenjen sam sebi.

V etiki je seveda pojem dejanja, ki je "namenjeno samo sebi", skrajno problematičen. Isto velja za vzporeden pojem v estetiki, namreč za pojem objekta, ki je "namenjen sam sebi". In ta problem je najtesneje povezan s problemom drugih dveh pojmov - dvojčkov, namreč pojmov neprizadetega dejanja oziroma neprizadetega gledanja. Za namen naše razprave je pomembno, da ima pojem neprizadetosti, ki igra tako očitno vlogo v moderni estetiki, svoj prvotni izvor v etiki. Hutcheson npr. primerja moralni čut z neprizadeto ljubeznijo in z neprizadetim občudovanjem, ki ju vzbujajo

³ Ludwig Wittgenstein: *Opombe 1914-1916*, prev. G.E.M. Anscombe, Blackwell, 1969, str. 79e.

tako imenovani lepi objekti. Hutcheson in drugi zgodnejši angleški avtorji so obravnavali neprizadetost v povezavi z moralnostjo, da bi tako opisali tretjo stran ocenjevanja moralnih dejanj - Hutcheson govori v takih primerih o sodbi z vidika opazovalca, in ne z vidika storilca. Zaradi te značilnosti se nepristranski pojmi v etiki začno zapletati na način, ki vzbuja lažne primerjave z nepristranostjo sodb v drugih kontekstih, recimo na področju znanosti. Kriteriji objektivnosti, prikladnejši za znanstveno vednost, kot npr. konsenzualnost sodb ali načelo bivalence - se potem prenašajo na področje etičnih sodb. Toda hitro lahko opazimo, da take sodbe ustrezajo na področju etike le v nekaterih primerih, in sicer takrat, ko na posamezno vprašanje ni enega samega pravega odgovora. Tako bi etične razprave, ki dopuščajo stališče neprizadetega opazovalca s strani, lahko imenovali moralna fenomenologija položaja. In to je po mojem tisto, kar zanima Wittgensteina. Če pa hočemo spoznati, kako je treba razumeti etiko kot pogoj smisla sveta, moramo pojem neprizadetosti in dejanja, ki je samo sebi namen, jemati s stališča storilca.

Oseba, ki naj bi delovala plemenito, recimo oseba, ki podari kakšno cenjeno stvar nekemu drugemu, meneč, da jo ta potrebuje, ima lahko en sam motiv ali pa mešanico raznih motivov. Toda če naj bo neko dejanje res plemenito, moramo prej odpraviti problem, kako preveriti, ali je bilo to res dejanje, ki je "samo sebi namen"; šele potem bi lahko rekli, da je bilo res storjeno iz plemenitosti. Če je bilo dejanje storjeno iz plemenitosti, potem se je tu že vmešala samopredstava storilca o sebi kot dobrotniku. Da bi bilo dejanje plemenito, mora biti motivirano le z interesom osebe, kateri je namenjeno. Storilec je očitno zainteresiran in zaskrbljen za stanje druge osebe, toda ta interes mora biti močnejši kot njegov lastni interes. Za dovolj podrobno obrazložitev primera je odločilno, kako storilec *dojema* stanje druge osebe - njeno potrebo in naravo njene zadovoljitve v primeru, če dobi predmet, ki ga menda hoče ali želi. Prav tako pomembno je tudi storilčevo razpoloženje, ko je dojemal to stanje - ali ga je občutil kot obžalovanje ali kot naklonjenost ali recimo kot prezir. Kajti darilo je lahko tudi oblika nasilja. Vsa ta čustva lahko oblikujejo način, kako storilec *vidi dejstvo*, da nekdo potrebuje ali želi to, kar mu on hoče dati. Se pravi, da ne vidi tega dejstva izolirano, temveč v posebni mreži povezav z drugimi dejstvi. Z dejstvi o tej osebi, samem sebi in morda še o marsičem. Če je bilo dejanje plemenito, potem darilo ni bilo dano le zato, da zadosti storilčevim čustvom (ali krivdi ali usmiljenju ali ljubezni ali čemurkoli že), ampak zato, da olajša položaj obdarovanca. Tako lahko razlikujemo dejanja, storjena v skladu s plemenitostjo, in sicer po tem, ali so bila storjena z namenom, da zadostijo lastnim čustvom darovalca, ali pa da olajšajo položaj obdarovanca. Odločen, ne pa odrešilen način, kako presecati vse te vozle, bi bil ločiti moralno vrednost dejanja od samega hotenja; poseči bi morali prek storilčevih emocij in želja do zaznave dolžnosti ali do kakega kalkulativnega smisla, ki bi zmožgel nadvladati njegova čustva in nagnjenja. Seveda pa potem ostaja še vprašanje, kako naj zaznavi, ki smo jo s tem karakterizirali, oziroma cilju, ki bi si ga tako postavili, uspe neodvisno od tega motivirati storilca. Namreč - prav nobene zadovoljive razlage o moralni vrednosti dejanja ni več, ki bi nam pojasnila, kako je *zaznava* položaja že vključena v njegovo željo. To, da storilec razume obdarovančevo potrebo, mora že vsebovati razumevanje njegovega posebnega odnosa do te potrebe. Storilec mora zaznati dani položaj kot stanje, v katerem obdarovanec določeno zahtevo dojema kot svojo. Ta zahteva je potemtakem zaznana kot nekaj danega. V tem smislu je za storilca *objektivna*. Kakor storilec vidi to zahtevo, tako

zaposli svojo voljo, pogumno, odbojno, samoumevno ali kakorkoli že, to sploh ni važno. Kajti prvotni element je zaznava - na prvem mestu to, kako storilec vidi položaj drugače. Zanj bi bil to, z moralnega stališča, drug položaj. Iz tega razloga, z vidika moralne teorije, je položaj *subjektiven*. Če zdaj vse to prenesemo na področje estetike, postane umetnost seveda eno izmed sredstev, s pomočjo katerih se učimo opazovati življenjske situacije na različne načine.

Roger Scruton v svoji razpravi o estetskem obnašanju obravnava nekatere vzporedne težave s pojmom dejanja "samega zase" v kontekstu estetike.⁴ On postavlja problem ravno v kontekst razlikovanja med moralo in estetiko. Pravi, da ideja o uživanju nečesa samega po sebi sloni na poizkusu definiranja estetske vrednosti kot nečesa, kar sicer ni čisto neodvisno od moralne sodbe, vendar je ločeno od nje. Scrutonova razprava o nejasnostih tega pojma je po mojem zelo koristna. Scruton osvetljuje pojem dojemanja nečesa samega na sebi s tem, da razlikuje različne vrste odgovorov na vprašanje gledalčevega zanimanja za objekt. So primeri, ko je moč zadovoljivo odgovoriti le z opisom tega objekta, kot ga dá sam gledalec. Primeri torej, pri katerih zanimanje, kot pravi Scruton, temelji na dojemanju tega objekta. V takem primeru je vključena volja - gledalec želi še naprej gledati. Toda, prav kot v zgoraj obravnavanem etičnem primeru, ki opisuje plemenito dejanje kot dejanje, ki je bilo storjeno zaradi sebe samega, to ne pomeni dejanja zaradi plemenitosti, gledalec tudi v tem primeru ne išče zadoščenja za neko posebno "estetsko" potrebo ali željo. V obeh primerih, v moralnem in estetskem, če delamo ali pričakujemo nekaj samega po sebi, je bistveno nujno, da je pozornost storilca ali gledalca utemeljena izključno z mislijo ali opazovanjem objekta. Subjekt pri tem ni neprizadet, njegov interes je v obeh primerih utemeljen v misli ali zaznavi tega objekta ali situacije. Vendar v moralnem primeru zaznava sproži željo po akciji. V estetskem primeru pa bodisi ni več zahtev, bodisi jih, če gre za fikcijo ali imaginativno konstrukcijo, sploh ni več mogoče uresničiti. Toda način percepcije zahteva nekakšen odgovor, *primeren zasnovi tega, kar vidimo*. Tak primeren estetski odziv je recimo smeh.

Primer, ki ga je vzel Roger Scruton, da bi prikazal, kako si zamišlja nekaj, kar je samo za sebe, ni kako umetniško delo, ampak opazovanje delavcev skozi okno. Scruton razlikuje tisto vrsto pozornosti, ki jo lahko imamo do delavcev na cesti, kot estetsko pozornost, ko rečemo, da taka oseba lahko pojasni svoje zanimanje zgolj s tem, da opiše, kar vidi, ne da bi svoj opis primerjala z drugimi željami ali interesi. Tak opis se lahko "nanaša na nenaden zvok razgovora delavcev v večerni tišini, na njihove zajetne postave... Nadaljni opisi se lahko ločujejo od (teh) prvih vtisov.... (in) se nanašajo na 'atmosfera' prizora, na 'skladnost' človeških postav..."⁵ To je gotovo nekaj zelo drugega od, na primer, specifičnih o odtujenem delu, ali o možnem ozadju za prizor v filmu, ki ga nameravamo posneti. Glede na zanimanje, je prvi od teh dveh primerov sam po sebi lahko le del estetskega samoopažanja, medtem ko drugi, čeprav uporabljen za estetski namen, sam po sebi ni estetski. Lahko bi dejali, da bi bila predstavitev scene, ki jo opisuje Scruton, lahko umetniško delo, v nasprotju z nekaterimi drugimi oblikami predstavitve, če bi bila narejena na tak način, ali ponudena v takem kontekstu, ki priteguje pozornost na prav takšno vrsto značilnosti, kakršne jih navaja Scruton. Vendar zadeva le ni tako preprosta. Kajti slika Forda Maddoxa-Browna: Delo, ima v skrajnem

⁴ Roger Scruton: Umetnost in imaginacija, Mathuen, 1974, poglavje 10, str. 143ff.

⁵ *ibid.* str. 144.

cilju svojo socialno vzgojno vsebino, ki je bila za takratno viktorijansko občinstvo obvezna sestavina vsakega umetniškega izdelka.⁶ In prav tako vsebino so zgodnji estetiki moderne umetnosti preganjali iz vsega, kar naj bi veljalo za umetnino. V tem svojem predavanju hočem pokazati prav na to, v kolikšnem obsegu modernistična merila estetskih vrednot siromašijo naše razumevanje umetnosti.

To bi želela razviti še na enem primeru, ki sem ga vzela iz četrte knjige Platonove Države. Leoncij, sin Aglajev, je bil na poti iz Pireja, ko je opazil ob poti trupla ubitih in poleg njih rablja. Hotel je pristopiti in si ogledati trupla, a v tistem hipu ga je zadržalo neugodje. Nekaj časa se je boril sam s seboj in odvrčal pogled, končno pa je njegova želja premagala odpor. Stekel je k truplom, na široko odprl oči in rekel: "Tu ste torej, siromaki - o kako lep pogled!"⁷ Platon tu uporabi Leoncijev primer, da bi izrazil razliko med duševnimi stanji, in pričakuje, da bo bralec podoživel Leoncijev moralni boj, češ, ali naj pogleda trupla ali ne. Toda kako naj opišemo ta boj? Je to le moralni boj ali boj med moralo in estetiko? Je odpor v tem primeru moralna ali estetska vrednota? Je odpor usmerjen k Leonciju ali k truplom? Ta odlomek nas vodi k domnevi, da je Leoncijeva želja po gledanju voyeristična, da jo spodbuja odvrtna radovednost nad zmrevarjenimi trupli, ki jih je smrt oropala slehernega človeškega dostojanstva. Leoncijeva želja se nam tu kaže kot želja po zadovoljitvi sle, ki spominja na slo po žrtju sestradane živali. Ali gre za estetski odgovor, ki naj bi, po Platonu, prevladal nad moralno sodbo, ki je zahtevala odvrčanje pogleda, ali pa je to drugačna vrsta gledanja, ki naj bi bila estetska? Primerjajmo Monetov primer. Sam pripoveduje, kako ga je obšel sram, ko se je zalotil pri razmišljanju, da bi pobarval obraz svoje umrle matere z drznimi barvami. Očitno je bila Monetova misel estetska. To misel je premagala žalost nad umrlo materjo. V primeru, ki ga je opisal Platon, najbrž Leoncij ni imel nobenega osebnega ali političnega interesa za smrt tistih ljudi. Če bi ga imel, bi bile njegove moralne zahteve drugačne. Antigona je očitno ravno nasproten primer. Leoncijeva moralna zahteva se zdi kot respekt pred smrtjo, in kot taka sili k odvrčanju pogleda. Kaj pa če bi gledali ta prizor na sliki? Tradicija evropskega slikarstva nudi veliko prizorov mučenja in ubijanja. Seveda vemo, da bi Platon izgnal take podobe iz svoje Države, kajti pretresenost nad krvnimi madeži bi nas utegnila odvrtni od priznavanja heroizma, vpletenega v dogodke. Toda očitno je imel Platon nekako filistrski pogled na razmerje med umetniškim prikazom in samimi prikazanimi dogodki. Nasprotno pa smo mi, v okviru muzejev in cerkvenih institucij, posvetili take podobe in jih povzdignili v objekte, ki so vredni našega pogleda. Kako je pretvorba takih subjektov v umetniško vredne objekte spremenila prioritetni vrstni red iz moralnega v estetskega? Menim, da bi nas zelo prevaralo, če bi tu vpeljali pojem neprizadetega opazovanja ali če bi govorili o estetskih vrednotah takega dela v ozko formalnem smislu, kot da bi se odzivnost tragedije prečistila že zgolj z okrepitevijo barv in spremembo oblike. (Ena od Rothkovih, še rahlo figurativnih slik iz leta 1946 nosi naslov *Getsemani*.) Kajti če bi naredili tako, bi zgubili sposobnost spoznanja, kako lahko *razumemo* tisto, kar se nam postavlja pred oči.

Poglejmo si, na primer, Gericaultovo sliko *Splav Meduze*, kjer se pred nami razkazujejo podobe stradajočih in umirajočih.⁸ Če bi opazovali le razpoloženje dneva,

⁶ Ford Maddox-Brown je okoli leta 1850 naslikal sliko z delavci, ki prekopavajo cesto, in mimoidočimi raznih socialnih slojev. Slika visi v Mestni umetnostni galeriji v Manchestru.

⁷ Platon: Republika, 4. knjiga, prev. H. D. P. Lee, Penguin Classics, str. 191.

⁸ Theodore Gericault: *Splav meduze*, slika brodolomcev, 1819, visi v Louvru.

lučne učinke, igro barv na koži, kompleksnost kompozicije in njenih skupin, bi zgrešili učinek. Te značilnosti nedvomno igrajo bistveno vlogo v tem, kar vidimo, kajti one pogojujejo, kako to vidimo. Na tej sliki so dramatični in celo nasilni elementi podobe ter dogodek, ki ga slika prikazuje, v medsebojni napetosti, kajti prvo je kontekst, ki določa, kako je treba dogodek gledati in ga s tem razumeti. V tej umetnini čarata našo percepcijo dogodka obe sestavini, organizirana drama kompozicije in čutno obarvana površina. Da bi razumeli takšno vrsto odziva, se od nas pričakuje, da bomo zelo skrbno ogledovali proces izbora modelov in njihovo kompozicijo, ki jo nudi umetnina. Jasno pa ogledovanje te umetnine ne zahteva na strani gledalca nobene akcije. Čeprav sloni slika na resničnem dogodku, je ta dogodek že mimo, vrnilo se je le malo preživelih. Toda dogodek sam je tisti, kar je pomembno poudariti, ki "zbuja domišljijo občinstva". Kakšno vrsto predstavnih spekulacij ali fantazije je zadel? Je tu moč govoriti o moralni imaginaciji, ali se lahko vprašamo, če je Gericault zasledoval pri svojem slikanju moralno imaginacijo? Toda vprašanje akcije ni najbolj enostavno. Seveda ne gre za zahtevo, naj opazovalec reši naslikane ljudi. Desdemonin ljubosumni junak in avtorji, ki pišejo za TV o tovrstnih značajih v limonadastih zgodbah, so ustvarili zmedo kriterijev. A vendar iz tega še ne sledi, da umetnine kot *Splav Meduze*, *Othelo*, *Ulica kronanja* in *Lokostrelci* nimajo nič skupnega z moralnim razumevanjem. Ali z moralno akcijo. Kajti slike Delacroixa ali Davida, pa vse do Gericaulta in limonadnih *Prebivalcev Eastenda* so, na zelo različne načine, politično obarvane. Vsa ta dela nam nudijo sredstva za refleksivno zaznavanje, prek katerega lahko marsikaj spoznamo. Do koder to razumevanje služi nekako neodvisno določljivim namenom, ni rezultat premisleka umetnine kot take. Razumevanje, ki ga lahko pridobimo ob gledanju *Splava Meduze*, je nemara slično doživljanju drugih slik ali zgodb o smrti in boju zoper tragično usodo. Hočemo videti, kakšna je taka izkušnja, kako jo lahko odvmemo. In pomembno je, da hočemo tako vrsto razumevanja, ki jo lahko dobimo le iz specifične in podrobnosti posebnih primerov. Ne moremo nadomestiti ene slike z drugo. Toda tako gledanje se seveda vselej lahko izrodi v konflikt, ki ga povzroči nečednost in zlonamerno radovednost, pred katero svari Platon.

Estetika nam torej nudi ne le možnosti za lepoto in oblikovno zadovoljstvo, ampak tudi priložnosti za moralno refleksijo. Kot takšni sta estetika in morala neločljivo povezani v mnogih podobah katastrof, ne le v tako imenovani visoki umetnosti, ampak tudi v vsakdanjih izkušnjah sodobnih medijev. Za francosko občinstvo v dvajsetih letih prejšnjega stoletja so Gericaultove slike igrale podobno vlogo, kot jo igrajo za današnje občinstvo fotografije v časopisu. Ne moremo kar tako reči: to je umetnost in to ni. Obe vrsti slik rekonstruirata, predstavljata dogodke in ideje, ki lahko stopnjujejo ali izkrivljajo naše razumevanje, tako kot mnogi vojni filmi izkrivljajo naše predstavo o vojni in o naravi heroizma. Večja razlika med umetnostjo in medijskimi podobami je seveda v tem, da časopisna fotografija vstopa v naš svet na način, kot večina umetnosti ne more. Kajti te slike vstopajo v našo areno za akcijo, četudi so postavljene v kontekst in distanco, ki nam onemogoča dejanje.

Fotografija Roberta Mapplethorpa je kritično sporna. V določenem obdobju je vzel za predmet svojega delovanja črnsko homoseksualno skupnost New Yorka. Nekatere izmed njegovih fotografij, ki kažejo močno poudarjen erigirani penis ali telesa, ovita v sadomazohistične naprave, so bile cenzurirane za javno prikazovanje. Vendar očitno ne gre za pornografijo. Seveda se s tem ne bi vsakdo strinjal, toda to je že samo po sebi

značilno. Razlog, zakaj ta fotografska dela niso pornografska, se zdi estetski. Toda če pod estetiko mislimo samo to, da so podobe komponirane z močnim in strogim čutom za risbo, da je osvetlitev sposobna ustvariti otipljivo prisotnost in prostor, da so slikani moški zelo lepi ali da so fotografije tehnično dovršene, tedaj smo spet, bi dejala, zgrešili smisel. Te slike opisujejo položaje, o katerih imamo lahko zelo različne moralne sodbe, če naj bi jih sprejeli kot del svojega sveta. Nekateri ljudje jih seveda sprejemajo. Te situacije niso izmišljene, čeprav so konstruirane za namene fotografiranja. Nismo zato neprizadeti. To ni samo sredstvo za normalno estetsko igro. Toda mi smo izključeni iz nje.⁹ Lepota podob nam omogoča, da gledamo reči na način, ki bi bil sicer obremenjen s tesnobo in neugodjem. Robert Mapplethorpe pravi o svojem delu, da ni hotel delati nobene dokumentacije. Dejstva rastejo sama iz tega, kar dela, pravi. Tako iz njegovega akta body-builderke Lise Lyon spoznamo omejitve in parametre spoila na način, ki izziva naše dotlej nepreskušene odzive na moškega in žensko.¹⁰ Ne trdim, da Mapplethorpevo delo spodbuja - ali v tem primeru spodbija - našo sprejemljivost. Njegovo delo ni moralno propaganda. Bolj vidim v njem možnost, da se otresemo stereotipnih in omejujočih konceptov, da bi ustrezneje dojemali to, kar nam kaže, in okolje, ki predstavlja pravo stanje stvari. Da bi postavil podobe človeškega telesa v vrsto in v okolje, dodaja podobe cvetja. S tem transformira oboje in tako ostaja naša predstava nedolžna. Dela, kakršno je njegovo, in druga podobna dela povzdigujejo na stopnjo umetnosti, torej niso zgolj objekti za zadovoljitev različnih radovednih pogledov; lahko so tudi sredstvo za samorazumevanje. Dopuščajo nam, da smo prisotni pred samim seboj, ko gledamo objekt svoje pozornosti. Običajni način gledanja na stvari dojema te stvari, kot da so *znotraj* našega sveta dejavnosti in odločanja. Če pa gledamo na kaj estetično, postane ta svet *objekt* naše vednosti. Toda čeprav je tam tukaj (v nasprotju z Dickiejem bistvena razlika), to ni neprizadet pogled. Kajti pogled je vselej motiviran s kakim interesom, ki ga iščemo, z interesom, ki je vezan na koncepcijo njegove narave. In umetnost je lahko sredstvo za avtorizacijo prejšnjih koncepcij ali za njihovo transformacijo in izziv. Kot taka lahko igra formativno vlogo na način, da začnemo gledati stvari postopoma v situacijah, ki terjajo, da delujemo.

"Umetnina je objekt, gledan *sub specie aeternitatis*; in dobro življenje je svet, gledan *sub specie aeternitatis*. Tu obstaja zveza med umetnostjo in etiko.

Običajni način gledanja na stvari vidi objekte, kot da bi bil sredi njih pogled *sub specie aeternitatis* pa kot da je zunaj njih. Na takšen način, da imajo celotni svet za ozadje."

V tem predavanju ne bom razpravljala o *asimilaciji* etike in estetike in o implikacijah tega za nekatere oblike abstraktnega slikarstva. Taka asimilacija se lahko zgodi, če se zdi, da zahteve etičnega, zahteve, ki terjajo razliko med videnjem sveta, kakršen je in kakršen naj bi bil, silijo k odrekanju volje - ter s tem opuščajo abstraktno idejo o čisto kontemplativnem stališču do sveta. Nekaj Wittgensteinovih misli v Opombah (kot npr. uvod v 29.7.16) in v *Traktatu* 6.43 o razmerju med srečo in voljo, v križišču s problematičnim pojmom o videnju sveta kot limitirane celote, ali o videnju sveta *sub specie aeterni* (6.45) bi lahko pripeljalo do asimilacije med etiko in estetiko.

⁹ To razlikovanje med neprizadetostjo in privržnostjo je vzeto iz nedavnega članka Jeffa Mitscherlinga: Estetska izkušnja in 'resnica' umetnosti v *British Journal of Aesthetics*, zvezek 28, št. 1, 1988, str. 28-39. Mitscherling uporablja primer Odiseja Jamesa Joycea in s tem podrobneje utemeljuje, da lahko umetnost postane sredstvo samorazumevanja.

¹⁰ Vzeto iz intervjuja v II. programu BBC o delu Roberta Mapplethorpa, ki ga je pripravil Nigel Finch.

Analitična in pragmatična estetika

RICHARD SHUSTERMAN

I

V dvajsetem stoletju je anglo-ameriška estetika razvila dve karakteristični obliki, izpeljani iz različnih filozofskih virov: analitično filozofijo in pragmatizem, prva je bila rojena v Britaniji, drugi pa predstavlja edinstven prispevek filozofiji iz Amerike. Analitična estetika se je razcvetela, medtem ko je pragmatična estetika skoraj izginila. Toda začuda, znaki kažejo, da se bo zdaj zgodilo nekaj nasprotnega.

Estetika je stala v središču zanimanja najbolj dejavnega in vplivnega filozofa dvajsetega stoletja Johna Deweya. Toda na drugi strani je le malo pomenila za večje analitike: Moora, Russella in Wittgensteina. Russell ni imel takorekoč ničesar povedati o estetskih vprašanih Moorove in Wittgensteinove estetske razprave, čeprav pomembne, pa so bile precej omejene, tako po predmetu kot po detajlu. Moore se je v bistvu omejil na kakih ducat točk v *Etičnih principih*, Wittgensteinovi estetski pogledi, čeprav izredno pomembni, pa so bili vendarle preveč shematični, slabo organizirani in v bistvu omejeni na posmrtno objavljene bralne zapiske.¹ Skratka, v estetiki analitičnih patriarhov ni ničesar, kar bi se dalo primerjati z obsežnim gradivom, podrobno argumentacijo in strastno silo Deweyeve *Art as Experience* iz leta 1934.² A čeprav je ta knjiga sprva zbudila občutno pozornost, je danes praktično nihče več ne študira, razen morda nekateri drugi pragmatični estetiki. Zdi se čudno (čeprav trdno drži), da je pragmatično estetiko v poznih petdesetih letih popolnoma izrinila analitična filozofija umetnosti, ki je zadnjih trideset let in več tvorila edini tok anglo-ameriške estetike. O tem priča dejstvo, da je ena petih glavnih sekcij Kongresa posvečena "Estetiki in analitičnim tradicijam", medtem ko pragmatizem sploh ni omenjen.

Toda znaki kažejo, da se nekaj spreminja. Hegemonijo analitične estetike v anglosaško govorečem svetu silovito napada kontinentalno navdahnjena estetska teorija, ki temelji na hermenevtični, poststrukturalistični in marksistični filozofiji. V nasprotju s

¹ Govorim o trajni pomembnosti Moorove, žal pozabljene estetike v "Osborne in Moore o organski celoti", *British Journal of Aesthetics* 23, 1988, str. 352-359; ter v "Analitična estetika: projekti, problemi in perspektive" v publikaciji Richarda Shustermana: *Analytic Aesthetics*, izpod peresa Basila Blackwella. Pregled Wittgensteinovih spisov in njegovega vpliva na estetiko je najti v mojem članku "Wittgenstein in kritično mišljenje", *Philosophy and Phenomenological Research*, 47, 1986, str. 91-110.

² Citiral bom iz nove šolske edicije knjige *Art and Experience* (Carbondale: Southern Illinois Press, 1987). Na strani se bom skliceval kar v tekstu, v oklepajih.

tradicionalno analitično filozofijo, vendar v skladu s pragmatizmom te filozofije, napadajo fundamentalistične distinkcije in nezgodovinske pozitivne bitnosti in namesto tega poudarjajo spremenljivost in sociozgodovinsko praktičistično tvorbo misli in njenih objektov. Analitične filozofe, kot Quina, Sellarsa, Goodmana in Davidsona, je moč razumeti le v nasprotju z nekaterimi od teh kontinentalnih tem, saj spodkopavajo mnoge izmed analitsko fundamentalnih domnev in distinkcij (tj. atomistična verifikacija, analitično v. sintetično, shema v. vsebina, svet v. opisovanje sveta). Ne preseneča, da v odgovor, tako neomajni analitični samokritičnosti kot izzivu kontinentalne teorije, udejanja pragmatizem nekakšno renesanso ameriške filozofije, čeprav se še ni jasno izrazil v novi teoriji estetike.

Kot predpripravo za formuliranje take teorije in kot poskus razložitve, zakaj je analiza tako uspešno spodrinila pragmatizem v anglo-ameriški filozofski estetiki, bo ta prispevek raziskoval nekatere najpomembnejše razlike med tradicionalno pragmatično estetiko, kot jo predstavlja Dewey, in analitično estetsko teorijo.

II

Najbrž je veliko razlogov, zakaj ima Deweyeva estetika precej omejen in kratkotrajen mik za anglo-ameriške filozofe. Eden izmed očitnih razlogov je splošen konflikt analitične filozofije s pragmatizmom in njena prevlada nad njim, vendar tu prav gotovo ni, da bi o tem podrobneje govorili. Rorty je opisal epistemološki konflikt med analizo in pragmatizmom kot odsev starega spora med Kantom in Heglom; mislim, da ga lahko v grobem raztegnemo tudi na estetiko. Deweyeva estetika je v resnici hegeljanska v svojem holizmu, organicizmu in historicizmu (pravzaprav celo preveč hegeljanska za nekatere njegove pragmatične somišljenike); povezana je tudi s Crocejevo estetiko, ki je navezala na hegeljanski idealizem in je tvorila žarišče analitične kritike estetike iz "Idealistične estetike".³ Kot bomo videli, so nekateri hegeljanski vidiki Deweyeve estetike tako nasprotni domnevam, metodam in razmislekom analitične filozofije umetnosti (od katerih so mnoge v bistvu kantovske), da delajo Deweyevo teorijo nepopravljivo neužitno za prihajajoče generacije anglo-ameriških estetikov, ki delujejo v stilu, če že ne po programu analitične filozofije. Vendar moj namen tukaj ni braniti vzporednic med Kantom in Heglom ali med analizo in pragmatizmom, temveč soočiti pragmatično in analitično estetiko, zato da bi razumeli, zakaj analitiki praviloma zavračajo Deweyevo *Umetnost kot izkušnjo*, češ da gre le za "kolobocijo nasprotujočih si metod in neurejenih spekulacij".⁴

1. Ena od osrednjih značilnosti Deweyeve estetike je njegov naturalizem. Prvo poglavje *Umetnosti kot izkušnje* nosi naslov "Živo bitje"; to poglavje in vsa naslednja so posvečena povezovanju estetike z naravnimi potrebami, ustrojem in dejavnostmi

³ Glej npr. W. B. Gallie, "Funkcije filozofske estetike" v zborniku Williama Eltona *Aesthetics and Language*, Oxford: Blackwell, 1954, str. 13-35; ta Eltonov zbornik vsebuje tudi mnogo drugih Crocejevih kritik. Za splošni pregled zgodnjega razvoja analitične estetike v nasprotju s Crocejem poglej tudi moj članek "Analitična estetika, literarna teorija in dekonstrukcija", *Monist*, 69, 1986, str. 22-38. Croce je sam priznal svojo močno afiniteto do Deweyevih stališč, čeprav je Dewey, bolj naturalist kot idealist, to seveda ogorčeno tajil.

⁴ Glej Arnold Isenberg: "Analitična filozofija in proučevanje umetnosti", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 46, 1988, str. 128.

človeškega organizma. Dewey meri na "pokrivanje kontinuitete estetskih izkušenj z normalnimi življenjskimi procesi", str. 16. Estetsko razumevanje se mora opreti in nikoli pozabiti na korenine umetnosti in lepote v "temeljnih vitalnih funkcijah", človek deli svoje "biološke osnove", s "pticami in zvermi", str. 19-20. Za Deweya je vsa umetnost proizvod interakcije med živim organizmom in okoljem, dogajanjem in prilagajanjem, ki vključuje reorganizacijo energije, akcije in snovi. Čeprav so se človeške umetnosti poduhovile, ostaja vanje globoko vsajen "organski substrat in gibanje", ki je še naprej vir emocionalne energije umetnosti in jo s tem tesno priklepa na življenje (str. 30-31, 85). Bistveni fiziološki stratum ni omejen na umetnika. Tudi sprejemnik mora zaposliti svoje naravne občutke in energijo kakor tudi odzive svojega fiziološkega čutnega aparata, da bi dojemal umetnost, ki po Deweyu obnavlja v estetski izkušnji nekaj takšnega kot umetnost (60, 103-104). To, kar označuje estetsko izkušnjo in umetniški objekt, je prisotnost oblike; vendar oblika, celo v slikarstvu in kiparstvu, ni statičen prostorski odnos, temveč dinamična interakcija elementov, ki nekako "kumulirajo, napejajo, ohranjajo, predpostavljajo in izpolnjujejo", elementov torej, ki skupaj z emocionalno intenziteto določajo značilnosti estetske izkušnje. Takšna oblikovna stanja... "so vkoreninjena globoko v svetu", v svojem lastnem biološkem ritmu in ritmihi širše narave, ki se postopoma vse bolj odslikavajo in pretvarjajo v ritem mita in umetnosti in v ritmične "zakone" znanosti (str. 194, 152). Cilj umetnosti je "služiti celovitemu bitju v njegovi poenoteni vitalnosti", "živemu bitju", ki zahteva naravno zadovoljitev (122).

Glavni napad analitične estetike je ostro naperjen zoper naturalizacijo umetnosti in estetskih vrednot. G. E. Moore, čeprav trdno prepričan in naravnost paradigmatičen analitski estetik, je vzpostavil to stališče s svojo doktrino naturalistične prevare, prevare, ki "je prav tako pogosta glede lepega kot glede dobrega".⁵

Preprosto ni mogoče identificirati lepote s kakim naravnim občutkom ali kvaliteto, saj se vedno splača vprašati, ali je dani objekt, ki ima to naravno kvaliteto, tudi zares lep. Celó ko je izziv tega odprto spornega argumenta močno zbledel, so analitični estetik še zmerom neradi identificirali estetske kvalitete z naravnimi ali jih celo hoteli reducirati oziroma logično utemeljevati z naravnimi percepcijskimi lastnostmi. Zaradi tega pravi Margaret McDonald, da so "umetnine ezoterični objekti"; natanko isto je zapisal Frank Sibley v razmnoženem predavanju "Estetski koncepti", kjer trdi, da takih konceptov ni mogoče korektno uporabiti na podlagi naravne čutne percepcije in inteligence, marveč da zahtevajo posebno vrsto okusa". Ta okus, domneva Sibley, ni dan vsakomur kot splošen dar človeške narave. Čeprav je predstava o posebnem okusu očiten povratek h Kantu, bi kdo utegnil pomisliti, da je bila Kantova estetika okusa bolj naturalistična, saj je vztrajala, da mora standard okusa "temeljiti na človeški naravi..., zaradi česar smemo pričakovati, da ga poseduje vsakdo in da ga smemo od njega zahtevati".⁶ A to je narobe. Kajti nasprotno od Kantovega nasilnega, implicitnega poziva k sociokulturni in razredni pogojenosti se človeška narava sklicuje glede estetike na nekaj, kar ostaja zunaj območja naravnega, kot ga lahko pojmujejo mi; gre za hipostazirani "supersenzibilni substrat vseh subjektivih sposobnosti (ki ga ni moč pridobiti z nobenim konceptom razumevanja)". Še več, ta substrat predstavlja zelo eterično in oskubljeno predstavo

⁵ G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959, str. 201.

⁶ Glej M. MacDonald: "Nekaj razlikujočih značilnosti argumentov, ki se uporabljajo v umetnostni kritiki", v Eltonu, str. 114. Sibleyev članek je v *Philosophical Review*, 68, 1959, str. 421-450.

človeške narave, brezkrvno racionalno naravo razsvetljenega človeka.⁷ V nasprotju z Deweyevim pogledom na celotno živo bitje se mora kantovska estetska sodba sklicevati samo na čisto formalne intelektualizirane lastnosti. Samo veselje nad "pospeševanjem... kognitivnih sposobnosti" je estetsko; emocija in naravno čutno ugodje ne štejeta, če ju sploh obravnavamo. "Okus, ki zahteva dodaten element čara, in navdušenja, da ga sploh lahko uživamo... še ni presegel barbarstva... vselej ko se sodbi, s katero nekaj označimo za lepo, pridruži čar ali čustvo, gre pravzaprav za pohujšanje."

2. Ta pojem kantovske neprizadetosti odmeva v večjem delu analitične filozofije umetnosti in predstavlja drugo nasprotje pragmatični estetiki. Ne trdi samo Moore, da je lepo, prav tako kot dobro, čisto notranja vrednota ali cilj sam po sebi, ki ga lahko zgrešimo ali zlorabimo kot sredstvo. Poznamo tudi nadaljnje opredelitve umetnosti kot nečesa, kar definira njena neinstrumentalnost in brezobveznost. Strawson razlaga nemožnost kakršnegakoli splošnega pravila, češ da "smo popolnoma praznih rok glede slehernega interesa do česarkoli, kar lahko ali kar bi lahko, ali s čimer bi lahko definirali umetnost, ne pomagajo nam niti specifični odzivi (recimo vzhičenja ali osuplosti), ki jih umetnost proži v nas." Stuart Hampshire nam na podoben način dopoveduje, da je "umetnina brezobvezna", da je "narejena ali dana brezobvezno, brez zveze s postavljenim problemom." Predloženi motiv za takšne analitične poskuse, da bi očistili umetnost sleherne funkcionalnosti, ni želja, da bi jo ponižali na brezvredno nekoristnost, temveč da bi postavili njeno vrednost izven in nad območje instrumentalnih vrednot. Ideja, izpeljava "umetnosti zaradi umetnosti", je bila v tem, da se zaščiti avtonomija umetnosti pred nepoštenim tekmovanjem brezobzirno gospodovalnega in gospodujočega utilitarnega mišljenja, kajti obstajal je strah, da umetnost ne bo zdržala ustreznih primerjav v obliki instrumentalnih vrednot. Cilj, in to vreden cilj, je bil zaščititi območje človeške duhovnosti pred suho preračunljivostjo koristonosne racionalnosti, ki ni samo odčarala sveta, ampak ga je tudi omadeževala s funkcionalno industrializacijo. Estetika naj bi po Kantu in Schillerju predstavljala zatočišče svobode. Umetnost naj bi bila prosta instrumentalne rabe in problemskosti; in ta svoboda naj bi bila njena odločujoča in oplemenjujoča značilnost.

Vse to je tuje pragmatični Deweyevi estetiki. Čeprav ni prav nič manj zavzet za obrambo estetike in za priznavanje njene nefunkcijske vrednosti, dela to na način, da insistira na njeni globlji in globalnejši intrumentalni vrednosti. Kajti vse, kar naj ima človeško vrednost, mora na nek način služiti potrebam ter pospeševati življenje in razvoj človeškega organizma v boju z okoljem. Napaka kantovske tradicije je bila v trditvi, da je umetnost zato, ker nima specifične, določujoče funkcije, ki bi nastopila bolje od drugega, možno braniti samo tako, da jo postavimo onstran rabe in funkcije. Dewey je to stališče pomembno korigiral s pomočjo trditve, da posebna funkcija in vrednost umetnosti ne leži v kakem posebnem, specializiranem namenu, temveč v zadovoljevanju živega bitja na bolj globalen način, s tem da mu nudi več ciljev, in najbolj pomembno s tem, da pospešuje našo neposredno izkušnjo, ki nas poživlja in krepi in nam tako pomaga dosežati druge cilje, kakršne si pač izberemo (str. 140, 144, 199, 265). Delovna pesem na žetvenih poljih ne daje žanjcem le estetskega zadovoljstva, ampak privzdiguje tudi njihovo delo ter ga poživlja in pospešuje. Isto bi lahko rekli za visoko umetnost. To

⁷ I. Kant, *The Critique of Judgement*, prev. J. C. Meredith, Oxford, Oxford Univ. Press, 1952, str. 116. Drugi citati iz Kanta v tem paragrafu so s str. 212-213, 65.

ni zgolj specialna funkcija instrumentov, ki naj vzbujajo estetsko izkušnjo (kot jo označuje Beardsley, ki je še najbližji Deweyevemu pogledu na estetsko vrednoto in izkušnjo¹⁰); daje tudi energijo in navdih, kajti estetska izkušnja vedno razliva in vtaplja v druge naše aktivnosti ter jih s tem krepi in pogloblja (144, 199).

3. Deweyevo priznavanje globalne funkcionalnosti umetnosti se nanaša še na en vidik, kjer se Dewey, kot kaže, ostro razlikuje od analitičnih filozofov - gre za filozofski primat in centralni položaj umetnosti in estetike. Za Deweya je estetska izkušnja "izkušnja, ki jo živi celotno živo bitje" in to tako, da takrat najbolj živi (33, 24-25, 109). "Torej mora filozof spoznati, kaj je izkušnja, na sploh, da bi prišel do estetske izkušnje" (278). Medtem ko je Dewey videl kvalitativno merilo sleherne družbe v umetnosti (347), so analitični filozofi značilno gledali ideal in paradigmo človeških dosežkov v znanosti. In analitična estetika je bila, vsaj prvotno, predvsem poskus, kako uporabiti logično stroge in natančne metode znanstvene filozofije na muhastem in volnatem področju umetnosti. Vendar Dewey, četudi mu drugače ni mogoče ničesar očitati glede znanstvenih metod in napredka, ni mogel drugače kot priznati, da so znanstvene izkušnje šibkejše od umetniških. Kajti umetnost zaposli več človeškega organizma in to v bolj pomembni in bolj neposredni meri (90-91, 126, 278), vstevši bolj zapleten način razmišljanja: "Izdelek plemenite umetnine najbrž zahteva več inteligence kot pa tisti način mišljenja, ki se odvija med ljudmi, ki se imajo za 'intelektualce'" (52). Zaradi tega Dewey smatra, "da je umetnost - način dejavnosti, ki je opremljena s pomeni, sposobnimi takojšnjega uživanja - popolna kulminacija narave, in da je 'znanost' pravzaprav služkinja, ki vodi naravne dogodke k temu srečnemu pojavu."¹¹

4. Ko je Dewey vztrajal, da je mišljenje enako pomembno za umetnost kot za znanost, je bil tako pripravljen tudi priznati, da je sama znanost več kot zgolj misel, oropana čustva in imaginacije, in da se "estetska kvaliteta... lahko zadržuje tudi v znanstvenem delu" (202). Kajti znanstvena raziskava lahko včasih poskrbi, da se "zadovoljitev čustvenih kvaliteta... notranje integracije in izpolnitve doseže prek urejenega in organiziranega gibanja", vstevši vse naše človeške sposobnosti, kar je skupna kakovostna znamka tako umetnosti kot znanosti (45). V resnici pa je Dewey hotel podčrtati globoko sorodnost umetnosti in znanosti kot oblik, prek katerih se soočamo z izkušnjami. Ko je opazil, da se umetnost in znanost v starih in primitivnih kulturah komajda razlikujeta, je šel tako daleč, da je izjavil, da "je znanost le zvrst umetnosti" in da včasih učinkuje kot "plemenita večšina", ki nudi plemenito, neposredno estetsko izkušnjo. Najbrž učinkuje enako tudi filozofsko mišljenje.¹²

Vse te zveze in podobnosti različnih disciplin naznanjajo eno temeljnih Deweyevih tem v estetiki in na sploh - tezo kontinuitete, kot jo pogosto imenujemo. V nasprotju z analitsko filozofijo (in morda spet izražajoč nasprotje med Kantom in Heglom), je Dewey rajši vzpostavljajl povezave kot razlikovanja, navdušeno je povezoval vidike človeških izkušenj in dejavnosti, katere je razdelila specializirana, predalčasto razpoložena misel in jih potem še bolj brutalno razporedila med specializirane, predalčaste institucije, kjer se je tako razdrobljeno disciplinarno mišljenje vgnezdilo in se še okrepilo. (Na ta način nekako anticipira temo Foucaulta in frankfurtske šole.)

¹⁰ Glej Monroe Beardsley, *Aesthetics: Studies in the Philosophy of Criticism*, New York, Harcourt Brace, 1959, str. 524-535.

¹¹ John Dewey, *Experience and Nature*, New York: Norton, 1929, str. 358. Podobno v *Art and Experience*. Dewey opisuje znanost kot "zgolj osrednji umetniški pripomoček za generacijo in utilizacijo drugih umetnosti" (33).

¹² *Experience and Nature*, 358 in *Art and Experience*, 125-126.

Dewey je uvidel mučno fragmentacijo izkušenj in človeškega življenja, ki jo je zaplodilo razlikovanje - postvarjanje, in je objokoval neznosne družbene delitve in kulturne kontradikcije, ki so neogibno posledica vsega tega. Njegov estetski naturalizem, usmerjen na "ponovno vzpostavitev kontinuitete estetskih izkušenj z normalnimi življenjskimi procesi", je del njegovega poskusa, da bi razklenil dušeči stisk "predalčaste zasnove umetnosti", to staro in institucionalno zabarikadirano filozofsko ideologijo estetike, ki ostro ločuje umetnost od realnega življenja in jo pošilja nazaj v "njeno lastno območje" - v muzeje, gledališča in koncertne dvorane (14, 9).

Toda Deweyeva estetika kontinuitete ne povezuje le umetnosti in življenja; vztraja tudi na fundamentalni kontinuiteti spoprijateljitve tradicionalnih binarnih pojmov, katerih dolgo priznavano opozicijsko nasprotje je strukturiralo toliko filozofske estetike: čisto umetnost nasproti uporabnim ali praktičnim umetnostim (11, 8, 12, 87, 181), visoke umetnosti nasproti ljudskim (191), prostorske nasproti časovnim (187), estetiko in spoznavno teorijo (45, 52, 80, 126, 154, 202), estetiko in praksologijo (45-47, 203), umetnike nasproti "navadnim" ljudem, ki tvorijo njihovo občinstvo (54, 60, 80). Da bi zagotovil kontinuiteto v estetiki, širi Dewey svoj napad na dihotomno mišljenje, s čimer skuša spodkopati temeljne in agresivne dualizme, ki utemeljujejo in krepijo sekvestracijo in fragmentizacijo estetike. Najvidnejši med njimi so telo/duh, materija/ideja, misel/čustvo, oblika/substanca, človek/narava, subjekt/objekt, sredstvo/cilj.

Tu nimamo prostora ponavljati Deweyeve kritike teh dualizmov. Prav tako ni potrebe elaborirati, kako radikalno to poudarjanje kontinuitete odstopa od analitičnega pristopa, ki že s samim imenom nakazuje delitev na dele in se ponaša z jasnostjo in strogostjo svojih razlikovanj. Analitična estetika se je prvič izkazala, ko je napadla volnate in votle posplošitve, ki so navidez izhajale iz pojmovanja estetike ali celo same umetnosti kot kontinuirane celote, o kateri s pridom tudi govorimo posplošeno. Glavna tarča teh posplošitev ni Dewey, niti Croce, ki je definiral umetnost kot prosto kreativno intuicijo - izraz, zanikal veljavnost vseh žanrskih razlikovanj, zanikal vsakršno bistveno razliko med umetnikom in občinstvom ter med tako imenovano umetnostjo in neumetnostjo in dejansko izrecno izenačil estetiko z lingvistiko. Najmočnejši argument analitikov je, da pristanek na estetsko kontinuiteto omogoča teorije, ki bi lahko bile bodisi v resnici prazne, ali bi, če bi bile bolj določne, izkrivile posebni značaj določenih umetnosti s ciljem, da potrdijo splošno teorijo. Zdravilo, ki ga priporočajo analitiki za zdravljenje volnate "puščobnosti" in izkrivljanj splošne estetike, je "neusmiljenost pri razločevanju" in še bolj disciplinaren pristop. Namigujejo, da ni nobene estetike, ampak so samo principi literarne kritike, glasbene estetike, itd." in da je treba splošno estetiko odvrniti in opustiti "v prid intenzivnega študija ločenih umetnosti".¹³

Specializirano osredotočanje estetskih raziskav na ožje analize različnih umetnosti in njihov kritikizem sta bila v določenem smislu nedvomno plodna. Toda omeniti moramo tri točke. Prvič, mik specializiranih estetskih študij je po večini produkt nenadnega razcveta institucionaliziranega kritikizma posameznih umetnosti v ločenih sekcijah in disciplinarnih časopisih na univerzah. Pritiski poklicne legitimacije so povzročili, da se ni dalo več upirati specializaciji. Drugič, tudi če so ločene študije potekale večidel pod vtisom votlih prepričanj, so umetnosti nekako, vsaj zgodovinsko,

¹³ Ti citati so vzeti iz John Passmore, "Puščobnost estetike" v Eltonu, 45, 49. Ta pomik v večjo specializacijo obravnavam tudi sam v "Analitični estetiki, literarni teoriji in dekonstrukciji".

povezane med seboj (mnenje, ki so ga še pripravljene podpisati mnogi analitiki, ki poudarjajo ontološke in druge razlike med umetnostmi), pa učinki specializacije ne morejo biti tako zadovoljivi. Kajti zdaj se srečujemo s protiudarom zoper ozko disciplinarnost in za interdisciplinarnost študij o različnih umetnostih ter filozofijah, zgodovina in socialnih vedah, prek katerih razumevamo umetnost.

Tretjič, najmočnejši argument analitikov o nujnosti razlikovanja - namreč ta, da brez razlik v strukturiranju razprav ni možno produktivno razlikovanje - je za Deweya popolnoma sprejemljiv. Kajti hote je sprejel razlike in definicije kot prožno in začasno orodje, ki naznačuje tendence in ponuja uvid. Zavrnil jih je le kot nedotakljiva načela klasifikacije ali ovrednotenja, kot obeležujoče in nepremostljive zareze med stvarmi, ki so (ali naj bi bile) globoko in plodno povezane v konkretni izkušnji. Sam Dewey razlikuje estetsko izkušnjo od drugih izkušenj (61), estetsko emocijo od običajne emocije (85), kakor tudi različnost umetnosti glede na različnost njihovih medijev (111, 231). Toda v nasprotju s tipično analitičnim pristopom, ki išče eno samo, specialno lastnost ali izkušnjo, s katero naj bi definirali umetnost ali estetiko, lastnost, ki naj bi (po besedah Urmsona) predstavljala "edini *fundamentum divisionis*"¹⁴, govori Dewey o vidnih ali "pomenljivih *tendencah* v kompleksnih celotah medsebojno povezanih značilnosti" (221, 227, 287). Estetska izkušnja se ne deli po svoji enotni posesti potrebnih sestavin, temveč po svoji bolj dovršeni in strastni integraciji vseh sestavin običajne izkušnje, tako da "izdela celoto iz njih v vseh njihovih raznolikostih" in da dá tistemu, ki jih skuša, še širši občutek celote in reda sveta (278, 199). "Izkušnjo označuje večja vključenost vseh psiholoških faktorjev kot pri običajnih izkušnjah, ne pa njihova redukcija na en sam odziv" (259). Za holista Deweya je poskus definiranja estetike z osamitvijo "enega samega vlakna totalne izkušnje" določenega objekta analitičen teror, pa naj gre za čutno, čustveno, oblikovno ali kakršnokoli vlakno", saj tako imenovano estetsko vlakno je le nekaj, kar "obstaja le zaradi celotnega tkiva, h kateremu prispeva in v katerega je všito" (295). Podobno tudi razlikovanja umetnosti in njihovih medijev niso togo ostra. Poleg številnih umetnin, sestavljenih iz mešanih medijev, najdemo metafore in druge literarne značilnosti tudi v slikarstvu, kiparstvu in plesu; in poznamo tudi estetsko oblikovan grafični videz pri tiskanju pesmi. Odtod pravi Dewey, da "take besede, najsi bodo poetične, arhitektonske, dramske, kiparske, slikarske, literarne... označujejo *tendence*, ki pripadajo v določeni meri vsaki umetnosti, medtem ko, seveda, posamezen medij najbolje ustreza za to, da podkrepi poudarek" (233). Razlike (kot npr. med obliko in snovjo) so odvisne od konteksta; njihova vrednost in "realna naloga je, da pomagajo k pristopu do spreminjevalne igre konkretnega materiala, ne pa da vkujejo ta material v togo negibnost" (137, 229). Nevarnost pri razlikovanju je, da jih povzdignemo v fetiš, da jih "popredalčkamo" (257).

5. V nasprotju z Deweyevim holizmom se je analitična estetika ponajveč koncentrirala na projekte razlikovanja: vložila je ogromne napore za jasno razlikovanje estetike od neestetike, umetnosti od neumetnosti in posebne umetniške izdelke od drugih izdelkov (ponaredkov, plagiatov in epigonskih uprizoritev itd.), ki lažno predstavljajo umetnost. Ostro analitično razlikovanje med deskriptivnimi in evaluacijskimi razlagami "umetnosti" in iz tega izhajajoča preokupacija s slednjimi je značilna za tendenco

¹⁴ J. O. Urmsen, "Kaj dela položaj estetičen", ponatisnjeno v zborniku F. J. Colemana: *Contemporary Studies in Aesthetics*, New York: McGraw-Hill, 1968, str. 359, 368.

analitične estetike, da bi se izmaknila evalvaciji, za tendenco, ki izhaja iz njene želje, da bi bila znanstvena, ter za njeno zasnovo znanosti, ki naj bi iskala vrednostno nevtralno resnico.¹⁵ To tendenco še krepi njena lastna podoba, češ da je metakritična. Njen cilj naj bi bil, da analizira in pojasnjuje zamisli in prakso etabrirane kritike, ne pa da jih revidira. To pomeni, da naj potrjuje naš koncept umetnosti, in ne da ga spreminja. V živem nasprotju s tem se Deweyeva estetika ne zanima za resnico zaradi resnice, marveč za pridobitev bogatejših in bolj zadovoljujočih izkušenj, s tem da naj definira samo resnico, brez katere umetnost ne bi imela niti smisla niti vsebine niti ne bi mogla eksistirati ali biti razumljena kot globalni fenomen. Končni cilj vseh raziskav, znanstvenih ali estetskih, ni znanje kot tako, temveč boljša izkušnja ali izkustvena vrednota; in Dewey insistira na "neposrednosti estetske izkušnje" in na njeni izkustveni vrednosti (294, 123, 125, 297-8). Iz tega sledi njegov pogled na supremacijo estetike: umetnost je "neposreden užitek", aktivna izkušnja je "kulminacija narave", kateri služita resnica in znanost kot "pomožni služkinji" (33 in dalje). Iz tega tudi sledi, da estetska teorija ali kritika ne moreta trajno utrditi estetskih vrednot, temveč jih je treba nenehno preverjati in jih po potrebi tudi preobračati na podlagi sodbe spreminjajočih se izkušenj (100-101, 110, 325).

6. Toda iz tega izkustvenega standarda izhaja še ena, zdaleč najbolj dramatična posledica: naše estetske zasnove, všteti zasnovo umetnosti same, niso nič drugega kot orodja, ki jih je treba izzvati in revidirati, kadar ne zagotovljajo najboljše izkušnje. To govori v prid Deweyevemu očitnemu poskusu, da bi svojo estetsko teorijo usmeril na radikalno reformo svoje zasnove umetnosti in estetike, poskusu torej, ki je bistveno tuj razjasnjujočemu duhu analitične estetike. Medtem ko analitična estetika sledi romantični in modernistični tradiciji obrambe umetnostnih vrednot in avtonomije umetnosti, s tem da identificira zasnovo umetnosti s konceptom (ter k njemu pripadajočo sublimnostjo in genijem) visoke umetnosti, Dewey objokuje to elitistično tradicijo, ki jo napada pod nalepkami "muzejske zasnove umetnosti" in "ezoterične ideje visoke umetnosti" (12, 90). Prvi motiv njegovega nasprotovanja poduhovljeni sekvestraciji umetnosti niso ontološka razmišljanja o naturalistični kontinuiteti in pojavnosti. Gre za instrumentalni cilj potrjevanja naše neposredne izkušnje prek sociokulturne transformacije, kjer naj bi bila umetnost bogatejša in bolj zadovoljujoča za večje število ljudi, kajti bila bi bliže njihovim najvitalnejšim interesom in bolj integrirana v njihovo življenje. Opredeljenje in poduhovljenje umetnosti kot pridvignjeno "posebno področje", postavljeno na "oddaljeni pedestal", ločeno od materialov in ciljev vseh drugih človeških prizadevanj, je iztisnilo umetnost iz življenja večine izmed nas in je na ta način osiromašilo estetsko kvaliteto naših življenj (9-12).

Toda bolj kot umetnost trpi od tega poduhovljena sekvestracija; tudi te opredelitive ni možno preprosto osnovati le s pomočjo estotov in zaradi njih, zato da bi zaščitili in očistili njihov užitek. Ideja umetnosti in estetike kot ločenega področja, ki se odlikuje s svojo svobodo, imaginacijo in užikom, ima za podlago korelativno v mračni domnevi, da je navadno življenje nujno le nekakšna žalostna, nedomiselna prisila. To daje silam in institucijam, ki strukturirajo naše vsakdanje življenje, najboljši izgovor za njihovo rastočo brutalno indiferentnost do naravnih človeških potreb po uživanju lepote in

¹⁵ Te razlike in tendence obravnavam v "Analitična estetika: pogled nazaj in naprej", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 46, 1988, str. 115-124.

domišljajske svobode. Teh pa ne gre iskati v realnem življenju, temveč v plemeniti umetnosti, kot pobeg, ki daje trenutno uteho. Umetnost postaja, po Deweyevem zajedljivem stavku, "lepotilni salon civilizacije", ki pod bogatim estetskim naličjem krije svoje umazane grozote in brutalnosti, ki, po Deweyu, vključujejo razredni snobizem ter zatiranje s strani kapitalistične dobičkaželjnosti in odtujitev dela (14-16, 27, 346). Tukaj spet vidimo, kako Dewey anticipira trenutno vplivne teme v anglo-ameriški teoriji, ki smo jih uvozili od frankfurtske šole.

7. Tukajšnja razlika med Deweyevo in analitično estetiko ne leži zgolj v njegovem napadu na opredelčenost elitistične estetike in v njegovi skrbi za konceptualno reformo namesto za razjasnitev s pomočjo teorije, ki bi spremenila prakso, ne pa da jo razlaga, utemeljuje ali potrjuje. Razlika leži tudi v zgodovinski in sociozgodovinski pretanjenosti Deweyeve teorije umetnosti, ki izraža njegov prodorni hegeljanski holizem. Že od Dantoja, Dickieja in Wollheima, ki so pisali o svetu umetnosti in o zgodovini umetnosti, večina analitičnih estetikov preprosto preskoči bistvene socialne in zgodovinske razsežnosti našega koncepta umetnosti. Vendar so takšne analitične teorije umetniškega sveta in zgodovine umetnosti še zelo blizu Deweyevi, ki ima "popredaljeno zasnovo umetnosti" in strogo ezoteričnost sodobne visoke umetnosti, ne za "notranji umetniški razvoj"¹⁶, temveč bolj za proizvod nacionalizma in imperializma (ki krmita muzeje) ter industrializacije in svetovnega kapitalizma (ki kradeta umetnosti njeno "intimno družbeno povezavo"). Moderne socio-ekonomske sile so tako razdvojile "od zunaj vsiljeno delo brez radosti" in svobodno veselje, proizvodnjo in potrošnjo, da je "razkol med navadno in estetsko izkušnjo", med umetnostjo in realnim življenjem postal teoretično prepričljiv. Tako, po Deweyu, ne le umetnost, ampak tudi filozofske teorije o umetnosti (in drugih rečeh) oblikujejo "nebistveni" socio-ekonomski pogoji; in naša zasnova umetnosti potrebuje reformo, ki bo vključena v paket splošnih družbenih reform.

8. Rad bi zaključil svoje razpravljanje o Deweyu in analizi z obravnavo njegove morda osrednje estetske teme: privilegiranja estetske izkušnje o materialnem objektu, ki identificira navadno, postvarjalno mišljenje kot umetnino (in ga pri tem spreminja v blago in fetiš). Za Deweya bistvo in vrednost umetnosti nista v takih artefaktih, temveč v dinamiki in razvijajoči se eksperimentalni aktivnosti, prek katere ti artefakti nastajajo in se dojemajo. Zaradi tega razlikuje med "umetniškim izdelkom" in "dejansko umetnino, ki je to, kar izdelek počne z izkušnjo in v njej". (9). Umetnost se tako vzpostavlja kot kvaliteta (ne kot samostojen tip) izkušnje in estetska izkušnja postane vogelni kamen filozofije umetnosti.¹⁷ S tem ko Dewey pojasnjuje umetnost s pojmom estetske izkušnje namesto s fiksnimi objekti, je lahko pravičen do dinamične sile in pogonskega duha, ki delata umetnost tako neubranljivo živo (181, 197). To mu tudi pomaga razložiti idejo o imanentni in takojšnji vrednosti umetnosti in zapleteni kontekstualnosti njene spremenljive sprejemljivosti in prilastljivosti.

¹⁶ Arthur Danto dokazuje, da so dejavniki in imperativi, ki usmerjajo zgodovino umetnosti, skriti v "njemem notranjem razvoju". Glej njegov *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York: Columbia University Press, 1986, str. 97-111; 204. Tukajšnji citati so iz Deweyeve *Art as Experience*, 14-16, 285.

¹⁷ Ko Dewey obravnava umetnost kot izkušnjo, je ne identificira z izkušnjo, ki je lahko neestetska, in četudi je estetska, je vedno še nekaj več. "Umetnost je kvaliteta, ki prežema izkušnjo; umetnost ni... izkušnja sama po sebi" (329). Isti protislovni pogled na umetnost izraža tudi v svoji ugotovitvi, da je umetnost "kvaliteta delovanja" ali "kvaliteta akcije" (218, 233); v tem ni protislovja, kajti aktivnost je oblika izkušnje in estetska izkušnja je aktivna.

Tu nimamo prostora obravnavati Deweyevega pojmovanja estetske izkušnje, zato naj ga samo ubranimo pred takimi analitiki kot je Dickie, ki zanika celo obstoj estetske izkušnje. Eden izmed razlogov za analitski sum do estetske izkušnje je strah pred psihologizmom, zaskrbljenost, da je izkušnja nekaj, kar je obarvano s subjektivnostjo, medtem ko analitska filozofija cilja na objektivno resnico, ki je preveč blizu resnici o objektih, neodvisnih od mišljenja. Ni dvoma, da se analitska estetika ukvarja z umetniškimi objekti. Vložila je ogromne napore, da bi determinirala ontološki status umetniškega objekta v različnih umetnostih in da bi utrdila natančne kriterije za identifikacijo umetnine v raznih njenih manifestacijah (tj. kopijah ali izvedbah) ter jih individualizirala pred drugimi izdelki in neavtentičnimi manifestacijami. Socio-kulturni pritiski pri tem so bili več kot očitni. Ne gre samo za to, da so z zatonom religije umetniška dela postala nekaj podobnega svetim tekstom in verskim relikvijam in da so, odkar so bila fetišizirana kot taka, morala biti ohranjena v svoji čistosti in zaščiteni pred nasilneži. Še pomembnejši za pretvorbo teksta iz sredstva v "verbalno ikono" (kot je dejal Wimsatt) so bili nemara poklicni pritiski akademije. Kriticism na univerzi je moral bolj demonstrirati svoje znanje kot pa pospeševati izkušnjo. Da bi dobili objektivno resnico, moramo definirati objekt; in v tem je analitska izkušnja kot metakriticism videla svoj cilj. Tako je celo Beardsley, katerega prva knjiga kot da dela estetsko izkušnjo za ključno točko njegove filozofije umetnosti, dejansko, da nespodbiten privilegij objektu kot garantu objektivnega criticisma. "Prvo, kar je potrebno, da bi bil možen criticism, je objekt, ki ga je možno kritizirati - nekaj... s svojimi posebnimi lastnostmi, na katere lahko uperimo svoje interpretacije in sodbe." Zato postavlja postvarjalne principe "Neodvisnosti" in "Avtonomije": "da bi literarna dela lahko insistirala kot individuuum" in bila "samozadostne entitete".¹⁸

Nedvomno je največji mik poststrukturalizma v njegovem protestu zoper statično, zaprto pojmovanje dela kot popolnoma togega, samozadostnega in nespremenljivega objekta in njegov poudarek na vlogi in odprtosti branja in tekstualne prakse kot konstituta literarnega pomena. Dewey anticipira in konvergira s takim premikom od zaprte umetnine k odprti, razvojni tekstualni praksi. Toda Dewey je bil - kar je tipično - manj ekstremen pri svojem zavračanju strukturalne zaprtosti in njene organske enotnosti z artistsko objektivnostjo. Zdaj ko so bili ti pojmi enkrat priznani kot fleksibilni in funkcionalni, ni nobenega razloga, da jih ne bi kot take uporabljali. Tako Dewey, čeprav je nasprotoval divji postvaritvi in fetišizaciji umetnostnih objektov in jim je zoperstavil privilegirano izkušnjo, ni verjel, da je umetniški izdelek nebitvena irelevanca, nekaj prazen, neoblikovan prostor za čisto izkušnjo, ki naj bi artistsko modelirala, kar sama hoče. Izkušnja, tako je menil, vselej vključuje objekte; in oboje, material in končni izdelek, sta bistvena dejavnika, ki vodita in upravljata umetnost pri njenem ustvarjanju in vrednotenju (71-73, 80-81, 151, 277, 280-281). Kakovostna izkušnja umetnosti zahteva oboje, objekt in subjekt, in terja njuno integracijo. Zaključujem s prikritim upanjem, da bo anglo-ameriška estetika pokazala več kvalitete in naprednosti, s tem da bo pobotala pragmatizem in analizo ter da bo skušala v svojih prihodnjih raziskavah integrirati najboljše iz obeh teorij (hkrati z najboljšimi izsledki kontinentalne teorije).

¹⁸ Monroe Beardsley, *The possibility of Criticism*, Detroit: Wayne State University Press, 1970, str. 16.

Postmoderna* estetika in postmoderna znanost

DONALD W. MILLHOLLAND

Moderna znanost je vplivala na način mišljenja modernih mislecev o sebi in o svojem svetu. Estetika je zavmila subjektivno in čustveno ter nam razjasnila še nekaj drugega, kar je za nas bolj pomembno. Postmoderna estetika je v postmodernem pojmovanju nas samih in sveta precej pomembnejša. Novo razumevanje pomembnosti estetike se je pojavilo kot posledica sprememb v načinu pojmovanja znanosti v postmodernizmu. To odpira pot ustvarjalnosti in inovativnosti.

Descartes je verjel, da je matematika model, kateremu mora filozofija slediti in od takrat je znanost vedno bolj postajala avtoritativni model realnosti, ki jo je treba spoznati. Ob dani paradigmi Newtonovega vesolja je znanost poudarjala določene predvidljive in objektivne značilnosti narave. Verjela je, da jo kopičenje objektivne razvidnosti vodi k naraščanju bolj vsestranskega razumevanja narave.

Ob uporabi Newtonovega, kot ura umerjenega vesolja, so različni filozofi poudarjali empiričen pristop k resnici. Ker moralni, religiozni in estetski problemi ne morejo biti podkrepjeni z objektivnim pristopom k resnici, so bili odrinjeni v subjektivno in relativno. V moderni dobi so mnogi tako razmišljali.

Pri tako danem idealu znanstvene objektivnosti je morala filozofija ali poudarjati svojo lastno objektivnost ali pa razvijati subjektivno. V moderni dobi sta se pojavili dve filozofski tradiciji. V Angliji je objektivnemu pristopu k realnosti sledil logični pozitivizem, medtem ko je v Franciji eksistencializem raziskoval meje osebne svobode. Posameznikov jaz je ostal edina nedotaknjena vrednota.

Russel, Ayer in v svojih zgodnjih delih Wittgenstein so trdili, da je izražanje, ki ima kakršenkoli pomen bodisi analitično (kot v logiki in matematiki) bodisi sintetično (ki je utemeljeno na empiričnem znanju). Vsi drugi možni načini izražanja so bili čustveni in niso izražali nobenih pravilnosti ali nepravilnosti. Umetnost, etika in religija so preprosto izražale naša osebna občutja, niso pa nam povedale ničesar o svetu.

Jean Paul Sartre je zagovarjal svoj ateizem in spoznanje, da je moderna znanost zreducirala vsako bivanje na fizično delovanje. To je njen učinek; je taka, za kakršno se kaže, da je. Na osnovi tega spoznanja je Sartre ugotovil, da se lahko svetu preprosto kažemo taki, kakršni smo, preko doslednosti svojih izbir in poštenosti, s katero izbiramo, spoznavajoč popolno svobodo in odgovornost. Posameznik ne priznava nobene druge

* Avtor v članku uporablja izraze premodern, modern in postmodern. Te izraze sva slovenila s predmoderen, moderen in postmoderen (op. prev.).

vrednote, ki bi vplivala na njegovo izbiro, in zato jasno postavlja sebe za edino vrednoto. V moderni filozofiji je zato prevladovala znanstvena presoja realnosti. Svoj prostor je moderna filozofija našla ali v ponavljanju svoje objektivne metode ali v raziskovanju globin posameznikove subjektivnosti. Kakorkoli že, rezultat je bila absurdnost sveta, ker nobena od moralnih, religioznih ali estetskih vrednot ni terjala opravičila.

V času neomejene vladavine znanosti sta bila subjektivni in objektivni pristop k realnosti določena z empiričnim in objektivnim pristopom k resnici.

V zadnjih letih se je znanost bistveno spremenila. Urednik za znanost pri časopisu "The New York Times" James Gleick poroča, da se najhitreje v znanosti širi pojem kaosa. V svoji knjigi "Chaos" (Kaos, op. prev.) pravi, da lahko z upoštevanjem kaosa postanemo prilagodljivejši in sposobnejši obvladati nepričakovano.

Kar govori Gleick o vremenu, je paradigmatično glede spremembe, ki je na splošno vplivala na znanost. Gleick pravi, da so znanstveniki verjeli, da bi lahko s pomočjo računalnikov natančno napovedovali vreme za nekaj mesecev vnaprej. Tako bi lahko napovedovali vreme resnično znanstveno, saj je za znanost predvidevanje pomembno. Ne glede na sofističnost svojih priprav, so se znanstveniki zmotili zaradi metuljevega učinka. To je pomenilo, da lahko naključni dogodki, kot je plahutanje metulja v vrtu, sprožijo zračne tokove, ki lahko sčasoma vplivajo na potek vremena. Skratka, naključni dogodki vplivajo na vreme, zato ga je nemogoče dolgoročno točno napovedati.

Spoznanje naključnosti in kaosa v naravi stvari se je razširilo v medicinsko zdravljenje (ritem srca), kakor tudi v mnoge druge veje znanosti.

Tudi precejšnje število novejših knjig s področja kvantne fizike nam prinaša novo pojmovanje znanosti. Ostale nam nudijo novo sliko znanstvenega odkritja. Frijoff Capra, Heinz Pagels, Fred Wolf, David Bohm in Werner Heisenberg so le nekateri izmed fizikov, ki nam poskušajo govoriti o spremembah, ki prihajajo.

V dvajsetih letih tega stoletja je Heisenberg razvil teorije o indeterminizmu in realnosti, ki jo ustvari opazovalec. Šele pred kratkim so poskusi potrdili tak način gledanja stvari. To deloma pojasni prepričanje, da nova paradigma razvija tisto, kar nam daje zelo heterogeno razumevanje znanosti.

Capra vidi vzporednico med kvantno fiziko in vzhodnjaško religijo. Tako mislijo tudi nekateri drugi fiziki. Heinz Pagels kaže mnoge različne načine razumevanja realnosti pri fizikih. Fred Wolf odkriva, kako je danes svet fizike drugačen od tistega v modernih časih. David Bohm išče osnovni red. Vsi pa se strinjajo, da napovedovanja in objektivnost odpirata pot indeterminizmu, naključnosti, kaosu in da estetski in celo religiozni uvidi pomagajo pri oblikovanju modelov resničnosti.

Medtem ko so bili znanstveniki v modernih časih nenaklonjeni širitvi svojih pogledov na področje kulture in bili pripravljeni pustiti drugim opisati njihove metode, nam hočejo danes povedati, kaj razumejo pod implikacijo svojega dela za razumevanje nas samih.

Po Michaelu Polanyu in Paulu Feyerabendu je znanstveno odkritje prej rezultat estetike kot objektivne ustvarjalnosti. Proces znanstvenega napredka je pogosto kaotičen in nemetodičen proces zbiranja podatkov.

Feyerabend v svoji knjigi "Against Method" (Proti metodi, op. prev.) opisuje spremembo pri razumevanju znanstvene poti vzpostavljanja resnice. Ima jo za anarhistično smelost. Njen razvoj še ni urejen in proces je zaradi zgodovinskih razpravljaj še bolj kaotičen, kot si običajno mislimo. To je tudi tema pri Michaelu

Polanyu, ki je pokazal, da se prvotno ovržene teorije pogosto izkažejo za pravilne. Poudaril je tudi ustvarjalno domišljijo pri razvoju teorij. Ustvarjalnost pogosto presega dosegljivo jasnost za razvijanje teorij, ki se kasneje izkažejo za produktivne. Utemeljena je na tihem razumevanju možnosti, ki omogočajo prepričanje v to, da si tik pred potrditvijo. To pomaga razložiti prerekanja, ki so se v preteklosti pojavila o predstavah; niso mogli takoj razložiti, čemu tako prepričanje.

Ihab Hassan v svoji knjigi *"The Postmodern Turn"* (Postmoderni obrat, op. prev.) razume postmodernizem kot problem enega in mnoštva, enotnosti in različnosti. Težavo vidi v tem, da je pri danem pluralizmu postmodernizma težko soditi o moralni obveznosti. Predvsem pa je res, da ne moremo biti dostopni za vse različnosti. Samo Bog je lahko. Življenje pa zahteva obveznosti. Toda zoperstaviti se totalizmu, kot to počne Lyotard, pomeni upirati se tiraniji enega, tj. zavzeti določen položaj in izpolniti določeno obveznost.

Victor Burgin napoveduje konec umetnostne teorije in poudarja temo postmodernizma, ki ne priznava ozkih disciplinarnih kategorij. Umetnost moramo razumeti kot širšo kulturno, družbeno in politično teorijo. Kakor konec filozofije, tako tudi konec umetnostne teorije pomeni konec ločenih disciplin in začetek interdisciplinarnih pristopov k problemom. Danes imamo to za pomemben prispevek k postmoderni misli.

Novi način gledanja na znanost mora poudariti kaos, nepredvidljivost, neobjektivizem, indeterminizem in ustvarjalno domišljijo. Znanstveni jezik je bolj estetski, metaforičen in bolj sprejemljiv za religiozne in etične razsežnosti ljudi in njihovega sveta.

Postmoderna znanost se ne more več uporabljati za zagovarjanje objektivizma, redukcionizma, ateizma ali moralnega relativizma. Novi način razumevanja nas osvobaja vseh teh omejitev.

Predstavljamo si lahko odprto družbo, ki ceni različnost in pestrost, prezira ideologijo in totalizme vseh vrst in je torej ustvarjalna in inovativna. To je družba, katero sestavljajo ljudje, resnično odprti drug do drugega in ki v fizični, miselni, čustveni in duhovni razsežnosti našega bivanja spoštujejo vseobsegajoče razumevanje pomena biti človek. Pri označevanju take držbe se pogosto uporablja pojem pluralizem. Zame je to pojem s pozitivnimi in ne negativnimi značilnostmi. Kot se že rekel, ceni različnosti in ne našega vdajanja avantgardizmu, ki tolerira le eno značilnost pri interpretaciji avantgarde. Postmoderno mišljenje ni avantgardno, ker podpira množico in ne posameznika.

Kot poudarja Lyotard, smo danes in v preteklosti že dovolj trpeli zaradi političnega totalizma vseh vrst. Ljudje vsega sveta zahtevajo odpiranje in prestrukturiranje družb v smeri popolne svobode in demokracije.

Po Lyotardu je bila moderna estetika kultivacija vzvišenosti, izhaja iz želje po predstavitvi tistega, kar je v načelu nepredstavljivo. Umetnik hoče predstaviti resnico, vendar je ne more, zato namiguje nanjo z nepredstavljivimi in osebnimi izrazi. Estetika nam ni, glede na moderno misel, povedala ničesar o svetu, ampak le o občutenju sveta - to je čustveno razumevanje, ki ni bilo niti pravilno niti napačno. Estetika je bila mešanica zadovoljstva zaradi mišljenja, da je dojela resnico in realno, ter bolečine zaradi spoznanja, da je nepredstavljiva. Tako je bila umetnost izraz posameznika, ki je ostal edina vrednota, ki jo je lahko uresničila. Modernega človeka je vznemirjala bolečina

zaradi nepredstavljenosti resnice. Derrida nam pravi, da je bil moderen človek nostalgičen. Tak je bil zaradi izgubljene resnice, zato je bil često primeren za ideološko izkoriščanje.

V Hemingweyevem romanu "The Sun Also Rises" (Tudi sonce vzhaja, op. prev.) vidimo neboljeno, izgubljeno generacijo. Naj si še tako želijo, ne morejo verjeti ali vložiti svoje vere v nobeno stvar. Vojna, sodobna tehnologija in iz tega izhajajoč skepticizem, so vero onemogočili. Moralnost razpada v popoln relativizem, ki je posledica napačne vere.

Kot poudarja Suzi Gablic v svojem delu "How Modernism Failed" (Kako je modernizmu spodletelo, op. prev.), je predmoderna umetnost vključevala religiozne in socialne razsežnosti predmoderne družbe, medtem ko moderna umetnost spoznava le jaz. Gablicova poudarja sekularizacijo moderne misli, ki nas je odvrnila od religioznega in moralnega.

Kot poudarja Gabliceva, je začela postmoderna umetnost, še posebej preko umetnic-feministk in temnopoltih umetnikov, vključevati moralne in religiozne teme. Po drugi strani je umetnost pluralistična in kot taka je vzpodbujala inovativnost, medtem ko avantgardizem omejuje umetniško ustvarjanje. Moderna misel je sprejela avantgardo.

Postmoderni umetniki niso nostalgični zaradi resnice niti ne poskušajo predstaviti nemogočega. Postmoderni umetniki, filozofi in znanstveniki svobodno ravnajo s predstavo realnosti, ker spoznavajo skrajno nerešljivost in kaos, ki nas odpirata ustvarjalnosti in domišljiji.

Odperta družba je lahko močnejša, če podpira različnosti in inovacije ter se zaveda družbenih, moralnih, estetskih in religioznih razsežnosti življenja.

Ali je postmodernizem konzervativen? Vrnitve k predmodernizem ne zahteva. Predmodernizem se je nagibal k svojevrstnemu totalizmu in iz totalističnega pogleda so pogosto izhajale njegove vrednote. Heidegger poudarja, da je bil metafizičen, begajoč od ene metafizike k drugi v svojem poskusu osvajanja in ohranjanja resnice.

Če ni resnice, potem tudi resnic ni. Za postmoderno mišljenje ni značilen niti absolutizem niti relativizem. Želja po najdbi *resnice* je bila tista, ki je vodila k totalizmu in končno k skepticizmu, značilnemu za predmoderno in moderno mišljenje. Mesto iskanja *resnice* je prevzela odprtost za različnosti. Spoštovanje različnih razsežnosti življenja je bistvena za zdravo družbo.

Če estetski izraz modernega veka ne more povedati ničesar o svetu v postmodernem veku, pa pomaga ustvarjati svet. Heideggerju je poezija tista, ki s svojim poetičnim izražanjem vodi skrivnost Bivanja, ohranja jezik v čistosti in opozarja na metaforičnost vsejezikovnega.

Kadar ljudje doumejo smisel svojega bivanja, živijo poetično, ustvarjalno in z domišljijo. Znanost zdaj spoštuje vlogo estetike in njenega poskusa ponuditve modelov realnosti. Fantazija, igra in polet domišljije so teme, ki jih najdemo v literaturi.

Če zavest delno ustvarja realnost, potem ima vsekakor tudi estetika posebno vlogo. Če je realnost še kaotična, nepredvidljiva in naključna, potem naš poskus uvajanja ustvarja svet; toda naš poskus uvedbe reda nikoli ne uspe popolnoma urediti kaosa. Če se pretvarjamo, da realnost ni kaotična, temu sledi še hujši kaos. Nietzsche je rekel: "Nekaj kaosa moraš imeti v sebi, da se ti lahko rodi plešoča zvezda."

Marksistična kritika moderne estetike je bila usmerjena na njeno individualno samoizraznost in popustljivost, brez kakršnekoli moralne ali družbene vloge. Marx je seveda imel prav, toda komunistična umetnost je, v kolikor je to naučeno uresničevanje

sovjetski idej, rezultat posebne družbene vloge, ki ji je bila predpisana. Kot taka je bila popolnoma vsiljena. Umetnost mora spontano in s pristno željo odslikavati svobodno sprejete družbene, moralne in religiozne cilje, ki gojijo umetnost kot naravni odsev družbe. Kot rezultat glasnosti in perestrojke so zdaj to spoznali tudi v ZSSR. Postmoderni misleci so kritični tudi do popustljivosti samemu sebi, ki je bila značilna za moderni kapitalizem.

Postmoderni mišljenje je interdisciplinarno. Težko je ločevati estetsko, religiozno, filozofsko in znanstveno mišljenje. Nič več ne gre za vprašanje, katero mišljenje je prevladujoče.

Različne discipline skupaj nam dajejo širše razumevanje nas samih in naših možnosti.

V postmoderni se poudarjajo občestvene (Communitarian) vrednote, kar je vidno v kristoumetnosti (the art of Cristo) in fenimistični umetnosti ter v gibanju temnopolnih umetnikov.

Odrta družba, ki spoštuje pluralizem umetniškega ustvarjanja, spoštuje različnosti ter s tem inovativnost in ustvarjalnost. Postmoderna umetnost ne vsiljuje totalističnih konceptov umetnosti namesto umetnosti občestva. Je resnično demokratična.

V *"The Postmodern Moment"*, ki jo ureja Stanley Trachtenberg, različni avtorji odkrivajo vpliv postmodernega mišljenja na arhitekturo, umetnost, ples, film in glasbo. Vplivalo je na vse vrste umetnosti.

Arhitektura je opustila sterilnost jeklenih in steklenih valjev, kar je značilnost Bauhausove šole, in jih nadomestila z bolj domiselnimi, udobnimi, naravnimi konstrukcijami. Glasba in ples mešata popularne in klasične sloge, tako kot se literarna interpretacija ukvarja z bralcem. Eksperimentiranje in različnosti so značilne za vse umetnosti. To je osvoboditev ustvarjalnosti.

Suzi Gablic nas opozarja na ezoterično naravo moderne umetnosti, ki se že od vsega začetka ni zanimala niti za sprejem pri publiku niti za komunikacijo z njo. To velja za vse discipline v moderni dobi. Moderna kultura je bila visoka kultura, katero je lahko cenila le izumetničena manjšina. Umetniki so komunicirali z umetniki, filozofi s filozofi. Zdaj pa se to spreminja. Interpretacija se ukvarja z bralcem, umetniki mešajo popularne in sofistične tehnike, uporabljajo in poskušajo povezati moralne in religiozne probleme širše družbe. Glasba je poslušalcem bolj dostopna, ker meša popularne in klasične sloge.

Gershwin je v tem času silno popularen in se postavlja kot vzorec komponista, ki meša popularne in klasične sloge.

Heidegger opozarja, da sta mišljenje in bivanje isto. Način našega mišljenja določa, kaj smo, kako se obnašamo in v kakšnem svetu živimo. Način našega razmišljanja o naravi in zgodovini vpliva na naše ravnanje z naravo in s človekovo naravo ter oblikuje našo zgodovino.

Če bomo o teh stvareh premišljevali omejeno, redukcioniistično in skeptično, bo naš svet pust, pesimističen in nevaren. Tak svet postane hladen, vase zaprt in je izročen totalizmu različnih vrst; poln je materialističnih ideologij.

Postmodernistični način mišljenja je ustvarjalen, domiseln, odprt za različnosti in jih podpira. Zavrača totalizme in ideologijo. Estetika je ponovno v središču kulture. Težko je razložiti temeljno spremembo, do katere je prišlo v znanosti, umetnosti in filozofiji.

Morda je bil uspeh modernizma odgovoren za lasten propad. Njegov velik uspeh so bili tehnološki dosežki. Toda tehnološka revolucija je ustvarila probleme, katerih ni mogel rešiti isti način mišljenja, ki je proizvedel tehnološki napredek. Moderni misleci

so mislili na način, ki jim je onemogočil zagovarjanje etičnih pristopov k problemom. Problemi okolja, problemi v medicinski etiki, različna gibanja za pravice, jedrska energija in jedrska zima so zahtevali odgovore, ki jih moderni misleci niso mogli dati.

Sprememba v naši kulturi je tudi posledica sprememb v načinu razumevanja znanosti in v načinu, po katerem je začela znanost razumeti realnost. Verjetno se ne bomo več vračali k temu, da bi postavljali znanost ali katerokoli disciplino za avtoritativnejšo o ostalih pri določanju načina mišljenja o življenju in umetnosti - ne glede na prihodnji razvoj.

Postmodernizem se je začel pojavljati kot izraz za nakazovanje sprememb v kulturi, umetnosti, arhitekturi in literarni kritiki. Izraz pluralizem se je v sedemdesetih letih uporabljal za opis sveta umetnosti. Tudi postmoderna arhitektura se je začela v sedemdesetih letih.

Znanost in filozofija sta se začeli vidno razvijati s postmodernimi smermi v osemdesetih letih in takrat tudi opazimo široko uporabo izraza (postmodernizem, op. prev.) za opisovanje celotne kulture.

Umetnost, kakor v prejšnjih časih, tudi v tem primeru napoveduje dogajanja na drugih področjih kulture, zato je poudarjena vloga umetnika-preroka. V modernih časih tega niso priznali, danes pa lahko priznamo.

Nekaterim se zdi pluralizem našega časa osupljiv in jim jemlje pogum, za druge pa je razveseljiv in osvobajajoč.

S pozitivnim odzivanjem na različnosti lahko okrepimo svoja občestva. Odprtih občestev si želijo ljudje, ki so bili pod avtoritarno oblastjo ideologije. Dogajajo se pomembne stvari. Odprta občestva so prijaznejša do umetnika in pisatelja. Zavaljo teh sprememb se pričakuje obnovljena ustvarjalnost. Pluralizem in ustvarjalnost. Pluralizem in odprtost nista relativna. Relativnost je bila posledica modernega skepticizma. Za postmoderne mislece sta pluralizem in odprtost pozitivna in jasna principa, ki sta temelj demokratične družbe.

V postmodernizmu se pojavi sprostitvev, ki se kaže v opuščanju togih kriterijev, v mešanju disciplin in v upadanju ideologij. Opazi se lahko v igrivosti postmoderne umetnosti. Na veliko se poudarja, kaj je treba opustiti. Opustiti moramo *skrajnosti* vseh vrst, kot so totalizmi spola, razreda, rase, nacionalnosti ali religije. Možno je sproščeno vrednotenje različnosti, in to ni negativno. Resnično negativno je bilo zanikanje množic. Z upanjem se lahko veselimo bolj sproščenih časov, ko bodo različnosti popolnoma sprejete in podpirane.

BIBLIOGRAFIJA:

- Gleick, James, *Chaos*.
Capra, Frijoff, *The Tao of Modern Physics*.
Pagels, Heinz, *The Cosmic Code*.
Wolf, Fred, *Taking the Quantum Leap*.
Bohm, David, *Wholeness and the Implicate Order*.
Gabic, Suzi, *How Modernism Failed*.
Francois, Jean, *Liotard, Postmodernism*.
Feyerabend, Paul, *Against Method*.
Trachtenberg, Stanley, *The Postmodern Moment*.
Burgin, Victor, *The End of Art Theory*.
Hassan, Ihab, *The Postmodern Turn*.

Normativna estetika in sodobna umetnost: Bürgerjeva kritika Adorna[©]

LAMBERT ZUIDERVAART

Od Platonove *Države* naprej je filozofijo in umetnost v zahodni kulturi povezovalo burno prijateljstvo. Bistvo medsebojnega nasprotovanja je bilo v težnji filozofov po izpovedovanju splošnih norm in s tem do kritiziranja umetnosti. V zadnjih stoletjih je postala ta težnja sporna. Filozofija je izgubila samozaupanje; umetnost je postajala do neke mere avtonomna. Filozofom je bilo vedno težje odgovarjati na vprašanja, ki so se postavljala v umetniški praksi njihovega časa. Filozofska kritika sodobne umetnosti se zdi neprimerna, če ne celo nemogoča. Filozofi ne morejo več s platonsko samozavestjo zahtevati, da jim umetnost dokaže pravico do obstoja v pravični družbi. Namesto tega se moramo vprašati, kakšni so obeti za umetniško kritiko sodobne umetnosti. Kakšna merila lahko uporabljamo za vrednotenje prispevkov umetniških pojavov v sodobni družbi?

Enega najboljših odgovorov na taka vprašanja lahko najdemo v *Teoriji estetike*¹ Theodorja W. Adorna. V knjigi Petra Bürgerja *Teorija avantgarde* lahko najdemo eno najbolj provokativnih izpodbijanj Adorna. Predstaviti nameravam Adornov odgovor, povzeti Bürgerjevo izpodbijanje in razpravljati o treh problemih Bürgerjeve kritike. Namen te razprave je predlagati alternativni pogled na možnosti in merila za filozofsko kritiko sodobne umetnosti.

Adorno očita tradicionalni filozofiji abstraktnost in nezgodovinski značaj. Estetiko si predstavlja kot združitev "proizvodno naravnave izkušnje in filozofske refleksije" (498/460). Sodobna estetika mora biti pojavom tako blizu, kot jim je umetnik sam. Za njihovo presejanje brez zanašanja na vnaprej ustvarjen sistem pa potrebuje pojmovno energijo. Kako lahko dosežemo tako estetiko? Adorno poudarja dve metodološki načeli.

[©] Copy right Lambert Zuidervaart

¹ Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (1970), 2. izdaja, Gessamelte Schriften, zv. 7, (Frankfurt: Suhrkamp, 1974); prevod C. Lenhardta: *Aesthetic Theory*, London: Routledge & Kegan Paul, 1984. Vsi naslednji citati v tekstu se bodo nanašali na Gessamelte Schriften, zv. 7, sledila pa bo označitev strani Lenhardtovega prevoda, torej: (9/1:2). Ponatisi Lenhardtovega prevoda so označeni z oklepaji.

Prvo je sodobna interpretacija umetnosti, drugo pa historizacija estetskih meril.² Obe načeli prispevata smernice za program "določene negacije" znotraj estetike.

Adornov program določene negacije izhaja iz Uvoda v Heglovo *Fenomenologijo duha*. Kontekst hegeljanske fenomenologije se je obrnil proti samemu sebi. Heglu je resnica celota. Filozofija vključuje resnico preko določene negacije delnih resnic. Za Adorna je trenutna družbeno-zgodovinska totaliteta neresnica.³ Filozofija kritizira družbo preko določene negacije delnih neresnic. Vsak del sodobne družbe, tudi filozofija, postane neresnični del celote. Določena negacija á la Adorno torej razkriva neresnico družbe kot celote ter pomaga pokazati pojavom njihovo možno resnico v spremenjeni družbi. Poleg kontekstualnega preskoka dokazuje Adornov program še drugi odklon od Hegla. Medtem ko so različni epistemološki položaji podvrženi imanentni kritiki v Heglovi *Fenomenologiji*, domneva Adorno, da se zgodovinsko odpiranje umetnosti na podoben način nadaljuje. Zgodovina umetnosti je proces določene negacije, torej eno delo "kritizira" drugo in daje s tem slutiti še več resnice in neresnice (59-60/62).

Tak pogled na zgodovino umetnosti omogoča prvo Adornovo metodološko načelo:

Metodološko načelo.... je poskus osvelitve umetnosti s stališča najnovejših umetniških pojavov, in ne obratno... Kot pravi Valéry, najboljše poteze novega odgovarjajo stari potrebi, tako so tudi pristna moderna dela kritika starih. Estetika postane normativna, ko izrazi te kritike (533/492).

Načelo sodobnega interpretiranja umetnosti predpostavlja določeno nujnost in resničnost pri razvijanju umetnosti. Ta predpostavka spodbuja retrospektivne in perspektivne interpretacije. Po eni strani je obstoječe pojave najboljše razumeti kot izraz potreb, ki se pojavijo ob uveljavitvi najboljših modernih del v objektivnem "kontekstu problemov" (532/491). Ker pa po drugi strani stare potrebe ostajajo, mora estetika nove pojave preseči, da lahko pretehta, kaj lahko postane umetnost v družbi, v kateri se te potrebe srečujejo (533/491).

Pri sodobnem interpretiranju umetnosti se je treba vprašati po merilih tradicionalne estetike. Adorno pravi, da so postale tradicionalne predstave zastarele in nepomembne. Kakorkoli, primernejših predstav ni mogoče izumiti de novo: samo pisanje sodobne filozofske estetike omogočajo predhodne filozofije.

Na kratko moramo ponoviti isto vrsto določene negacije, ki označuje zgodovino umetnosti v filozofiji:

Moderna estetika lahko prevzame le eno obliko, ki pa mora pospeševati razumski (motivirte) in konkretni razpad običajnih estetskih kategorij. S tem olajšuje novo, resnično vsebino kategorij (507/468).

Teorija estetike skuša iz tradicionalnih in domnevno neustreznih norm, kot sta "lepota" in "izraznost", razviti nove in ustrezne pomene.

Adornova historizacija ne upošteva, da tradicionalne norme nikoli niso imele resnične vrednosti in da je njihova vrednost omejena na zgodovinska stanja, v katerih so

² Tretji princip, o katerem pa ne bomo govorili, je konstrukcija konceptualnih konstelacij. V tej zvezi glej Susan Buck - Moss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, Harvester Press, 1977.

³ V splošno znanem Adornovem aforizmu: "Celota je neresnica". Heglov izrek je bil: "Resnica je celota". Glej Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, 1951, prev. E. F. N. Jephcott, London: NLB, 1974, str. 50; in G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 1807, prev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, str. 11.

se pojavile. Adorno se v obeh negativnih stališčih razlikuje od ostalih historičnih relativistov. Domneva, da so imele norme tradicionalne estetike svojčas resnično vrednost in da lahko danes sprejmejo novo. Historizacijsko načelo zahteva preverjanje in ponovno preoblikovanje tradicionalnih estetskih norm zavoljo zgodovinskega procesa, ki nastaja v trenutnih razmerah.⁴

Zdi se, da vse to daje slutiti Adornovo namero, da bi bila njegova estetika "konstrukcija moderne."⁵ Fraza zajema Adornovo namero vse dokler imamo v mislih dvoje. Kot prvo, Adorno ne omogoča naivne obrambe moderne umetnosti. Čeprav postaja estetika z oblikovanjem sodobnega procesa določene negacije normativna, za Adornovo estetiko najnovejši umetniški pojavi niso povsem normativni. Kadar Adorno sprašuje, kaj prinaša prihodnost umetnosti, družbi in obstoječim odnosom med umetnostjo in družbo, takrat umetniški pojavi sodijo med perspektivne. Adornova preobrazba tradicionalne estetike se uporablja tudi za družbenokritični modernizem. Kot drugo, Adornova "konstrukcija moderne" je res konstrukcija in zato tudi intencionalna. Adorno ne skuša razlagati moderne umetnosti samo znotraj le-te, čeprav je zaprtost programska. Z gradivom iz različnih disciplin, ki ga je pripravil že v svojem prejšnjem pisanju o filozofiji in družboslovnih znanostih, gradi konceptualni okvir. Za graditev svoje kritične interpretacije moderne umetnosti upravlja zapleten model.

Položaj umetniškega dela v naprednih kapitalističnih družbah v tem modelu označujeta avtonomnost in družbeno obeležje. Adorno pojmuje umetniška dela kot defetišiziranja fetišev. Avtonomnost umetniškega dela je pogojena z družbo kot celoto, avtonomija sama pa je predpogoj za resnico v umetnosti. In obratno: ideje avtonomnosti in resnice se opirajo na Adornove trditve o družbeni pomembnosti. Čeprav postavlja družbeno pomembnost umetniškega dela v njegov smisel in družbene funkcije, pojmuje slednje predvsem kot spoznavna in ima njihove družbene značilnosti za neposredno odvisne od smisla dela. Čeprav smisel dela sestavljata tako družbena resnica kot vsebina, je resnica Adornovo osnovno merilo za družbeno pomembnost smisla dela in širše, za družbeno pomembnost družbenih funkcij dela. Ker je avtonomnost predpogoj za resnico v umetnosti, je hkrati tudi predpogoj tistemu, kar določa družbeno pomembnost umetniškega dela. Posledica Adornove sodobnosti in historizacijskega pristopa je kritičen model, ki daje avtonomnosti in resnici samostojno mesto.⁶

⁴ Za historizacijo estetskih norm Adorno uporablja tri postopke, ki so tesno povezani: prikaz njegovega zgodovinskega značaja, obnovitev filozofskih razpravljanj in soočenje tradicionalnih konceptov s sodobnim položajem.

⁵ To je podnaslov nemške antologije, izdane deset let po Adornovi smrti. Glej *Materialien zur Ästhetischen Theorie* Theodor W. Adornos: *Konstruktion der Moderne*, izd. Burkhardt Linder und W. Martin Lüdke, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, posebej še urednikovo "Kritische Theorie und Ästhetisches Interesse: Notwendige Hinweise zur Adorno-Diskussion" (str. 11-37) in Linderjevo "Il faut être absolument moderne": Adornos Ästhetik: Ihr Konstruktions-prinzip und ihre Historizität (str. 261-309)

⁶ Ta model in njegove omejitve sem proučil v sorodnem referatu "Autonomy, Truth, and Social Significance: A Critique of Adorno's Aesthetics."

Adornova kritika moderne umetnosti se nagiba k polemičnosti. Morda najzanimivejši spor so zentile kritike Petra Bürgerja.⁷ Medtem ko se Adorno osredotoča na smisel avtonomije dela, poudarja Bürger institucijo umetnosti, kakor to imenuje. Bürger prihaja do tega poudarka s historiziranjem Adornove estetske teorije.⁸ Ker je avantgarda prva spoznala "določene splošne kategorije umetniškega dela", dokazuje Bürger, da moramo razumeti razvoj umetnosti v meščanski družbi "z avantgardnega stališča" (19). Na žalost Adorno pod pojmom "moderna umetnost" združuje futurizem, konstruktivizem, dadaizem in zgodnji surrealizem. To je napaka. Avantgardna gibanja predstavljajo poseben zgodovinski pojav in presegajo modernistični naskok na tradicionalne zvrsti in tehnike v svojem obtoževanju celotne meščanske institucije umetnosti. Njihova tarča je načelo avtonomnosti, ki vodi Adornovo lastno kritiko moderne umetnosti (LII, 22-23).

Bürgerjeva osrednja kategorija je "institucija umetnosti." S tem misli zgodovinsko kategorijo, ki se najneposredneje uporablja za pojave v zahodnih družbah od konca 18. stoletja in je pretežno omogočena zavoljo avantgardne "samokritike" umetnosti.⁹ V najširšem pomenu se "institucija umetnosti" nanaša na "proizvodni in razdelitveni aparat ter na ideje o umetnosti, ki v določenem času prevladajo in s tem določajo sprejetje del" (14). Ožje vzeto se kategorija nanaša na ideje, ki usmerjajo proizvodnjo, in sprejemanje umetniških del v meščanski družbi in sestavljajo koncept avtonomnosti.¹⁰

Bürger razlaga "avtonomnost umetnosti" kot ideološko kategorijo, ki "tako razkriva kot zakriva dejanski zgodovinski razvoj." Kategorija pojasnjuje resnično "ločitev umetnosti kot posebnega področja človekove dejavnosti od praktičnega življenja", hkrati pa zakriva dejstvo, da je ločitev družbeno-zgodovinski proces. "Avtonomnost" postane izkrivljena, ko se proces "spremeni v (zmotno) idejo, da je umetniško delo popolnoma neodvisno od družbe" (36, 46). Koncept avtonomnosti, kot sta ugotovila že Kant in Schiller, kaže, kako se namen umetnosti meščanske družbe razlikuje od namena "sakralne umetnosti" visokega srednjega veka in "dvorne umetnosti" za časa vladavine Ludvika XVI. Meščanska umetnost ni niti kulturni predmet iz življenjske dejavnosti vernih niti avtoportret dvorne družbe, ampak "portret meščanskega samorazumevanja... na področju, ki leži izven življenjske dejavnosti" (48). Bürger pravi, da postane umetnost še bolj ločena od življenja v drugi polovici 19. stoletja, ko esteticizem zavrne meščanski način življenja in se odreče zahtevi, da bi umetnost razlagala življenje. Oddaljenost od življenjske prakse postane zdaj smisel avtonomnih del. S tem esteticizem pripravi teren

⁷ Najbolj podkrepljena Bürgerjeva obravnava je *Theorie der Avantgarde*, (1974), 2. izd., Frankfurt: Suhrkamp, 1980; prevedel Michael Shaw: *Theory of the Avant-Garde*, predgovor Jochen Schulte-Sasseja, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. V Nemčiji je bila knjiga povod za obsežne razprave, katerih večji del je predstavljen v izdaji urednika Martina W. Lüdkeja *"Theorie der Avantgarde": Antworten auf Peter Bürger's Bestimmung von Kunst und Bürgerlicher Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976. Bürgerjevi odgovori na njegovo kritiko so v njegovi "Introduction: Theory of the Avant-Garde and Theory of Literature" in "Postscript to the Second German Edition," *Theory of the Avant-Garde*, str. XLIX-LV in 95-99 in v njegovem tekstu *Vermittlung-Rezeption-Funktion: Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1979. Zanimivi sta še dve antologiji: Peter Bürger, ured., *Seminar: Literatur und Kunstsoziologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1978, ter Christa and Peter Bürger, ured., *Postmodern: Alltag, Allegorie und Avantgarde*, Frankfurt: Suhrkamp, 1987.

⁸ *Theory of the Avant-Garde*, str. 16. (Vsi naslednji citati se bodo nanašali na Shawov prevod.) Bürger pravi, da historiziranje teorije pomeni razumevanje povezave med razvijanjem predmeta in izdelavo teoretskih kategorij. Historizacija estetske teorije pomeni razumevanje povezave med zgodovino umetnosti in zgodovino teoretskih refleksij na umetnost.

⁹ Peter Bürger, "The Institution of 'Art' as a Category in the Sociology of Literature", *Cultural Critique*, št. 2, zima 1986, str. 5-33, prevod: "Institution Kunst als Literatursoziologische Kategorie" v Bürgerjevi *Vermittlung-Rezeption-Funktion*, Frankfurt: Suhrkamp, 1979, str. 173-99.

¹⁰ Isto, str. 8; *Theory of the Avant-Garde*, str. 13-14.

za napad avantgarde. Avantgardna gibanja zavrnejo tako meščansko življenje kot esteticizem. Avantgarda poskuša oboje, "organizirati nov način življenja na temelju umetnosti" in izločiti avtonomno umetnost kot institucijo (49). S svojim napadom na avtonomnost ni uspela, je pa uspela v svoji intitucionalizaciji, kakor umetnost pred kratkim z "neoavantgardo" (57-58).

Kljub porazu Bürger ni odnehal s presojo Adornove kritike moderne umetnosti. Bürger ima tri kritike: prva se nanaša na Adornovo poudarjanje avtonomnosti del, druga na njegovo poudarjanje smisla in tretja na njegovo razumevanje družbene pomembnosti. Glede poudarjanja avtonomnosti del, Bürger dokazuje, da Adorno ne more kritizirati umetnosti kot institucije, ker jo ima za zagotovljeno (LII). Adorno se osredotoča na avtonomna dela, ne da bi se zavedal, da je središče samo vodeno z institucionalnim ogrodjem, katerega doktrino avtonomnosti je avantgarda dokončno izpodbila. Vsekakor Adorno postavlja neko vrsto dela za normo, s čimer zavrača tako popularno umetnost, kot tudi starejše sloge avtonomne umetnosti, kot npr. literarni realizem. Čeprav je izpostavljeni tip to, čemur Bürger pravi "avantgardno" ali "neorgansko" delo, trdi, da so avantgardna gibanja v zgodovini spodbila Adornovo trditev, da je v napredni kapitalistični družbi tak tip dela edini legitimen slog. Uničili so možnost, da bi se lahko kakšna šola predstavila z zahtevo po splošni veljavnosti... Pomen preloma v zgodovini umetnosti, ki so ga v zgodovini izzvala avantgardna gibanja, ni v uničevanju umetnosti kot institucije, temveč v uničenju možnosti, da bi takšne norme obveljale (87).

Druga Bürgerjeva kritika se nanaša na Adornovo poudarjanje smisla. Po Bürgerju se je v esteticizmu 19. stoletja začela relativna neodvisnost meščanske umetnosti od ostalih družbenih podsistemov združevati z naraščajočim nedružbenim in apolitičnim smislom posameznih del. Antiesticizem avantgarde je izpostavil meščansko umetnost kot družbeno institucijo, katere avtonomistično načelo je začelo pridobivati pomen družbene neučinkovitosti avtonomnih del. Ker Adorno razmišlja znotraj te institucije, lahko kaj malo pove o družbenih nalogah umetniških del. Namesto analize institucionalnega okvirja, ki v veliki meri določa družbene naloge dela, vodi doktrina avtonomnosti Adorna k izpeljavi takšnih nalog iz smisla del samih (6-14, 20-27, 83-88). Ko postanejo avantgardni teoretični prikazi jasni, se normativno središče iz smisla prenese na "funkcionalno analizo in raziskavo le-te; predmet raziskave je družbeni učinek (funkcija) dela..." (87). Delo bo podvrženo funkcionalni analizi, toda ne toliko predvidenim nalogam dela v družbi nasploh kot spremenljivim nalogam dela znotraj razvijajoče se institucije umetnosti.

Tretja Bürgerjeva kritika se nanaša na Adornovo pojmovanje družbene pomembnosti posameznih del. Adorno postavlja družbeno pomembnost umetniškega dela v njegov smisel in njegovo družbeno funkcijo. Družbena pomembnost je končno odvisna od resničnosti ali neresničnosti smisla dela. Družbena pomembnost obojega, družbene vsebine in funkcij, je odvisna od resničnosti vsebine dela. Takšno razumevanje družbene pomembnosti po Bürgerju delo dehistorizira. Adornov pristop otežuje razlikovanje med zgodovinskim pomenom (*Sinn*) in sodobno relevantnostjo (*Deutung, Gehalt*) dela. Ko na primer Adorno prebira Goethejevo *Ifigenijo* kot prerokovanje vdora razsvetljenstva v mitologijo, pripisuje Goethetju izkušnje, ki jih ni mogel imeti. Posledica tega je nesprejemljivo "mešanje obzorij" preteklosti in sedanosti. Bürger misli, da pri takem mešanju določeno delo izgubi zgodovinsko posebnost. Poziva k "institucionalno-sociološkemu pristopu", ki bi ločil obzorja in jih umestil v dialektičen

odnos. Sociolog bi poskušal določiti položaj Goethejeve drame v njegovem času znotraj institucije literature. Tak položaj bi se povezoval s kasnejšimi literarnimi pravili in njegovo današnjo pomembnostjo. "Interpretacija" posameznih del bi postala "proizvodnja pomembnosti" (Bedeutungsproduktion).¹¹

Ko je Bürger zamenjal Adomovo poudarjanje smisla avtonomnega dela s poudarjanjem funkcije dela znotraj spreminjajoče se institucije umetnosti, je postala Adomova kritika sporna. Hkrati pa Bürgerjev odnos do normative estetike zastavlja vznemirljivo vprašanje o možnostih katerekoli filozofske kritike sodobne umetnosti.¹² Bürger vztrajno trdi, da so v zgodovini avantgardna gibanja uničila "možnost vzpostavitve veljavnosti estetskih norm" (87). Trdi, da ni več možnosti, da bi filozof neko vrsto dela postavil za merilo pri vrednotenju vseh umetniških del. Postavantgardni filozofi se srečujejo z ogromno množico materialov, slogov in tradicij, od katerih nobena nima prednosti pred drugo.

Normativna estetska teorija ni več mogoča:

Vprašljivo je, če razpoložljivost vseh tradicij (kot pogoj) še dovoljuje estetsko teorijo, kakršna je obstajala od Kanta do Adorna... Kjer so formalne možnosti postale omejene, je temu ustrezno težko tako pristno ustvarjanje, kakor tudi učena analiza (94).

Zdi se, da se je historizacija Adornove estetske teorije končala z Bürgerjevo opustitvijo normative estetike.

Opustitev normative estetike bi pomenila resne zaplete za samo Bürgerjevo teorijo. Naprej bi težko vzpostavili veljavnost njegove historizacije Adornove estetike. Bürger historizira s stališča avantgarde. Če ni več mogoče postaviti veljavnih estetskih meril, je težko določiti, zakaj je Bürgerjevo stališče o Adornovih merilih veljavnejše od kogarkoli drugega. Nejasno tudi postane, zakaj naj bi nekdo sploh skušal jemati Adornovo estetiko dovolj resno, da bi jo historiziral.¹³ Drugič, opustitev normative estetike bi sprožila vprašanje, ali so Bürgerjeve osnove ustrezne za kritiko avtonomne umetnosti in avtonomnih del. Bürgerjeva "vztrajna dialektična kritika" (99) bi tvegala, da se zapre v svoj predmet. Tretjič, tudi če dopuščamo potrebo po obratu normative estetike, bi s tem povzročili metodološke težave pri funkcionalni analizi umetniških pojavov. Težko bi se bilo odločiti, kateri pojav je vreden analize in še težje bi bilo opravičiti take odločitve pred kritiko.

Preden se lotimo podrobnejšega raziskovanja možnih problemov, moramo na kratko opisati, kako bi jih lahko preprečili z normativnostjo Adornove estetike. Vsemu historiziranju tradicionalnih norm navkljub, *Teorija estetike* ne opušta normativnosti tradicionalne estetike. Namesto tega Adorno opušta izgovor, da so take norme večne in nespremenljive. Posledica nemirnega Adornovega duha je bila ali zavrnitev ločevanja estetskih norm od širšega družbeno-zgodovinskega dogajanja ali nesprejetje kakršnihkoli estetskih norm, ki so bile v družbeno-zgodovinskem procesu opuščene. "Nemiren" je

¹¹ Bürger, "Adorno, Bourdieu und die Literatursoziologie," *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, 17, 1985 1: str. 47-56.

¹² Za primerjavo z Bürgerjem glej Peter Uwe Hohendahl, "Autonomy of Art: Looking Back at Adorno's Ästhetische Theorie," *German Quarterly*, 54, 1981 str. 133-48; V Martin Lüdtkejevi "Die Aporien der materialistischen Ästhetik-Kein Ausweg?" in Burkhardt Linderjevi "Aufhebung der Kunst in der Lebenspraxis? Über die Aktualität der Auseinandersetzung mit den historischen Avantgardebewegungen"; oboje v antologiji "Theorie der Avantgarde," Richard Wolin, "Modernism vs. Postmodernism," Telos, šte. 62, zima 1984-85, str. 9-29; ter Jochen Schulte-Sasse, "Predgovor" v *Theory of the Avant-Garde*, str. VII-XLVII.

¹³ Bürger priznava te probleme, toda nanje ne odgovori zadovoljivo. Glej *Theory of the Avant-Garde*, str. XLIX-LV, str. 15-20.

treba reči zato, ker je ta dvojna zavrnitev pomagala pri povzročanju težav, ki jih je opazil Bürger. Adorno skuša izpeljati svoje estetske norme iz modernih neorganskih del, ki veljajo v instituciji avtonomne umetnosti. Takšna dela skuša uporabiti kot standard za zavračanje popularne umetnosti in literarnega realizma. Tudi njegova interpretacija starejših del opušča njihove zgodovinske posebnosti. Nenazadnje nam daje Adornova estetika osnovo za pristop do zakonitosti in veljavnosti njegovega historizacijskega projekta. Njegov pristop zahteva, da se vprašamo, ali je res osvetlil vso umetnost s sodobnega vidika in ali je uspel v tradicionalnih estetskih normah sprostiti novo resnično vsebino. Še več, Adornova zamisel resnične vsebine daje tako določeno osnovo za njegovo kritiko umetnosti, kot tudi merila za obrambo odločitev o tem, katera dela zaslužijo analizo.

Nasprotno se zdi, da je Bürger z radikalizacijo povezave med estetskimi normami in družbeno-zgodovinskim procesom opustil delo normativne estetike. Zdi se, da je odklonil drugo polovico Adornove zavrnitve. Premik nas čudi, ker do zdaj kot da ni bilo normativne osnove v Bürgerjevi teoriji za ocenitev njihovega lastnega historizacijskega procesa. Kako naj nekdo obravnava ali kritizira rezultate njegove kritike Adornove estetike? Zdi se, da Bürger ne dojame resnične vsebine Adornovih normativnih zahtev. Namesto tega za predstavitev neveljavnosti Adornovih zahtev za postavljeno umetnost uporablja zgodovinska dejstva avantgardne odvisnosti (anti-autonomy). Vsem domnevam o estetiki navkljub se zdi, da je postalo postavljanje estetskih norm v postavljeno umetnost neveljavno. Če bi bilo tako, v čem bi potem bil smisel kritiziranja Bürgerjeve historizacijske kritike? Če sam ne postavlja normativnih zahtev o umetnosti, potem lahko njegovo "teorijo" obravnavamo kot bolj ali manj domišljajsko in pojasnitveno zgodovinsko pripoved. Vendar Bürger predlaga normativne zahteve. Z implikacijo vsaj postavlja zgodovinski vpliv umetniških pojavov na estetsko teorijo za veljavno normo. S tem bi se morala ukvarjati Bürgerjeva kritika. Vprašamo se lahko na primer, ali so avantgardna gibanja v zgodovini dejansko uničila možnost za teoretično postavljanje veljavnih norm v umetnosti. Še več, tudi če bi avantgarda imela kaj takšnega vpliva, ne bi obstajal noben očiten razlog za delovanje zgodovinskega vpliva posebnih zgodovinskih gibanj kot norme, s čimer je normativna estetika ovržena.

Poleg zastavljanja vprašanj o veljavnosti Adornove historizacijske estetike predstavlja naznačena Bürgerjeva norma njegovo lastno kritiko umetnosti kot sporno. Medtem ko predstavlja Adornova zamisel resnične vsebine določen temelj za kritiko umetnosti, pušča klic k zgodovinskemu vplivu le malo prostora za kritično vrednotenje pojavov, ki naj bi bili vplivni. Eden redkih razumljivih načinov vrednotenja po tej zamisli bi bil v ugotavljanju, kateri pojavi imajo, ali bi lahko imeli, večji vpliv kot drugi. Bürger je imel v mislih morda nekaj podobnega, ko je pozival k interpretacijam, ki so "proizvod pomena". Dokler ne bo mogel postaviti določenih norm brez zgodovinskega vpliva, ne bo njegov temelj za razlikovanje dobrih del od slabih nič primernejši od temelja Pierra Bourdieuja, ki pojmuje vsako tako razlikovanje kot samovoljno okrepitev družbenega statusa.¹⁴ Z Bürgerjevo trditvijo, da je avantgarda uničila možnost postavitve veljavnih norm za umetniška dela, lahko postavljamo norme brez zgodovinskega vpliva le za ceno neskladnosti. Če hoče biti dosleden, mora ali omiliti svojo trditev o vplivu avantgarde ali pa opustiti merilo zgodovinskega vpliva. Če bo Bürger vztrajal pri trditvi

¹⁴ Glej Bürgerjev tekst "Adorno, Bourdieu und die Literatursoziologie", str. 50-56.

in tej normi, potem bo malo temelja, na katerem bi se odločalo o pomembnosti vpliva avantgarde. Pomanjkanje takšnega temelja bi postavilo vprašanje, zakaj je sploh potrebno stališče avantgarde, še posebej ker Bürger sam priznava, da avantardi ni uspelo uničiti institucije avtonomne umetnosti. Molke ob tem vprašanju bi lahko kazal, da ne obstaja dober razlog za prednjačenje Bürgerjeve kritike avtonomne umetnosti pred Adornovo ali Bourdiejevo.

Očitna opustitev normativne estetike postavlja pred funkcionalno analizo umetniških pojavov tudi metodološke probleme. Kot smo že videli, želi Bürger nadomestiti Adornovo poudarjanje smisla avtonomnega dela s poudarkom na spreminjajoči se nalogi dela znotraj spreminjajoče institucije umetnosti. Čeprav tak premik marsikaj obljublja, se pojavita dva metodološka problema. Prvi zadeva opravičilo, čemu analiziramo določena dela prej kot druga. Funkcionalna analiza mora odločiti, katero delo je primerno za analizo, odločitev pa mora biti opravičljiva pred kritiko. Zakaj na primer bi se nekdo odločil za funkcionalno analiziranje Goethejeve *Ifigenije*? Če bi se nekdo odločil za to, ker je to delo pomembno znotraj institucije literature, potem se zdi, kakor da sledi tistemu, kar ta institucija narekuje. Če bi se nekdo odločil za to zaradi sodobnega pomena *Ifigenije*, potem bi se zanašal na sodbe, ki presejajo delo in njegove funkcije. Kriterij za take sodbe ne more biti preprosto merilo zgodovinskega vpliva. To postane posebno očitno, če postane nekdanje prezrto delo pomembno v sodobnosti. Poznavalci-feministi neprestano odkrivajo taka dela.

Drugi metodološki problem se nanaša na interpretacijo funkcij dela. Bürger kot da želi s prenovo funkcij dela v sodobnih okoliščinah postaviti svoje interpretacije na nivo utopične prihodnosti. Problem, ki je pri taki interpretaciji možen, je, da le-ta z lahko to postane samovoljno. V nasprotju z Adornovimi interpretacijami bi se zdelo, da je Bürgerjeva funkcionalna analiza brez možnosti za preverjanje interpretacije funkcij dela v primerjavi s katerokoli bistveno vrednostjo dela. V sedanji obliki je njegovalna funkcionalna analiza kakor zaprta v meščansko institucijo avtonomne umetnosti. *Teorija avantgarde* nima kaj dosti povedati o kulturni industriji ali o prvotnih, predhodnih umetniških oblikah izven neposrednega področja naprednega kapitalizma. Zaradi tako omejenega središča je malo možnosti za oblikovanje primerjalnih ocen v širšem družbeno-zgodovinskem kontekstu. Tako nanašanje na bistvene vrednosti kot primerjava s pojavi izven meščanske umetnosti zahtevajo ocene, za katere Bürger nima nobenih normativnih kriterijev. Izogibanje samovoljnim interpretacijam je vse težje.

Opustitev normativne estetike bi se zdela prezgodnja. V Adornovi estetiki so luknje, a ladja še vedno plove. Bürger je zadel v polno, ko kritizira Teorijo estetike zaradi postavljanja dela določene vrste za estetsko normo, zgrešil pa je, ko sklepa, da postaja postavljanje veljavnih estetskih norm nemogoče. Dokler neka umetnostna teorija vključuje kritiko umetnosti, je postavljanje norm neizogibno, tudi če bi norma imela zgodovinski vpliv. Bürgerjev sklep je smiseln, če tako kot Adorno predvidevamo, da so določena dela vir estetskih norm. Če opustimo to predpostavko, začne izgledati vpliv avantgarde nekoliko drugače. Povsem mogoče bi bilo, da si je avantgarda z napadom na institucijo avtonomne umetnosti omogočila kompleksnejšo normativnost; raje kot preprosto nenormativnost.

"Kompleksna normativnost" označuje mrežo norm, od katerih ni nobena prevladujoča; nekatere od njih se lahko usmerjajo na pojave izven institucije avtonomne umetnosti. Nekatere norme se lahko usmerjajo na funkcije del znotraj institucije

umetnosti. Druge se lahko usmerjajo na funkcije del znotraj drugih institucij. Spet druge pa se lahko usmerjajo na to, kar Adorno imenuje dela. S primernimi razširitvami in popravki bi lahko pokazali različne norme kot veljavne pri povezanih dejanjih, dogodkih (npr. koncerti) in procesih (npr. recepcija romana). Delni seznam takih norm bi lahko vseboval tehnično dodelanost, oblikovno globino, izvirnost, kulturno in družbeno pomembnost, politično učinkovitost, ustreznost položaja in zgodovinsko resnico. Stežka bi pričakovali delo, ki bi ustrezalo vsem tem zahtevam, kakor tudi ne bi veliko del pokazalo izjemnih lastnosti glede vsake spoznavne norme. Naloga filozofske estetike bi bila točna pojasnitev vsebin takih norm.

Če bi bilo to storjeno na prvi način, bi lahko preprečili nekatere probleme, ki jih je Bürger opazil v Adornovi estetiki. Nek slog, tradicija ali vrsta dela seveda ne morejo biti postavljeni za standard, ker postane s tem vse ostalo nezadostno. Na primer, delo z oblikovno globino je lahko politično neučinkovito. Prav tako je lahko delo, ki je tehnično dodelano, neprimerno današnjemu položaju. Kompleksna normativnost bi prav tako nasprotovala težnji po izginjanju zgodovinskih posebnosti starejših del. Ker zgodovinska resnica dela ne bi mogla biti sprejeta kot splošni kriterij, bi bil dosti manjši pritisk na spojitev zgodovinskega in interpretovega obzorja. Hkrati, v nasprotju z Bürgerjevo težnjo, dejanski ali pripisani zgodovinski vpliv dela ne more biti odločujoč pri določanju njegovih različnih vrednosti.

Vseeno pa pri kompleksni normativnosti obstaja nekaj nezadovoljivega, kakor da bi se, kot Adorno in Bürger, odpovedali zahtevi po popolni odvisnosti družbene pomembnosti pojavov od njihovega prispevka k utopični prihodnosti. O tem bi se dalo še precej razpravljati, zaenkrat pa se moramo zadovoljiti z dvojim. Kot prvo, vprašanje utopičnosti ni normativno in postavlja vse normativne trditve pod vprašaj. Ne glede na to, kakšno normo kdo pripisuje umetniškim pojavom, ostaja vprašanje njihovega prispevka k utopiji. Isto vprašanje se pojavlja pri normativnih zahtevah, vključno z zahtevami kompleksne normativnosti. Kot drugo, zahteva, da je družbena pomembnost umetniških pojavov izključno odvisna od njihovega prispevka k utopični prihodnosti, ni isto kot prikazovanje pomena take zahteve za posebne pojave. Kaže se v tem, da *Teorija estetike* ohranja spekulativno rezsežnost, ki manjka *Teoriji avantgarde*. Brez te razsežnosti postane kritična domišljija, ali če želite, kritika sodobne umetnosti z veliko lahkoto le še en del statusa quo. Za vgraditev kritične fantazije v teoretični model na obstaja nobena pot. Brez tega pa bi naše kritiziranje Adorna izgubilo smisel in uporaba različnih modelov se ne bi iztekla v pravo kritiko umetnosti.

Sedanji trenutek družbe

1997/1998

V naslednjih nekaj letih se družba uspešno razvijala, kar kaže na stabilnosti, zanesljivosti, kakovosti, uspešnosti in na visoki ravni delovne uspešnosti. Vse to kaže na visoko raven uspešnosti in na visoko raven delovne uspešnosti.

Da bi zagotovili visoko kakovost, smo posvetili veliko pozornost izpopolnjevanju strojne opreme in na tem področju smo dosegli visoko raven uspešnosti. Vse to kaže na visoko raven delovne uspešnosti in na visoko raven delovne uspešnosti.

Naša družba uspešno razvijala, kar kaže na stabilnosti, zanesljivosti, kakovosti, uspešnosti in na visoki ravni delovne uspešnosti. Vse to kaže na visoko raven uspešnosti in na visoko raven delovne uspešnosti.

Da bi zagotovili visoko kakovost, smo posvetili veliko pozornost izpopolnjevanju strojne opreme in na tem področju smo dosegli visoko raven uspešnosti. Vse to kaže na visoko raven delovne uspešnosti in na visoko raven delovne uspešnosti.

V socialističnem svetu in gibanju se dogajajo pomembne spremembe. Socialistične struje (socialdemokrati, komunisti, socialisti, osvobodilna gibanja) ob koncu 20. stoletja ponovno tehtajo prehojeno pot, razmišljajo o vrednotah, ciljih ter metodah.

Da bi omogočili našim bralcem bolj temeljit in objektivni uvid v ta dogajanja, objavljamo nekaj najnovejših (v celoti ali odlomkih, kjer gre za zelo obsežne tekste) programskih ali obnovitvenih dokumentov jugoslovanskih, slovenskih ali tujih gibanj in strank: uvodni del novega programa zahodnonemških socialdemokratov (osnutki), del načrta o osnovni usmeritvi ZK Hrvatske, uradni osnutek ZK Slovenije o prenovi ZK, programsko izjavo Socialdemokratske zveze Slovenije in teze podpisanega o prenovi ZK.

Naj mi bo dovoljeno, da ob tem izrazim tudi svoje lastno, osebno mnenje.

Zdi se mi, da je posebno vreden zelo temeljito pripravljen osnutek programa zahodnonemških socialdemokratov, ki uspešno združuje globok premislek o načelnih (tudi filozofskih) temeljih programa z ponovnim tehtanjem konstant razvoja sodobnega človeštva, kapitalizma v razvitih deželah, mesta ki ga ima v tem kontekstu sodobna levica in vseobsežen prikaz konkretnih prizadevanj socialistov v svoji deželi, v Evropi in v svetu.

Moram reči, da sem prišel glede ocene o razvoju sodobnega človeštva, kapitalizma v razvitih deželah in glede realnih vrednot sodobnega socializma do zelo podobnih sklepov (v prvem delu mojih tez o prenovi ZK) kot zahodnonemški socialdemokrati.

PROGRAM SOCIALDEMOKRATSKE STRANKE NEMČIJE (IZVOD)

PREDGOVOR

8. marca 1989 je programska komisija SPD končala delo na osnutku našega novega programa načel. Osnutek je sedaj pred nami. S tem smo zaključili pomemben odsek zelo izčrpnega in plodnega procesa diskusije v družbi.

Po predpripravah komisije za temeljne vrednote je maja 1984 kongres v Essnu sklenil, da je treba začeti z delom na novem programu SPD. Willy Brandt je z osnutkom iz Irseeja predložil besedilo, ki ga je Nürnberški kongres junija 1986 sprejel kot podlago za nadaljno diskusijo, za nadaljnje delo je kongres oblikoval novo komisijo. Ta tekst je ohranjal bistvene odločitve iz Bad=Godesberškega programa v smislu levičarske ljudske stranke in njenih temeljnih vrednot, toda na ploden način je obenem obravnaval tudi bistvene spremembe in nove uvide, do katerih je prišlo od leta 1959 sem.

Prireditve, pogovori in objave druge programske komisije so doživele razveseljivo velik odziv in prinesle dragocene pobude. Pripravljenost SPD za intenzivno ukvarjanje z načelnimi vprašanji in problemi in za iskanje rešitev, ki vodijo v bodočnost, so mnoge družbene skupine, združevanja in institucije priznavale in ocenile kot pozitivno.

Bili smo in smo programska stranka, ker verujemo, da je družbene rede mogoče izboljšati. Za take izboljšave pa hočemo z močjo naših idej in argumentov dobiti pristanek ljudi. SPD je med strankami v Zvezni republiki Nemčiji prva, ki se je lotila iskanja izčrpnega odgovora, ki bi posegel tudi v naslednje stoletje, na izzive našega časa. Semkaj štejemo posebno demokratično oblikovanja tehničnega in ekonomskega razvoja, ekološko prenavo gospodarstva, dejansko enak položaj moških in žensk in novo politiko oblikovanja in porazdelitve dela.

Naš novi načelni program bomo sprejeli na našem kongresu v Bremnu 19. in 20. decembra 1989. Osnutek, ki je pred nami, bo nedvomno v naslednjih mesecih predmet izčrpane diskusije v SPD, brez dvoma bo predloženih tudi še kaj dodatnih predlogov, vsekakor pa je osnutek za vse to dobra podlaga.

(Hans Jochen Vogel)

I. KAJ HOČEMO

1 Mi socialni demokrati in socialne domokratinje hočemo zagotoviti mir in varovati naravo kot podlago človeškega življenja. Družbo želimo oblikovati vredno človeka in socialno pravično, ohranjati želimo tisto, kar je vredno ohranjanja, preprečiti pa želimo tveganja, ki ogrožajo življenje.

2 Hočemo prihodnost,

3 v kateri bodo narodi sveta živeli v skupni varnosti, v kateri bodo svoje konflikte razreševali ne z oboroževalno tekmo, temveč v miroljubnem boju za človeka vredno življenje,

4 v kateri bosta politika partnerstva in kultura sporov omilili konflikt med vzhodom in zahodom in ga končno presegli,

5 v kateri bomo z narodi zahodne Evrope živeli v demokratični in socialni zvezni državi, vpeti v vseevropski red miru in sodelovanja,

6 v kateri bodo narodi Juga na podlagi pravičnega svetovnega gospodarskega reda dobili fair šanse za samostojen razvoj.

7 Hočemo tako svetovno družbo, ki bo z novimi oblikami gospodarjenja za trajno ohranjevala na našem planetu življenje človeka in narave.

8 Uresničiti hočemo družbeno enakost ženske in moškega ter ustvariti družbo brez razredov, privilegijev, diskriminacij in izločevanja.

9 Hočemo družbo, v kateri bodo imeli vse ženske in vsi moški možnost za humano poklicno delo in v kateri bodo obravnavane vse oblike dela enakovredno.

10 S solidarnim prizadevanjem želimo doseči blaginjo za vse in jo pravično razdeliti.

11 Uresničiti hočemo demokracijo v vsej družbi, tudi v gospodarstvu, v podjetju in na delovnem mestu, omejiti želimo gospodarsko moč in jo demokratično kontrolirati.

12 Hočemo, da se bodo temeljne gospodarske odločitve, poredvsem o tem, kaj naj raste in kaj je treba krčiti, sprejemale demokratično.

13 Hočemo, da bodo občani soodločali o oblikovanju tehnike, zato da se bo izboljšala kakovost dela in življenja in se bodo zmanjšala tveganja tehnike.

14 Hočemo sodobno demokratično državo, ki bo slonela na političnem angažmaju občanov in občank, ki bo zmožen uveljaviti družbene cilje in bo rasel in se potrjeval ob novih nalogah.

15 Danes ni več nobene bodočnosti v golem prepisovanju in razvijanju dosedanjega razvoja.

16 Napredek, ki ga želimo, ni usmerjen h količini, temveč h kakovosti, k višji kakovosti človeškega življenja. To pa terja spremembo mišljenja, usmerjanja, izbiranja in oblikovanja, predvsem v tehniki in gospodarstvu.

17 Čim bolj je svet ogrožen, tem bolj je potreben napredek. Kdor hoče ohraniti tisto, kar je vredno ohranitve, mora spreminjati: Potrebujemo napredek, ki zagotavlja mir navznoter in navzven, ki ohranja življenje človeka in narave, premaguje strah in zbujajo upanje. Potrebujemo napredek, ki bo naredil našo družbo svobodnejšo, pravičnejšo in bolj solidarno. Brez takega napredka bi bila dana prosta pot nazadovanju. Zato smo socialni demokrati odločeni, da bomo zanj delovali skupaj z demokratičnimi socialisti vseh dežel.

II. TEMELJI NAŠE POLITIKE

1. TEMELJNE IZKUŠNJE IN VREDNOTE

18 Meščanske revolucije novega veka so prinesle zgodovinski napredek, vendar pa so se prej sklicevale na svobodo, enakopravnost in bratstvo kot pa jih uresničevale. Kapitalistični produkcijski način je - kljub pravni državi in parlamentarizmu - povročil najprej odvisnost namesto svobode, izkoriščanje namesto enakosti, poostrena razredna nasprotja namesto bratstva.

19 Zato je delavsko gibanje izterjalo ideale meščanskih revolucij: solidarno družbo z enako svobodo za vse ljudi. Kajti njegova temeljna zgodovinska izkušnja je, da popravljanje kapitalizma ne zadošča. Potrebna je nova ureditev gospodarstva in družbe.

20 Odnosi v družbi so bili za demokratične socialiste vedno ustvarjeni od človeka in spremenljivi. Hočejo, da ljudje odločajo sami, in ne drugi namesto njih. Nadvlado kapitala nad človekom, mrtvega dela na živim, dobička nad človeškimi potrebami, razredov nad razredi, moških nad ženskami naj zamenja ureditev, ki bo na podlagi splošne blaginje vsakemu človeku zagotavljala življenje v svobodi, pravičnosti in solidarnosti.

21 Socialnodemokratsko delavsko gibanje nadaljuje tradicijo demokratičnih narodnih gibanja devetnajstega stoletja, zato hoče oboje: demokracijo in socializem, samoodločanje ljudstva v politiki in v svetu dela.

22 Demokracija in socializem sta bila za nas že od začetka nerazdružljiva. Svoboda in enakopravnost bosta šele z demokratizacijo gospodarstva in družbe postali dostopni za vse. To je izvorna ideja, ki ji je socialna demokracija ves čas ostala zvesta.

23 Vendar pa njena zgodovina ni brez napak in zmot: v prvi svetovni vojni je evropsko socialdemokratsko delavsko gibanje razočaralo mnoge, ki so upali, da bo lahko izsililo mir. Sprta o razmerju nacionalnih in internacionalnih nalog delavskega razreda se je končno razcepila v demokratične socialiste, ki so si prizadevali doseči boljšo družbeno ureditev z reformami v parlamentarni demokraciji, in na komuniste, ki so vzpostavili diktaturo svoje stranke, baje v imenu delavskega razreda.

24 Nemški socialdemokrati so konec prve svetovne vojne prvič prevzeli vladno odgovornost. Izkazali so se kot najzanesljivejša opora prve nemške demokracije, in začeli z vzpostavljanjem demokratične socialne države. Delavsko gibanje ni moglo preprečiti nacističnega terorja. Vendar pa je njegov odpor upravičil posebno pravico socialne demokracije za odločilno sodelovanje pri vzpostavljanju druge nemške demokracije. Izkušnja z diktaturo in terorjem nas je naredila čuječe, ko gre za popustljivost do nacističnih zločinov in ponovno oživljenje njihovih ideologij. Odpor je poglobil izkušnjo, da tudi ljudje različne vere in političnega prepričanja lahko skupaj delajo za iste politične cilje.

25 Pri vzpostavitvi Zvezne republike Nemčije je socialna demokracija mnogo prispevala k izgradnji demokratične socialne države, k bistvenemu izboljšanju življenjskih pogojev delovnih ljudi in k omilitvi razrednih nasprotij. Pri tem ima bistven delež novo ustanovljeni enotni sindikat.

26 Razmerja politične večine so preprečila, da bi socialdemokratska reformna politika temeljito spremenila nedemokratične osnovne strukture preživetega gospodarskega in družbenega sistema. Moč velikega gospodarstva, večjo težo lastnikov kapitala in menedžerjev podjetij je bilo mogoče omejiti, ne pa preseči. Razdelitev dohodkov in premoženja je še naprej ostala nepravilna.

27 Godesberški program pojmuje demokratični socializem kot nalogo uresničevanja svobode, pravičnosti in solidarnosti z demokratizacijo družbe, s socialno in gospodarsko reformo. Socialdemokratska stranka se je v Godesbergu predstavila kot tisto, kar je že dolgo bila: leva ljudska stranka. To bo tudi ostala.

28 Ponosni smo, da nadaljujemo tradicijo gibanja, ki našemu ljudstvu nikoli ni prineslo vojne, podložništva ali terorja, gibanja, ki je iz brezpravnih proletarcev naredilo samozavestne državljane.

29 Socialni demokrati se, odkar obstojijo, zavzemajo za mir in mednarodno sodelovanje. V tem času je internacionalizem socialdemokratske tradicije postal edina realna politika, ki jo je mogoče zagovarjati.

30 V naši zgodovini so korenine temeljnih vrednot demokratičnega socializma. Te bodo tudi v bodoče temelj naše reformne politike.

Naše zgodovinske korenine

31 V socialnodemokratski stranki Nemčije skupaj delujejo ljudje z različnimi temeljnimi prepričanji in nazori. Demokratični socializem v Evropi ima duhovne korenine v krščanstvu in v humanistični filozofiji, v razsvetljenstvu, v Marxovem nauku o zgodovini in družbi ter v izkušnjah delavskega gibanja. To je že v 19. stoletju osvojilo ideje osvoboditve žensk in jih razvijalo naprej. Več kot 100 let je trajalo, da smo začeli te ideje dejansko uresničevati. Pozdravljamo in spoštujemo osebna temeljna prepričanja in svetovne nazore. Ti nikoli ne morejo biti predmet sklepov stranke.

Naša predstava o človeku

32 Mi socialni demokrati ne pojmujeemo vsi enako človeka, njegov cilj in smisel njegovega življenja. Kakorkoli že utemeljujemo človekovo dostojanstvo, je le-to vedno izhodišče in cilj našega delovanja. Za nas vse velja stavek, ki so ga Združeni narodi postavili na začetek svoje deklaracije o človeških pravicah: "Ljudje so svobodni in so rojeni enaki po dostojanstvu in pravicah. Obdarjeni so z razumom in vestjo in se morajo srečevati v bratskem duhu."

33 Skupaj pojmujeemo človeka kot naravno, individualno in družbeno bitje. Kot del narave lahko živi samo v naravi in z naravo. Svojo individualnost pa lahko razvija v skupnosti s svojimi soljudmi.

34 Človek, ki ni fiksiran ne na dobro, ne na zlo, je zmožen učenja in umnosti. Zato je demokracija mogoča. Človek je zmotljiv, lahko zapade zmotam in nazaj v nečlovečnost. Zato je demokracija potrebna. Ker je človek odprt in nosi v sebi različne možnosti, je odločilno, v kakšnih razmerah živi. Nov in boljši red, ki bo zavezan človeškemu dostojanstvu, je zato možen in potreben obenem.

35 Človekovo dostojanstvo terja, da lahko sam določa svoje življenje v skupnosti z drugimi. Moški in ženske naj bi enakopravno in solidarno delovali skupaj. Vsi so odgovorni za človeka vredne življenjske pogoje. Človekovo dostojanstvo je neodvisno od njegove storilnosti in koristnosti.

Človečanske pravice

36 Zavezani smo človečanskim pravicam. Država in gospodarstvo sta tu za ljudi in njihove pravice, ne obratno.

37 Individualne in socialne človečanske pravice niso nadomestilo ene za druge. Ne sme se jih izigravati ene proti drugim. Tudi kolektivne pravice služijo prostemu razvoju individua.

38 Samo tam, kjer so uresničene socialne človečanske pravice, lahko vsi uveljavljajo svoje individualne človečanske pravice. Samo tam, kjer spoštovanje individualnih človečanskih pravic omogoča svoboden spopad mnenj in političen angažma, lahko uveljavljajo ljudje svojo pravico do zadostne prehrane, stanovanja, dela in izobraževanja. Samo skupaj individualne in socialne človečanske pravice omogočajo človeka vredno življenje.

Naše pojmovanje politike

39 Politika je potrebna razsežnost človeškega sožitja. Povsod, kjer širijo ali zadržujejo informacije, kjer spreminjajo zavest ali življenjske okoliščine, oblikujejo mnenja, izražajo voljo in zastopajo interese, povsod tam se dogaja politika.

40 Političnemu delovanju pa so postavljene meje. Teh ni mogoče prekoračiti brez škodljivih posledic za posameznika in za družbo. Zmota in krivda, bolezen in nesreča, bolečina in obup, neuspešnost in polom so tudi v družbi svobodnih in enakih ljudi del človeškega življenja.

41 Politika lahko samo ustvarja pogoje za smiselno življenje. Če naj bi sama prinašala srečo in izpolnitev, sama zaide v nevarnost, da bo zdrsnila v totalitarno reglementiranje.

42 Toda politika mora biti tudi več kot zgolj upravljanje tistega, kar je postalo neogibno; če naj bo in ostane verodostojna, mora zagotavljati svobodo za delovanje in postavljati nove naloge. Če bi odločitve o tehniki in rasti prepuščala gospodarskim interesom, bi na ta način sama ustvarjala prisile sama zase.

43 Politika ni omejena na institucije države. Vsebina demokratične države izvira iz družbenih sil. Ta država ni sama sebi namen, temveč je instrument za oblikovanje družbe. Politične stranke so posrednice med družbo in državo s tem, da osvajajo družbene impulze in potrebe in jih prevajajo v zakonodajo in vladno delovanje.

44 Politika, ki hoče biti več kot zgolj izvajanje dejanskih ali dozdevnih stvarnih prisil, mora temeljiti na zavesti in angažmaju občank in občanov, ti jo morajo uveljavljati. Mogoča postane kot rezultat svobodnega dialoga med občani, ki mora biti odprt, ki podpira in vključuje sile v družbi, posreduje informacije, ustvarja problemsko zavest, podpira presodnost in na koncu vzpostavlja konsenz in jasne večine.

45 Dialog občanov je izraz demokratične kulture. Okoli njega se osredotoča politika, kajti tu gre - kot pri oblikovanju tehnike - sprejemati odločitve, ki se tičejo vseh in ki jih je pozneje zelo težko spreminjati.

46 Za dialog občanov sta neobhodno potrebni svoboda mnenja in javnih občil. Razen tega pa morajo imeti vse občanke in vsi občani pravico in možnost, da oblikujejo in širijo svoje mnenje o temah, ki se dotikajo njihovih življenjskih možnosti ali možnosti njihovih potomcev. Država in znanost morata ustvariti predpostavke za utemeljeno oblikovanje mnenja.

47 Dialog občanov pomeni več demokracije, ne več države.

48 Svoboda, pravičnost in solidarnost so temeljne vrednote demokratičnega socializma. So naš kriterij za presojanje politične dejanskosti, merilo za nov in boljši družbeni red in obenem orientacija za delovanje posameznika kot socialdemokrata.

49 Socialna demokracija si prizadeva za družbo, v kateri bo lahko vsak človek v svobodi razvijal svojo osebnost in se odgovorno udeleževal političnega, gospodarskega in kulturnega življenja.

50 Človek kot posamezno bitje je sposoben za svobodo. Toda možnost za razvijanje njegove svobode je vedno rezultat neke družbe. Za nas je svoboda vsakega posameznika tudi in ravno svoboda tistih, ki mislijo drugače. Svoboda za peščico bi bila privilegij.

51 Svoboda drugega je meja in pogoj lastne svobode. Svoboda terja prostost od ponižujočih odvisnosti, od stiske in strahu, toda tudi možnost za razvijanje individualnih sposobnosti in za odgovorno sodelovanje v družbi in politiki.

52 Samo tisi, ki ve, da je socialno dovolj zavarovan, se lahko poslužuje svojih možnosti za svobodo. Tudi zaradi svobode hočemo iste življenjske možnosti in obsežno socialno zavarovanje.

53 Pravičnost je utemeljena v enakem dostojanstvu vseh ljudi. Pravičnost terja enako svobodo, enakost pred zakonom, enake možnosti za politično in socialno soudeleženo ter socialnega zavarovanja. Terja tudi družbeno enakost moškega in ženske.

54 Pravičnost terja več enakosti v delitvi dohodka, lastnine in moči, pa tudi v dostopnosti izobraževanja, šolanja in kulture.

55 Iste življenjske možnosti ne pomenijo enako utiritev, temveč možnost za razvijanje individualnih nagnjenj in zmožnosti vseh.

56 Za pravičnost, za pravico vseh do enakih življenjskih možnosti si je treba prizadevati s sredstvi državne oblasti. Solidarnosti, pripravljenosti, da je človek tu tudi za druge preko okvirov pravnih dolžnosti, ni mogoče izsiliti.

57 Solidarnost je odločilno oblikovala delavsko gibanje v boju za svobodo in enakost in ga opogumljala. Brez solidarnosti človeške družbe ni.

58 Solidarnost je obenem orožje šibkih v boju za njihove pravice in posledica uvida, da človek svoje soljudi potrebuje. Kot svobodni in enaki ljudje bomo lahko samo tedaj človeško živeli skupaj, če se bomo zavzemali drug za drugega in bomo hoteli svobodo drugega. Kdor pride v stisko, mora imeti možnost, da se zanaša na solidarnost družbe.

59 Solidarnost pa tudi terja, da morajo dobiti ljudje v tretjem svetu možnost za človeka vredno življenje. Prihajajoče generacije, o katerih življenjskih možnostih odločamo danes, imajo pravico do naše solidarnosti.

60 Solidarnost pa je tudi potrebna za razširitev individualnih razvojnih možnosti. Samo skupno delovanje in ne egoistični individualizem ustvarja in zagotavlja predpostavke za individualno samodoločbo.

61 Naše temeljne vrednote druga drugo podpirajo in pogojujejo. Imajo smisel le, če jih obravnavamo enakovredno, tako, da druga drugo tolmačijo, dopolnjujejo in omejujejo.

62 Uresničevanje teh temeljnih vrednot in dopolnjevanje demokracije je trajna naloga demokratičnega socializma.

63 Industrijska revolucije in sodobna tehnika sta v nekaterih delih sveta ustvarili blagostanje, kakršnega ni bilo še nikoli v zgodovini in katerega so zaradi izgradnje socialne države in politike sindikatov bili deležni vsi. Beda in stiska sta se v industrijskih regijah začeli umikati, ponekod jih je sploh uspelo premagati. Demokratični socializem se bo zavzemal za to, da bo zagotovljena udeležnost na tem razvoju ljudem na vsem svetu.

64 Premagovanje pomanjkanja pri nas pa smo plačali z novimi ogrožanji človeka in narave. Dinamika industrijske civilizacije ohranja stare krivice in poleg njih ustvarja nova ogrožanja svobode in pravičnosti, zdravja in življenj.

65 Še nikoli doslej ljudje niso imeli take moči. Z gensko tehniko lahko vzamejo evolucijo v lastne roke. Sprostitev atoma pa bi lahko povzročilo iztrebljanje vsega človeškega rodu. Toda zavest povečane odgovornosti narašča.

66 Nevarnost, da bi se človeštvo samo uničilo z atomskimi, kemičnimi ali biološkimi sredstvi množičnega uničevanja, še ni odstranjena. Toda krepi se odpor proti oboroževalni norosti. Razorožitev nam prihaja v doseg roke. Počasi izginja mišljenje v kategorijah prijatelj - sovražnik.

67 Zaradi zastrupljanja zemlje, vode in zraka umirajo gozdovi, rastline in živali. Sami si uničujemo temelje svojega življenja. Toda ekološko mišljenje se krepi. Nove tehnike, pa tudi take, ki so bile prehitro razglašene za zastarele, ter postopki omogočajo naravi primerno gospodarjenje.

68 Nobena država sama zase ni sposobna za življenje. Podnebne spremembe ali propadanje ozonskega sloja se ne menijo za nacionalne meje. Vojne prizadevajo tudi narode, ki se ne vojskujejo. Gospodarske krize ali uspehi na enem koncu zemlje učinkujejo tudi na drugih. Svetovna družba je realnost, toda pravičen red v miru je še v daljnji prihodnosti. Toda vedno močnejši je uvid, da je tak red potreben. Skupne naloge nas silijo v mir in mednarodno sodelovanje.

69 Koncentracija gospodarskih moči v vedno manjšem številu rok se zdi nezadržna. svetovna tekma za tržišča in pičle pomožne vire pa neogibna. Tokovi kapitala v vedno krajšem času obkrožajo zemljo. Gigantski multinacionalni koncerni načrtujejo svoje strategije dobička za ves svet, uspevajo se izogniti demokratični kontroli in izsiljujejo politične odločitve. Ekspanzijska moč in stremljenje po dobičku ustvarjajo mogočno bogastvo, obenem pa ponižujejo neštete ljudi in celo narode. Omejujejo našo nacionalno svobodo delovanja. Globalne konjunkturalne in strukturne krize povzročajo zlom gospodarskih regij.

Po drugi plati pa se države uspešno združujejo v regionalne skupnosti. Sindikati začenjajo premagovati nacionalne meje.

70 Jug, odvisen od bank, borz surovin, koncernov in držav Severa, v svojem samosvojem razvoju oviran od protekcionizma industrijskih dežel, ponižan v manevrsko področje konflikta med Vzhodom in Zahodom, pogosto izkoriščen od koruptivnih elit, se bori za svoje možnosti za bodočnost. Čim bolj pritiska beda, tem vihavejša je rast prebivalstva, tem hitrejša je uničevanje narave, toliko manjše so možnosti za samostojno prehrano, toliko bolj ponižujoča je odvisnost od odločitev na Severu.

Toda revni se branijo tutorstva in izkoriščanja. Združujejo se in iščejo lastne poti. Tudi Sever pa začinja spoznavati, kakšno nevarnost pomeni naraščajoča beda Juga za vse ljudi. Zavest o skupni odgovornosti narašča tako na Vzhodu kot na Zahodu.

71 Nove tehnologije, posebej tehnologije informacije in komunikacije dajejo svoj pečat svetu dela, javnosti, pa v vedno večji meri tudi privatnim odnosom. Ogrožajo kvaliteto dela, delovna mesta in demokratično oblikovanje javnega mnenja; povsod tam, kjer se njihova uporaba enostransko ravna po interesih za dobiček in moč, se krepijo tendence manipuliranja in nadziranja. Po drugi plati pa se odpirajo nove možnosti za bolj humano organizacijo dela, za več transparentnosti, boljše informiranje in soudeležnost.

72 Država vse bolj postaja preobremenjena popravilnica. S socialnimi ukrepi in prepočasnim varstvom narave naj bi popravila tisto, kar je uničilo ekološko in socialno neodgovorno gospodarjenje. Toda vedno več ljudi dojema, da sta prevencija in oblikovanje neobhodna.

73 Razmerje med individuom in družbo se spreminja. Posameznik, brez neke trdne vpetosti v skupnost, brez izkušnje skupnosti se pogosto sam sooča s tujo in anonimno družbo, ki ga obenem fascinira in preobremenjuje z nenehno novimi možnostmi izbire.

74 Še vedno živimo v moško obarvani družbi. Organizacija dela in družbenega življenja zapostavlja ženske.

Toda ženske si vedno bolj izbojujejo svoje pravice.

75 Mnogi ljudje trpijo zaradi razkoraka med tistim, kar bi bilo treba politično storiti, in tistim, kar se dogaja. Ničesar več si od politike ne obetajo, umikajo se v privatno življenje ali v majhne skupnosti ali pred realnostjo bežijo v nove odvisnosti.

76 Mi social-demokrati želimo dokazati, da se je vredno ukvarjati s politiko. Soočamo se z ogrožanji, ki jih prinaša naš čas. Ne damo se zastrašiti mogočnim interesnim skupinam in si prizadevamo za dialog z ljudmi, ki bi se skupaj z nami lotili spreminjanja smeri, načrtovanja in oblikovanja.

III. MIR V SKUPNI VARNOSTI

MIR KOT NALOGA

77 Mir ni vse, toda brez miru je vse nič. Mir bomo zagotovili samo, če se bomo skupaj zanj prizadevali. Mir ne pomeni samo molk orožja, mir pomeni tudi sožitje narodov brez nasilja, izkoriščanja in podjarmljanja. Politika miru zaobsega tudi sodelovanje med narodi pri vprašanih ekonomije, ekologije, kulture in človečanskih pravic.

78 Politika miru mora vzeti ostrino konfliktom moči, truditi se mora za usklajevanje interesov, povzemati mora skupne interese, proti prizadevanju svetovnih sil za nadvlado mora delovati z regionalnimi združitvami, nasprotje sistemov pa mora dobojevati v miroljubni konkurenci in s kulturo politične polemike.

79 Politika miru mora zlomiti nadvlado vojaških, birokratskih in oboroževalno-gospodarskih interesov, proizvodnja orožja mora polagoma preiti v proizvodnjo civilnih dobrin.

80 Politika miru se mora opirati na vzgojo za mir.

81 Preseči želimo atomsko zastraševanje z tako organizacijo varnosti, ki bo šla preko blokovskih meja. K temu pa spada zahteva, da v vesolju ne sme biti orožja. Zvezna republika Nemčija pa ne sme proizvajati, posedovati ali uporabiti jedrskega orožja.

OSNOVNE SMERI DELOVANJA ZVEZE KOMUNISTOV HRVAŠKE ZA REFORMO DRUŽBE IN ZVEZE KOMUNISTOV

UVOD

Jugoslovska kriza je prišla v tisto fazo, ko si politične in družbene sile vse bolj nasprotujejo kot nosilci različnih programov in konceptov njenega premaganja. Politizacija javnosti je dosegla izrazito visok nivo, politični spopadi pa so izzvali delitve na nacionalni osnovi. Pred kongresoma ZKJ se oblikujejo pričakovanja o odločilnih političnih dogodkih, o zadnji možnosti. Ta pričakovanja, kolikor so sicer povsem razumljiva, sipljejo iluzije in lahko blokirajo demokratične reformne procese.

V ZK Hrvaške in v SR Hrvaški so se oblikovala politična stališča o mnogih vprašanjih, ki so predmet dnevno-političnih ali strateških političnih nasprotovanj. Ne sprejemamo opuščanja temeljev Avnojske Jugoslavije, enakopravnost narodov in narodnosti je pogoj skupnega življenja. Demokratizacija družbe, širjenje človekovih pravic sta potreba in pogoj nadaljnjega socialističnega razvoja. Premaganja stagnacije in povečanje učinkovitosti gospodarskega sistema z razvojem tržnega gospodarstva in konkurence so pogoj za vsak program izhoda iz krize.

ZK Hrvaške mora v pripravi na 11. kongres in potem na kongres jugoslovskih komunistov odgovoriti na vprašanje - kako premagati krizo? Pri tem je posebnega pomena, da izhajajoč iz interesov in z iskanjem sprejemljivih rešitev ustvarjamo demokratične pogoje za premaganje krize. Nepripravljenost upoštevati realne interese in odnose ogroža možnosti dialoga in postaja povod razdora in nacionalnih homogenizacij.

Reševanje odprtih družbenih vprašanj predpostavlja reševanje predpostavk našega političnega, delavnega in družbenega življenja. Kaj odvreči, kaj obdržati, kaj spremeniti so vprašanja, na katera moramo odgovoriti ne s stališč odnosa do včeraj, ampak po kriterijih zahtev, da naj bo novo zares dovolj široko za vsesplošni razvoj posameznika, narodov in vse SFRJ. V tem procesu smo posebej občutljivi na uresničevanje ideje o samoupravljanju. Dosedanja praksa, posebno t.i. sistema integralnega samoupravljanja, ni izpolnila pričakovanj. Ta pot ne vodi naprej. Obenem je zavest o samoupravljanju kot bistveni vsebini resnične demokracije dovolj močna in ta nas obvezuje tudi zaradi tistega, kar smo v svetovnem kontekstu pomenili za njegov razvoj, in tudi zato, ker je to trend v svetovnih gibanjih.

Menimo, da je najbolje preiti na jugoslovska krizo po kratkem pogledu na svetovne procese. Najprej moramo pogledati dominantne procese v socialističnih državah: krizo in iskanje izhodov iz nje. Spoznanja, da je etatistično-birokratska faza socialističnega razvoja izčrpala svoje potencialne, stagnacija in vse večje nezadovoljstvo javnosti zaradi nerešenih socialnih, nacionalnih in drugih vprašanj začena reformne procese. Vendar navezanost na etatistično-birokratsko tradicijo in dogmatizem ter različni interesi blokirajo te procese. Spopadi so radikalni. Socialistični svet se lomi in

deli na tiste, ki iščejo razvoj v novih pogojih na novih osnovah, in na tiste, ki za obrambo svojih monopolov objektivno negirajo socializem. Naša opredelitev za reformno orientacijo je nedvomna.

Najbolj razvite dežele kapitalizma so se navidezno - s procesi restrukturiranja tretje tehnološke revolucije - stabilizirale. V političnem in gospodarskem življenju so prepričanja, da se da z novo tehnološko osnovo tako razvijati družbo, ki bo predvsem celoviteje koristila in razvijala človeške potenciale, in tudi prevladovati velika protislovja v družbi in proti naravi. V razpravah se proučuje vloga nacionalne države, problem birokratizacije družbe, nove oblike mednarodnega sodelovanja (Evropska skupnost, pacifiški bazen ipod.), problemi identitete, ekološka vprašanja, perspektive življenja na zemlji. Na sceni so spremembe globalnega značaja, ki se zdi, da odpirajo novo etapo v razvoju človeške civilizacije.

Mnogo procesov določa sedanost. Mnogi so protislovni, nekaterih pa ne moremo videti. Očitno pa gre za spraševanje o večini pozicij, na katerih je temeljilo življenje dvajsetega stoletja. Svet je očitno na prehodu iz ene faze razvoja v drugo. Vsi so pred izzivom, kako ali obdržati pozicije na dosedanji ravni ali kako in kakšen korak narediti naprej. Spoznanje, da bo to najbolj odvisno od izkoriščanja človeških potencialov, o njihovi kreativni in ustvarjalni uporabi in vse manj o trenutno razpoložljivih naravnih in drugih virih - odpira probleme nove vrste. Politika s tem postaja demokratično vprašanje najširše javnosti, kar določa našo sedanost.

Naše probleme moramo reševati s stališča, da ne iščemo projekta epohe ali končne resnice. Nevarnosti, ki so pred civilizacijo, tega niti ne omogočajo. Modeli velikih resnic in nepogrešljivih avantgard so izčrpani. Smo v dinamičnem prostoru, ki ga določajo podedovani problemi, odprti razvojni izzivi in globalni procesi. Vsako zapiranje v en model ali ideološko vezanje na t.i. najboljše ali edino rešitve prej pomeni novo sanjarjenje kot novo življenje. Pri reševanju krize je pomembno sprejeti orientacije, ki so usmerjene na čas, ki prihaja, in nudijo hitrejši gospodarski in družbeni razvoj ter ljudi motivirajo za razvoj lastne iniciative in ustvarjalnosti. Za dežele naše razvitosti so rešitve v močni in učinkoviti državi, ki s svojo veličino, znanstvenim umom in tehnomenežersko spretnostjo na tržišču najbolj izkorišča svoje potenciale in pospešuje razvoj. Na drugi strani pa je spoznanje, da nove tehnologije individualizirajo delo in zahtevajo iniciativo in kreativnost posameznikov in malih skupin, ki jih pa najbolj duši etatizem in birokracija centralne oblasti in vzpodbuja deregulacija, decentralizacija in demokracija. Trg te dileme ne rešuje sam po sebi. Centralizacija preti tudi z orvelovskim scenarijem. Naštevaje teh protislovij določa naše naloge. To je znak, da smo v prehodnem obdobju človeške civilizacije, ko se prepletajo vrednote sploh. Racionalno rešitev je treba iskati v ustvarjanju mešane družbene organizacije, ki bo mirila protislovja. Reforme pred nami so pot ustvarjanja novega, ohranjanja ali prevladovanja vrednot starega. Novo spoznavamo v tehnoloških spremembah, standardih kvalitete življenja, krepitvi medosebnih zvez in odvisnosti, globalizacij družbe. Zavzemamo se za ohranjanje različnosti, dosedanjih civilizacijskih in nacionalnih vrednot. Opuščamo tehnologije in obrazce življenja. Ustvarjamo odprt in ne dokončni iznajdeni model. Model, ki se bo lahko prilagojeval zahtevam časa in bo svoje vrednosti potrjeval z rezultati. S to osnovo gremo tudi v ustavne spremembe, ki morajo biti izraz upoštevanja najširših interesov pa tudi volje javnosti. Spoštovati morajo vzpostavljene odnose pri ustvarjanju novega ali spreminjanju starega.

2. OSNOVNE OPREDELITVE

Našo krizo preučujemo s stališča o nujnosti reform socializma. Specifično naši problemi in njihova politizacija ne morejo prikriti bistva in globine sprememb.

V kontekstu etatističnega socializma in v njegovem distributivnem in hierarhičnem modelu se ne morejo odvijati niti modern razvoj proizvodnih sil niti moderna demokratična in socialistična politika. Tak sistem ne omogoča razvoja socialističnega samoupravljanja, niti širjenja emancipacije človeka. Družbeno delovanje človeka je blokirano, njegovo delo, znanje in sposobnosti se slabo izkoriščajo. Reforme so nujne. Njihov cilj je deblokada ustvarjalnih potencialov družbe ter zadovoljevanja materialnih, duhovnih, samoupravnih in drugih potreb ljudi, s tem pa se bodo obnovili potenciali socializma. Sredstva za to so:

- razvoj tržnega gospodarstva kot dela svetovnega tržišča, ki omogoča svobodno gospodarsko iniciativo na celotnem jugoslovanskem prostoru in njegovo ekonomsko integracijo, učinkovitost proizvodnje, dobro gospodarjenje, razvoj podjetništva in inovativnost, večjo motivacijo, večje plače za proizvajalce in samostojnost gospodarskih subjektov ter razvoj samoupravljanj, pluralizem in konkurenco različnih oblik lastništva. Torej, ključna opredelitev gospodarske reforme je a) izhajati iz integralnega trga in iz tega izvajati spremembe in razvoj posameznih rešitev in institucij s konkretizacijo transmissije v realne ekonomske procese, pri čemer država garantira funkcioniranje tržnega mehanizma kot osnovnega sistema vrednotenja, b) pluralizem lastništva, c) krepitev finančnih mehanizmov kot upravljalcev z odgovarjajočo vlogo države in s težiščem pri gospodarskih subjektih na finančno tržnem vrednotenju faktorjev in rezultatov (torej s finančnim in ne z ostanki naravnega vrednostnega sistema);

- graditev demokratične in učinkovite pravne države, ki pomeni ostvaritev pravnega okvira za vzpodbujanje tržnih procesov in razvoja, spodkopavanje monopolov in omogočanje enakopravnega pristopa do družbenih virov; večja stopnja in učinkovitejša zaščita svobod in pravic človeka, njegova pravna varnost in družbena enakopravnost; učinkovitejša skrb za pravice in socialne varnosti delovnih ljudi in njihovih družin; moderna in kompetentna uprava in samostojnost izvršne oblasti, njena kontrola in odgovornost skupščini, neodvisen položaj sodstva;

- reforme ZKJ in vseh družbeno-političnih organizacij, opuščanje elementov enopartijskega monopola, notranja demokratizacija in razvijanje političnega pluralizma na socialističnih in samoupravnih načelih, konkurenca programov, pluralistična demokracija skozi SZDL, skupščine in javnost, neposredne volitve, več kandidatov in tajno glasovanje, ustvarjanje resničnih demokratičnih in kompetentnih institucij pod stalno kontrolo javnosti, odločno zavračanje tendenc in praks nacionalno političnega organiziranja in omejevanja. To je pot krepitve socialističnega projekta in v njem Zveze komunistov kot demokratične sile modernega razvoja. Taka ZK se bo lahko borila za podporo delavskega razreda, vseh delov družbe, katerih perspektive temelje na ustvarjalnosti in lastnem delu;

- razvoj SFRJ, ki bo izhajal iz temeljnih opredelitev in vrednot dosejanega socialističnega razvoja, a bo tudi sprejemal dosežke in izkušnje najrazvitejših dežel sveta. Odprtost modela razvoja jugoslovanske skupnosti in njen različen karakter so bit novega;

- enotnost interesov v Jugoslaviji mora izvirati iz interesov državljanov in delovnih ljudi vsakega njenega dela, vsakega naroda in narodnosti. Nihče ne more vsiliti svojih

kriterijev enotnosti drugim v Jugoslaviji. Niti en narod ali republika ne smeta imeti manj pravic ali pa zahtevati večje od drugih; razvoj Jugoslavije kot moderne socialistične, federativne države enakopravnih narodov in narodnosti, republik in demokratične skupnosti delovnih ljudi in občanov; reafirmacija principiелne nacionalne politike ZKJ; prizadevanje za svobodni razvoj in polno afirmacijo vseh jugoslovanskih narodov in narodnosti; vzajemno nacionalno razumevanje in izkoreninjenje nacionalne ekskluzivnosti in šovinizma; afirmacija državljanov-posameznikov, njegovih pravic in svobod, kot bistvenega elementa razvoja Jugoslavije kot socialistične demokratične skupnosti.

- razvoj SR Hrvaške kot nacionalne države hrvaškega naroda, kot države srbskega naroda na Hrvaškem in drugih narodov in narodnosti SR Hrvaške in kot moderne demokratične skupnosti njenih državljanov, ne glede na nacionalno, spolno in versko pripadnost. Rekonstrukcija gospodarstva glede na dejavnosti, ki zagotavljajo večji materialni standard in enakopravnejše ekonomske in druge odnose s svetom, ustvarjanje socialnih predpostavk za izvajanje velikih sprememb. Vsestran razvoj kulture in ustvarjalnosti, s katero se bo gradila identiteta SR Hrvaške v jugoslovanskih in širših razmerah. Afirmacija nacionalnih potencialov in vrednot, človeških, verskih in drugih svobod državljana.

3. OSNOVNE SMERI DRUŽBENE REFORME

3.1 K postindustrijski družbi

V dosedanjem razvoju socializma je bila zanemarjena važnost povezave med rešitvami v političnem sistemu in razvitostjo proizvodjalnih sil. Niso bile upoštevane niti posledice preslikav organizacije industrijskih podjetij na celo družbo in iz pozicije delavca v industrijskih pogojih je bila grajena vizija reševanja socialnih in drugih problemov družbe.

Problemi socializma izhajajo iz navezanosti na čas in način proizvodnje, ki počasi ostaja za nami. Ključnim vrednotam industrializma, kot so standardizacija, specializacija, sinhronizacija, koncentracija, maksimalizacija, centralizacija, prihaja konec. S tem pa bo konec tudi tistih družbenih in političnih organizacij, ki so iz njih izhajale (etatizma, birokratizma, centralizma, monolitizma, hierarhije).

Informacijska doba negira vse te principe v organizacije družbenega dela, v sistemu vrednosti. Nova identiteta ni v tekočem traku pa tudi tisočih zaposlenih, ki disciplinirano strežejo strojem. Človeško delo se seli iz priveska stroju k upravljanju avtomatov. Človeška ustvarjalna moč in individualne možnosti proizvodnje rastejo. Različnost, posebnost, individualnost in nove medosebne zveze vzbrstevajo. Posamično in majhno ponovno postaja lepo.

Novo načine upravljanja in iz njih izrasle nove vrednote lahko dosežemo samo, če bomo dojeli, kaj prihaja in je zato očitno, da morajo biti v srčiki interesov vsake družbe, ki si želi enakopravno mesto na svetovni sceni, sile in procesi, ki so nosilec postindustrijskega razvoja družbe, a med njimi še posebno tisti, ki afirmirajo znanje, ustvarjalnost in inovativnost. Socialistična družba mora iskati svoj novi smisel v spajanju novih tehnologij in v realizaciji človeških ustvarjalnih potencialov. Človekova

svoboda je v ustvarjanju in ustvarjanje predpostavlja tudi pravico do upravljanja z rezultati lastnega dela. Tako dojete naloge socialističnega razvoja predpostavljajo najširšo podporo procesom, ki razvijajo inovativnost in ustvarjalnost in s tem novo kulturo življenja. Danes vidimo te procese v širokem odpiranju vrat znanosti, izboraževanju, razvoju, informatizaciji družbe, osvajanju postindustrijskih tehnologij, razvoju podjetništva in vseh drugih iniciativ, ki ustvarjajo nove ekonomske vrednote, a tudi v reševanju bistvenih problemov družbe, narave in posameznikov.

V potencialu postindustrijskih tehnologij morajo socialistične sile spoznavati možnosti za emancipacijo človeka in razvoj samoupravljanja. Zaradi teh razlogov morajo naši razvojni cilji vključevati usposabljanje za aktivno uporabo novih tehnologij in njihovo aplikacijo in še posebno tistega, kar integrira človeško delo, širi kulturo in znanje, razvija inovativnost in kreativnost.

Naša orientacija k postindustrijski družbi izhaja iz temeljnih vrednot današnjega razvoja, v katerem vnašamo elemente novih, civilizacijskih dosežkov razvite družbe.

3.2 Razvoj lastninskih odnosov

Dosedanje izkušnje uporabe družbenega lastništva so nezadovoljujoče. Nizka učinkovitost in stalna erozija sta razlog za iskanje lastninskih odnosov, ki bodo pospeševali materialni razvoj družbe.

Kritika družbene lastnine ima najpogostejše stališče, da se učinkovitost njene uporabe lahko ustvari le ob identifikaciji nosilca. Temu zaključku ne nasprotuje dejstvo, da je bilo družbeno lastništvo v naših pogojih bolj državno kot samoupravno, oziroma, da pogosto neobstoječa materialna osnova samoupravljanja relativizira sklepe o potencialih za pospeševanje njegove učinkovitosti.

Naše sodbe o lastninskih odnosih morajo rasti na temeljih ekonomske učinkovitosti. Zaradi tega podpiramo razvoj mešanih lastninskih odnosov, v katerih tržno tekmovanje utrjuje potenciale posamezne lastninske oblike. V tem smislu ne sprejememo preferiranja ali posebne zaščite posamezne lastninske oblike. Naloga države je, da ustvari konkurenčni ambient med družbeno, državno, zadružno in privatno lastnino.

Ko razpolagamo s spoznanji o karakteristikah tržnega obnašanja privatne, državne in tudi zadružne lastnine, je odprto vprašanje, kako je konkretna družbena lastnina, kot osnova samoupravljanja, lahko tudi učinkovita lastninska oblika. Ob tem je vprašanje nominalnega lastnika in ugotavljanja skupnih odnosov centralna dilema tega trenutka.

Zveza komunistov spoznava potenciale razvoja industrijske demokracije vseh lastninskih oblik. Prav tako spoznava procese podružbljanja lastninskih oblik, ki izhajajo iz modernega razvoja, kot tudi samoupravne potenciale tega procesa. Za Zvezo komunistov je vprašanje učinkovitega in konkurenčnega družbenega lastništva, razvoj samoupravljanja na tej osnovi, v tej fazi razvoja eden ključnih interesov politične akcije.

Ker imamo samoupravljanje za odnos, v katerem delavci, delujoči z družbenimi sredstvi, upravljajo s procesom dela in rezultati dela, pozivamo k iskanju takih rešitev, ki bodo tržno oblikovale odnose med: nominalnimi lastniki, samoupravno organizacijo delavcev, družbenim značajem lastnine ter socialnimi elementi razdelitve. V tem trenutku menimo, da je najbolj bistvena prevlada etatističnega pojmovanja nominalnega lastnika in vzpodbujanje samoupravljalcev k bolj učinkovitemu upravljanju s sredstvi.

Vse to označuje potrebo po transformaciji lastninskih oblik, delno od družbene v državno, posebej v nekaterih segmentih infrastrukture. Potem pa individualizacijo družbene lastnine v družbenih podjetjih z razvojem delničarstva, delavskih fondov do najbolj zapletenih struktur kooperativnega kapitala. Torej si prizadevamo za različne procese, oblike in odnose med njimi, ki bodo izhajali iz učinkovitosti in celosti družbenega razvoja.

Na ta način se ustvarja konkurenca z ekonomsko učinkovitostjo v pogojih delovanja organiziranega trga. Taka konkurenca je pogoj za samostojnost kolektivov in razumljivo zahteva odvajanje politike od gospodarstva in odgovarjajočo zakonodajo in drugo deregulacijo. Prav tako predpostavlja uvajanje podjetništva in inovativnih funkcij v podjetja in ustvarja nov ambient za proces dela in upravljanja.

Individualizacija lastništva, čeprav omejeno, nedvomno predstavlja prostor motivacije in daje druge materialne osnove samoupravljanju. Lociranje nominalnih lastnikov izven države širi prostor iniciative in demokratizira odnose, brez posebnega vpliva na tržne odnose.

Na tej osnovi je razlika med participacijo in samoupravljanjem v nivoju pravic delavcev, da upravljajo z delom ali s celim dobičkom. Ta razlika bo verjetno pospeševala širjenje družbenih lastninskih oblik. Seveda ob predpostavki, da bo trg valoriziral učinkovitost družbenega lastništva. Tekma med lastninskimi oblikami bi se tako začela. Zakonska regulativa in razvoj tržišča bi bila motivirana z razvojem in učinkovitostjo, in ne z ohranjanjem posameznega lastninskega odnosa.

3.3 Razvoj samoupravljanja

Samoupravljanje bistveno določajo lastninski odnosi. Različne oblike samoupravljanja in različni nivoji samoupravljanja so na različnih področjih gospodarstva in družbe in v različnih modelih lastništva. Bistvena predpostavka razvoja samoupravljanja je ustvarjanje ambienta, v katerem bi delavec uresničeval svoj materialni interes in deloval tudi kot podjetnik, torej kot nosilec razvoja in s tem ustvarjal identifikacijo in motivacijo. Zato je za nas ključno vprašanje pri razvoju samoupravljanja iskanja oblik spajanja individualnih interesov delavcev kot samoupravljalcev, da bi učinkovito upravljali z rezultati dela. Za Zvezo komunistov je iskanje rešitev, da bi z različnimi oblikami delničarstva in drugimi rešitvami, od katerih nekatere delujejo v prostoru delavske demokracije v razvitem svetu, pa do nekaterih povsem naših, ključno vprašanje perspektive samoupravljanja in tudi ZK. Vsako speljevanje samoupravljanja samo na razvoj delavske demokracije ne daje odgovorov na probleme in perspektive ZK, niti na njeno delavsko-razredno orientacijo.

Izhajajoč iz tega, da ima samoupravljanje svoje temelje v svobodi človeka, v individualizaciji in v razvoju človekove ustvarjalnosti, ne moremo navezati samoupravljanja, na institucije ali oblike odločanja, na formo, temveč na možnosti, da bi se te vrednote spodbujale.

Transformacija naše družbe iz distribucijsko orientirane v inovativno in s tem iz formalno - samoupravne v dejansko samoupravno povežujemo z razvojem proizvodnih sil. Položaj ZK pri tem je, da vzpodbuja tiste razvojne procese, s katerimi se bo širil

prostor razvoja človeka in njegove subjektivnosti. To pomeni izgradnjo bogate strukture odnosov in možnosti, v katerih se bo samoupravni odnos potrjeval ali zanimal.

Na nivoju podjetja so oblike udeležbe delavcev v upravljanju odvisne od lastninskih odnosov. V podjetjih, kjer prevladujeta privatna ali državna lastnina, položaj delavcev določata zakon o participaciji in kolektivna pogodba. V samoupravnih podjetjih notranje odnose urejajo delavci v skladu z zakoni o samoupravljanju v podjetjih družbene lastnine.

Bitka za samoupravljanje poteka v vsakem podjetju. Sprememba lastninskega odnosa podjetja (od družbenega k privatnemu ali od privatnega k družbenemu) za delavce pomeni namreč spremembo samoupravne pozicije in pravic (proces prehoda iz statusa samoupravljanja v status participacije in obratno). Motivacija se v samoupravnem podjetju ustvarja v prostoru ekonomske učinkovitosti na trgu, kjer poteka bitka za čim večji rezultat, osebne dohodke in akumulacijo, s tem da je funkcija cilja gospodarskega subjekta tudi širša, oziroma da vključuje tudi širše aspekte razvoja pogojev življenja in dela. V takem okolju je razvoj samoupravljanja bistveno odvisen od podjetništva in inovativne funkcije, ki se razvija v samoupravnem podjetju.

Zunaj podjetij je samoupravljanje na dveh področjih:

- kot delegatsko odločanje v različnih svetih,
- kot realizacija družbenih projektov za osnovi lastnih vlaganj.

Zadovoljevanje potreb na primarnim nivojem, kar je obveznost države, tako postaja predmet samoupravne iniciative delavcev, ki temelji na njihovi ekonomski volji in ne na politični, ker za oglasi stoje akcije ali druge oblike neposrednega finansiranja projektov.

Tako bi samoupravno odločanje o materialnih vprašanjih potekalo na materialni bazi samoupravljalcev in bi bilo predmet individualnih motivov in opredelitev. To bi bistveno dvignilo nivo samoupravnega odločanja in bi tudi odprlo prostor razvoju posameznika na novih osnovah. Kajti uspešno upravljanje z družbeno lastnino in lastninskimi delnicami lahko ustvari ekonomsko moč posameznika, ki nudi visoke možnosti ustvarjanja ekonomskih in družbenih vrednot ter v skrajni liniji tudi nove materialne predpostavke za tiste, ki prihajajo.

S tem se širi interes delavcev iz enostavne reprodukcije na celoto življenja in se dajejo nove možnosti na tej poti.

Z opuščanjem koncepcije integralnega samoupravljanja in njegovih institucij se samoupravljanje vzpostavlja na nov način. V podjetjih se to realizira z upravljanjem z akumulacijo. (Enostavna reprodukcija je v osnovi regulirana z doseženim nivojem delavske demokracije in je enaka v vseh podjetjih, ne glede na lastninsko obliko). Nad podjetjem se realizira kot združevanje materialnih in drugih možnosti delavcev, da rešujejo vprašanja skupnega interesa. Iniciativa in oblike konkurence, ki bodo podpirale realizacijo teh iniciativ, so del infrastrukture samoupravljanja, ki ga je treba graditi. V sistemu oblasti se bomo zavzemali za to, da bo volja samoupravljalcev izborila pot tudi skozi svete, ki bi bili formirani na delegatskem principu. Temelj organizacije oblasti mora črpati svojo moč iz človekovih pravic in predstavniškega sistema, ki iz tega izvira. Samoupravljanje je kompleks odnosov, s katerimi je treba opraviti to pot. Vprašanje mere med absolutizacijo samoupravljanja na škodo razvoja družbe ter modeliranja samoupravljanja, tako da bo v konkurenčnih in tržnih pogojih maksimalno pospeševalo človekove potenciale in dejansko družbo, v kateri se človekove možnosti na široko, izražajo in izrabljajo, je izziv, na katerega Zveza komunistov nima trajnega odgovora.

Zavzemamo se za odpiranje vrat samoupravljanju v tej meri, kakor se razvija družba in pri tem ta odnos kaže dobre lastnosti glede na konkurenčne oblike, izražene z drugimi lastninskimi odnosi.

3.4 Uresničevanje državljanskih pravic

Vsestranski razvoj človeka kot predpostavka razvoja družbe postavlja v center pogoje in s tem tudi pravice, ki določajo položaj posameznika. V tem kontekstu je naš interes usmerjen v razvoj celote človekovih pravic, od klasičnih človekovih pravic do pravic in odgovornosti do upravljanja s pogoji življenja, ki jih moderni razvoj enači.

V naši kolektivistični praksi človekove pravice niso dovolj afirmirane, preveč zapostavljamo individualnost in omejujemo doseženo stopnjo razvoja. Pravica do zdravja, dela, čistega zraka, vrhunske izobrazbe, vsestranega kulturnega razvoja so odvisne od materialnih in drugih predpostavk, ki jih je treba še ustvariti.

Zavzemamo se za razvoj vseh človekovih pravic, ki so zajete v Deklaraciji ZN, z Deklaracijo iz Helsinkov in v naši samoupravni praksi. Obvezati se moramo, da bodo človekove pravice v centru naše pozornosti in skrbi tako v politiki kot družbi.

Iz teh opredelitev izhaja obveza, da bomo utrdili mehanizme za zaščito in razvoj človekovih pravic in svobod. Te so v razvoju pravne države, torej v družbeni strukturi, ki bo upoštevala najširše interese in bo svojo prakso gradila z razvijanjem in oblikovanjem le-tih. Torej, v središču mora biti razvoj človeka in njegovih možnosti.

Neposredne spremembe morajo zavarovati neodvisnost in samostojnost sodstva. To lahko storimo z omogočanjem doslednega upoštevanja ustavnosti in zakonitosti, z neodvisnim položajem sodstva in sodišč ter s sistemom volitev in odpoklicev sodnikov, kar bo zmanjšalo odvisnost od aktualne dnevne politike. V teh relacijah se grade tudi novi odnosi med izvršno, zakonodajno in sodno oblastjo, kar je izraženo v samostojnosti in odgovornosti sodišč. Neposredno borbo za človekove svobode vidimo v preprečevanju korupcije, podkupovanja in vseh drugih vrst zlorup, ki ogrožajo možnosti posameznika, da bi se razvijal po svojih možnostih. Oblike ogrožanja pravic, izzvanih z zlorabo posameznikov, morajo postati bistveni del akcije ZK.

Mehanizmi demonopolizacije in debirokratizacije družbe kot aktualnih form in nevarnosti ogrožanja svobod in človekovih pravic so naslednji del nalog ZK. Ravnotežje razvojnih in ekoloških ciljev pa je nadaljni princip, ki je usmerjen na zagotavljanje pogojev za zdravo življenje.

Pravica do informacij in dostop do virov informacij in znanja je bistvena predpostavka za racionalno obnašanje, ravnanje in odločanje, pa tudi za širjenje demokratičnih pravic in za samoupravljanje.

Pravica do združevanja, legitimnost individualnih in skupinskih interesov ter pravica manjšin so pot za zagotavljanje stabilnosti v družbi. Ukinitve člena 133 KZ ter sprejem zakona o pravici do združevanja določata neposredno smer akcije ZK.

3.5 Pravica do združevanja (politični pluralizem)

Pravica do političnega združevanja je ena osnovnih pravic državljana. To je tudi predpostavka ekonomskega in skupnega družbenega razvoja. Zato moramo z reformo

političnega sistema zagotoviti institucionalne predpostavke, ki bodo omogočile popolnejšo možnost za delovanje in razvoj ustavno proklamirane pravice do političnega združevanja državljanov v različne zveze in združenja. Politična kriza v državi je pokazala, da so obstoječe institucije političnega sistema neprebojne za nove ideje in programe, za afirmacijo politične volje občanov. To je vzpodbujalo neinstitucionalne oblike političnega delovanja, ki pa nosijo nevarnosti nedemokratskih rešitev in zanikanja nespornih pridobitev socialističnega razvoja. Politični pluralizem je nujna predpostavka za razreševanje sedanje globoke družbene krize, kot tudi za bodoči razvoj Jugoslavije kot moderne demokratične, socialistične, federativne skupnosti. Pluralizem lahko bistveno pripomore k prevladovanju odtujenosti političnih procesov od večine državljanov, lahko zagotovi zaupanje v nosilce javnih funkcij in njihovo odgovornost občanom, prav tako pa lahko pomaga pri zaustavljanju nacionalnih homogenizacij v družbi, pri spopadanju v ZKJ za "oblast" v partiji, ker bi se z njim vzpostavila resnična kontrola nad vsemi institucijami sistema.

Za prispevek k razvoju političnega pluralizma se bo Zveza komunistov Hrvaške zavzemala za naslednje:

- odprtost do različnih oblik organizacije političnega pluralizma. Skeptični smo do rešitev, ki ne upoštevajo naše realnosti in nujnosti postopnosti demokratičnih transformacij, kot tudi do tistih, ki ne upoštevajo civilizacijskih dosežkov politične demokracije,

- pospeševanje transformacije Socialistične zveze, da bodo občani, organizirani v novonastalih združenjih in zvezah, tudi imeli institucionalne možnosti za izražanje svojih idej, iniciativ, programov ter da se bore za njih v okviru političnega sistema. Pri tem mora biti odprt za globlje teoretsko in praktično razdelavo oblik in vsebin ustvarjanja političnega pluralizma, ki se lahko različno izraža, vključujoč tudi večstrankarski sistem.

- Spremembo Zakona o združevanjih občanov, v katerem bi se uzakonila pravica do združevanja kot pravica občanov do osnovanja političnih zvez in združenj ob upoštevanju ustavnih načel političnega razvoja. Pri tem je treba prepovedati politična združenja, ki propagirajo nacionalno, versko ali rasno mržnjo in diskriminacijo ali zagovarjajo teror in nasilje pri ustvarjanju svojih programov.

- Kritično razpravo, ali so bile izvršene ustavne spremembe v volilnem sistemu, s katerimi so zagotovljene predpostavke za neposredne volitve, tajno glasovanje med več kandidati in demokratizacija kandidacijskega postopka zadostna in potrebna osnova za resnično demokratične volitve in kontrolo oblasti. V okviru tega je treba proučiti možnosti, da se z zakonsko regulativo omogoči vsem legalnim političnim subjektom enakopraven pristop k volilcem in volilno preverjanje sprejemljivosti svojih programov in kandidatov.

- da se iz Ustave izpusti apriorna predpostavka vodilne idejno-politične vloge ZKJ, ker je taka ustavna definicija nezdržljiva z demokratično ureditvijo družbe. Z novo Ustavo se morajo ukiniti ostanki monopolnega položaja ZK in se končati neposredne sistemske zveze med ZK in državo. ZK se mora boriti za vodilno vlogo na nov način, kot enakopraven politični subjekt, ne da bi mu bila taka vloga zagotovljena z Ustavo.

Demokratičnega socializma ni brez političnega pluralizma in demokracije. Zato je prvo dejanje našega preverjanja dejansko omogočanje političnega pluralizma v naši družbi.

PRENOVA ZVEZE KOMUNISTOV

Zveza komunistov Slovenije
Predsedstvo CK ZK Slovenije

OSNUTEK ZA RAZPRAVO

Za bogato življenje
Za socializem po meri človeka

UVOD

Komunistična partija Slovenije je nastala v procesu revolucionarnega vrenja ob koncu prve svetovne vojne pod vplivom oktobrske revolucije in na podlagi borbenih, naprednih in demokratičnih izročil slovenskega naroda in delavskega gibanja. Po okrepitvi revolucionarnih sil v Jugoslovanski socialnodemokratski stranki je levica 2. marca 1920 ustanovila Delavsko socialistično stranko za Slovenijo. Ta se je na zboru 11. aprila 1920 zedinila z leto prej ustanovljeno Socialistično delavsko stranko Jugoslavije (komunistov), ki se je na II. kongresu, junija 1920, preimenovala v Komunistično partijo Jugoslavije. Slovenski komunisti so januarja 1921 sodelovali z italijanskimi komunisti pri ustanovitvi Komunistične partije Italije in delovali v njenem protifašističnem boju za socialne in nacionalne pravice. Na podlagi sklepa IV. konference Komunistične partije Jugoslavije iz decembra 1934 se je 18. aprila 1937 slovenski del Komunistične partije Jugoslavije preoblikoval v Komunistično stranko Slovenije kot sestavni del Komunistične partije Jugoslavije. V skladu s preimenovanjem Komunistične partije v Zvezo komunistov Jugoslavije, izvedenim na VI. kongresu novembra 1952, se je Komunistična partija Slovenije preimenovala v Zvezo komunistov Slovenije.

Naš odgovor na nove izzive, na krizo socialistične ideje in prakse na okamenelost akcije je prenova zveze komunistov.

Konferenca Zveze komunistov Slovenije je Centralnemu komiteju ZK Slovenije naložila izdelavo kratkega in jedrnatega dokumenta o prenovi.

V njem so zapisane ključne misli o tem, kaj in kako spreminjamo v zvezi komunistov, ker hočemo soustvarjati družbo bogatega socializma.

1. KJE SMO?

V SVETU, KI SE POVEZUJE

Medsebojna odvisnost ljudi, narodov in držav je vedno večja, skupna odgovornost za ohranitev in izboljšanje življenja vse usodnejša. V ospredje stopajo dostojanstvo človeka, kulturni pluralizem in ekološko ravnovesje.

Konec je "socialističnih" in vseh drugih fundamentalizmov. Ni več slepila o večnih resnicah in edino zveličavnih razvojnih konceptih:

- namesto monistične, enopartijske vladavine se uveljavlja politični pluralizem,
- zasebnost in javnost se osvobajata edinih in obveznih pogledov na svet,
- namesto politike brezkonfliktne družbe nastopa politika skupnega življenja z bogastvom razlik.

V KRIZI IN REVŠČINI

Kriza osemdesetih let v Sloveniji ni bila tako tragična kot ponekod drugod v Jugoslaviji. Kriza devetdesetih pa lahko postane. O tem priča težak položaj vseh, ki živijo le od svoje plače, brez privilegijev in nezakonitega prilaščanja. V revščino bredejo industrijski delavci, rutinska administracija, deli srednjega sloja, pa tudi ljudje z razmeroma visokimi dohodki se ne morejo več primerjati s sebi enakimi v svetu.

Strah za ohranitev dosežene ravni življenja sili ljudi, da si pomagajo, kakor vedo in znajo. Tistih, ki jim družbena pomoč ostaja vir preživetja, je vedno več, pomoči pa je vedno manj. Vsakovrstna siva ekonomija pokriva primanjkljaj v rednem dohodku večine zaposlenih. Blokade razvoja postajajo neznosne, še najbolj za mlade in tiste, ki poznajo svet in njegove možnosti.

V STRAHU IN UPANJU

V vseh delih družbe zbuja kriza strah in upanje. Del družbe je potisnjen ob zid in zato pripravljen poseči po kakršnikoli rešitvi, predvsem takojšnji. Ob njem so tudi družbene skupine in skupnosti, ki imajo še kaj izgubiti, a imajo še premalo moči, da bi se, v korist skupnega napredka, organizirale in izgubi uprle.

Prenavljanje hoče biti organiziranje lastnih moči za izhod iz krize. To bo pretvarjalo strah v pogum in motiviralo za sodelovanje v reformah.

TO ZAHTEVA USPEŠNO IN DEMOKRATIČNO POLITIKO

Z reformami hočemo doseči, da državni socializem ne bo več možen, pot v novi socializem evropske kakovosti življenja, socializem po meri človeka pa! Zavzemamo se za politiko, ki bo temeljila na sintezi ekonomije, kulture, znanosti, tehnologije, ekologije... Sodobna politika ne more biti le boj za oblast, saj gre ravno za spremembo odnosa med državo kot oblastjo in državljanom kot podanikom. S politično, socialno in civilno razsežnostjo državljanstva se uveljavljata svoboda in avtonomija človeka.

Zato se problemov lotevamo pogumno, z znanjem in novo politično kulturo.

2. KAJ HOČEMO?

SVOBODO

Svoboda posameznika je pogoj za svobodo vseh.

INTELEKTUALNO SVOBODO, torej svobodo vsakega posameznika v izbiri svetovnega nazora, življenjske in družbene filozofije, brez kakršnihkoli ideoloških omejitev in sankcij; pravico do javne rabe razuma; svobodo tiska in javne besede sploh; svobodo znanstvene, filozofske, umetniške in kulturne ustvarjalnosti brez omejitev, razen enake svobode drugih.

EKONOMSKO SVOBODO, to je pravico vsakega posameznika, da svobodno izbira svoj način ekonomske eksistence. Pogoj za to je pluralizem lastninskih odnosov. Samo za samoupravljanje kot pravico in možnost ustvarjalcev materialnih in duhovnih dobrin, da v svojem in družbenem interesu - v vlogi lastnikov in upravljalcev z družbenim kapitalom - enakopravno odločajo o pogojih in rezultatih svojega dela.

POLITIČNO SVOBODO, to je pravico posameznika, da po demokratičnih poteh sodeluje v javnih skupnih zadevah, daje in uveljavlja pobude, se povezuje in organizira po svojih lastnih hotenjih in je soodgovoren za skupne rešitve.

DEMOKRACIJO

Hočemo demokracijo, ki temelji na načelu ljudske suverenosti; na načelu enakopravnosti ljudi pri oblikovanju politične volje; na ustvarjalnem in svobodnem človeku; na zakonih, ki ljudem omogočajo, da izrazijo svojo voljo prek neposrednih in posredniških ustanov; na človekovih pravicah in svoboščinah, nujnih za oblikovanje volje ljudstva, ter načelu pravne varnosti, zlasti še za posameznika in manjšine.

Demokracija je za nas tudi enotnost ekonomske demokracije (enakopravnost v procesu dela, upravljanja in delitve rezultatov dela - vsakomur po njegovem delovnem prispevku) politične demokracije (svobode združevanja), avtonomije civilne družbe in pravne države, samoupravljanje ter avtonomnost posameznika kot proizvajalca, upravljalca in državljana.

POLITIČNI PLURALIZEM

Smo za svobodo političnega združevanja v začasnih ali trajnejših, institucionaliziranih in neinstitucionaliziranih oblikah. Smo za svobodne, neposredne in tajne volitve z več kandidati in programi, ki imajo pravico do enakopravnega nastopanja in tekmovanja za doseganje politične moči oziroma vpliva na oblast in upravljanje drugih družbenih zadev.

Pri oblikovanju skupnih družbenih interesov smo enako omejeni le z zakonom, ki vse obvezuje k demokratičnemu predstavljanju in usklajevanju interesov. Zakon ščiti interese in delovanje demokratičnih političnih manjšin, določa pa tudi način spreminjanja tistih civilizacijskih, socialističnih in demokratičnih pridobitev, ki jih ni mogoče spreminjati s preglasovanjem; opredeljuje torej tudi soglasje.

To zahteva spremembo sistemskega položaja zveze komunistov:

- nova ustava mora odpraviti preostanke monopolnega položaja zveze komunistov,
- odpraviti mora neposredne sistemske vezi med zvezo komunistov in državo.

EKONOMSKO UČINKOVIT SOCIALIZEM

Smo za tržno, uspešno, tehnološko napredno, prožno in inovativno, ekološko naravnano in v svet odprto gospodarjenje. Smo za samostojnost poslovnih subjektov, podjetništvo, za pluralizem in konkurenco lastnin, za integralni trg blaga in storitev, denarja in sredstev, delovne sile in drugih produkcijskih tvorcev. Posameznik naj prevzame odgovornost za svoje funkcionalno usposabljanje in zaposlitev z lastno poslovno dejavnostjo ali pa z vključitvijo v podjetje; družba mu mora omogočiti temeljno usposobitev za to.

Ekonomsko uspešno gospodarjenje želimo opreti na strateško planiranje in vodenje, na samoupravljanje s soupravljanjem, ki naj zaposlenim omogoči, da usodo podjetij vzamejo za svojo; družbena lastnina, vezana za organizacijo, naj bo v rokah tistega, ki jo je sposoben in ki jo hoče najbolje oplajati.

Smoter ekonomsko uspešne družbe ni metanje neuspešnih in nemočnih čez krov, ampak človeka vredno življenje in nova priložnost za vsakogar.

JUGOSLAVIJO

SVOBODNO SMO SE ODLOČILI

da skupno gradimo socializem. Vztrajamo pri temeljnih načelih:

- suverenosti narodov,
- enakopravnosti,
- federalizmu.

SFRJ JUGOSLAVIJO želimo kot demokratično družbo. Demokratično skupno življenje predpostavlja prostovoljnost, enakopravnost, spoštovanje različnosti, odgovornost, medsebojno prostovoljno pomoč in demokratično sintezo skupnih interesov.

EVROPO

Tudi Jugoslavija je Evropa. Zato jo hočemo in moramo soustvarjati, ne le občasno ali s posebnimi sporazumi. Hočemo biti zraven, toda takšni, da nas bo Evropa hotela, zato jo moramo ustvarjati predvsem pri sebi doma.

DOBRO DRUŽBO

ki naj zagotavlja:

- svobodno, zdravo, kulturno bogato in varno življenje,

- prijazno razmerje med naravnim okoljem in ljudmi,
 - ustvarjalno zaposlenost vsakega aktivnega prebivalca in enakopravno možnost vseh, da prispevajo k družbenemu razvoju,
 - odvisnost vsakega, za delo sposobnega, od rezultatov njegovega lastnega dela, od uspešnosti upravljanja ter gospodarjenja z lastnimi ali družbenimi sredstvi,
 - zadovoljevanje skupnih družbenih potreb in nujno solidarnost,
 - uveljavljanje vseh človekovih političnih in drugih svoboščin, pravic in dolžnosti,
 - pravičnost in pravno enakost,
 - visoko kakovost življenja,
 - miroljubno sožitje v mednarodni skupnosti.
- Tako razumemo demokratični socializem, socializem po meri ljudi.

3. KAKO TO DOSEČI?

Da bo zveza komunistov sposobna enakopravno, z drugimi in hkrati kot avtonomna politična organizacija uresničevati zastavljene cilje, se mora SPREMENITI.

Zato postavlja v ospredje temeljna načela svojega organiziranja in delovanja:

DEMOKRATIČNOST

USTVARJALNOST

RACIONALNOST

ODGOVORNOST

USPEŠNOST

PROŽNOST

Z UVELJAVITVIJO ČLANA

VSAK ČLAN IMA PRAVICO IMETI PRAV in pravico, da svoj prav tudi dokazuje. To pomeni, da samostojno, odgovorno in enakopravno sodeluje pri nastajanju, sprejemanju, izvajanju in kontroli politike zveze komunistov.

Z DEMOKRATIČNIMI ODNOSI

Ti omogočajo in zagotavljajo konkurenčnost ljudi in idej, svobodo povezovanja in delovanja ob spoštovanju skupnega delovanja, ki je statutarno določena.

Demokratično je navesti vprašanja, organe in način sprejemanja obvezujočih sklepov. S tem manjšini ni odvzeta pravica, da skladno s statutom zastopa in utemeljuje svoja stališča in išče podporo zanje.

Odnosi v organizaciji so tako demokratični, da omogočajo uveljavitev posebnosti posameznih opravil in dejavnosti.

Vsako delo je podvrženo lastni logiki in lastnim merilom ter javni presoji.

Z demokratičnostjo in odprtostjo se je organizacija sposobna sama spreminjati. V konkretni akciji, ki temelji na demokraciji s soglasjem, presegamo demokratični centralizem.

To pomeni spoprijem različnih pogledov, pri katerem spoštujemo argumente in integriteto osebnosti.

Ne gre niti za leporečje niti za prizanesljivost, temveč za priznavanje različnosti in pripravljenost za iskanje skupnega.

Z ODPRTO KADROVSKO POLITIKO

Ni nam vseeno, koliko nas je in kakšni smo.

Da nas bo več, bomo komunisti javno predstavljali svoje programe in z uveljavljanjem demokratičnih odnosov omogočali slehernemu članu ustvarjalno delo. S tem in z uresničevanjem dogovorjenega bomo izziv za neučlanjene. Odprti smo za vse, ki so pripravljeni sprejeti, sooblikovati in uresničevati naš program.

Ni nam vseeno, kdo opravlja odgovorne funkcije v zvezi komunistov in kako je izvoljen.

Avtoriteta funkcionarja mora temeljiti na znanju, ugledu, težnji po ekspertnosti in širini splošnega humanističnega in družboslovnega znanja. Ne more vsak znati vsega, mora pa se z vsakomer znati pogovarjati. Najpomembnejši kriterij za izvolitev je medsebojno poznavanje in zaupanje.

Funkcionar deluje javno in je odgovoren organizaciji. Člani imajo možnost in pravico, da z demokratičnim preizkušanjem odgovornosti izvajajo kontrolo nad izvoljenimi. Kontrolo razumemo tudi kot pripravljenost vseh za ustvarjanje možnosti za kar najbolj učinkovito uresničevanje sprejetih programov, ne pa kot obračunavanje s posamezniki.

Z UMNO IN PROŽNO ORGANIZIRANOSTJO

Organiziranost po delovnem in teritorialnem načelu je za tisto, kar hočemo in kar članstvo želi, preozka.

Organiziranost naj omogoči več horizontalnih povezav in večjo prehodnost vertikalnih, ter s tem ustvarja možnost demokratičnega oblikovanja sintez na različnih ravneh.

Odpreti in zagotoviti moramo možnosti trajnejšega in začasnega organiziranja in samoorganiziranja v projektne, interesne in druge akcijske skupine, ki se oblikujejo skladno z naravo problema, ki so se ga lotile. K delu lahko povabijo tudi nečlane, ki bodo s svojim znanjem in sposobnostjo prispevali k skupnemu prizadevanju. Strokovni in politični aparat se mora organizirati tako, da bo takšne projekte uresničeval ali pomagal pri tem.

Projektni način organiziranosti naj preseže splošnost političnega delovanja in razvija demokratično politično kulturo, konkretnost dela ter predvsem učinkovitost.

Odpreti, omogočati in uveljaviti moramo vse možne posredne in neposredne komunikacijske vezi, tako po horizontali kot po vertikali in med njima.

Interesno komuniciranje in informiranje bomo razvijali kot dopolnilo javnemu in sredstvom javnega obveščanja, ne pa kot nujno nadomestilo.

Z NOVIM RAZUMEVANJEM

Prišel je čas za dokončno slovo od dogmatskega marksističnega fundamentalizma, kjer kot jamstvo resnice ne nastopa znanstvena metoda kritike, ampak Partija kot taka.

S PRENOVO USPOSABLJANJA IN IZOBRAŽEVANJA

Čas zahteva usposobljene in izobražene ljudi. Te lahko zagotavlja le splošno izobraževanje, samoizobraževanje in izobraževanje z delom v projektih, z uporabo sodobnih učnih tehnik in tehnologij.

Prednostne oblike so:

- vključevanje v oblike izobraževanja za politično delo,
 - vključevanje v redna strokovna srečanja,
 - organiziranje tematskih javnih tribun in okroglih miz,
 - organiziranje tematskih tečajev,
 - organiziranje strokovnih tečajev za javno nastopanje.
- To pa je hkrati podlaga za dolgoročno kadrovske prenovi.

Z NOVIMI METODAMI POLITIČNEGA DELA

To je demokratično vodenje sprejemanja odločitev, končnih predlogov sklepov; vodenja izvajanja, preizkušanja in sankcioniranja sklepov in stališč večine.

Sprejemanje odločitev je treba pripraviti tako, da bodo jasno povzete alternative, ki se pojavljajo med članstvom in v javnosti; da bodo vključeni nosilci alternativnih utemeljitev; da bo odločanje demokratično, vodenje izvajanja pa zaupano tistim, ki se zavzemajo za večinsko sprejeto alternativo in nasprotujejo zaznamovanju drugače mislečih; da bo možno natančno in javno preizkušanje sprejetih sklepov.

Z NOVO VREDNOSTNO STRATEGIJO

Nismo in ne bomo biti ujetniki železne zgodovinske nujnosti, v imenu katere se je večkrat nastopalo oblastno in vase zaverovano. Smo del iščočih in k boljšemu življenju stremečih ljudi.

Znanje postaja sestavina tistih delovnih in ustvarjalnih vrednot, ki jim je prej - zaradi strogega ločevanja fizičnega in umskega dela - stalo nasproti, hkrati pa je - tako kot delo - vrednota po sebi.

Ni svetovnega nazora, ki bi bil upravičen kratiiti svobodo, pravico do iskanja in razmišljanja. Brez spoštovanja človekovih pravic in svoboščin ni trdne skupnosti ljudi.

Spoštovanje nedotakljivosti človekovega življenja in dostojanstva sta vrednoti, ki morata biti zaščiteni bolj kot pristojnosti države nad družbo ali posebni družbeni interesi.

Nič, kar je bilo ustvarjeno, nam ne sme biti tako sveto, da ne bi moglo biti preseženo in da se ne bi moglo umakniti tistemu, kar je še bolj napredno, še bolj svobodno, še bolj človeško.

Z DRUGAČNO SOCIALISTIČNO ZVEZO

Smo in ostanemo v socialistični zvezi vseh, ki hočejo demokratični socializem. Da bi ta zveza nastajala in se razvijala, mora biti prostovoljna zveza neodvisnih in enakopravnih, ki je tudi sama neodvisna. Da bi ta zveza obstajala, mora izraziti svoje hotenje z demokratičnim političnim programom. Da bi si ta zveza pridobila večino ljudi, morajo politične pravice imeti vsi.

PODPRIMO VSE, KI ŽE DELAJO TAKO...

Predsedstvo CK ZK Slovenije je na svoji 58. seji imenovalo delovno skupino za pripravo osnutka dokumenta o prenovi zveze komunistov. V skupini, ki jo je vodil Slavko Soršak, so delali Milan Balažič, Adolf Bibič, Silva Jereb, Stane Kranjc, Lev Kreft, Sonja Lokar, Borut Pahor, Igor Savič, Emil Štern in Jože Utenkar.

Pri delu so pomagali in svetovali Matjaž Maček, Jože Urh, Mirjana Križman, Boris Makoter, Senko Pličanič, Bojan Požar in drugi.

SOCIALDEMOKRATSKA ZVEZA SLOVENIJE

PROGRAMSKA IZJAVA

Prepričani, da ima vsak državljan Slovenije pravico živeti v svobodi in blaginji, izbirati in odstavjati voditelje po vnaprej določenih demokratičnih postopkih, ustvarjati v miru in brez strahu pred samovoljnimi posegi oblasti, ustanovljamo

SOCIALDEMOKRATSKO ZVEZO SLOVENIJE

Slovenija in Jugoslavija sta v splošni družbeni krizi. Vzroki zanjo so v nedemokratični in ideološko obremenjeni politični ureditvi, njene posledice pa so vidne na vseh področjih družbenega življenja - v gospodarski krizi, kulturnem siromašenju, znanstvenem zaostajanju in ne nazadnje v nemoči posameznika.

Socialdemokrati Slovenije (SDZS) smo avtonomna politična organizacija. Navdihujejo nas sodobna in svobodoljubna načela evropske socialdemokracije, ki temeljijo na etiki evropskega humanizma, socialni pravičnosti in človeškem dostojanstvu.

Ker hočemo socialdemokrati uresničiti pravico vseh državljanov Slovenije do svobode in blaginje, se bomo na miren in legalen način zavzemali predvsem za reforme v politiki in gospodarstvu, socialni politiki in vojski.

1. POLITIČNI SISTEM

Socialdemokrati si bomo prizadevali za odpravo tistih temeljev sedanjega političnega sistema, ki v sferi političnega ohranjajo nedemokratične oblike odločanja o javnih zadevah, kot je enopartijska vladavina. Storili bomo vse za dosledno uveljavitev svobode in pravice posameznika, ne glede na njegovo politično in versko prepričanje, narodnost, izvor, spol ali spolno nagnjenost, za uveljavitev svobode političnega združevanja in organiziranja, svobode govora in tiska.

Socialdemokrati menimo, da je vera osebno prepričanje vsakega posameznika in zato ne more biti prepreka za politično in družbeno udejstvovanje.

Po našem trdnem prepričanju so osnove sodobnega političnega sistema med drugim:

- ločitev zakonodajne, sodne in izvršne oblasti,
- volilni postopek, ki temelji na svobodnih, neposrednih in tajnih volitvah,
- popolna uveljavitev parlamentarne demokracije.

Socialdemokrati se bomo zavzemali za parlamentarni sistem, v katerem lahko kandidirajo predstavniki različnih političnih strank, organizacij in drugih zvez ter posamezniki na osnovi podpore določenega števila podpisnikov. Parlament kot vrhovni predstavniški organ mora delovati suvereno neodvisno od kakršnih izvenparlamentarnih posegov. Stalno mora nadzorovati izvršne organe, policijo in vojsko.

Državni aparat ne sme služiti nobenemu posebnemu interesu, (razredu, skupini, stranki ali posamezniku), zagotavljati mora le spoštovanje legalnih in legitimnih oblik javnega delovanja.

Smo za uvedbo referendumu kot oblike neposredne demokracije. Državljeni naj bi o čim več pomembnih vprašanjih odločali sami v krajevnih skupnostih, občini in republiki. Socialdemokrati ne verjamemo v nestransko demokracijo, seveda pa to ne pomeni, da so stranke edina oblika političnega organiziranja in izražanja politične volje.

Za nas je Socialistična zveza sprejemljiva samo, če bo spremenila tista določila, ki dajejo Zvezi komunistov v njej privilegiran in monopolen položaj, pa tudi tista, ki terjajo poenotenje stališč in programov ter tako onemogočajo izražanje in uresničevanje različnih političnih pobud.

2. PRAVOSODNI SISTEM IN ZAKONODAJA

Zavzemamo se za pravno državo in takšno kazensko zakonodajo, ki bo ščitila državljana pred zlorabo oblasti. Med najpomembnejšimi nalogami, ki si jih socialdemokrati zastavljamo, je izdelava predloga nove slovenske ustave, ki bo temeljila na deklaraciji o človekovih pravicah in temeljnih svobodah, na mednarodnem paktu o državljanskih in političnih pravicah in na dokumentih KVSE.

V novi slovenski ustavi moramo natančno opredeliti in zaščititi slovensko suverenost oziroma državnost in s tem v zvezi ponovno opredeliti družbenopolitični sistem, ki mora temeljiti na popolni enakopravnosti družbenopolitičnih subjektov, na novo je potrebno definirati in opredeliti sodstvo in slovensko obrambno politiko.

Na osnovi široke javne razprave, kjer bi se posamezni predlogi za novo ustavo lahko dopolnjevali, pa bi USTAVODAJNI ZBOR (ljudstva Slovenije), v katerem bi bile zastopane različne politične organizacije. O tako pripravljenem predlogu bi odločali državljani Slovenije na referendumu, ki je za socialdemokrate edini legitimni način sprejemanja najvišjega slovenskega zakona.

3. GOSPODARSTVO

Prepričani, da je za družbeno blaginjo potrebno učinkovito gospodarjenje, se socialdemokrati zavzemamo za:

- ponovno uveljavitev dela kot prispevka in dobrine,
- podjetništvo,
- lastninski pluralizem.

Delavec mora dobiti delovnemu prispevku ustrezno plačilo, podjetnik pa naj neovirano, v okviru norm, ki veljajo v sodobnih tržnih gospodarstvih, razpolaga s pooblastili, ki so nujna za izvajanje podjetniške funkcije. Koncept integralnega samoupravljanja je treba nadomestiti s soodločanjem in opustiti koncept družbene lastnine. Delavcem je treba omogočiti odkup delnic.

Podpiramo odprto tržno gospodarstvo z gospodarskimi organizacijami, ki niso odvisne od političnih in ko so gospodarsko popolnoma odgovorne za svoja ravnanja. Oblikovati je treba sistem, ki bo, upoštevajo različnosti gospodarskih interesov, določal samo temeljna pravila ravnanja, ta pa se ne morejo bistveno razlikovati od pravil v drugih sodobnih tržnih gospodarstvih.

Zavzemamo se za sodoben razvoj kmetijstva in za ukinitvev zemljiškega maksimuma. Država naj z gospodarsko politiko pomaga razvoju kmetijstva, ki naj temelji na družinskih kmetijah in zagotavlja varovanje obdelovalne zemlje.

S prestrukturiranjem gospodarstva naj se izboljša človekovo okolje, zato smo za ekološko čiste ter energetske in surovinske varčne dejavnosti.

Država naj varuje narodno bogastvo z davčno in denarno politiko, spodbuja podjetništvo ter zagotavlja osnovno socialno varnost, gospodarsko stabilnost in spoštovanje pravih pravne ureditve in finančnega sistema, upravlja z infrastrukturo, preprečuje nastajanje monopolov in opravlja druge funkcije, ki jih ima v sodobnih tržnih gospodarstvih.

Davčni sistem in politika naj bosta v službi gospodarske rasti. Davki morajo spodbujati produktivnost, podjetništvo in na ta način vplivati na izboljšanje življenjske ravni.

Obremenjenost gospodarstva in prebivalstva mora biti na ravni industrijsko razvitih držav.

Zavzemamo se za samostojnost Slovenije pri oblikovanju sebi primernega gospodarskega sistema in ekonomske politike. Trg ni mogoče uveljaviti s centralizacijo makroupravljanja, ampak s popolno samostojnostjo gospodarskih organizacij.

4. SINDIKAT

Najpomembnejši dejavnik industrijske demokracije je avtonomen sindikat. Zato se bomo zavzemali za svobodno ustanavljanje neodvisnih in pluralističnih sindikalnih organizacij ter za njihovo povezovanje. Vzporedno pa si bo treba izboriti pravico do popolne legalizacije stavke.

Današnji sindikat se mora znebiti skrbništva Zveze komunistov in tudi v bodoče ne sme podleči vplivu katerekoli druge politične organizacije. Zato se bomo socialdemokrati dosledno zavzemali, da bo v podjetjih in drugih ustanovah sindikat edina oblika organiziranja. Druge družbenopolitične organizacije naj bi delovale zunaj podjetij in ustanov, saj bo edino tako sindikat res avtonomna organizacija delavstva.

S tem bomo dosegli, da se bo sedanja sprega med politiki in podjetji prekinila, kar bo pozitivno vplivalo na učinkovitejšo kadrovske selekcije v podjetjih in s tem na odgovornejše in učinkovitejše poslovanje podjetij, kar bo pripeljalo do izboljšanja gnotnega položaja delavcev.

5. SOCIALNA POLITIKA

Socialna politika je odvisna od političnega in gospodarskega položaja. Njene možnosti sodoločene z ravniyo proizvodnje in višino družbenega proizvoda. Zaradi gospodarske krize in zapletenega, nesmotnega in zato neučinkovitega državnega administriranja se socialne dejavnosti pri nas dramatično krčijo. Stanje se še kar najprej slabša, kar lahko pripelje do popolnega zloma socialnih dejavnosti, še zlasti zdravstvenega in izobraževalnega sistema.

Razumljivo, da slabo gospodarjenje ne zagotavlja kakovostnih storitev ne odpravlja revščine in izseljevanja, povečuje pa se tudi socialno razlikovanje. Ne glede na razmere

je potrebno vsem zagotoviti enake možnosti, kolikor toliko enake startne osnove za življenje.

Dolgoročno se bomo zavzemali za izgradnjo državne blaginje, kar pomeni, da bo imel vsak član te družbe možnosti za osebni razvoj, izobraževanje in zato, da si ustvari družino in kakovostne življenjske pogoje. Osnovne storitve (izobraževalne, zdravstvene, socialno-varstvene, pokojninske, kulturne...) morajo biti dostopne vsem državljanom ne glede na njihov družbeni položaj.

Temelj socialne varnosti vseh državljanov vidimo v njihovem delu. Solidarnostno pomoč priznavamo samo osebam, ki so telesno in umsko prizadete, otrokom in ostarelim, brezposelnim ter drugim ogroženim kategorijam prebivalstva. Posebno se bomo zavzemali za varstvo otroka in družine in za bolj učinkovito reševanje stanovanskih razmer.

Prizadevali si bomo za oblikovanje programov za zaposlovanje mladih in socialnih programov za delavce in njihove družine, ki bodo v prehodnem obdobju gospodarske preнове ostali brez dela. Pomagali jim bomo, da bodo čimprej osvojili nova znanja, ki jih zahteva sodobno gospodarstvo. Poleg tega bomo predlagali tudi druge oblike reševanja brezposelnosti, ki so jih v sodobnem svetu še preizkusili, zlasti pa možnosti za samozaposlovanje v zasebnih in združnih podjetjih.

Nasprotujemo uvajanju vsakršnih dodatnih denarnih prispevkov (participacij) v zdravstvu in šolstvu, otroškem varstvu..., ki porabnikom ne zagotavlja boljše kakovosti storitev ter njihove udeležbe pri odločanju o tem, kako bodo te službe delovale in kako bodo financirane.

Da bi preprečili poenotenje storitev ter povečali njihovo učinkovitost in izboljšali kakovost, bomo socialdemokrati podpirali razvoj javnega in zasebnega sektorja na vseh področjih socialnih dejavnosti. Državljeni bodo lahko svoja sredstva koristili po lastni izbiri v enem ali drugem sektorju.

MEDNARODNI POLOŽAJ SLOVENIJE

Slovenija je del Evrope in usodno smo zaznamovani s pridobitvami zahodne civilizacije, ki se ji tudi v prihodnosti nočemo odreči. Socialdemokrati si bomo dosledno prizadevali za vključevanje Slovenije in Jugoslavije v evropski prostor in zahodnoevropske gospodarske, tehnološke in kulturne integracije.

Ena od prednostnih nalog socialdemokratov bo ustvarjanje političnih in ekonomskih pogojev za članstvo v Evropski skupnosti. Dosledno se bomo zavzemal za odprte meje in prost pretok ljudi, blaga in informacij.

Spoštovali bomo veljavne mednarodne konvencije, ki obvezujejo k spoštovanju človekovih pravic in svoboščin. Včlanili se bomo v Socialistično internacionalo, katere članice so tudi druge socialdemokratske stranke, vzdrževali pa bomo tudi stike s podobno usmerjenimi strankami in gibanji v svetu.

7. POLOŽAJ SLOVENCEV V JUGOSLAVIJI IN ZAMEJSTVU

Pridružujemo se večkrat izraženim težnjam Slovencev in drugih državljanov Slovenije glede suverenosti ljudstva Slovenije in vseh drugih jugoslovanskih narodov ter

takšnega sožitja v Jugoslaviji, v katerem bodo prišle do polnega izraza vse različnosti in razvojne potrebe republik v skladu z njihovimi lastnimi možnostmi, njihovo ustvarjalnostjo in kulturno tradicijo.

Sodimo, da vključujejo te posebnosti poleg gospodarskih in kulturnih prvin tudi pravice do lastnega vrednostnega sistema ter njemu ustrezne politične ureditve. V Jugoslaviji naj nas vežejo dejansko ugotovljivi skupni interesi, kar naj se preverja s samoodločbo.

Dosledno bomo razvijali skupni slovenski kulturni prostor, ki naj zajema vse Slovence ne glede na njihova politična ali verska prepričanja ter kraj bivanja, temelji pa naj na jezikovni pripadnosti. Zavzemamo se za slovenski kulturni forum kot posvetovalno telo vseh Slovencev.

Posebno skrb je treba nameniti slovenski narodni skupnosti v zamejstvu. Zagotoviti je treba gospodarsko in kulturno pomoč za njihov razvoj ter zahtevati od vseh držav dosledno spoštovanje njihovih mednarodno zagotovljenih nacionalnih pravic.

8. OBRAMBNA POLITIKA

Socialdemokrati se zavzemamo za popolno podreditev vojaškega aparata demokratično izvoljeni skupščini. Zavzemali se bomo za ukinitve vojaških sodišč. Financiranje vojske naj bo izključno v domeni civilnih oblasti.

Kratkoročno se bomo zavzemali za radikalno skrčenje obstoječe vojske in za spoštovanje ugovora vesti, dolgoročno pa je naš cilj številčno majhen, profesionaliziran, obrambno usmerjen vojaški aparat. To bi seveda med drugim pomenilo tudi redukcijo splošne vojaške obveznosti. Prepričani smo, da sedanja militarizacija vsakdanjega življenja ne odraža morebitno napetega mednarodnega položaja.

Socialdemokrati se bomo zavzemali tudi za popoln nadzor slovenskega naroda nad vojaškim aparatom na območju Slovenije. Če smo lahko imeli tako zasnovano obrambo v času NOB, je še toliko bolj upravičeno jo prenesemo v mirnodobni čas. Zato se bomo socialdemokrati zavzemali za organiziranje slovenskega armadnega območja, kjer bosta poveljevanje in pouk v enotah, štabih in drugih organih slovenskega armadnega območja v slovenskem jeziku.

Iniciativni odbor SDZS, 21. januarja 1989

Pri pisanju programske izjave so sodelovali:

Franc Adam, Katja Boh, Uroš Cene, Gorazd Drevenšek, Vida Jan, Gordan Jovanovič, Jožef Kopše, Vogomir Koželj, Pavle Likar, Andrej Magajna, Jože Menciger, Milan Oder, Roman Pogačar, Slavko Sušec, Uroš Šušteršič, Boro Terčelj, Gregor Terčelj, Gregor Tomc, Franc Tomšič, Vladimir Turk, Jaša Zlobec.

I. UVODNE PRIPOMBE

Prenova Zveze komunistov mora biti temeljita, vsebinska in vsestranska: 1. razrednoslojevna, 2. moralnovrednostna, 3. idejno-teoretska, 4. kadrovska, 5. organizacijska in 6. taktično-politična prenova.

Zamisel prenove ZK bo uspešna samo, če bo spremenila ZK iz *nemočnega* opazovalca sedanje jugoslovanske krize v *aktivni dejavnik* preboja jugoslovanske družbe na raven intenzivnega gospodarjenja in v duhovno in materialno bogatejše življenje.

Samo z vsestransko prenovo /razrednoslojevno, moralno-vrednostno itd./ bo ZK postala moderna levica, ki je sposobna graditi moderni humani socializem 21. stoletja.

Nobeno zoževanja prenove ZK /ali samo zamenjava ene kadrovske ekipe z drugo ali samo zamenjava ene generacije politikov z drugo ali samo zamenjava enih organizacijskih oblik z drugimi/ ne bo vtilo ZK novih moči, ampak jo bo pustilo na sedanji nizki, nemočni stopnji.

Tri izrazite nasprotno družbene težnje v sedanji jugoslovanski krizi - samoupravno socialistična, administrativno etatistična in kapitalistična - ponujajo tudi *tri* smeri prenove Zveze komunistov:

- Zveze komunistov kot *moderna notranja gibalna sila samoupravne socialistične demokracije in gospodarskega razvoja*

- Zveza komunistov kot *uniformna organizacija etatizma in populizma*

- Zveza komunistov kot *stranka meščanskega tipa.*

V jugoslovanskih družbenih pogojih bo uspešna samo prenova ZK v *samoupravno socialistični smeri.*

Temeljita, vsebinska prenova ZK se ne more dokončati v nekaj mesecih, do 14. kongresa ZKJ. Do kongresa je možno in nujno zgraditi jasno zamisel prenove ZK in jo v demokratični razpravi vse Zveze komunistov izoblikovati v *njeno skupno politično voljo.*

Dejanska prenova ZK pa bo potekala več let, saj se sodobna jugoslovanska levica lahko izoblikuje samo v praksi večletnih bojov za višjo stopnjo intenzivnega gospodarjenja in nadalnje demokratizacije.

Zamisel o prenovi ZK je nemogoče graditi brez temeljitega razmisleka o dosedanjih izkušnjah graditve socializma v Jugoslaviji in o vseh družbenih izkušnjah človeštva v 20. stoletju. Prenova ZK ni možna brez temeljite razčlenitve jugoslovanskih in svetovnih smeri razvoja v 21. stoletju in zlasti družbenih novosti, ki se sedaj najavljajo v človeštvu. Samo s točnim ovrednotenjem dosežene stopnje, sedanjih razpotij in možnih razvojnih smeri Jugoslavije in človeštva v 21. stoletju je možno opredeliti vlogo ZK v jugoslovanski družbi in s tem osnovno smer prenove ZK.

Smeri prihodnjega družbenega razvoja nakazujejo nadaljnjo možnost vloge ZK kot *politične organizacije posebnega pomena v razvoju jugoslovanske družbe*. Le manjši del članov ZK se je izrazito birokratiziral, pomeščanal in demoraliziral in je zato izrazita zavora prenovi ZK in Jugoslavije ter med glavnimi vzroki krize. Večina članov ZK pa so zavestni družbeni aktivisti in ZK je edina vsejugoslovanska samoupravno socialistična politična organizacija.

Če bodo 14. kongres ZKJ in kongresi ZK republik in pokrajin znali oživiti in okrepiti te dve značilnosti znatnega dela ZK, lahko ZK zopet postane *politična organizacija posebnega družbenega pomena*. Nepotrebno in pretirano pa je ZK opredeljevati kot /edino in večno/ vodilno organizacijo. Za to vlogo si organizacije ZK lahko vsakodnevno prizadevajo s svojo aktivnostjo v vsakem delcu jugoslovanske družbe, ni ji pa ta vloga nikjer in z ničemer zagotovljena.

ZK lahko izoblikuje jasno zavest in politično voljo o svoji prenovi samo z brezobzirno znanstveno oceno svojega dosedanjega razvoja, z odločnim zavračanjem vseh ostankov zastarelih dogem in vseh predsodkov glede nesocialističnih družbenih oblik in vsebin. Brez predsodkov je treba preučiti in porabiti - za uspešen razvoj Jugoslavije in za prenavo same ZK - vse družbene, kulturne, gospodarske in politične vrednote vsega človeštva, sodobnega in preteklega.

Uspešnega razvoja jugoslovanske družbe in same ZK pa ne more zagotoviti *zamenjava ene dogmatike z drugo*. Nobene plodnosti ne bi bilo, če bi zamenjali *dogmatsko* povečevanje marksizma, leninizma in jugoslovanskega samoupravljanja z *dogmatskim* lepševanjem sodobnega razvitega kapitalizma kot idealne, popolne družbe, ki naj bi bila dovršena sinteza demokracije, humanosti, civilizacije, tržišča, parlamentarizma in večstrankarstva. Razvoj katerekoli dežele nedvomno dokazuje, da je uspešnost zagotovljena samo deželam, ki koristne izkušnje vsega sveta dosledno povezujejo s svojimi *posebnimi* pogoji, s svojimi *posebnimi* potrebami in *posebnimi* možnostmi.

Prenova ZKJ bo uspešna samo kot sinteza izkustev vsega človeštva s temeljitim preučevanjem *lastnih, izvirmih pogojev* Jugoslavije in *izvirmih pogojev* vsakega naroda, vsake republike in pokrajine v Jugoslaviji.

II. IZKUŠNJE ČLOVEŠTVA V 20. STOLETJU, PERSPEKTIVE NJEGOVEGA RAZVOJA V 21. STOLETJU TER PRENOVA ZK

Tu seveda ni mogoče podati celovite zgodovine človeštva v 20. stoletju /ki jo v precejšnji meri nakazuje že program ZKJ iz 1958. leta/. Navajam le nekaj objektivnih značilnosti človeštva v 20. in 21. stoletju, ki utemeljujejo *osnovne smeri prenove ZK* in *perspektive svetovne moderne levice* v razvojnih težnjah in razpotjih človeštva.

Najpomembnejša novost v razvoju razvitega kapitalizma, ki bo segla še v 21. stoletje, je nova znanstveno tehnična revolucija: mikro-elektronika, prožna avtomatika, informatika in komunikacije, biotehnologija in novi materiali. Dosedanje izkustvo dokazuje, da poraba novih znanstvenih in tehničnih dosežkov v gospodarstvu in v upravljanju razvitih dežel ne prinaša avtomatično bolj humanih odnosov, ne ukinja avtomatično razrednih razmerij in vsebuje zelo različne možnosti socialnega razvoja. Družbeni razvoj še vedno odvisi *prevenstveno* od usmeritev, ki jih dajejo *subjektivne, organizirane politične sile*. Zato bo v sodobnem človeštvu za delovanje *naprednih, levih in socialističnih sil* tudi v naslednjem 21. stoletju še velika potreba in širok družben prostor v vsem svetu.

V vsem naslednjem, 21. stoletju bodo še prisotni *močni elementi razredne družbe*: globok prepad med razvitimi in nerazvitimi deželami, razlika med umskim in ročnim ter rutinskim delom, možna stalna nezaposlenost, koncentracija upravljanja v ozkih /kapitalističnih, birokratskih, tehnokratskih/ elitah. Močno pa se spreminjajo in so bodo še spreminjale *oblike razredne družbe* zaradi sprememb v razredno slojevnem sestavu, zaradi zmanjšanja deleža industrije in povečanega deleža terciara ter manjših proizvodnih enot. *Moderna levica*, ki sprejema nujnost nove znanstveno tehnološke revolucije, bo v prihodnje potrebna kot *najpomembnejše gibanje za nadaljnje zmanjševanje in postopno preraščanje razrednih nasprotij v 21. stoletju*.

Zaradi bogate gospodarske osnove in kvalitetne delovne sile /znanost, menežerski sloj, izobraženo delavstvo s tradicionalnimi delovnimi navadami/, bo razviti kapitalizem živél še dolgo.

Razviti kapitalizem vsebuje *pomembne vrednote* kot so uspešna organizacija dela, ekonomičnost in rentabilnost gospodarstva, učinkovit prenos znanstvenih in tehničnih odkritij v gospodarstvo, sposoben gospodarski upravljaljski sloj, učinkovite upravne in družbene službe, zakonitost, poslovna, profesionalna in delovna morala. Moderna levica v manj razvitih deželah pa tudi v Jugoslaviji teži razviti te vrednote tudi v svojih posebnih pogojih, da bi z njimi prerasla neučinkovitú, nestrokovni in leni birokratizem in zaostale dele drugih slojev.

Kapitalizem razvitih dežel vsebuje *socialistične in demokratične elemente*, ki še ne prevladujejo, so pa znatni: prerazdelitev občutnega dela nacionalnega dohodka glede na potrebe ljudi /socialna država/, elementi ljudske in socialistične demokracije in elementi napredne državne intervencije.

Moderna levica je v vseh razvitih deželah utemeljila svoje delovanje na predpostavki, da se bodo socialistično-humanistične sestavine v njih krepile na postopen, evolutiven in miren način.

Sodobni razviti kapitalizem je še vedno omejen na *manjšino človeštva*. V teku dveh stoletij ni uspel prevladati globokega prepada med seboj in nerazvitimi kapitalističnimi deželi v Latinski Ameriki, Aziji in Afriki, ni nobenega izgleda, da bo ta prepad izginil v nekaj letih. Razviti kapitalizem je izoblikoval specifično civilizacijo /razvita materialna proizvodnja, pravna država, občā izobrazba, učinkovite družbene službe/, ni pa uspel razviti /možnega/ celovitega humanizma niti /možne/ celovite demokracije niti celovito uresničiti nove človeške pravice. Nobena dežela v sodobnem svetu še ni uresničila resnično demokracijo, ki pomeni odločanje večine ljudstva /naroda/ o bistvenih gospodarskih, političnih, vojnih in varnostnih zadevah.

Zaradi tega sodobni razviti kapitalizem ne more biti modernim levim gibanjem dovršeni vzor humanizma, demokracije in človeških pravic.

Humani socializem, vsebinska demokracija in nove človeške pravice /kot so opredeljene v Deklaraciji Združenih narodov o človeških pravicah/ bodo glavni cilji modernih levih gibanj, ki jih bodo v tem in v naslednjem stoletju postopno uresničevala, povezujoč se z najširšim krogom ljudi dobre volje iz vseh razredov in slojev, z ljudmi različnih političnih, filozofskih in religiozних pogledov.

Moderna leva gibanja vidijo v svojem glavnem cilju, v sodobnem humanizmu celoto vseh kultur /duhovne kulture, vrednostne in moralne kulture, kulture medljudskih odnosov, telesne, materialne in tehnične kulture/, ki šele vse skupaj zapolnjujejo celoto človeških potreb. Sodobni kapitalizem je celoviti humanizem in kulturo zamenjal z ožjim materialističnim potrošnitvom. Zato zgodovinska naloga in čast boja za novo kulturo in humanizem pripadata modernim levim in naprednim gibanjem.

V 19. in zlasti 20. stoletju se je v vsem svetu razmahnilo bogastvo oblik ljudske in socialistične demokracije, ki so bolj napredne in vsebinske kot klasični parlamentarizem in strankarstvo. Te oblike predstavljajo že elemente samoupravne demokracije. V 19. in zlasti v 20. stoletju so se različne oblike ljudske in socialistične demokracije pojavile na vseh kontinentih: narodno osvobodilna gibanja Evrope, Azije, Afrike in Latinske Amerike, ljudske fronte, delavska politična gibanja, delavski sindikati, nestrankarska politična gibanja /kot so ekološka, ženska, študentska, mladinska, mirovna in duhovna gibanja/, zadružna gibanja, lokalne samouprave in mestne samouprave, poklicne in stanovske organizacije, kulturna in telesno-vzgojna društva, soupravljanje v gospodarstvu, razni sveti državljanov, tripartitni organi upravljanja /država-sindikati-delodajalci/. Te oblike neposrednejše in bolj vsebinske demokracije so široko razvite skoraj v vseh deželah sveta in tudi v razvitih kapitalističnih deželah. Zato je izpostavljanje parlamentarizma in strankarstva kot edinega in najvišjega vzora demokracije izraz velikega zgodovinskega neznanja.

Strankarstvo in parlament brez ljudske in vsebinske demokracije sta posredna ali neposredna diktatura manjšine /neposreden nastanek italijanskega in nemškega fašizma iz parlamentarizma in strankarstva/. Edini garant stalnosti in poglobljanja demokracije je ljudska in socialistična demokracija /ljudska fronta v Franciji 1936 prevlada fašizem, enako enotnost demokratičnih sil Italije v 60. letih/.

Moderna levica, ki stremlje h globlji demokraciji, ne izhaja iz doktrinarnih konstrukcij, ampak samo nadaljuje in pogloblja zgodovinsko nastale oblike neposredne in ljudske demokracije.

Moderna levica gradi svojo prihodnjo vlogo tudi na analizi dosedanjega svetovnega socialističnega procesa, njegovih dosežkov, deformacij, meja in novih možnosti.

Epoha začetnega socializma in klasične levice je končana.

Nova stopnja socializma in moderna levica se porajata v vsem svetu počasi in mukoma, vendar z jasno zavestjo o svojih temeljih in perspektivah.

Dosežki začetnega socializma in klasične (delavske ter nekapitalistične) levice v 19. in 20. stoletju so: organiziranje množic na vsem planetu, zboljšanje materialnega in socialnega položaja množic, odstranitev klasičnega kolonialnega sistema in fašizma, večji vpliv množic na oblast in državo, priključitev velikega dela svetovne inteligence socializmu, začetna akumulacija in začetna industrializacija nerazvitih dežel. Ker so te začetne zgodovinske naloge dokončane in izčrpane, se nujno začneja epoha novega socializma in moderne levice.

Moderna levica soglasno ugotavlja resne, velike deformacije in omejitve začetnega socializma in klasične levice /dušeč birokratizem in etatizem, uniformiranost in

povprečništvo, zastoj gospodarstva in krizo monolitnega političnega sistema/, obenem pa gradi na doseženi stopnji.

Klice moderne levice se pojavljajo v vseh tistih socialističnih, social-demokratskih in komunističnih strankah ter narodno osvobodilnih gibanjih, ki teže prerasti dosedanje deformacije in ozkosti z novimi cilji in vrednotami: odločen razvoj socialistične, vsebinske in pluralistične demokracije, sproščanje svobode in iniciative posameznika in manjših skupin, dosledno uresničevanje modernih človeških pravic, odprtost za vrednote vsega preteklega in sedanjega človeštva, sproščanje ekonomskih zakonitosti v okviru elastičnega družbenega usmerjanja, trajni mir in sodelovanje v vsem človeštvu, trajno in vsestransko sodelovanje socialističnih, social-demokratskih, komunističnih in drugih naprednih gibanj.

Te izrazite novosti moderne levice so že vidne v delavskih in naprednih strankah Zahodne in Severne Evrope in drugih kontinentov, v ZSSR in v večini socialističnih dežel Vzhodne Evrope.

Najmočnejša prva klica moderne levice se je oblikovala v ZKJ po prelomu s Kominformom leta 1948. Skoraj vse značilnosti moderne levice se začno oblikovati v ZKJ že v zgodnjih 50-ih letih.

Prvi programski dokument moderne levice je bil program ZKJ iz leta 1958 s celovito analizo sprememb v človeštvu v drugi polovici 20. stoletja. Kot druga najširša in nagloblja socialistična revolucija /po oktobrski revoluciji/ se je jugoslovanska revolucija po letu 1948 morala soočiti tako s stalinističnim birokratizmom-etatizmom kot z nasprotovanjem kapitalističnega sveta. Zato je izoblikovala samostojno pot, ki jo je utemeljila s celovito teoretično oceno dotedanjega socializma, njegovih meja in s povzemanjem njegovih vrednot. Program ZKJ je odkril velike spremembe v vsem človeštvu, zlasti v drugi polovici 20. stoletja, ki jih mora upoštevati moderno delavsko gibanje: nov odnos sil med kapitalizmom in socializmom po drugi svetovni voji, zelo raznovrstne oblike in različna notranja protislovja socializma, nujnost spopada med etatizmom-birokratizmom in socialistično demokracijo ter druga nasprotja v vsem socialističnem svetu; etatistični pojavi v vseh delih sveta in posebnosti razrednega boja v teh pogojih; spremembe zaradi propada starega kolonializma in prepad med razvitimi in nerazvitimi deželami kot najbolj izrazita značilnost sodobne razredne družbe; vojnopolitični bloki kot najbolj nevarna oblika razredne in etatistične politike; naprednost aktivne koeksistence; nujno sodelovanje komunističnih, socialističnih, social-demokratskih, narodno-osvobodilnih in sindikalnih gibanj.

Ker bodo *osnovne tendence razvoja človeštva*, ki jih nakazuje Program ZKJ, delovale tudi v 21. stoletju, je ta delno vodilo moderne levice tudi v prihodnosti.

Kot nadaljevanje omenjenih osnovnih in *splošnih* razvojnih zakonitosti sodobnega človeštva, ki jih je ugotovil program ZKJ, so se pojavile (po sprejetju programa in v zadnjih desetletjih) v človeštvu *nove posebnosti*: 1/ razvojna kriza začetnega socializma in splošna težnja, da se socializem iz nižje, ekstenzivne stopnje povzpne na višjo stopnjo; 2/ ta težnja se uresničuje po predvidevanju programa ZKJ /spopad z birokratizmom in etatizmom, dejanski razvoj demokracije, več človekovih pravic, svobode in iniciative posameznika, sproščanje ekonomskih zakonitosti/; 3/ tretja znanstveno tehnološka revolucija; 4/ strukturalne spremembe v gospodarstvu in v slojevnem sestavu razvitih kapitalističnih dežel; 5/ oblikovanje nove svetovne desnice, njena ofenziva in njen zastoj; 6/ nastanek in uveljavljanje novih nestranskih gibanj

/ekoloških, mirovnih, pozitivni premiki v nekaterih velikih cerkvah); 7/ splošno zmanjševanje vojnih in blokovskih nasprotij in okrepljeno mednarodno sodelovanje v vsem svetu.

Te *najnovejše* razvojne *posebnosti* /ki jih še ni v programu ZKJ iz leta 1958, ki pa *potrjujejo splošne zakonitosti* ugotovljene v programu/, mora ZKJ še posebej upoštevati, da bi kot moderna levica šla v korak s časom in korak pred njim, da bi predvidela nove aktivnosti, ki jih zahtevajo sodobni pogoji. Vse omenjene najnovejše družbene posebnosti delujejo na različne načine tudi v Jugoslaviji in v vsaki njeni republici in pokrajini. ZK bi ostala izven in za tokovi časa, če ne bi kot moderno levo gibanje upoštevala novih, modernih potreb.

Strateške smernice ZK kot moderne levice so začrtane zlasti v Programu ZK iz leta 1958, v dokumentih X. kongresa ZKJ /zlasti tistih, ki se nanašajo na idejno teoretsko delo/, v Dolgoročnem programu ekonomske stabilizacije, v sklepih XIII. kongresa ZKJ, v sklepih konference ZK Slovenije in konference ZKJ v letu 1988.

III. NEKATERE GOSPODARSKO-RAZVOJNE IN DRUŽBENE POSEBNOSTI JUGOSLAVIJE IN PRENOVA ZK

- Jugoslovanska revolucija je v najtežji, začetni fazi industrializacije /do leta 1965/ prva v zgodovini pokazala, da je možno *združiti razvoj elementov samoupravne socialistične demokracije z uspešnim gospodarskim razvojem*.

- Prevladujoči vpliv povprečnega in podpovprečnega dela na ekonomsko politiko po letu 1965 je bil glavni vzrok, da je bil *razvoj po letu 1965 samo kvantitativen in ekstenziven* in da je zato za cela desetletja *zamrznil gospodarstvo z nizko produktivnostjo, z nizko tehnično stopnjo, za zaostalim odnosom do tržišča, z avtarktično usmerjenostjo, z enostransko tehnološko podrejenostjo razvitim deželam*.

- Dolgotrajna gospodarska kriza in njeni vplivi na vsa področja se lahko prerastejo *samo dolgoročno*. Nujno je spreminjati zelo zaostalo in deloma deformirano gospodarsko, razredno in vrednostno strukturo družbe. To zahteva, da se *tudi sama ZK temeljito prenovi tako, da bo imela dovolj žive moči za idejno-politično delovanje v dolgoročni reformi družbe*.

- *Zaradi močnega delovanja vseh dejavnikov krize /razrednih, idejnih, vrednostnih/ tudi na samo ZK /na primer vpliv množičnega in protislovnega jugoslovanskega birokratizma na ZK/, se je ZK izkazala po letu skrajne zaostrite krize /zlasti po 1982/ kot *zelo nemočna, negibljiva* in ni našla takih učinkovitih odgovorov na sedanjo krizo kot v kriznih situacijah leta 1941 in leta 1948. *Zato je vprašanje prenove ZK v vseh razsežnostih /razredni sestav, idejnost, vrednote, kadrovska politika/ tako skrajno zaostreno*.*

- Jugoslovanska samoupravna družba je pokazala veliko stabilnost v času bolestnih kriznih pojavov /oster padec realnih dohodkov, nezaposlenost/, ker so uresničenja samoupravnega socializma prinesla precejšnjo in realno družbeno enakost občanov, narodov in narodnosti Jugoslavije, precej večjo svobodo in spoštovanje posameznika, zagotovila varnost in mir in odstranila velike razredne monopole. *To je povsem gotov dokaz, da je za Jugoslavijo tudi v prihodnje najbolj življenska pot samoupravne*

demokracije, seveda prilagojena znatno spremenjenim pogojem /intenzivno gospodarjenje, nova tehnologija, varstvo okolja, spopad z novim desničarstvom/.

S poglobljanjem gospodarske krize bi bile vse omenjene pridobitve Jugoslavije ogrožene, pa tudi enotnost in vloga ZKJ.

- Najbolj celovit, najbolj realen in plebiscitarno sprejet izhod iz krize opredeljuje *Dolgoročni program gospodarske stabilizacije kot koncept povezanih ekonomsko-razvojnih, družbeno-ekonomskih in socialnih sprememb. Najpomembnejši povezovalac teh nujnih sprememb je lahko ZKJ, če se bo s prenovo rešila večine razrednih in moralnih deformacij, ki pritiskajo nanjo iz njenega lastnega sestava in iz družbenega okolja.*

- *Temeljnost in vsestranskost* prenove ZK zahtevajo predvsem /kot je poudarila konferenca ZKJ v letu 1988/ potrebe poglobljanja samoupravne demokracije in preboja iz gospodarske krize v intenzivno gospodarjenje.

Celovit obseg in globino prenove ZK zahtevata predvsem gospodarska in politična reforma, ki naj zagotovita: večjo učinkovitost samoupravljanja, demokratično sintezo skozi delovanje samoupravnega političnega pluralizma, prestrukturiranje gospodarstva ob zagotovitvi osnovne socialne varnosti in prekvalifikacije, prehod na intenzivnejše gospodarjenje, krepitev samostojnosti podjetja, podjetništva in gospodarske iniciative, uveljavljanje tržišča, preraščanje birokratizma na vseh ravneh, racionalizacija samoupravljanja in političnega sistema, oblikovanje bolj uspešnega upravljskega sloja v gospodarstvu in v upravi, učinkovitejšo sodobno vlogo države.

- Če hoče ZK ostati in delovati z vsem svojim članstvom in z vsemi svojimi organizacijami, zlasti osnovnimi, znotraj te gospodarske in politične reforme, se mora v celoti temeljito prenoviti. Člani in organizacije ZK bodo lahko živo delovali v središčih dozorevanja novih kvalitet gospodarjenja in demokracije samo, če bodo bistveno zvišali svoja družbena znanja, svojo strokovnost, svojo moralno vrednostno usmerjenost, svojo sposobnost za samostojno delovanje in za odprto soočanje z drugačnimi pogledi na vseh ravneh družbenega in gospodarskega življenja. V pluralističnem gospodarskem, kulturnem in političnem soočanju bodo člani in organizacije ZK v bodoče uspešni, samo če bodo v konkretnih okoljih gospodarskih organizacij, občin in povsod drugod sposobni v demokratični razpravi braniti predloge za doseganje boljše organizacije dela, višje produktivnosti in ekonomičnosti, predloge za izbrane programe proizvodnje in trženja ter za uvajanje moderne tehnike, predloge za racionalno in učinkovito demokratično odločanje, predloge za kvalitetnejše vzgojne in znanstveno-raziskovalne predloge; samo če bodo člani ZK sami prednjačili v uresničevanju takih gospodarskih, upravljskih, vzgojnih in kulturnih pobud.

V teh procesih gospodarske, kulturne in politične prenove Jugoslavije bodo člani in organizacije ZK lahko učinkovito sodelovali samo, če jih bo zajela globoka razredno-slojevna, moralno-vrednostna, idejno-teoretska in kadrovska prenova ZK /kot jo nakazujejo naslednji oddelki tega predloga/.

Članstvo in OO ZK se lahko prenovijo samo v praksi bojev za kvalitetni napredek gospodarstva, kulture in socialistične demokracije.

- Veliko spodbudo za svoj kvalitetni napredek bo dobilo jugoslovansko gospodarstvo z vključevanjem v tako *mednarodno delitev dela*, posebno v Evropi, ki bo spodbujala intenzivnost našega gospodarjenja. Zlasti je v neposredni prihodnosti pomembno prilagajanje *ekonomskim in materialno-tehničnim normam*, ki jih uvaja EGS

do leta 1992, ob istočasnem čuvanju in poglobljanju jugoslovanske samoupravno socialistične demokracije in njenih vrednot, krepitvi samostojne notranje in zunanje politike. Odklanjanje vseh pritiskov, da bi Jugoslavija s tesnejšim vključevanjem v gospodarske tokove EGS zapustila samoupravni socializem in sprejela kapitalizem, nikakor ne more biti sprejeto kot izgovor za leno birokracijo, da se izogne hitremu prilagajanju omenjenim ekonomsko-materialnim standardom EGS. To ekonomsko prilagajanje ob družbeni samostojnosti pa zahteva *enako vsestransko prenavo ZK* kot jo zahteva intenzivno gospodarjenje v sami Jugoslaviji.

Pogosto menijo, da se v Jugoslaviji spopadata samo dve: demokratična in avtoritarna smer.

V resnici pa se spopadajo tri smeri: samoupravno-socialistična, meščansko-"liberalistična" in avtoritarna.

Največja zmeda je v tem, da se navidezni "liberalizem" kameleonsko in uspešno skriva (ker ga večina ljudi ne pozna več). Meščanski "liberalizem" nosi v sebi prav tak elitistični naboj kot stalinizem ali brežnjevizem. Zato so še vedno največje možnosti svobode, pravega liberalizma in prave demokracije skrite v prenovi samoupravne smeri - če se bo zbudila iz spanca.

Tudi v Zvezi komunistov Slovenije živita "liberalistična" in samoupravna smer. Seveda so tudi v ZK Sloveije še kakšni posamezniki, ki se jim toži po komandni vlogi partije; vendar jih je tako pregazil čas, da so popolnoma utihnili. Zato sta v Sloveniji na odru političnega soočanja ostala samo "liberalizem" in samoupravni socializem.

Ker se mi "liberalizem" še ni opravičil zaradi neinteligentnega blatenja (da so moje samoupravne teze o prenovi ZK mednarodna militaristično-policijska zarota proti Sloveniji), bi imel pravico navesti vse preverljive dokaze, da "liberalizem" laže in da mu ne gre za resnico in njeno svobodo. Lahko bi na primer podrobno dokazal: 1) da sem kot mladinski funkcionar leta 1945 in 1946 zahteval v mladinskem vodstvu Slovenije: da od "vojnega komunizma" preidemo v socialistično demokracijo in da sem jo javno branil pred tisoč delegati na jugoslovanskem mladinskem kongresu leta 1946 v Zagrebu; 2) da se od začetka idejnega spopada s stalinizmom v letu 1948 (ko je bilo še povsem negotovo, ali se ne bo ta spopad končal z udarci po naših glavah) pa do danes objavil številne knjige in razprave proti stalinizmu in birokratizmu, ko so sedanji "liberalci" še prestrašeno molčali; 3) da so nekateri najglasnejši "liberalci", ki sedaj pretirano govorijo o preteklih svinčenih letih, pogosto prav na moji koži preskušali svoje nejunaške, vendar s svinčenimi kosi politične moči obložene rokavice; 4) ko smo se v Beogradu pred letom soočali s centralizmom in z njegovimi predlogi glede zvezne ustave (in v tem uspeli), sem bil v ožjem krogu najaktivnejših Slovencev, moji "liberalni" kritiki pa so bili takrat precej zaplašeni.

Pri vsem tem se ne bom sedaj podrobneje zadrževal. Raje bom malo prevetрил zamegljeni spopad med samoupravno levico in "liberalno" desno sredino.

Naš meščanski liberalizem trdi, da se vrača k resničnim tlem človeške družbe. V resnici pa je njegov ideal zasanjan v davno 19. stoletje, ko je bil privatni kapital res dosti

bolj svoboden, ko je bil delavec dosti bolj nezavarovan, ko sta bila lastnik in upravitelj kapitala bolj združena v eni osebi in država dosti manj prisotna v gospodarstvu kot v zadnji tričetrtini tega stoletja.

Za "liberalizem" je večstrankarstvo edina oblika demokracije in svoboda tiska, zbiranja in govora edina pomembna svoboda. Ta v stare čase zasanjani "liberalizem" vidi temelj svoje ozke demokracije in svobode v zdavnaj preminulem liberalnem kapitalizmu 19. stoletja.

Moderni samoupravni koncept (ki sem ga nakazal v svojih tezah o prenovi ZK) se mora osvoboditi kakšne velike iluzije in sestopiti z nebes na zemljo. Ko pa to naredi, lahko vse sodobne napredne moči in vrednote združi uspešneje kot stari pogled na ozke svobode.

Predstava, da bo socialistično samoupravljanje (pri nas ali v svetu) že kar danes popolnoma preželo vse družbene odnose, bi bila močno pretirana. Včasih so poskušali manj zrelo družbeno stopnjo prisiliti, da se takoj in vsa vzdigne do čistega ideala integralnega samoupravljanja.

Ko pa sestopi s teh nebes na zemljo 20. in 21. stoletja, lahko samoupravna socialistična smer, zlasti v naših pogojih, združi več realnih vrednot kot "liberalizem". V 19. in 20. stoletju so se v najglobjih in najbolj naravnih družbenih koreninah vse bolj množile oblike, ki še niso bile popolno samoupravljanje, ampak le njegove klice ali delci. Te številne in raznovrstne zgodovinske oblike - nezavisni delavski sindikati, krajevne in občinske samouprave, ljudski odbori in sveti, razne oblike združništva, poklicne organizacije, organizacije posebnih interesov, kulturna in telesno-kulturna društva, samoupravljanje in soupravljanje v podjetjih in gospodarskih panogah, osnovne organizacije in sekcije levih in levo-sredinskih političnih gibanj itd. - so imele v sebi več neposredne, več stalne in več vsebinske ljudske demokracije kot meščanske politične stranke.

Samo iz teh in podobnih naravnih izvorov lahko tudi danes rastejo navzgor višje oblike samoupravljanja, nikoli pa navzdol iz absolutnega ideala.

Tak sestop na realna tla zgodovine pa nam tudi tako pove: tudi pri nas - in v vsem svetu - bo imelo v naslednjih stoletjih še znatno vlogo drugačno od socialističnega samoupravljanja: privatna lastnina in njen delež v upravljanju. Naša sedanja odločitev za enakopravnost vseh vrst lastnin in za mešano gospodarstvo nikakor ne pomeni (ker baje ni več idealnega integralnega samoupravljanja) manj socializma in prave demokracije. Če bo v kakšnem mešanem podjetju, z visokim dobičkom, o njem odločala kombinacija samoupravljanja in participacije, bo v tem vendar več prave delavske demokracije kot v kakšnem "čistem" družbenem podjetju, ki leta in leta proizvaja izgubo in nezaposlenost (v tem zadnjem podjetju delavci dejansko nič ne upravlajo, saj celo plače niso njihove; so dolg).

Ozki "liberalizem" iz 19. stoletja pa nam sedaj vsiljuje dogmo ene same (ali kvečjemu dveh) oblike lastnine. Da bi se prilagodili tej dogmi, bi morali podariti zasebnikom tudi tista večinska podjetja družbene lastnine, ki poslujejo brez izgube ali se lahko sanirajo.

Moderni humanizem OZN je prinesel tisto veliko širšo (kot "liberalizem") sintezo vseh človekovih pravic, ki jo povezuje tudi samoupravno-socialistična smer: "Klasične" pravice tiska, govora, zbiranja itd. se lahko množično uresničujejo samo, če se uresničujejo bolj temeljne sodobne pravice do dela, do socialnega varstva, do

izobraževanja, do višjega standarda. Za tako širše pojmovanje človekovih pravic si danes enako kot samoupravna smer prizadevajo tudi zahodnonemški socialdemokrati, francoski socialisti in drugi.

V precej hitro napisanih raznih jugoslovanskih predlogih za prenovo ZK zlasti manjka resna razčlenitev gibanj in perspektiv razvitega sveta. Včasih so te ocene pod vplivom "liberalne" iluzije: sodobni kapitalistični svet naj bi bil idealni red kulture in civilizacije.

V knjigi *Na kriznih križpotjih* in v objavljenih tezah o prenovi ZK (marca 1989) sem pokazal, da se sodobni socializem lahko še veliko nauči od razvitega kapitalizma in da projekt modernega samoupravljanja zahteva tudi sintezo s temi vrednotami kapitalizma. Razviti kapitalizem pa ima še globoka notranja nasprotja, ki so prostor za najmodernejša leva gibanja: učiti se moramo tudi od levih (social-demokratskih, socialističnih) gibanj, ki imajo večino v zahodno-evropskem parlamentu. Tega pa se niso spomnili niti (jugo)slovenski komunisti niti slovenska socialdemokracija.

Zato bom skoraj dobesedno povzel nekaj delcev iz osnutka novega programa zahodnonemških socialdemokratov. Skoraj vse moje teze o sodobnem človeštvu in sodobnem delavskem gibanju sovpadajo s tistim, kar mislijo socialdemokrati iz SPD. Obšla me je pregrešna misel, da bi se morda vpisal v SPD, če bomo v Jugoslaviji postali nenadno do kapitalizma bolj papežki od samega Kapitla ("liberalcem" v slovenski ZK ne očitam preveč socialdemokracije, ampak da so premalo socialdemokratski, da so preveč podobni "liberalcem").

In sedaj beseda o programu nemških socialdemokratov: Bili smo in smo programska stranka, ker verujemo, da je družbene rede mogoče izboljšati; ustvariti hočemo družbo brez razredov (člen 8); temeljna zgodovinska izkušnja delavskega gibanja - popraviljanje kapitalizma ne zadošča (19); hočemo, da bodo občani sodelovali v oblikovanju tehnike (13); humanizacija sveta dela na vsaki stopnji razvoja tehnike (210); uporaba tehnike lahko poraja tudi revščino, odvisnost in odtujitev (182) in razvijajo se nove oblike neenakosti (32); vedno večjega pomena je načrtovanje in razvijanje, usmerjanje in popraviljanje napak (188); cilj: izobrazba za vse (200); isti rang naj ima socialna politika kot gospodarska politika (314); nočemo kulture, ki bi z njo manipulirali ekonomski interesi (124).

Iz prejšnjega sledi, da je v ZK Slovenije levica hotela graditi enotnost, da je podala teoretsko osnovo za možno enotnost različnih struj in pokazala vztrajnost, da prispeva k takemu sodelovanju. Levica že več let svetuje, da se v ZK Slovenije uresniči podobno enakopravno sodelovanje različnih struj kot že desetletja v KP Italije ali sedaj pri madžarskih socialistih-komunistih ali v ZK Hrvaške. Ne desnica ne leva sredina v ZK Sloveniji se nista še dovolj potrudili za tak pluralizem, ki je možen. Prehod v enakopravno sodelovanje različnih struj zahteva prelom s staro miselnostjo, ki ne pozna bistvene razlike med frakcijami in strujami. Frakcije v boljševiski stranki ali v predvojni KP Jugoslavije so se vse bolj ožile v skupine voditeljev, ki se bore za oblast, in obenem vse bolj zgubljale zvezo z družbo in njenimi tokovi. Struje v KP Italije pa izražajo dejanske različne družbene sloje in njihove duhovne tokove: ročni in rutinski delavci, inteligenca, kmetje, del srednjih slojev, verniki in laiki itd. Take struje se ne morejo (če hočejo to ostati) zapreti v sebe in v pohlep po oblasti, ne morejo se izčrpavati v medsebojnem boju na življenje in smrt, ampak morajo stalno preverjati svoje odnose z realnimi tokovi v družbi. Ker struje stoje v družbeni resničnosti in njenih tokovih,

pomeni njihovo enakopravno sodelovanje tudi najmočnejšo in najširšo združitev družbenih sil: od tod uspešnost KP Italije, ki nima prav nobenega oblastniškega privilegija.

Ena sama resna razprava v ZK Slovenije je že dokazala, da bi bilo tako enakopravno sodelovanje struj tudi pri nas možno. Gre za diskusijo o različnih tezah o prenovi ZK na seji Predsedstva CK ZK Slovenije dne 20. 7. 1989. Večina razpravljalcev je na izvirne načine nakazovala možnost enakopravnega sodelovanja različnih tez in mnenj.

Ciril Ribičič: premalo smo izkoristili bogastvo misli v razpravi o prenovi ZK na terenu; vprašanja različnih pristopov je bilo podcenjeno; s tega vidika je pristop dr. Rusa v načelu sprejemljiv, ker moramo v ZK stremeti za sintezo. Franci Pivec: v večmesečni razpravi o prenovi ZK je manjkalo plemične napetosti, s tega stališča je nastop tovariša Rusa dobrodošel. Ciril Baškovič: zmaga nosilcev nekega koncepta, zlasti prodorana in bleščeča, v vojaškem jeziku, pomeni poraz Zveze komunistov na Slovenskem; to je glavni zastavek spopadov znotraj ZKJ; ZK Slovenije bo znotraj sebe morala biti tudi navzven razvidno veliko bolj pluralna kot doslej. Mirjana Križman: predlog prof. Rusa ne nasprotuje predlogu redakcijske skupine, ampak je lahko njegova dopolnitev. Tina Tomlje: ti različni koncepti glede prenove ZK naj se vrnejo in naj se povežejo v skupini o prenovi ZK.

Tale ugodni začetek enakopravnega sodelovanja je prekinila odločna intervencija najbolj "liberalnih" razpravljalcev. Na primer Borut Pahor: naj se odloči, katere teze o prenovi so zmagale; glede uradnih tez o prenovi ZK ne sme biti nadaljnje diskusije in kompromisov o naših generalijah, sicer bo ZK Slovenije zgubila na volitvah; v te teze ne sme biti sprejet noben nov amandman. Čeprav ti Pahorjevi argumenti niso močni (o tem kasneje), je vendar, kljub večinskemu razpoloženju, ta absolutna resnica trenutno zmagala. In tako je še naprej (na primer, na seji CK ZK Slovenije o prenovi ZK) živela ena sama monistična resnica.

S tem smo prišli do bolj skromne resnice, ki se v ZK Slovenije nekako ponavlja vsaj 25 let. Trenutno je glede prenove ZK nekako zmagal "liberalizem", ki ga Balažič v Telexu imenuje "desnica". Liberalizem pa zahteva, da popolnoma obvelja samo njegov glas, vsi drugi v ZK naj utihnejo. Tako je "liberalizem" znotraj ZK bolj vladarski od katerekoli druge smeri; "liberalen" je samo v tem, da povzdiguje kot osrednjo vrednoto večstrankarstvo. Ker pa je večina naših novih "strank" desnosredinska (nesocialistična), je "liberalizem" v ZK bliže njim kot lastni levici in levi sredini.

Še vedno pa ni jasno: kdo je pravzaprav "zmagal", desnica ali sredina ali levica? V istem času, ko je tekla v ZK razprava o njeni prenovi, je bila v SZDL in v večini DPO (tudi v ZK Slovenije) sprejeta Temeljna lista Slovenije. Vanjo je po prizadevanju levice (tudi jaz sem pri tem aktivno sodeloval) vključena "vladavina dela" in "samoupravni socializem". "Liberalci" ZK bi zaradi idiličnega sodelovanja z desnosredinsko večstrankarsko alternativo najraje sprejeli Temeljno listino brez teh dveh izrazov (in so jo zelo dolgo gnetli v tej smeri). Do preobrata pa je prišlo na najbolj demokratičen način. Ali se bodo sedaj zmagoviti "liberalci" v ZK (glede prenove ZK) demokratično uklonili veliko širši slovenski večini (450.000 podpisov!) okrog Temeljne listine (skupaj z "vladavino dela" in "samoupravnim socializmom")?

Pustimo zaenkrat to protislovje ob strani: naj se v njem vrtil, kdor ga je skuhal.

Glede moje malenkosti pa bi ob vsem tem končno tudi jaz skromno spregovoril: 'dost mam!' Odkar sem pred petindvajsetimi leti prišel v Slovenijo, sem na svojem hrbtu

prenesel že kakšnih pet generacij, točneje kakšnih pet zaporednih skupinic mlajših in srednjih letnikov, ki so dobivale popolno oblast v partijski ideologiji s takimi skromnimi gesli kot je sedaj VEČSTRANKARSTVO (preje so bila po vrsti gesla: DOLI VSE INSTITUCIJE ali VSEMOČ EKONOMIKE (= DOL HUMANIZEM, MORALA IN VREDNOTE) ali VSE JE ODTUJENO in na koncu ŽIVELA DIKTATURA PROLETARIATA.

Dost mam, no more, da bi še proti svoji volji nosil soodgovornost za take zastarele neboljševiške načine, ki sem jih potrpežljivo, vendar zaman poskušal kultivirati.

Ne bom pobegnul iz ZK samo zaradi kakšnega neduhovitega Pahorjevega ali Šukljetevega norčevanja (po Aškercu: še pri Custozzi bal se nisem smrti, tu pa šuši samo Pahorjev list). Gre le za to, da se vsi misleči, resni in napredni člani ločimo od skupinic v ZK, katerih siromašne formule in organizacijske ozkosti so pustile za sabo marsikatero idejno praznino in zmedo.

Vodeči organi ZK Slovenije imajo še nekaj časa do kongresa, da oživijo notranji pluralizem. Vprašanje pa je, ali bo pluralizem na XI. kongresu ZK Slovenije toliko kot 20 let preje na VI. kongresu ZK Slovenije? Lepo bi bilo (vendar je malo verjetno), da bi moderna levica imela v organih ZK Slovenije po XI. kongresu take možnosti kot jih imajo nove zveze v okrogli mizi, v ustavni komisiji in v nekaterih organih skupščine SR Slovenije.

In še ena možna zmaga: ZK Slovenije ima veliko izgledov, da kot sestavni del široke napredne fronte (v kateri bo tudi veliko poštenih, patriotskih nepartijskih kandidatov) doseže zelo uspešne rezultate na naslednjih splošnih volitvah. Čas zadnjih 50 let - od ustanovitve OF, kočevskega zbora, od ustanovitve prve slovenske države na skoraj vsem slovenskem teritoriju, ki je prinesla veliko boljše in svobodnejše življenje (kot v prejšnjih 1400 letih) ogromni večini Slovencev in vse do uspešne obrambe slovenske suverenosti ob sprejemanju zveznih amandmajev v letu 1988 in slovenskih ustavnih dopolnil v letu 1989 - je očitno dokazal, da ni bilo v vseh slovenskih 1400 letih niti ene organizacije, ki bi za slovenski narod naredila toliko kot sta (samo v teh 50 letih) OF in KP/ZK Slovenije.

Seveda je le pravljica že omenjena teza, da naj bi zmaga napredne fronte (na prihodnjih volitvah) popolnoma zavisela od tega: ali bo ZK Slovenije sprejela prvi uradni predlog prenove ZK ali moj predlog ali njuno sintezo (to sem predlagal predsedstvu CK ZKS) ali nekaj četrtega. Normalni ljudje še nikoli niso verjeli, da je za usodo cele dežele odločilna samo ta ali ona poteza na papirju o prenovi določene stranke.

Ob raznih tezah o prenovi delavskega gibanja (zahodnonemških socialdemokratov, slovenskih uradnih, Hafnerjevih, mojih itd.) pa se splača temeljito razmisliti, ker je ZK še vedno na razpotju: in glede volitev in glede bodočega razvoja. Ti papirji pa so značilni delci teh razpotij.

Kljub ugodnim volilnim izgledom lahko Socialistična zveza in Zveza komunistov zgubita določen odstotek glasov, če ne napravita kaj kmalu dva temeljita preloma: a) prekiniti s samomorilno antipropagando (antimarketingom) v delu sredstev množičnega obveščanja; b) zapustiti samopodcenjujoče obnašanje nekaterih članov ZK in SZDL v soočanju z desnosredinskimi zvezami (strankami).

Ad a) Težko bi bilo naštetati vse pozitivno v slovenskem tisku in v RTV (obravnavo gospodarskih, kulturnih, tehničnih, ekoloških problemov). Tisti delec novinarstva, ki

ocenjuje vredno in nevredno v celotnem razvoju Slovenije od leta 1941 in v razvoju sodobnega kapitalizma in socializma, pa je še najbližji "liberalistični" struji: vse v zgodovini ZK, vse v zgodovini socializma je popolnoma zanič (izjava enega iz marketinga ZK: volitve bodo pokazale vso klavrnost ZK). To lahko trdi le tisti, ki ne ve ničesar o nedavni zgodovini, ali tisti, ki je zelo neodgovoren do slovenskega naroda. Trdijo: vse naše krize, vse težave izvirajo iz komunistične ideologije. Zato so seveda Marx, Lenin, Kardelj in Vojan Rus (tako pravi približno Danilo Slivnik v enem svojih uokvirjenih komentarjev za pametne Slovence) poleg drugega ideološko krivi tudi za onesnaževanje Dravskega polja. Kakšni strogi marksisti vladajo šele nad Italijo, saj je italijanska obala Jadranskega morja še veliko bolj umazana kot naša (morda pa za to ni kriv niti marksizem niti krščanstvo, ampak zelo določeni interesi, sloji in vrednotenja, ki bi jih krščanstvo-marksizem morala skupaj bolj kultivirati). Propaganda na škodo naše zgodovinske resnice (pa tudi na škodo ZK in SZDL) je pri nas tako dolgotrajna, tako široka, tako sistematična in tako brez vsakega odgovora, da je gotovo zmedla precej ljudi in da nam bo gotovo odnesla nekaj glasov. Reši se, kdor se more: če nimamo nobenega marketinga z znanjem in korajžjo, pokličimo na pomoč po duhu zelo mladeniškega ruzveltovca, starega Galbraitha, ali zahodnonemške socialdemokrate. Oboji nam bodo dali objektivno, uravnoteženo oceno o naših zaslugah in grehah.

Ad b) Naravnost smešni smo, ko občudujemo (naši marketingarji) volilne konkurente bolj kot jih slovenski normalni človek. Ta si je res želel videti in ogledati nove politične zveze, bil je morda za njihovo ustanovitev (tudi jaz nisem za njihovo nasilno omejevanje). Vendar normalni slovenski ljudje nikakor ne derejo v množicah v nove stranke (njihovo članstvo je skromno) in jim ne nudijo svojih žrtev. S tem so pokazali svojo zrelost: verjamejo samo otipljivim dejanjem, otipljivim koristim in rezultatom. To je ugodna situacija za nas! Pokažimo in povejmo volilcem, da lahko predvsem mi (Socialistična zveza in njene DPO) zberemo za volitve največ kandidatov med poštenimi, delovnimi, patriotičnimi in strokovnimi ljudmi; ljudi, ki nas bodo kot poslanci, politiki in direktorji sposobni voditi po najkrajši poti iz krize na gospodarsko raven Italije in Avstrije. Omenimo prebivalcem Slovenije resnično razpotje: ali naj bo v bodoče edina slovenska svoboda samo za peščico ljudi, ki se igrajo stranke, in ali bomo še desetletja vsi izgubljali ves čas samo za te površne igrice; te lahko ostanejo, vendar naj SZDL, ZK in druge DPO zberejo nekaj več moči in množic za dohitevanje gospodarske ravni Zahodne Evrope. Ali bo več svobode v Sloveniji in Jugoslaviji, če bomo v demokratičnih volitvah, z več kandidati, predvsem pospešili naš gospodarski, socialni in kulturni razvoj (sredstva za višji standard, sredstva za zaposlovanje, za šolstvo, za zdravstvo - to so vse prostori svobode za množice); ali pa je naša glavna in edina "svoboda" v tem, da bomo še desetletja na televiziji gledali samo istih 20 obrazov "alternative" in "liberalizma" in pri tem zaostajali v gospodarstvu in socialnem življenju za Zahodno Evropo?

* Članek je bil dostavljen redakciji časopisa Delo okrog novembra 1989, vendar kljub mnogim urgencam ni bil objavljen.

Donald Davidson

Marksistični center CK ZKS in Studia Humanitatis sta dne 23.2. 1989 priredila razgovor ob izidu zbornika razprav Donalda Davidsons: RAZISKAVE O RESNICI IN INTERPRETACIJI in knjige Osvalda Ducrota: IZREKANJE IN IZREČENO. Objavljamo razprave o delu Donalda Davidsons, ki so jih prispevali: Rastko Močnik, Andrej Ule, Lev Kreft, Bojan Borstner in Matjaž Potrč.

Uvodna opomba

(magnetogramski zapis)

RASTKO MOČNIK

Pripravil sem krajšo predstavitev, ki ponazarja misel, na podlagi katere sem se lotil prevajanja te knjige; in to je, da je Davidsonovo delo pomembno tudi za ljudi, ki se ukvarjajo z drugimi smermi v filozofiji, ne samo z analitično filozofijo, in za ljudi, ki se ukvarjajo z nefilozofskimi posli, kakršna je na primer analiza diskurza in zlasti analiza ideologije. Ta odločitev je bila zame poleg tega še stvar udobja ali pa teoretske vesti, kajti pričakoval sem, in moje pričakovanje se je uresničilo, da bodo danes med nami tudi kolegi, ki se neprimerno bolje spoznajo na analitično filozofijo in na Davidsonovo delo in zato lahko bolj kvalificirano govorijo o specifičnih problemih Davidsonovega dela in analitične filozofske tradicije.

Za moto svoje predstavitve sem vzel košček stavka, ki ga najdete v tej knjigi na strani 121 in ki se glasi: "Samo bitje, ki lahko interpretira govorico, lahko ima koncept misli." Ne bom komentiral tega, to je samo za uvodni občestni kamen - kanton.

Gradivo, ki ga ponuja ta knjiga, je bogato in se v glavnem deli na dva dela: na teorijo mentalnih dogodkov in akcije, se pravi dejanj (s tem v zvezi je zelo zanimiva Davidsonova apologija Freuda, ki je tudi duhovita, ne samo epistemološko interesantna in filozofsko zanimiva); in pa na drugi del, ki se ukvarja z vprašanjem interpretacije oziroma pomena. Omejil se bom na to drugo tematiko, in še na en ožji del, namreč na tisto, kar Davidson izbije, iztrži iz teorije propozicijskih naravnosti, kajti zdi se, da je njegova manipulacija teorije propozicijskih naravnosti izjemno produktivna tudi za uporabe zunaj filozofije jezika v strogem pomenu besede.

Osrednja propozicijska naravnost je verjetje, in verjetje je osrednje zato, ker pokriva dve razsežnosti. Verjetje deluje tako v skupnosti, se pravi, v intersubjektivni razsežnosti, ki je intrajezikovna. Če reče govorec, da je nekaj, recimo, trditev, potem interpret lahko razume pomen izjave pod narekovaji le tako, da jo bere na ozadju neke množice verjetij - V1, V2 in., ki jih pogojno sprejme kot solidarnostno podlago, kot začasno občestveno hipotezo, ki tvori vez oziroma ozadje vezi med interpretom in govorcem. Torej verjetja posegajo v komunikacijski proces, če lahko tako rečem, v vprašanje komunikacij, razumevanja izjav, najprej na tej ravni. Vendar je sam pojem verjetja - kot pravi Davidson v eseju "Misel in govor" - sploh dosegljiv samo v neki drugi razsežnosti, to je v razsežnosti tako imenovanega sveta ali zunaj-jezikovne realnosti. Če poslušalec denimo, interpretira trditev, potem bo izjavo razumel - tudi, če

ni tako izražena - približno takole: govorec verjame, da "p". Koncept verjetja, se pravi to, da kdo verjame, da "p", ima smisel samo na podlagi tega, da je "p" lahko resnična ali zmotna trditev glede na tako imenovano objektivno stanje stvari. Ta način vpeljave verjetja kot podlage, oziroma kot nevtralne točke, na kateri se stikata govorec in poslušalec, je zelo eleganten, ker nas reši vprašanj razmerij med izjavami in svetom. Namreč, propozicijska naravnost - verjamem, da je "p" resničen - je ista ne glede na resničnost "p", je neobčutljiva za vprašanje, ali je "p" zares resničen ali ni. Na ta način vprašanje resničnosti sodb ali pa resničnosti trditev in vprašanje resničnosti govora nasploh intervenira v problematiko govora samo kot možnost, da so izjave neresnične. Kar pomeni, da je epistemološko vprašanje, oziroma vprašanje vednosti v ožjem pomenu besede, mogoče v okviru vprašanj govorice oziroma interpretacije govorice omejiti zgolj na splošno predpostavko epistemološkega problema, samo na to golo možnost, da so izjave lahko resnične ali neresnične. S tem, da se govorec lahko moti, se odlepi od neprijetnega vprašanja sveta in sprostí avtonomno raven govorice, in hkrati odpre intersubjektivno razsežnost komunikacije. Skratka, prav ta možnost, da se moti, ga povzdigne v subjekt govorice. Kar zadeva govorico in njen subjekt, resnica torej v problematiki intervenira kot možnost zmote, se pravi kot možnost neresničnega verjetja, kar bi nas lahko napeljalo v navezave na lacanovski žargon o necelosti resnice ali pa na marksistično problematiko o ideologiji. S tem se zdej ne bomo neposredno ukvarjali, vendar je ta teorija, kot izjemno elegantna in ekonomična teorija, zelo primerna za eksploatacijo v teoriji ideologije, saj je ena izmed njenih osnovnih preokupacij prav izdelava vprašanja skupnih verjetij, se pravi, ideološke podlage za komunikacijske postopke in dogodke. Ta zapora problematike v verjetja in v vprašanje prilagajanja interpretovih verjetij govorčevim verjetjem vpelje komunikacijsko maksimo, oziroma pripelje do tega, da interpret mora pripisovati govorniku verjetja, ki so hkrati (v večini) resnična in med seboj konsistentna. Ta operacija, ta način pogleda ima dve glavni konsekvenci, dve glavni posledici ali pa dve glavni sestavini: ena je teza o nedosegljivosti reference in druga je izdelava teorije radikalne interpretacije, ki je holistična teorija interpretacije; in šele na podlagi te holistične teorije je mogoče, po Davidsonu - in verjetno se danes vsi strinjajo - interpretirati referencialne akte. Samo v okviru teorije radikalne interpretacije je potem možno referencialne učinke govora pojasniti.

Kar zadeva nedosegljivost reference in radikalno interpretacijo, je Davidson pravzaprav zaostril, radikaliziral in s tem tudi obrnil klasično Quineovo teorijo radikalnega prevoda. Kakor razumem Davidsona, je njegova teza ironična. Quine govori o prevajanju popolnoma tujih jezikov. Davidson pa pravi: domorodski govorec pri materinem jeziku je v popolnoma istem položaju. Ko interpretiramo izjave v jeziku, ki ga imamo za materni jezik, je položaj v bistvu, v temelju popolnoma isti, kot če smo antropologi na terenu in naletimo na neznano govorno skupnost. Tisto, kar Quine misli kot vzajemno prirejanje prevodnih priročnikov, Davidson razširi in po njegovem mora to vzajemno prirejanje verovanj, pri čemer moram govoru pripisovati, ko ga interpretiram na osnovi načela charity - širokosrčnosti, moram pripisovati govorniku čim večjo konsistentnost in čim večjo resničnost njegovih izjav, kar pomeni, da se moram v čim večji meri solidarizirati z njegovim verovanjskim ozadjem. In po Davidsonu - na podlagi sklepanja, ki je pravzaprav zdravorazumsko, ampak po drugi strani tudi prepričljivo - bi moral ta proces medsebojnega prilagajanja pripeljati do tega, da se vzpostavi

verovanjsko ozadje, ki je hkrati skupnostno, občestveno, se pravi shared, in resnično. Hkrati pa je seveda tudi trivialno. To je senzacionalen izid sklepanja, ki ga je treba, po mojem mnenju vsaj pogojno, vsaj hipotetično sprejeti, saj drugače ne moremo naprej. Problem s tem, da so skupna verovanja, na katerih podlagi temelji komunikacija, shared, trivial and true, je v tem, da je ta trditev bodisi tautologična bodisi sofizem in spominja na enega izmed dokazov, na eno izmed poti svetega Tomaža, po kateri pridemo do prepričanja o božji eksistenci.

Kar zadeva tezo o tem, da so verovanja skupna, je seveda tudi to lahko tautologija, ker brez skupnih verovanj ni komunikacije, in če rečemo komunikacija, rečemo: večina prepričanj mora biti skupna, mora biti občestvena. Lahko pa to seveda tudi spremenimo v sofizem in rečemo: če ni skupnih verovanj, ni komunikacije; in komunikacija je, torej mora biti skupno verovanje. Še bolj problematična postane zadeva z dostavkom, da so verovanja v večji meri resnična. Tukaj Davidson pravi, da če ne bi bila večina verovanj resničnih, ne bi bilo mogoče, da so posamične izjave motne. Skratka, vse to je res, a vseeno se vsiljuje občutek, da je nekje kratek stik. Mislim, da je možno to tezo povezati z Davidsonovo teorijo pomena, ki jo naslanja na Tarskijevo povezavo med resnico in pomenom. Skratka, povezati s to linijo razmišljanja, da: "sneg je bel" - je resničen stavek, če je sneg bel, in je potem mogoče ta konjunkt "is true" brez škode nadomestiti z veznikom "pomeni". Tista izpeljava je izjemno elegantna, ker Davidson abstinira od uporabe termina, ki ga hoče vpeljati, dokler ne pride do točke, ko ga mora vpeljati. Davidson vpelje s tem veliko bolj laičen koncept resnice, celo obžaluje, da okoli tega preveč mračnjaško nakladajo. Tukaj je njegov prijem izjemno bleščeč in akademski, vse, kar hočete, hkrati. Mislim, da je možno sprejeti vsaj hipotezo, da je o zmotnosti posamičnih izjav mogoče razpravljati samo na predpostavki o resničnosti večine izjav, kar nas pripelje nakaj k tisti moji tezi, da so zahteve Davidsonove teorije minimalistične, in torej zelo prepričljive. Namreč, prav tako kot problem resničnosti izjav v verjetju intervenira samo kot možnost zmote, prav tako spet tukaj možnost zmote pri posameznostih indicira verjetnost, da je večina izjav resničnih. Če se spomnite, sem s tem pred kakšnim letom ali dvema razlagal teorijo metafore, ki temelji na tem pogledu na jezik, in kjer je bila teza ta, da večina tako imenovanih semantičnih potez, ki jih najdemo v slovarjih, kjer nam pojasnjujejo besede, večina semantičnih potez ali semantičnih sestavin leksikalnih gesel pravzaprav opisuje vključitev teh leksikalnih enot v verovanjske izjave iz background, v temeljne verovanjske izjave komunikacijskih občestev. In da je verjetno večji del semantike treba razumeti kot nekaj, kar opisuje način vključitve teh gesel, teh besed v verovanjske izjave in ne kot imanentno lastnost besed. Kajti samo s to teorijo je mogoče pojasniti, zakaj je te semantične poteze mogoče kršiti, npr. v metafori ali pa v indirektnem govoru, skratka, v večini govorne prakse. Kar bi se seveda potem lahko navezalo na chomskyjansko gramatiko proti Chomskyjevemu prepričanju o možnosti semantike; da je namreč tisto, kar pripada leksikalnim enotam kot njihova prava semantična vsebina, samo opis njihove vključenosti v verovanjske nize. Kar je sicer ekstremna teza, a mislim, da je zanimiva ravno zaradi tega.

Da se vrnem h glavni niti svoje predstavitve, ki se bo končala z vprašanjem ideologije. Mislim, da pravzaprav Davidson s tem, kar pravi o verovanjskem ozadju, zelo dobro definira nekatere - vsaj tri - značilnosti ideologije, ki so hkrati bistvene in vznemirljive, oziroma se predstavljajo kot teoretski problem in so privlačne ravno zaradi tega. Namreč, prvič govori - to je že interpretacija, kjer zapuščam ortodoksijo in grem v

branje, oziroma v sodobno branje - prvič govori o "self-fulfilling" karakterju ideološkega govora, se pravi o tem, da ideološki govor sam sebe verificira oziroma postane resničen s tem, da se verificira, kar bi lahko izrekli takole: to, da moramo predpostaviti resničnost večine verovanjskega ozadja, stori, da je verovanjsko ozadje v pretežnem delu resnično. Tu grem seveda bolj na intersubjektivne odnose kot na odnos med človekom in svetom. Skratka, to, da moramo predpostaviti, stori, da ta predpostavka postane ali je resnična. V tem, da moramo predpostaviti, se kaže druga neprijetna značilnost ideologije, in to je, da je to konvencionalizem brez alternative, torej nepravi konvencionalizem. Konvencija je namreč konvencija samo, če obstaja alternativno pravilo, ki je ravno tako uspešno kot tisto, ki ga konvencionalno sprejmemo. Recimo, mi vozimo po desni strani, Angleži vozijo po levi, kot bi lahko tudi Angleži prešli z leve na desno. Pri ideologiji imamo pa tale paradoks: seveda verovanja in ideološke operacije niso motivirane z ničimer drugim kot s seboj samimi, niso motivirani na noben način, po drugi strani pa nimajo alternative. Mi vsi vemo, da je tu nekaj poljubnega, in hkrati, da ne more biti drugače. In ta bizarni občutek, ki ga imamo zmerom ob ideologiji - ko nas obide, vemo, da smo trčili ob ideologijo, ta občutek nas obhaja tudi pri verovanjskem ozadju. Vemo, da bi lahko bilo drugače, ampak ne more biti drugače. Moramo preprosto predpostaviti, glede na to, da ni motivacije, da ni neke imanentne motivacije. In tretja značilnost - mogoče jih je več, ampak te tri sem hotel poudariti - je sistemska prisila. Če sprejmeš eno verovanje, jih moraš sprejeti še nekaj drugih. Sistemska prisila je seveda samo druga stran tega, da moramo govorcu pripisovati konsistenco, saj brez sistema ni komunikacije.

Pričakovanje o racionalnosti govorca

ANDREJ ULE

Davidson na veliko mestih v svojih spisih opozarja na korelativnost verjetja in pomena oz. resničnostnih pogojev izjav, ki konstituirajo njen pomen za govorca ali interpreta, pri tem mu je glavna postavka ta, da je vsako verjetje propozicionalno oz. je verjetje o nečem, o resničnosti nečesa. Zato je interpretacija verjetja odvisna od interpretacije njegovega jezika. Po drugi strani pa tudi interpretacija pomena izjav in izjavnih sklopov sloni na pripisovanju propozicionalnih naravnosti (verjetij) govorniku. Saj brez predpostavke, da posameznik verjame v celo vrsto izjav kot resničnih, ne moremo interpretirati njegovih izjav, oz. ne moremo jim pripisati resničnostnih vrednosti.

Davidson torej postavi problem odnosa "pomen - verjetje" v kontekst interpretacije govornega in drugega vedenja nekega posameznika, za katerega predpostavljamo, da obvlada jezik (ne nujno našega ali nam znani jezik).

Dejansko je za Davidsona pripisovanje pomena oz. resničnostnih vrednosti izjav in pripisovanje propozicionalnih naravnosti sestavni del t. i. radikalne interpretacije. Posamezniku pripisujemo verjetja idr. na osnovi celotnega njegovega vedenja, vključno z jezikovnim izražanjem, in izjavam pripisujemo nek pomen ob predpostavki, da govorniki imajo določene propozicionalne naravnosti do teh in drugih izjav. Temeljna strategija, ki jo Davidson predlaga, je, da smo, kolikor mogoče "popustljivi" pri domnevah o racionalnosti in o resničnosti izjav in verjetih posameznika. Pri tem pripisujemo posamezniku prepričanja ali namere tudi brez njegovih besed, zgolj na osnovi njegovega delovanja oz. vedenja.

Vendar je to opravičeno le na osnovi predpostavke "normalnega" posameznika, tj. posameznika, ki bi obvladal jezik toliko kot mi, tj. ki pripisuje istim izjavam enak pomen, enake ali podobne resničnostne vrednosti itd. Seveda je ta strategija lahko varljiva, vendar pa je nujna za začetek. Vse dodatne in nove informacije o namerah, verjetjih ali kar preprosto, o izjavah, ki jih daje posameznik, čigar početje želimo interpretirati, zožijo področje "resničnih" izjav, pa tudi dejanskih verjetjih in dejanskih namer posameznika, tako da se postopoma bližamo njegovim dejanskim nameram, verjetjem in pomenom izjav. Kot vemo, to v principu ni končen projekt, kajti interpretacija ni nikoli dovolj popolna, vedno nam grozi možnost dveh ali več ekvivalentnih, a nesorazmernih interpretacij istega gradiva.

Tako piše v spisu "Radikalna interpretacija".

"Osrednja težava je v tem, da ne moremo upati v to, da daje nek smisel pripisovanje fino razlikovanih intenc neodvisno od jezikovne interpretacije. Razlog ne leži v tem, da ne moremo postaviti nujnih vprašanj, temveč v tem, ker so interpretacije namer delujočega, njegovih prepričanj in njegovih besed del enega samega projekta (RI, str. 127).

Kot je vidno iz tega citata, po Davidsonu k interpretaciji jezika oz. prepričan je vedno spada tudi interpretacija delovanj ljudi. Torej po njegovem ni mogoča teorija pomena brez teorije dejanja in obratno. Res je, da se pogosto omeji na teorijo pomena, a vendar je ona zanj vedno vpletena v teorijo delovanja.

Iz drugih mest v tem spisu izhaja, da je za Davidsona strateška točka oz. "začetek" takšne celostne, oz. kot pravi Davidson, ob naslonitvi na Quina, "radikalne interpretacije, ugotavljanje identifikacija nekaterih izjav, s katerimi se posameznik strinja, oz., ki jih "ima za resnične". Po njegovem je to mogoče ugotoviti tudi brez poznavanja pomena izjav. Preprosto je treba ugotoviti tiste geste ali semantične markerje v komunikaciji s posameznikom, ki so izraz "imeti kaj za resnično" (str. 135). Mnogi kritiki Davidsona so kritizirali to postavko. Toda Davidsonu ne gre tu za problem "natančnega prevoda" tujega jezika (sam se tudi zaveda, da so v njegovem predlogu skrite mnoge težave, npr. še nejasna povezava interpretacije pomena z interpretacijo delovanjskih namer), temveč zato, da interpret, ki poskuša tolmačiti drugega govorca, vsaj za sebe "odkrije" neke "markerje" verjetij govorca. In ti markerji morajo biti zanj dani nekako neodvisno od interpretacije izjav ali verjetij govorca.

Davidson poskuša od tod le dokazati načelno možnost neke interpretacije prepričan in govora, pa tudi dejanj drugega subjekta, če izhajamo iz relativno majhne začetne osnove ugotovljenih sekvenc, ki jih govorec (po našem mnenju) ima za "resnične stavke" - ali pa za neresnične. Vsaj za nekatere stavke mora torej interpret vedeti, pod katerimi pogoji jih "ima za resnične". Tako npr. A ve o B, da je zanj stavek "'In Ljubljana is raining at the 23. 2. 89' tedaj in le tedaj, če v Ljubljani dne 23. 2. 88 sneži".

Uspela interpretacija je po Davidsonu potem tista, ki se uspe predstaviti kot nekakšen aksiomatski sistem, ki za vsak stavek govorcevega jezika dovoljuje izpeljavo "teorema" v obliki: "s je resničen v J če p".

Pri tem je "s" zapis stavka v jeziku J, "p" pa prevod v interpretov v (slovenski) jezik. Seveda je pogoj uspešnosti teorije ta, da bi govorec "potrdil" vsak stavek s tedaj in le tedaj, ko je res tudi p. Pri tem pri mnogih stavkih ni mogoče neposredno odkriti njihovih resničnostnih pogojev, ker so le deli drugih stavkov in je potrebna posebna logična analiza, da dobimo resničnostne pogoje zanje. Semantična teorija za drug jezik ima za cilj, da lahko za poljuben stavek, ki bi ga lahko izjavil govorec, mi prepoznamo pogoje resničnosti zanj. Pri tem moramo izhajati iz bolj enostavnih izjav oz. iz semantične vloge posameznih delov stavkov, ki jim priredimo "naše" izraze. Ti začetni elementi vsake interpretacije predstavljajo nekakšne aksiome.

Aksiomi te teorije izgledajo nekako tako, da navedemo pogoje za semantično "izpolnjenost" posameznih besed, ki sestavljajo stavek v objektvem jeziku. V našem primeru npr.: "raining" je izpolnjen s predikatom deževati, "its raining" je izpolnjen z izrazom "dežuje", "in" z "v" itd.

To je seveda poenostavljen prikaz, saj je velikokrat tako, da so posamezni delni izrazi stavka okrajšave za zapletene opise, funkcije itd. (v našem primeru se taka transformacija skriva v časovno modaliziranem glagolu "dežuje", ki skriva v sebi indeksikalne izraze "tu in sedaj"). Še težje bi bilo navesti ustrezne resničnostne pogoje za stavke o prepričanjih in drugih propozicionalnih naravnostih (Davidson je tu razvil svojsko teorijo "da .." stavkov, tj. stavkov z dvema glagoloma, ki se nanašata en na drugega). V celoti ni ne Davidson ne pred njim Tarski ali kdo drug razvil celotne teorije resnice za naravni jezik.

Naslednja stopnja te teorije nato pojasni, koliko prispeva k pomenu danega stavka pomen njegovih delov in koliko njegova logična struktura. To pa je po Davidsonu že dovolj, da zvezemo za pomen stavka. To je zopet ena ključnih tez Davidsona, namreč, da je pomen odvisna variabla glede na resničnostne pogoje stavka. A stvar ni tako enostavna, da bi se dalo logično strukturo stavka kar neposredno razbrati iz kriterijev za resnico oz. iz primerjave z njegovim "prevodom" v naš jezik. Čim bolj tuj je objektivni jezik, večje so lahko sintaktične in semantične razlike. Strukturo stavka moremo odčitati šele skozi primerjavo resničnostnih pogojev danega stavka z resničnostnimi pogoji raznih drugih stavkov, v katerih nastopajo iste besede.

Tako npr. odkrijemo "logične" besede tujega jezika, lastna in obča imena, glagole itd. (predvsem razliko med singularnimi termi, variablami in predikati). Davidson predpostavlja, da naj bi načelno zadoščal aparat predikatne logike prvega reda z identiteto. Tega nato "projiciramo" na še neinterpretiran jezik in "izcedimo" ven semantično teorijo. Davidson pravi, da tedaj ugotovimo "logično formo jezika" (RI, str. 136). Interpret torej opazuje izjave govorca skozi logični vzorec lastnega jezika. Uporabimo predikatno logiko kot sito, ki ga prilagodimo drugemu jeziku v enem kosu. (prav tam). S tem seveda delo radikalne interpretacije še ni gotovo, a za osnovni vtis je dovolj.

Tako po Davidsonu lahko prebijemo krog medsebojne pogojenosti verjetij s pomenom izjav. Zaveda se, da ta krog lahko predremo le nepopolno (Resnica in pomen, str. 92).

To pomeni, da Davidsonu šele radikalna interpretacija pomena jezikovnih dejanj odpira dostop tako do prepričanj govorcev kot tudi do njegovih namer. To je mogoče le tedaj, če se lahko tako rekoč "od zunaj" določijo tiste izjave govorcev, pri katerih sovpadajo tri govorčeve izbire oz. odločitve:

- izbire teh izjav nasproti drugim možnim izjavam po določenih pragmatičnih preferencah (vsako dejanje je namreč izbira dejanja izmed možnih po določenih preferencah in v skladu z namerami akterja, in dajanje izjav je tudi pragmatsko dejanje),

- izbire teh izjav kot tistih, v katere je govorec prepričan (vanj verjame) kot resnične in

- izbire določenih stavkov kot resničnih nasproti drugim stavkom v semantičnem sistemu jezika govorca.

Te izbire seveda niso neodvisne med seboj, in to niti za govorca, niti za interpreta, ki jih želi razbrati. Predstavljajo sistem medsebojnih nanašanj, da ne rečemo kar intenc drugega reda. V kak stavek npr. verjamem zato, ker je v skladu z mojimi pričakovanji in namerami, in gojim takšna pričakovanja in namere zato, ker je na določen logično-gramatični način povezan z drugimi stavki, ki jih imam za resnične oz. neresnične. Oba "ker" naznačujeta te intence drugega reda, seveda so to intenzionalne relacije.

To pomeni, da, gledano načelno, ni mogoče reči, kaj je v tem sistemu prvotno, ali jezikovni sistem, ali sistem prepričanj ali sistem namer. Oni so si korelativni in tudi komplikativni (izraz, ki ga je iznajdel Davidson). Davidsonova strategija radikalne interpretacije obljublja "prodor" v ta sistem "od zunaj", tj. prekoračenje meja jezika. A na žalost vsako takšno prekoračenje meja jezika drugega predpostavlja tudi prekoračenje meja lastnega jezika. Vprašanje pa je, ali je mogoče tako "priti" jeziku "za hrbet" (in podobno verjetjem ter nameram). Mislim, da tu predpostavljamo več, kot je dopustil Davidson (racionalnost, predikativno strukturo jezikov, nekateri objektivni markerji resničnostne vrednosti, verjetja in namer govorcev in, zdi se, tudi isti objektivni svet).

Osnovno težavo predstavlja tolmačenje "iregularnosti" oz. "iracionalnosti" individuov. Kajti, če nimamo dodatnih informacij o jezikovni kompetenci govorcev, o njihovih dejanskih namerah in prepričanjih, smo povsem nemočni. Npr. neko izjavo ali več izjav, ki jih ne razumemo dobro, ali se nam zdijo protislovne, lahko namreč v isti meri pripišemo: - neznanju jezika s strani govorca (tako se nam zgodi npr., če se srečamo z otrokom, ki še ne zna dobro govoriti, ali pa s tujcem, ki se muči z našim jezikom),

- iracionalnim prepričanjem govorca,

- določenim nameram govorca do nas (npr., da nas hoče zavesti, preslepiti s čim ipd).

Od zunaj nimamo objektivnih možnosti, da bi odločili, kaj je bolj res (možne so seveda tudi kombinirane razlage, upoštevati bi morali tudi vlogo omenjenih intenc drugega reda). Davidson bi verjetno predlagal, da naj dlje časa opazujemo govorca, da izvlečemo iz njega kaj več izjav, za katere lahko po našem mnenju sprejmemo, da vanje verjame kot resnične, nato pa s pomočjo principa "širokosrčnosti" (charity) poskušamo čim več njegovim stavkom pripisati resničnost. A menim, da če se posameznik dlje časa vede tako "inkonzistentno", niti opazovanje, niti princip širokosrčnosti ne bo pomagal (praktičen primer: kaj "pomenijo" izjave sedanjih politikov in tudi intelektualcev v Srbiji namenjene javnosti: iracionalnost v mišljenju in govoru - govorna in politična nekompetentnost, zaslepljenost z iracionalnimi mitologijami in upi, ali sistem političnih namer, npr. sredstvo za prevzem oblasti v Jugoslaviji in osnovanje diktature. Pa se dogaja v okvirih nam znanih jezikov).

Vsekakor je obratna strategija, tj. "ozkosrčna" metoda pripisovanja "čim več" neracionalnosti govorcev še bolj neuspešna, saj ta še manj vsebuje pogoje za lastno falzifikacijo. Kadar enkrat pristanemo na stališču, da je kolikor mogoče velik delež vedenja ljudi pripisati iracionalni dejavnikom, potem ni kriterijev za to, kdaj od tega odstopiti in jim pripisati "zrno racionalnosti".

Mislím, da je težave v tem, ker Davidson ni dajal nobene pozornosti "pravilom", in to tako v jeziku, verjetju in dejanju. Pod pravili ne mislimo le regularnosti, temveč "logično gramatiko" izjav, intenc, prepričanj. Tu bi bilo treba po moje uvesti čisto druge strategije, ki prebijajo horizont teorije "resničnostnih pogojev" izjav. Pri tem je seveda treba več predpostaviti, kot to predlaga Davidson, namreč vrsto medsebojnih ujemanj v "življenjskih oblikah" govorcev. O tem je pisal Wittgenstein v Filozofskih raziskavah in drugje ("Skupni človeški način ravnanja je sistem odnosov, s pomočjo katerega sebi tolmačimo nek tuji jezik" par. 206).

A to so po mojem druge strategije, kjer Davidsonov predlog metod radikalne interpretacije ne deluje kot racionalizacija, temveč kot prevelika poenostavitev razmer.

V malem gre tu še vedno za tisti premik, ki ga je naredil Wittgenstein od Traktata k Raziskavam. To ni premik od semantike resničnostnih pogojev v semantiki govornih dejanj, temveč prej premik od predpostavke "ene same logične forme" vseh smiselnih stavkov in gest k pluralizmu sistemov "logičnih gramatik", ki vse slonijo na kreativnih in raznolikih odgovorih ljudi na analogne življenjske in naravne situacije in na nekaterih skupnih človeških načinih ravnanja.

LITERATURA

D. Davidson: Raziskave o resnici in pomenu. Ljubljana 1989.

Davidson, Heidegger in povnanjenost

MATJAZ POTRČ

Rad bi povedal nekaj besed o Davidsonu ter o vprašanju povnanjenosti oziroma eksternalizma. Pod povnanjenim naukom menim takega, ki odmerja veliko pozornosti okolju. Na primer, tedaj ko skušamo opredeliti duševna stanja, bo povnanjeni teoretik, oziroma eksternalist, tipično trdil, da jih moramo individuirati, zlasti ali docela, z dejavniki, ki so zunanji organizmu.

Bolj po domače povedano pa bom povedal nekaj besed o Davidsonu in Heideggru. To bo verjetno zanimivo že zato, ker smo tako rekoč vsi bili pozabili na Heideggra, oziroma že toliko časa vemo, da obstaja, da smo že kar pozabili, da obstaja. Res je, včasih smo Heideggra znali na pamet. Sedaj pa je vprašanje, ali nam takšne vrste stališče, kot ga v temelju zagovarja Heidegger, lahko kaj pomaga pri razumevanju Davidsona.

Kot rečeno, svoje čase sem Heideggra precej bral ter sem res dobro poznal Sein und Zeit, pa Holzwege ter Unterwegs zur Sprache. Ko pa sem to fazo, obdobje v svojem razvoju presegel, sem na Heideggra kar nekako pozabil. Zadnje čase pa se nekaj malega ukvarjam s problematiko intencionalnosti, pa sem se nenadoma spomnil naslednjega vprašanja: Kako je vendarle mogoče interpretirati intencionalnost pri Heideggru? V bistvu je vprašanje za hajdegerjance težko, kajti oni so tako prežeti z njegovim tako rekoč pesniškim stilom, da včasih le težko opazijo temeljna vprašanja, kakršno je prav tisto glede intencionalnosti. Poleg tega pa je tudi Heidegger zapustil obdobje Sein und Zeit, ko je takšna vprašanja še lepo šolsko predstavil.

No, naj se sedaj premaknem k Davidsonu. Slednji govori o vprašanju skepticizma, in s tem povezanim vprašanjem posrednikov, spoznavnih, epistemoloških posrednikov, ter dualizma med organizmom ter njegovim okoljem. Naj najprej začnem kar s skepticizmom. Kdo je skeptik? Denimo, da imamo neko propozicijo, bodisi p ali q ali r . In mislimo, da vemo, da p . No, potem pa pride skeptik, in vpraša: "Ja, kako pa veš, da p ?" Skratka, vpraša nas po tem, kakšno zagotovilo pravzaprav imamo, da je propozicija resnična.

Seveda pa ne poznamo zgolj abstraktnega skeptika. Poznamo, vsaj v literaturi, bolj konkretne skeptike. Eden izmed njih je lahko docela zloben, ali pa zopet dobrohoten. Kot vam je že prav. Ta je nevrokirurg. Denimo, da se zaletimo v avtomobilski nesreči, tako da od mene praktično ne ostane prav nič, ostanejo pa, nedotaknjeni, moji možgani. No, sedaj pride dobrohotni kirurg, vzame te moje možgane in jih da v kad s hranljivo tekočino. Potem nastavi na vse ustrezne končiče mojih možganov ustrezne senzorje,

čutilne prenosnike, oziroma mehanizme za prenašanje dražljajev. To napravi tako uspešno - je pravzaprav supernevrokirurg - da jaz sedajle, ko tukaj mislim, da določenim ljudem predavam, nisem v bistvu nič drugega kot možgani v kadi. Nevrokirurg je torej dobrohoten: da bi mi ohranjal iluzijo, mi samo vrti, kot temu pravimo, moj privatni film.

To je seveda zanimiva zgodba in snov se kar sama ponuja za kriminalko. Filozofsko vprašanje pa se prične tisti trenutek, ko se vprašam: "Kakšno zagotovilo mi je pravzaprav na voljo, da nisem možgani v kadi?". In če malce razmišljamo v to smer, kmalu opazimo, da je skeptik proti nam običajnim smrtnikom zelo močan. To pomeni, da se mi običajni smrtniki trudimo dokazati, kako nismo možgani v kadi, in nam to ne uspe, in skeptik triumfira.

Davidson ne mara skepticizma. Najprej moram povedati še to, da lahko različne skepticizme opredelimo glede na posamična področja, za katera veljajo. Tako imamo lahko lokalni, ali pa zopet globalni skepticizem. Lokalni skepticizem bo skušal spodnesti resničnost ali utemeljenost, na primer, ene same propozicije. Globalni skepticizem pa bo skušal zajeti celoto naše vednosti. Obstaja pa prehod med tema dvema. In začetek skepticizma temelji na docela enostavnih vsakdanjih izkušnjah. Tukajle sedaj vidim mikrofon. Lahko pa, da to ni mikrofon, ampak kaj drugega, na primer metla. To se dogaja, še zlasti, če je človek utrujen. Tega ne moremo zanikati. No, in recimo, da je "Jaz vidim mikrofon" v bistvu propozicija p. Tedaj je res, da se lahko zgodi, da p ne velja. No, in če en p ne velja, bi dejal skeptik čemu potem ne moremo razširiti skeptične drže ne na p1, p2, p3,.... pn? Torej postane vprašljivo, ali celota, katero koli mojih prepričanj, ki sem jih tukaj propozicionalno označil, ni takšna, da je ne bi mogli podvreči dvomu. Teda pa bo res, da globalni skeptizem je realna možnost (namreč skepticizem, ki velja za celoto področja).

Davidson, kot sem dejal, nastopa proti skepticizmu. In sicer ga vidi najprej - vsaj jaz ga tako razumem - v problemu posrednikov. Ta primer prav posebej navajam tudi zato, ker je Davidson govori v Radgoni na drugem mednarodnem Vebrovem simpoziju pred nekaj meseci (in je bil tedaj že drugič v Sloveniji) o tem, kaj se nahaja pred našim duhom. Docela enostavno bi rad povedal, kakšen, kot sem razumel, je bil njegov odgovor: "Pred našim duhom ni ničesar". Se pravi, pred našim duhom ni ničesar takega, kot so propozicije, niti ni pred našim duhom ničesar takega, kot so čutne danosti, ali kvalitativni doživljaji, ali vse tisto, kar so filozofi predpostavljali, da tam je.

Filozofi so se skušali boriti proti skepticizmu predvsem na dva načina. Prvič s koherentistično teorijo, ki trdi, da imamo celo mrežo prepričanj. In v kolikor imamo eno samo prepričanje, denimo p, bo koherentist dejal, da je slednje odvisno od celotne te mreže mojih prepričanj. To pomeni, da s pomočjo vseh ostalih prepričanj uredimo resničnost nekega določenega prepričanja. Ampak, seveda so s tem težave. Obstaja namreč problem, kako je sploh lahko eno izmed teh prepričanj resnično. Koherentist je namreč predpostavil resničnosti - kot sem dejal - posamičnega prepričanja.

Seveda pa obstaja v filozofiji odgovor tudi glede na drugo vejo, možnost, ki izhaja iz našega vprašanja. To je relativistični odgovor, in mislim, da ga najbolje povzema Quine. Zlasti glede tega, kar pove o zaznavanju. Quine razlaga zaznavanje glede na znanstveno, najboljšo (menda fizikalistično) tradicijo. Pravi, da vse, kar nam je dostopno kot informacija iz zunanjega sveta, da so to informacije iz naših čutov, npr. iz gledanja, vohanja, poslušanja, tipanja in podobnih zadev. Problem pa ni v tem, da imamo na ta način informacije iz čutov, ampak je problem v tem, da smo na ta način predpostavili

določene vmesnike. Se pravi, mi imamo določeno prepričanje, p, da je mikrofona na mizi, to pa ni kar v enostavnem razmerju, ki ga imamo do mikrofona, ampak je med mikrofonom ter med našim doživljanjem postavljen še nekakšen vmesnik. Bodisi da je ta vmesnik čustna danost (katero dobimo na podlagi zaznavanja), ali pa je to zopet vsebina, predstava, oziroma reprezentacija, kot jo že poimenujemo. Tako imam misel "Mikrofona je na mizi". Ko tvorim na tej podlagi prepričanje, pa moram predpostaviti še predstave, ali čutne danosti, ali kakšen podoben vmesnik.

Čim pa sem predpostavil ta vmesnik, seveda nimam več neposrednega odnosa, razmerja do mikrofona, ampak že imam možnost zmote. Kajti za katero koli propozicijo naj že mislim, da je resnična - prav tako možnost imam, da mislim, tudi kako je neresnična, da sem v zmoti. Se pravi, lahko, da tole ni mikrofona, ampak so rože.

Vprašanje je, kako naj se iz te situacije izmuznemo. Davidson v nekaj člankih, bolj novega datuma, govori, da gre tu za dualizem. In sicer gre za dualizem človeka in zunanjega predmeta, denimo, rože. Se pravi, imamo človeka, ki vidno zaznava rožo. Dualizem pa bi bil glede na to, da sta te dve področji, človek, kot nekaj notranjega, in roža kot nekaj zunanjega, docela ločeni. Obstaja razlika med predmetom, ki ga zaznava določena oseba, ter med to osebo. Poleg tega pa imamo, denimo, še duševno sliko rože. To je v filozofiji že zgodovinsko znano: v empiristični tradiciji so ljudje mislili, da dejansko imamo duševne ali miselne slike. In te bi ustrezale nekako temu, kar danes razumemo pod propozicijami.

Dualizem, naj ponovim, je v tem, da obstaja razlika med notranjim ter med zunanjim svetom. In prav to postavlja Davidson pod vprašanje. Trdi dvoje: prvič, nimamo vmesnikov, in drugič, nimamo dualizma zunanjega sveta ter notranjega doživljanja tega sveta.

To bistveno trditev pa je zelo težko razumeti. Zato sem sam poiskal model, ki sem si ga sposodil pri ekoloških, povnanjenih oziroma okolnih psihologih. Zato moram na hitro povedati kaj je pravzaprav ekološka psihologija. Kot veste, obstaja model duha, ki so ga ljudje našli pri računalniški metafori: slednja zelo dosti možnosti prisoja organizmom, in zlasti njihovi glavi. Poudarek je ravno v tem, da je naš duh nekakšen računalnik, in njegovi bistveni procesi se dogajajo v glavi. Bodisi da gre za misel, jezik, ali pa za različne vrste zaznavanja. Ekološka psihologija je nastopila v petdesetih letih, in obstaja kot alternativa računalniškemu modelu duha. Zdi se mi, da je prav ta psihologija danes zopet postala izjemno zanimiva, zlasti glede na tisto, kar trdi Davidson. Ekologi pravijo: "Ne glejmo zgolj v glavo!". V redu, gotovo ne bo nihče zanikal, da se v glavi dogaja kar dovolj stvari. Ekologi samo pravijo, da moramo pogledati celoto subjekta, ki nekaj doživlja, oziroma ima prepričanje, ter njegovega okolja. Naj navedem določen primer. Računalniški psiholog duhá bo dejal: Ko vidimo rožo, ali pa mikrofona, se strašno dosti dogaja v naši glavi. Iz okolja dobimo zgolj nekaj podatkov, potem pa jih naša glava bogato predela, na več ravneh procesiranja. Za vidno zaznavanje je takšen model napravil Marr. Nasprotno pa ekološki psiholog trdi, da dobimo iz okolja preveč podatkov, in jih moramo izbirati. Pomembna je trditev, da s tem, ko se kot organizmi ali živali premikamo v okolju, enostavno dobimo že celoten podatek, serviran v vizualnem ali kakšnem drugem snopu, ter ga zgolj izberemo, vkolikor je za nas pomemben. Pri tem pa je seveda bistveno, da sta organizem, žival, in njeno okolje, neločljiva. Organizma, kakršen je na primer človek, ali pa netopir, samega ne moremo opredeliti, če ne opredelimo tudi njegovega okolja. Se pravi, iz svojega okolja že bistveno dobim

informacijo. In če mi še ni jasno, da je to mikrofonski grom malo okoli njega. Se pravi, zame je bistveno, da sem takšna žival, ki se premika v prostoru in času. Zato informacije o predmetih in dogodkih ne dobim kot točkovne informacije.

Več o ekološkem pristopu na tem mestu ne bom govoril. Pač pa bi se rad vrnil k svojemu začetnemu akordu in bi dejal, da imamo podobno sliko, kot jo imamo v ekološki psihologiji, tudi pri Heideggru. Pri njemu imamo namreč Bit-v-Svetu (In Der Welt Sein, če me spomin ne vara), in nekaj takega dobimo tudi pri Sartru. Najbolj enostavno lahko rečemo, da je bit v svetu človek, kot organizem, oziroma kot žival. Vržen je v svet, in ga ne moremo obravnavati, ne da bi upoštevali tudi njegovega okolja. To pa pomeni natančno to, da ne moremo izhajati iz dualizma subjekta ter predmeta, ampak da moramo oboje zajeti že spočetka skupaj. To vse se zdi zelo ustrezna pozicija, stališče, vendar pa ima tudi svoje težave, kot je jasno razvidno iz del poznega Heideggra. Povedati moram še nekaj stvari. Organizem oziroma žival ima možnost, da zunanji svet dojema, ima določene zmožnosti, ki so menda razvojno utemeljene. Druga zadeva je, da svet oziroma predmeti v njem živijo podajajo na tak način, da je to zanjo ugodno. Oziroma, vsaka žival v svoji ekološki niši uporablja predmete na tak način, kot to ustreza njeni fizikalni zgradbi, med drugim. Jaz na primer v ta mikrofonski govorim, mravlja pa ne, ona lahko nanj kvečjemu pleza.

Pravzaprav ne vem natančno, kako bi vse to na hitro povezal - z Davidsonom. Zlasti se mi zdi pomembno, da Davidson zanika dualizem. Seveda je to vprašanje, kaj nam še ostane, če zanikamo dualizem. Pridobimo pa morda med drugim ravno možnost odgovora skeptiku. Povedal bom zgolj eno točko odgovora skeptiku, kot jo podaja Davidson in kakor jo sam razumem. Takole pravim: Seveda bi bilo nesmiselno predpostaviti, da nimamo možnosti prav nikakršne zmoti. Večkrat se zaznavno in drugače zmotimo in včasih imamo celo halucinacije. Ampak, naj zgolj še enkrat povzamem, nimamo pa nikakršne možnosti, da bi bili v masivni zmoti. To pomeni, da ni mogoče, da bi bila večina naših prepričanj zmotna. Zdi se mi, da sledi iz ekološkega, Heidegrovega ter Davidsonovega pristopa, ravno tako, da večina naših prepričanj - v kolikor se ognemo dualizmu in posrednikom - ne more biti zmotnih.

Dober vstop v "Raziskave o resnici in interpretaciji" Donalda Davidsona je prvi stavek, ki ga je zapisal Rastko Močnik v spremni besedi: "Delo sodobnega ameriškega filozofa Donalda Davidsona (rojen 1917) izhaja iz filozofske tradicije, ki pri nas zunaj strokovnih krogov ni kdo ve kako znana in ki do nedavnega ni pomembneje odmevala v tukajšnjem intelektualnem dogajanju".¹ Ta filozofska tradicija je "analitična" oziroma "pozitivistična", "anglo-ameriška filozofija"². V dobri veri, da je Močnik z uporabo izraza "izhaja" meril prav na to, bom njegovo trditev zaostрил: Davidson izhaja iz te filozofske tradicije tako, skušal dokazati s pomočjo opomb, in ne s pomočjo glavnega teksta, morda pa tudi pokazati, kako se to izhajanje dogaja in prehaja v izstop.

Kadar prebiram besedila tako imenovane analitične filozofije, imam občutek, da se neprestano srečujem z obravnavanjem paradoksov, regressusa ad infinitum in circulus in vitiosusov. Prav ta "horror" pred paradoksom in kontradikcijo je prepoznavni znak govorice te filozofske šole. Na delu je stalen strah pred mejo, ki je ta metoda in ta šola ne moreta prekoračiti, in se hkrati s to mejo stalno ukvarjata, očitno fascinirani z dejstvom, da je izven risa analitično omejene množice izjav tisto pravo življenje, kjer deluje uživanje v paradoksu in kontradikciji. Prav tisto, kar je v mišljenju in izreki sama sebi prepovedala, je hkrati tisto, kar ta šola neprestano odkriva in izreka z mazohističnim užitkom. Zelo mi ugaja korak, s katerim Davidson izhaja oziroma izstopa iz pravil te analitične igre: "Ideja iracionalnega dejanja, verjetja, intence, sklepanja ali čustva je paradokсна. Iracionalno namreč ni zgolj ne-racionalno, ki je zunaj okrožja racionalnega; iracionalnost je polom v hiši razuma".³ Polom v hiši razuma je osrednja in gradniška tema analitične filozofije, to, kar jo konstituira - ne pa utemeljevanje racionalno logične čiste govorice, kot se običajno misli. Verjetno bi se to dalo pokazati tudi iz zgodovine te šole, vendar si stvar raje popestrimo s praktičnim primerom. Praktični analitik je bil, denimo, Marjan Kozina, ki se je na Dolenjsko s svojim spačkom vozil naravnost, ker je očitno, da so ovinki na cesti iracionalen način komuniciranja po Dolenjskem. Tu je iracionalnost vožnje naravnost, čez dm in strn, ravno posledica do skrajnosti priurane racionalnosti, senca, ki jo meče premočrtno gibanje racionalnosti same.

¹ Rastko Močnik: "Nekaj osnov za umevanje Davidsonovega dela v analitični filozofski tradiciji. Spremná beseda", v: Donald Davidson, *Raziskave o resnici in interpretaciji*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988, str. 141.

² Rastko Močnik, na istem mestu, str. 141.

³ Donald Davidson: "Paradoksi iracionalnosti", na istem mestu, str. 58.

Primer bi bil lahko tudi filozofsko tehtnejši. Vstop moderne racionalnosti v teologijo je verjetno tudi trenutek, ko analitični način mišljenja postane možen. To je nastop protestantske podmene, da ima lahko slehernik neposredno razmerje z Bogom v svojem lastnem jeziku. S tem odpade latinščina kot edini idealni jezik, ki ima hkrati relano jezikovno bivanje. V analitični filozofiji najdemo nostalgijo za takim univerzalnim, takorekoč božjim jezikom. Odpade pa tudi Cerkev, ena in edina, kot tista materialno otipljiva ustanova, ki v enem združuje materialni hierarhični obstoj in simbolni pomen. Sveti spisi zdaj niso več sveti, oziroma, ne da se več pokazati, kateri spis je svet. Kajti svete spise je treba prevesti v lasten jezik čimbolj pravilno, da bi se ohranila svetost sporočila, in tako se v prevajalstvu razkrije, da so vse predloge, vsi originali tudi sami le prevodi. Iz latinske verzije se iščejo prehodne, še bolj izvirne, izdelujejo se analize stila, ki pokažejo na kompilacijsko početje redaktorjev in na obstoj več določljivih avtorjev, za temi avtorji se odkrivajo še neodkriti prejšnji rokopisi, številna mračna mesta dobijo silno preprosta pojasnila in tako dalje. Tako nastane predpostavka, da nekje zadaj za vsem obstaja neka skrita resnica, in ta skrita resnica posane predmet raziskovanja in dogovarjanja. Zdaj o Bogu in o svetem odloča prevajalska konvencija. In prav tu je skrita tudi iracionalnost te protestantske rešitve, saj v ihti, da bi prej večini nerazumljivo svetost in popolno resničnost prevedla v običajno govorico, izgubi prav to resnico samo, njeno nedotakljivost. Ker ukine institucionalno in iracionalno oz. nerazložljivo jamstvo resnice, se znajde v paradoksalni situaciji, da z lastnim racionalnim početjem stalno hodi po meji iracionalnosti. Kako je lahko sveto pismo nekaj, kar se da prevajati, o čemer poteka stalna razprta razprava, kjer ni jasnega in trdnega pomena? Brez institucionalnega jamstva ni racionalne resnice. Če jamstva ni, lahko le zahtevamo, da je resnica nekaj, kar se nanaša samo na sebe in se s tem samonanašanjem samo potrjuje: resnica jamči sama zase. Tako postane sama *circulus vitiosus*. Iskalci trdnosti in jamstva resničnosti izjavljanja imajo dejansko le dve možnosti: pokazati na zunanjega nevprašljivega garanta, ali pa vpeljati samopotrjevanje in samonanašanje izjavljanja. Naivna predstava, da se resnica sklada z materialnimi dejstvi zato, ker je pač božja milost tako uredila stvari, je dejansko razumnejša od razprav, ki trdijo, da je praksa kriterij in izvor resnice. Stalno dokazovanje in potrjevanje resnice v dejstvih ji ravno odvzema resničnost in jamstvo.

V komajda komu še znani razpravi "Marksistični filozofski materializem" filozof Glezerman uvaja primer, ki bi mu lahko rekli Glezermanov agnostik. Glezermanov agnostik izjavlja, "da je svet nespoznat in da ga naš razum ne more spoznati".⁴ Glezermanov agnostik je čisti reakcionar: "Ni težko razumeti, kakšno reakcionarno vlogo ima dandanes agnosticizem. Kajti, če je svet nespoznat, kakor trdijo idealisti agnostiki, tedaj to pomeni, da tudi ni mogoče poznati zakonov družbenega razvoja. V tem primeru delavski razred npr. ne more spoznati vzrokov svojega bednega položaja v kapitalizmu in tudi ne more razumeti pogojev za svojo osvoboditev. Zato je oznanjanje agnosticizma koristno za tiste, ki hočejo izpodkopavati delavskemu razredu zaupanje v lastne sile, vero v možnost in nujnost njegove zmage, in na ta način ovekovečiti kapitalistično sužnost".⁵ Glezerman tu seveda stalno navaja Lenina in spelje stvar do trditve, da je praksa merilo resnice in njen pravi vir, in uspešnost prakse (s paradoksi

⁴ G. Glezerman, Marksistični filozofski materializem, Cankarjeva založba, Ljubljana 1949, str. 33.

⁵ Na istem mestu, str. 34.

iracionalnosti se v tej filozofiji ne računa, ali pa se jih razlaga z napačnim razrednim temeljem mišljenja) dokazuje spoznatost sveta. Nerodnost pri tej filozofiji pa je, da pri prehajanju v prakso nujno potrebuje prav svetega garanta resnice. Reči mora namreč z Leninom: delavski razred je sicer jamstvo resnice že s svojim lastnim položajem, toda delavskemu razredu ni mogoče prepustiti, da bo resnico iskal sam, ampak mora (kot pravi Lenin) resnico dobiti od zunaj. Resnico proizvaja Partija, ona je pravi garant resnice. To je tista Partija, ki gradi svojo politiko na trdni znanstveni osnovi: "Ko si naša partija postavlja veličastno nalogo - zgraditi komunistično družbo, si te naloge ne postavlja samo zaradi tega, ker je komunizem najboljši družbeni red, ki najbolje ustreza našim idealom in težnjam. Ne, partija meni, da je komunizem nujen rezultat družbenega razvoja, da mora komunistična družbena ureditev prav tako nujno zamenjati kapitalistično, kakor dan zamenja noč".⁶ Sicer ne gre preprosto za to, da bi iz vsega skupaj potegnili sklep, da je Lenin agnostik (ker trdi, da je svet delavskemu razredu nespoznat brez zunanjega garanta), in je Lenin torej reakcionarni lakaj buržoazije. Bistvena iracionalnost zadeve je skrita v razmerju do resnice: Glezerman dejansko trdi, da je svet spoznat zato, ker se da ljudem vse dopovedati, če le najdemo dovolj trdnega in strašljivega garanta resnice.

Vem, da vam je ta filozofija partijskih garantov resnice abotna, vendar ne pozabite, da je razlog za odsotnost analitične filozofske tradicije v slovenski filozofiji prejšnjih obdobij verjetno prav v tem, da ta filozofija stalno hodi po meji poloma v hiši razuma. Pošten Slovenec pričakuje od filozofije garanta resnice, in če tega od nje ne more dobiti, ampak mu postrežejo s paradoksi in protislovji, razglasi filozofijo za nemarno početje in izgubo časa, da o družbenem denarju sploh ne govorimo. Kajti neskončno olajšanje je, če imate tista dva televizijska programa, od katerih vam prvi razlaga resnico, na drugem pa vam žuga policaj, da morate gledati prvega. Tako postane problem resnice policajev problem, ne pa moj. Jaz lahko mimo gledam prvi program in si izbiram lastno stališče: včasih pristajam na to, da ta govori resnico, včasih si raje izberem, da mi laže. Analitična filozofija pa naredi iz problema resnice moj poglavitni problem, s katerim naj bi se do nezavesti ubadal. Pri tem pa mi, prvič, sproti odvzema vsakršno jamstvo in mi garanta takorekoč prepoveduje. Ne dovoli mi, da bi se, utrujen od iskanja resnice, zadovoljil s tem, da mi resnico jamči Bog, znanost, narava, praksa, partija ali kaj drugega od teh velikih izrazov brez racionalne reference. In, drugič, istočasno hoče, da bi prvi program potrjeval resničnost sam sebi in da se temu vendarle ne bi reklo samonanašanje, da to ne bi bil *circulus vitiosus*.

Rešitev problemov analitične filozofije pa je prav v ugotovitvi: *initio erat circulus vitiosus*. Zato sem prepričan, da Davidson izhaja in hkrati izstopa in analitične filozofije, ker razrešuje njen problem prav v tej smeri. Tu je dokaz: Davidson v "Nedosegljivosti reference" uvaža preprosto ponazorilo - "denimo, da ima sleherni predmet eno in eno samo senco"⁷, in ponazorilo dodaja opombo pod črto - "Da bi zgled pravilno deloval, mora vse hkrati biti senca in imeti senco".⁸ Vpeljava takega načina mišljenja predstavlja izstop iz analitične filozofije (besedilo je iz leta 1979).

⁶ Na istem mestu, str. 6

⁷ Donald Davidson: "Nedosegljivost reference", v navedenem delu, str. 126.

⁸ Na istem mestu, str. 126.

Leta 1970 (v besedilo o tem, kako je mogoča šibka volja) Davidson še ni tako dosleden. Tam sklene razpravo takole: "Če pa vprašanje razumemo: kaj je agensov razlog, da stori a, četudi verjame, da bi bilo, če vse dobro premisli, bolje storiti nekaj drugega, potem moramo odgovoriti: za to nima agens nobenega razloga".⁹ Temu dodaja nedosledno opombo: "Seveda ima razlog, da stori a; kar mu manjka, je razlog, zakaj ne dopusti boljšemu razlogu, da ne stori a, da bi prevladal".¹⁰ Dosleden sklep pa bi bil, da je odsotnost razloga dober razlog za nevzdržno dejanje.

Tak sklep se kar vsiljuje iz sheme, ki jo Davidson povzame po Akvinskem:

STRAN RAZUMA

Nobeno nečitovanje ni v skladu z zakonom.
To je dejanje nečitovanja.
To dejanje ni v skladu z zakonom.

STRAN POHOTE

Treba si je prizadevati za užitek.
To dejanje prinaša užitek.
Za to dejanje si je treba prizadevati.

Davidson pravilno ugotavlja, da ta shema ne more razločiti preprostih primerov moralnega konflikta¹¹. Toda ugotovitev drži le, če ostajamo pri obeh straneh sklepanja kot ločenih in nezdružljivih: na strani razuma ena linija sklepanja, na stranižitka druga. Kazalo pa bi ugotoviti, da se dejansko silogizem, ki vodi k sklepu, dogaja na povezovalni liniji od razuma k pohoti: "To dejanje ni v skladu z zakonom. Zato si je treba za to dejanje prizadevati".

Davidson nečistuje z analitično filozofijo, zato nam njegovo delo prinaša užitek.

⁹ Donald Davidson: "Kako je mogoča šibka volja?", v navedenem delu, str. 57.

¹⁰ Na istem mestu, str. 126.

¹¹ Na istem mestu, str. 47.

Zakaj ne relativizem - prevodnost ni nujno simetrična relacija¹

BOJAN BORSTNER

V tekstu poskušam pokazati, da Davidsonova teza, da je relativizem ali trivialno resničen ali pa fundamentalno nekoherenten, lahko predstavlja pravo osnovo za argumentiranje le, če je prevodnost simetrična relacija. Ker nam različni primeri dajejo evidenco za drugo tezo - tezo o asimetričnosti prevodnosti, potem lahko upravičeno zagovarjamo obstoj različnih konceptualnih shem, ki dopuščajo situacijo, da sta dve teoriji lahko nesimetrično soizmerljive kontrarnosti, vendar sta obe hkrati resnični.

I

Klasično mesto Davidsonovega napada na relativizem je tekst "On the Very Idea of a Conceptual Scheme"². Davidson opredeljuje konceptualne sheme kot načine, s katerimi organiziramo izkustvo:

... to so sistemi kategorij, ki dajejo obliko surovim podatkom čutenja; to so glediščne točke, s katerih posamezniki, kulture ali obdobja opazujejo območje minevanja. Možno je, da ni nikakršnega prevajanja iz ene sheme v drugo in v tem primeru prepričanja, želje, upanja in biti znanja, ki karakterizirajo eno osebo, nimajo resničnih dvojnikov za pripisovalca v drugo shemo. Realnost sama je relativna glede na shemo: kar šteje kot realno v enem sistemu lahko to ni v drugem (Davidson 1974, str. 183).

Osnovni namen Davidsonovega zavračanja relativizma je rezultat, kateremu smo priča predvsem v nekaterih raziskavah v filozofiji znanosti, katere upoštevajo dosežke Whorffovega lingvističnega proučevanja med Hopi Indijanci, Kuhnovih spoznanj iz zgodovine znanosti, Quinove teze o nedoločenosti prevoda. Najbolj pregnantno se to

1) Pričujoči tekst je prečiščena verzija diskusijskega prispevka, ki sem ga imel ob predstavitvi knjige Donalda Davidsona *Raziskave o resnici in interpretaciji*, izbor in prevod Rastko Močnik, *Studia Humanitatis*, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1988. Naslov knjige, kjer je vsaj bežnim poznavalcem Davidsona takoj jasno, ne ustreza njeni vsebini. Zato bi bilo korektnije, če bi ga spremenili v Izbrani spisi (razprave). Morda bi se lahko zamislili tudi nad izborom tekstov in nekaterimi prevajalčevimi rešitvami (pri tem mislim predvsem na slovenjenje belief z verjetje in ne ustaljenim prepričanje), vendar menim, da je kljub vsemu boljše imeti vsaj nek izbor in prevod kot nikakršen.

2) Tekst je bil prvič objavljen v *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Society*, 47, (1974) in je bil nato ponatisnjen v zborniku *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984. Vsi citati v pričujočem prispevku se nanašajo na to izdajo.

izraža pri Feyerabendu v tezi, da tudi v obdobju zrelih znanosti obstajajo radikalno inkomenzurabilne teorije.³

II

Davidsonovo pozicijo lahko shematsko prikažemo v naslednjih potezah:

(i) Če je relativizem korekten sklep o sporu (spopadu) dveh rivalskih znanstvenih teorij, potem morata ti dve znanstveni teoriji artikulirati alternativne konceptualne sheme.

(ii) Iz ideje o alternativnih konceptualnih shemah ne moremo dobiti nikakršnega smisla.

(iii) Torej, relativizem ne more biti nikdar korektna teorija o spopadu med rivalskimi znanstvenimi teorijami.

Če se sedaj postavimo v vlogo zagovornika relativizma, se nam zastavi vprašanje, na kateri točki je možno napasti Davidsonovo pozicijo. Ker vse različne oblike relativizma bolj ali manj eksplicitno zagovarjajo (i), nam ostaja samo še druga možnost - da teza o različnih konceptualnih shemah nima nikakršnega smisla v pojasnjevanju spora med rivalskimi znanstvenimi teorijami.

III

Če hočemo napasti Davidsona, potem moramo najprej pojasniti, kaj za nas pomeni relativizem. V tem primeru zastopamo pozicijo, je v literaturi poznana kot kognitivni relativizem.⁴

Kognitivni relativist zastopa naslednje teze:

1. Naša prepričanja o svetu so določena:

(i) s perceptualno opremo, ki jo imamo na razpolago (naše oči, daljnogledi, mikroskopi ...),

(ii) s konceptualnimi sistemi (shemami),

(iii) s standardi za racionalnost.

2. Vsi dejavniki v (1) se spreminjajo od kulture do kulture in od časa do časa tudi znotraj posamezne kulture.

3. Ne obstaja neodvisen način, ki bi omogočil odločanje o tem, kateri od določujočih dejavnikov v (1) bo proizvedel resničen opis realnosti.

³) Ko govorimo o inkomenzurabilnosti pri Feyerabendu, moramo opozoriti na določene spreglede, ki se običajno pojavljajo v interpretaciji njegove pozicije. V okviru Feyerabendovih prispevkov, ki imajo skupen moto - proti znanosti kot Metodi za opisovanje sveta in vpostavljanje realnosti -, lahko ločimo dve obliki inkomenzurabilnosti: teoretsko-jezikovno ter ontološko. Teoretsko-jezikovna oblika inkomenzurabilnosti je zasnovana na podmeni, da spremembe v teoretskih okvirih spreminjajo pomen izrazov, ki nastopajo v tem kontekstu. Če je sprememba v teoretskem okviru fundamentalna, potem se spremenijo tudi vsi deskriptivni termini teorije in je tako nova teorija teoretsko inkomenzurabilna s staro teorijo. Dočim predpostavki, da obstajajo v osnovnem znanju (background knowledge) določene teorije pravila, ki jih je potrebno ukiniti in nadomestiti z novimi, ki sedaj sploh omogočajo tvorbo novih teorij. Če uničimo vse univerzalne principe (pravila), s tem uničimo vsa dejstva in vse koncepte. Ne prihaja samo do sprememb na nivoju pomena, ampak tudi na nivoju reference. Več o tem v (Borstner, 1985).

⁴) Primerjaj C. Behan McCullagh (1984).

Če hočemo zagovarjati tako pozicijo, potem moramo navesti argumente zanjo:

- evidenca, ki jo imamo, nam zagotavlja, da na osnovi (I) res prihajamo do prepričanj o svetu - dejavniki so zanesljivi (ko zabliska, izpeljemo sklep o razelektritvi; v specifični kulturi bi lahko ob tem pojavu sklepali tudi o tem, da je blisk izraz božje jeze, ...)

- evidenca za drugo tezo - naši odločujoči dejavniki za izgrajevanje prepričanj niso zanesljiva sredstva za odkrivanje resničnega opisa realnosti - temelji na rezultatih razvoja znanosti in tehnologije, kjer smo priča neprestanim nadomeščanjem starih teorij z novimi (tudi nadomeščanje samih konceptualnih osnov z novimi).

Iz gornjih premis lahko izpeljemo sklep:

Naša prepričanja o svetu, čeprav možno resnična, so verjetno zmotna (neresnična).

Osnovo za sprejem tega sklepa lahko najdemo v antropoloških raziskovanjih: sodbe, ki so dobro upravičene na osnovi sedanjih standardov raziskovanj, so možne resnične. Ta ugotovitev je podkrepljena z evidenco, ki jo imamo na razpolago. Toda hkrati imamo na razpolago tudi drugačno evidenco, do katere so prišli antropologi pri raziskovanju drugih kultur - ljudje imajo tam drugačna prepričanja o svetu⁵ (vsaj delno evidenco za tako trditev nam zagotavlja že sam razvoj naše znanosti).

IV

Vrnimo se sedaj k Davidsonu. Ugotovili smo, da je edina sprejemljiva strategija, da napademo njegovo (ii) tezo. Tako se nam pojavi vprašanje:

Kaj je za Davidsona konceptualna shema?

Uporaben predlog bi bil: omejimo se na referenčni aparat, ki ga uporabljajo znanstvene teorije.⁶ Pri tem moramo dodati še naslednjo ugotovitev:

Če dve znanstveni teoriji nimata skupnega vsaj dela referenčnega aparata, je metodološko nemogoče anticipirati eksperiment, ki bi hkrati (sočasno) potrdil eno in zavrnil drugo teorijo.⁷

V skladu s tem, lahko imamo različne situacije:

- znanstveni teoriji lahko imata skupne primitivne opisne termine, vendar so kombinatorna pravila zelo različna. Tako med tema teorijama ni možna komunikacija.

- znanstveni teoriji lahko imata skupna kombinatorna pravila, vendar so primitivni termini (in celotni sklop osnovnega znanja) različni. Tudi v tem primeru ni možno vzpostaviti komunikacije.

Referenčni aparat določa pomen (interpretacijo) in hkrati tudi denotacijo (referenco) definiranih terminov.

Te ugotovitve lahko strnemo v novo tezo:

Dve teoriji sta inkomenzurabilni takrat, kadar opisi, predikacije in pojasnitve, ki jih proizvede ena teorija, ne morejo biti artikulirane v drugi teoriji.

⁵) Najprimerneje bi bilo reči: imamo lastna prepričanja o svetu, ki pa so ravno tako pogojena z določujočimi dejavniki, ki smo jih zapisali v tezi (I).

⁶) V znanstveni teoriji imamo množico primitivnih deskriptivnih terminov ter spisek kombinatornih pravil, ki urejajo interpretacijo in aplikacijo vseh v teoriji definiranih (in uporabljenih) pojmov.

⁷) V filozofiji znanosti je danes splošno sprejeto, da *experimentum crucius* v primeru menjave med znanstvenimi paradigmi ni možen.

Za Davidsona je sama teza o inkomenzurabilnih teorijah, ki bi bile tekmujoče, nesprejemljiva. Trdi, da, če dve teoriji sta tekmujoči, potem morata biti soizmerljivi (komenzurabilni) kontrarnosti. S tem izključi možnost, da bi bili dve tekmujoči teoriji hkrati nesoizmerljiv, vendar obe resnični. V razvoju znanosti se lahko izkaže le, da sta tekmujoči teoriji lahko obe hkrati zmotni, vendar ne moreta biti obe hkrati resnični.

Ko Davidson govori o relativizmu, tekmujočih teorijah in možnosti inkomenzurabilnosti, predpostavlja:

Različne glediščne točke so smiselne, vendar le, če obstaja skupni koordinatni sistem⁸, na katerem jih lahko porazdelimo (Davidson, 1974, str. 185).

Imeti jezik je povezano z imeti konceptualno shemo:

- dva človeka imata različni konceptualni shemi, če govorita jezik, ki ne omogoča prevodljivosti,

- neka oblika aktivnosti, ki ne more biti interpretirana kot jezik (ki ne dopušča prevodnosti) v našem jeziku, ni jezikovna aktivnost (ibid. 185-186).

Če strnem Davidsonovo argumentacijo, potem dobimo tezo:

Če ni osnov za trditve o neprevodljivih jezikih, potem ni osnove za nadaljnjo tezo, da ljudje posedujemo različne konceptualne sheme - torej ni nikakršne osnove za zagovarjanje relativizma.

Predhodna teza dobi pravo podobo le, če sprejmemo Davidsonov vsezaobsegajoči kriterij za jezikovnost:

Pojem neprevodljivega jezika enostavno nima smisla, ker lahko določeno zbirko glasov pripoznamo šele tedaj, če jo lahko prevedemo na jezik, ki ga razumemo (ga govorimo sami).

(I) Subjekt (S) je zavezan, da uporablja predikat "je jezik" za vse in samo za tiste simbolne sisteme, ki jih S lahko prevede v jezik, ki ga razume (govori).

Enak postopek lahko uporabimo tudi v primeru znanstvenih teorij:

(II) Zagovornik (Z) teorije T lahko pripiše Z', da je zagovornik T', ki je tekmujoča z T, če in samo če lahko Z "prevede" (soizmeri) precej tega⁹, kar Z opiše, napove, pojasni na osnovi T', v T.

V vseh oblikah se srečujemo z vprašanjem prevoda (prevodljivosti) enega jezika v drug jezik (ene teorije v drugo teorijo). Davidson opredeljuje prevod tako, da:

Subjekt S, ki govori jezik L, lahko trdi, da S' govori L', če in samo če lahko prevede tisto, kar govori S' v L', v L.

Pri tem je zanimivo, da se pri Davidsonu eksplicitno ne pojavlja zahteva, da bi moral proces teči tudi v obratni smeri - da bi moral S' biti sposoben izjave S v L prevesti v L'.

Če torej prevodnost ne predstavlja ekvivalentne relacije, potem si lahko predstavimo situacijo, v kateri lahko S (L) prevede izjave S' (L') v jezik L, vendar pa hkrati S' (L') ne

⁸) Ravno to je ena od zahtev, proti kateri Feyerabend eksplicitno nastopa - primerjaj Feyerabend 1981, 1984.

⁹) V tem kontekstu sam izraz "precej tega" (a good deal of) za našo analizo sploh ni pomemben, čeprav bi njegova analiza bila za natančno interpretacijo tekmujočih teorij na osnovi različnih referenčnih aparatov še kako pomembna.

more prevesti izjav S (L) v L'. V tem primeru S pripisuje S' jezikovnost (določen jezik), vendar tega S' ne more storiti za S¹⁰.

Možno težavo, ki smo jo skicirali v predhodnem primeru, bi Davidson enostavno zavnil s trditvijo, da je dejstvo o simetričnosti prevodne relacije tako samoumnevno, da ga enostavno ni potrebno neprestano ponavljati, ampak ga je potrebno samo nenehno uporabljati.

V

Prišli smo do točke, ki smo jo že v naslovu opredelili z vprašanjem: Ali je prevodnost nujno simetrična?

Če prevodnost ni nujno simetrična relacija, potem smo s tem pridobili argument za obrambo kognitivnega relativizma.

Iz spoznanj, do katerih so prišli jezikoslovci na različnih področjih raziskovanj, lahko izpeljemo dve možni obliki neprevedljivosti:

- a) leksikalna - slučajna,
- b) sistemska.

Leksikalno neprevedljivost lahko ponazorimo z dejstvom, da imamo npr. v slovenskem jeziku izraze, ki jih ne prevajamo, ker enostavno za njih nimamo primernega nadomestila v slovenščini (kamikaza, hamburger, hot dog, ...). V teh primerih govorimo o besedni neprevedljivosti - vendar je ta neprevedljivost le enosmerna in, ker nastopa le na nivoju posameznih besed, ne predstavlja velike težave za vprašanje prevodnosti (razumevanja) celote jezika. Sistemsko neprevedljivost bomo ponazorili z nekaterimi primeri iz matematike. Vzemimo izraz: tri minus tri je nič ($3 - 3 = 0$). Poskušajmo prevesti ta slovenski izraz v jezik starih Rimljanov (prevedimo izraz, ki je zapisan v arabskem številčnem sistemu v rimski številčni sistem). Pri tem takoj naletimo na problem - stari Rimljani niso poznali besede, ki bi bila adekvatna nič v slovenskem zapisu (niti ni v rimskem številčnem zapisu simbola za ničlo). Vprašati se moramo: ali je težava, ki smo ji priča, zgolj težava, ki izhaja iz dejstva, da stari Rimljani ne poznajo izraza (simbola) za nič (ničlo)? Če bi to veljalo, potem imamo tudi v tem primeru situacijo zgolj leksikalne neprevedljivosti. Vendar težava, s katero se srečujemo, ni zgolj stvar besede, ki jo stari Rimljani niso poznali. Osnovna razlika, ki se pojavlja med arabskim številčnim sistemom in rimskim številčnim sistemom, izhaja ravno iz dejstva, da je nič (ničla) eden od centralnih konceptov v arabskem številčnem sistemu, kar omogoča, da lahko v tem sistemu tvorimo številčno vrsto in s tem koncepcijo števila, ki je v celoti tuja rimskemu številčnemu sistemu - izrazi, ki bi vsebovali negativna števila (vključno z ničlo) enostavno niso izrazljivi v rimskem številčnem sistemu.

Če analiziramo odnos prevodnosti med rimskim in arabskim številčnim sistemom, potem ugotovimo, da je prevod za območje aritmetičnih stavkov (izrazov) sistemsko nesimetričen.

¹⁰⁾ To situacijo lahko ilustriramo s primerom: oseba A obvlada slovenski in nemški jezik; oseba B obvlada slovenski in oseba C nemški jezik. Oseba A se lahko hkrati pogovarja z osebo B v slovenskem jeziku in osebo C v nemškem jeziku. Toda osebi B in C, ki sta vključeni v komunikacijo, ne moreta prevesti tujega jezika v svoj jezik. Vendar je ta omejitev zgolj pragmatična in seveda ne zadeva samega bistva Davidsonove argumentacije jezikovnosti na osnovo prevodnosti - neprevedljivosti, ki se pojavlja med B in C, zgubi svojo vrednost, ko vključimo še A.

Posplošimo to ugotovitev še na nekatere druge primere sistemske nesimetričnosti, ki jih poznamo (klasična in intuicistična logika; evklidska in neevklidska geometrija; ...). Znašli smo se v situaciji, kjer se moramo vprašati: ali obstaja nek kriterij, ki bi bil odločujoč pri izbiri alternativ. Ne da bi se spuščali v poglobljeno analizo, lahko ugotovimo: odločitev med enim ali drugim številčnim zapisom ali drugo logiko, eno ali drugo geometrijo ne more temeljiti na kriterijih, ki izhajajo iz Tarskijeve (ali katere od variant le-te) resničnostne semantike. Strnimo predhodne rezultate v trditev:

Prevodnost ni nujno simetrična relacija. Dejstvo sistemske asimetričnosti prevoda nam zagotavlja dobro osnovo, da zagovarjamo relativizem.

VI

Vrnimo se k osnovni tezi, ki jo zagovarja kognitivni relativist:

Naša prepričanja o svetu so, čeprav možno resnična, verjetno neresnična (zmotna).

Kako naj ravna kognitivni relativist v tej situaciji? Najsprejemljivejši je predlog, ki je pragmatično utemeljen:

Uporabljalj stavke, ki so dobro upravičeni v skladu s standardi v (i), (ii) in (iii), kot da so resnični - biti moraš prepričan vanje kljub temu, da ob globlji refleksiji spoznaš, da so lahko zmotni.

Ali pomeni ta predlog, da s tem zavržemo korespondenčno teorijo resnice? Dva izhoda sta nam na razpolago:

- korespondenčno teorijo resnice opustimo (resnica kot korespondenca z realnostjo je prazen, neuporaben pojem),

- ohranimo korespondenčno teorijo resnice kljub težavi, da ne moremo z gotovostjo doseči odločitve, kateri od tekmujočih opisov sveta je resničen.

Le v drugem primeru je tako še vedno smiselno govoriti o tem, da smo prepričani o nekem opisu sveta, da je resničen, kljub temu, da tega ne moremo dokazati¹¹.

Takrat, ko govorimo o nekem opisu sveta, da je resničen, smo s tem sprejeli določeno kognitivno naravnost, ki nam omogoča, da manipuliramo določeno okolje (svet) na določen način z določenim namenom¹².

VII

Kljub možnim prigovorom¹³ si oglejmo možnost filozofskega miselnega eksperimenta¹⁴, ki bi zagotavljal še dodatno podporo naši kritiki Davidsonove pozicije.

11) S tem smo v območju razlikovanja med: biti prepričan da in biti prepričan v. Naše prepričanje o svetu je verjetno zmotno na epistemični osnovi; naše prepričanje o svetu je resnično na pragmatični osnovi.

12) S tem se resnica ne zavrže-ostane kot razsodnik v dokončani igri, ko poznamo vsa dejstva (čeprav je taka situacija zgolj fikcija), vendar nam na pragmatičnem nivoju sama resničnost ni tako zelo pomembna. Celo več - v nekaterih kontekstih je manipulativnost (uporabnost, ...) edino merilo (politika, ...).

13) Kadar govorimo o tem, da je nekdo v nekaj prepričan, takrat mislimo na to, da:

naše prepričanje = da nekaj tako in tako je,

naše upravičeno prepričanje = R (resnično).

Prepričanje, da p je resnično, ne zahteva (ne temelji na) razpoložljive evidence, enaki 1. Zahteva se le, da je p pri dani razpoložljivi evidenci verjetneje resničen kot pa njegova negacija (ne-p).

1. Ko sem prepričan, da p, potem sem pri tem prepričan, da je p vsaj verjetno resničen.

2. Ko sem prepričan, da je p verjetno neresničen, potem sem prepričan, da je ne-p verjetneje resničen kot pa p.

Za osnovo bomo vzeli del zgodbe, ki jo je zapisal E. A. Abbot v delu Flatland¹⁵. Zgodba temelji na predpostavki o obstoju svetov in bitij različnih dimenzij. Pogovarjata se krogla, ki je prišla na obisk iz 3D sveta, in Kvadratak, ki živi v 2D svetu. Krogla poskuša pojasniti Kvadratu, kaj je to "Evangelij tretje dimenzije". Začne z zgodbico, ki bi jo v 3D svetu razumel vsak otrok. Toda Kvadratak tega ne razume. Nato poskuša s krasnimi matematičnimi pojasnitvami, uporablja analogije, ..., vendar Kvadratak še vedno ne doume, kaj je to 3D. Osnovna težava je v tem, da Kvadratak nima izkustva, ki bi mu omogočilo razumevanje. Krogla v svojem pojasnjevanju že skoraj obupa. Nato pa jo Kvadratak vpraša, če ona ve, kaj je njegov svet? Krogla brez težav odgovori in Kvadratu opiše 2D svet, ko pa mu znova poskuša pokazati, v čem je razlika med 2D in 3D, Kvadratak reagira dokaj agresivno. Zato ga Krogla enostavno zagradi in ga dvigne v svet 3D. Kvadratak se tako iz Ravnine preseli v Prostor. Ko začne živeti v Prostoru, se zelo hitro uči jezika, s katerim mu je prej Krogla opisovala bistvo 3D. Izdela si tudi prevodni priročnik, s katerim bi kasneje lahko olajšal delo drugim bitjem Ravnine, če bi hoteli spoznati Prostor. Po določenem času se vrne Kvadratak nazaj na Ravnino. Na osnovi izkušenj in prevodnega priročnika poskuša izdelati Prostorsko-Ravninski slovar. Ljudje ga gledajo postrani, za nekatere je čudak, vendar pa nekaterim mlajšim Kvadratom daje upanje, ki si ga ne znajo pojasniti. Zaradi nevarnosti ga oblast zapre. Hkrati zasežejo tudi njegovo razpravo "Teorija tretje dimenzije". Na procesu, kjer mu sodijo predvsem zaradi slogana "Navzgor in ne severno" (Upward not Northward), mu ni bilo omogočeno, da bi pojasnil svoja prepričanja. Brez možnosti zagovora ga obsodijo in "Teorijo tretje dimenzije" sežgejo.

Kaj nam ponuja ta zgodbica? Ravninci so bili skeptični do 3D. Celo več - enostavno so sploh zavrgli možnost, da 3D obstaja. Pri tem so v podobni situaciji, kot je Davidson s kriterijem za jezikovnost in prevodnost. Kvadratak ne more proizvesti opisa niti diagrama¹⁶ za objekte, ki so 3D. Tako dolgo, dokler Kvadratak uporablja konvencije referenčnega aparata ravninskega sveta, ni sposoben proizvesti zadovoljivega (in sploh) prevoda za izraze prostorskega jezika. Ko pa je ravninski referenčni aparat obogatil z novimi spoznanji, ki si jih je pridobil v Prostoru, so njegovi prevodi postali nerazumljivi

3. Ne morem biti konsistentno prepričan (hkrati), da je p verjetno resničen in da je p verjetno neresničen.

Če to prenesemo na kognitivni relativizem, potem dobimo:

1. (Bap) → (BaPpr)

2. (BaPpn) → (Ba ne-p)

3. (Ba(p & Ppn)) → Ba (p & ne-p)

V skladu s tem sklepanjem lahko trdimo, da kognitivni relativizem vključuje le kontradikcije v območje upravičenih prepričanj.

Vendar ta trditev za kognitivnega relativista kljub vsemu ni tako uničujoča, ker kritik izhaja iz predpostavke, da zmerni probabilist takrat, ko sprejme neko prepričanje za resnično, sprejema zgolj določeno stopnjo verjetnosti, da je to prepričanje resnično. Skladno s tem obstaja še vedno možnost (čeprav je njena verjetnost manjša), da prepričanje ni resnično - in zastopnik zmernega probablistična bi lahko hkrati zagovarjal p in ne-p. Toda tak sklep je v nasprotju z analizami Skyrmsa, Pollocka, Levyja, ... o teorijah verjetnosti in naših prepričanjih.

14) O nevarnostih, ki jih prinaša filozofski miselni eksperiment, primerjaj K. Wilkes Real People, Oxford, 1988. Vendar v našem primeru ne gre za tako ekstremne dimenzije, kot jih nakazuje Wilkesova v svoji analizi.

15) V pomoč nam je bil tudi tekst R. Rucknerja The Fourth Dimension and how to get there, New York, 1985, kjer sem prvič naletel na uporabo Abbotovega teksta za interpretacijo prehoda med različnimi dimenzijami.

16) Diagram bi lahko narisal le, če bi lahko vpeljal "imaginarno" stranice in kote.

za Ravnince, vendar pa ti prevodi niso nerazumljivi za Prostorce, ki lahko smiselno govorijo o 2D in 3D¹⁷.

Neuspeh prevoda prostorskega na ravninski jezik ni rezultat ekskluzivnosti izbora miselnega eksperimenta, ampak kognitivnih omejitev, ki so razvojno pogojene.

VIII

Kljub Davidsonovem vztrajanju na simetričnosti prevoda smo ugotovili, da velja vsaj za določene prevode relacija, ki je nesimetrična. S tem je ovržen Davidsonov argument proti obstoju v različnih konceptualnih (kognitivnih) shem in možnost relativizma na tej osnovi.

Cena tega spoznanja je ugotovitev, da ne moremo z gotovostjo trditi, da je samo naša najboljša znanstvena teorija resnična.

Na drugi strani pa prinaša ta pozicija tudi prednost, saj je kljub vsemu bolje imeti več resničnih teorij kot pa nobene.

Kognitivni relativizem dopušča kot posledico prevodne asimetričnosti dejstvo, da znanstvene teorije niti ne konstituirajo niti ne zapirajo naš empirični svet.

Teorije sistematizirajo naša prepričanja, jih koordinirajo z eksperimenti - usklajujejo naše zaznave z našimi projekti, kot bi rekel N. Goodman.

Naše razmišljanje lahko sklenemo z ugotovitvijo:

Dve teoriji sta lahko nesimetrično soizmerljive kontrarnosti, vendar sta lahko obe hkrati resnični (ni pa nujno - celo več - obe sta lahko zmotni).

CITIRANA LITERATURA

Abbot, A.E., *Flatland*, New York, 1952.

Borstner, B., "Dvojnost Feyerabendove kritike znanosti", *Filozofska istraživanja*, 1985, 13, str. 283-96.

Davidson, D., (1974) "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", v *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984.

Davidson, D., (1988), *Raziskave o resnici in interpretaciji*, uredil in prevedel Rastko Močnik, *Studia Humanitatis*, Ljubljana, 1988.

Feyerabend, P., (1981), *Erkenntnis für freie Menschen*, Suhrkamp, 1981. Feyerabend, P., (1984), *Wissenschaft als Kunst*, Suhrkamp, 1984.

McCullagh, C.B., (1984), "The Intelligibility of Cognitive Relativism", *The Monist*, 67, (1984), str. 327-344.

Ruckner, R., (1985), *The Fourth Dimension*, New York, 1985.

Wilkes, K., (1988), *Real People*, Oxford, 1988.

¹⁷) Filozofski miselni eksperiment ravnina lahko apliciramo tudi na primer analize post-einsteinovskih prostorsko-časovnih koordinat s klasično (newtonovsko) mehaniko - ko poskuša na ta način zagotoviti prevod iz enega koordinatnega sistema v drugi, se znajdemo v poziciji Ravnincev in njihovega "razumevanja" 3D. Če ne dopustimo obstoja višje teorije (drugačnih dimenzij), potem prevod sploh ni možen.

Ens metaphisicum*

(Nietzsche in metafizika)

1. del

BORUT OŠLAJ

"Moja filozofija želi izvelči človeka iz privida za ceno vseh nevarnosti! Celó brez strahu pred tem, da lahko življenje propade".

UVODNA RAZMIŠLJANJA

Razmišljati in pisati o Nietzscheju najbrž ni preprosta naloga. Razlog za to je zelo enostaven: s svojim edinstvenim stilom je dodobra dvignil prah na zaprašnem prizorišču 2000-letne zgodovine zahodne filozofije. Bil je namreč prvi, ki je postavil velik vprašaj nad vso tradicijo in se odločno vrnil k njenim koreninam - predsokratikom. Vsa zahodna filozofija je nedvomno zelo univerzalistično usmerjena, kar pomeni, da skuša s pomočjo diskurzivno-pojmovnega mišljenja ponovno vzpostaviti neko celoto, univerzum. To univerzalnost pa je seveda mogoče doseči samo na račun nekega partikularnega izhodišča, ki je kot tako omejeno glede na celoto, ki si jo postavi kot cilj. Ta odnos posameznika do celote pa je odločilen in hkrati edina skupna točka vseh filozofij. Razlika je samo v sredstvih, ki so postavljena na sredino kot orodje za doseg celote. Ali je celoto sploh mogoče zajeti, to puščam v tem trenutku ob strani. Sredstva tradicionalne zahodne filozofije so bile različne inačice in modeli diskurzivno-pojmovnega pristopa k temeljnim problemom, ki so tvorili bojišče med partikularnim posameznikom kot izhodiščem in želeno celoto kot ciljem. Če je Nietzsche podvomil v to tradicijo, je moraj najprej podvomiti v njena sredstva, to je pojem. Njegov povratak k predsokratikom pomeni sestop k umetniškemu načinu mišljenja, kjer igra pojem le zelo stransko vlogo, v ospredje pa stopi intuitivno, čustveno in osebno doživeto življenje lastne filozofije, ki postane zdaj eno z avtorjem.

* Na pobudo mentorja prof. Vojana Rusa objavljam prvi del diplomske naloge (drugi del bo objavljen v prihodnji številki). Zaradi preobsežnosti sem opombe izpustil; na voljo so v knjižnici oddelka za filozofijo.

Prvo in osnovno stališče, ki ga bom zastopal - najbrž skupaj z Nietzschejem - je naslednje: filozofija ni znanost, temveč umetnost. Predmeta filozofije se namreč nikoli ne da priučiti, temveč začutiti. Za to pa so potrebne same umetniške sposobnosti, predvsem intuicija in izjemna občutljivost, ki je sposobna zaznati tiste probleme, do katerih se ne moremo nikoli dokopati samo s strogim logičnim mišljenjem. Tisto, kar filozofijo razlikuje od umetnosti kot umetnosti, je samo način prevajanja določene izvorne intuicije, v kateri tako filozof kot umetnik neartikularno čutita svoje razmerje do celote in svoj položaj v njej. Filozof pri tem ta notranje doživeti problem prevaja v pojme in pojmovne sklope, ki jih prej ali slej začne prodajati kot edino zveličavno resnico za vse, umetnik, ki je pri tem bolj skromen pa v nepojmovna izrazna sredstva (barva, ton, sklopi besed, ki šele v celoti dajejo določeno vsebino in ki nikoli ni trdno določena, itd.) in ostaja pri tem v mejah svoje individualnosti, ki jo predstavi kot osebno eksistencialno izkušnjo sveta. Večje težave pri prevajanju ima seveda filozof, ki mora svojo neopredeljeno intuicijo, čustvo, občutek preliti v nekaj, kar je temu nasprotno. Pri tem prevajanju pa pride vedno nujno do določene izgube, ki je nemalokrat vzrok za težave pri razumevanju filozofa, izgube tiste neposrednosti, ki jo ima vsebina še v svojem prvotnem, neomadeževanem stanju, preden je oblekla obleko pojmovnosti v prepričanju, da bo tako postala vidna in razumljiva vsem. Umetnik se seveda s tovrstnimi težavami ne srečuje, prevaja namreč tako, da prvotne intuicije, občutja ne odstrani, temveč ga pripne na določeno nosilno izrazno sredstvo, ki tudi nima druge naloge razen te, da je sredstvo, ki daje oprijemljivost. Če poslušamo Mozartov Requiem, ga bolj ali manj vsi "razumemo", če pa beremo Heglovo Fenomenologijo duha, pa vsa stvar sploh ne bo preprosta. Če se bomo dela lotili samo s pojmovnim aparatom, nam na koncu ne bo ostalo nič drugega kot zelo splošni rezultati, ki se jim običajno reče abstrakcije in ki plavajo na površini. Kaj pa je tista notranja vsebina, katere abstrakcijo nam je dal videti filozof na gladini, pa nam bo ostalo neznano vse dotlej, dokler ne bomo začutili tistega filozofovega občutenja, ki je narekovalo njegovo pisanje. Ali si lahko predstavljate, da je bila izvorna intuicija, ki jo je imel Mozart preden je začel pisati Requiem, popolnoma enaka tisti, ki jo je imel Hegel, ko je pisal Fenomenologijo duha, in da je torej poanta obeh del identična? To seveda sploh ni nemogoče. To pa je dejstvo, zaradi katerega trdim, da je filozofija umetnost in ne znanost, v kolikor le-to razumemo kot eksaktnost, preciznost, pojmovno doslednost in preverljivost. Filozofija, ki naj bi bila samo nek obči pogled na določeno specifično znanost (fiziko, matematiko, pravo ...), izgubi s tem korakom svoje bistvo. 2000 let je kot najbolj bogata med najbolj bogatimi iz svoje hiše odslavljala lastne otroke. Zdaj, ko so jo zapustili skoraj vsi, se ji znajo kot nehvaležni otroci samo še posmehovati, pri tem pa ne vidijo v svoji mladostniški norčavosti in nezrelosti, da ji nečesa vendarle nismo mogli odvzeti, največjega vseh zakladov, njeno neujemljivo umetniško osnovo. Kakor hitro pa bo filozofija nanjo pozabila, bo nehala obstajati.

Edinstvenost Nietzschejevega filozofskega snovanja je bila v tem, da je bolj kot kdorkoli pred njim povezal življenje z umetnostjo, slednjo pa predstavil kot najbolj notranje jedro filozofije. Nietzsche je seveda legitimni naslednik celotne filozofske tradicije, v kolikor se tudi pri njem vsa vprašanja sučejo okoli osnovnega problemskega sklopa, človek - svet. Toda po drugi strani se spet postavlja tej tradiciji po robu, v kolikor postane njegovo sredstvo umetnost. Če je bilo v filozofiji možno narediti še kaj novega, če je bilo mogoče prevetriti zadušeno ozračje filozofskih disputov, potem samo

za ceno, da se ji je pristopilo s stališča, ki ga ona ni imela za svojega lastnega. V 19. stoletju poznamo vsaj dva radikalna poskusa. Prvega predstavlja Marx, ki pristopa k filozofiji iz ekonomskih pozicij in ki slednjič filozofijo (rečeno nekoliko poenostavljeno) v ekonomijo tudi razveže, drugega pa Nietzsche, ki ji pristopi iz njej najbolj lastne osnove, ki jo je ta skozi svoj zgodovinski pohod zanemarila in končno opustila, to je, umetnosti. S tem pa je tudi že nakazana Nietzschejeva paradoksalna pozicija v filozofiji. Obenem ji pristopa iz izhodišč, ki so ji v njenem razvoju postala zunanja, kar mu omogoča nek pogled od zunaj na celoto filozofske tradicije - v tem leži eden izmed glavnih razlogov za prodornost njegove kritike - in mu tako daje vpogled na problematiko, ki jo njegovi predhodniki zaradi ujetosti v filozofsko kletko nikakor niso mogli začutiti. Po drugi strani pa je ta njen zunaj, njej najbolj lastna notranjost, ki mu je omogočala, da je njegov premislek vse skozi ostajal bistveno filozofski.

Pojem je ta pošast, ki ji Nietzsche napove dosmrtni boj, pojem, ki je v evropski tradiciji izgubil svojo neposredno zvezo z življenjem in je nemalokrat postal samemu sebi namen. "V vsej dosednji filozofiji manjka umetnik..."¹ Nietzsche je vse svoje življenje ostal tuj spekulaciji, "njegovo mišljenje izvira iz pesniškega, simbolom sorodnega temeljnega izkustva. Nietzsche stoji v področju pesništva in mišljenja - še več, on je v tem antognizmu raztrgan".² Vrhunec tega antagonizma, ki ni nič drugega kot antagonizem med filozofijo (v njenem tradicionalnem smislu) in umetnostjo, je dosežen v Nietzschejevem osrednjem in najpomembnejšem delu Tako je govoril Zaratustra. Toda, kot lucidno ugotavlja Fink, "Zaratustra ni niti pesništvo, niti filozofija tako dolgo, dokler se ti pojmi jemljejo v smislu običajne tradicije, kot polarnost pesnikovanja in mišljenja. Z Nietzschejem to podvajanje ... postane nekaj vprašljivega".³ Oziroma, z Nietzschejem se umetnost in filozofija zlijeta v eno. Nietzsche ne teoretizira o umetnosti in je ne naredi za njen organon, on zdaj sam filozofira na način umetnosti, misli pesniško.⁴ Danko Grlić temu srečanju umetnosti in filozofije ne daje posebnega pomena, zanj je to dejstvo pomembno samo za filozofijo umetnosti, kot posebno filozofsko panogo: "... globoko in eksistencialno doživeto razumevanje umetnosti, kot največji in najpomembnejši prispevek, ki ga je ta mislec dal evropski filozofiji umetnosti našega časa".⁵ Uvrstiti Nietzscheja samo v eno izmed filozofskih panog, pomeni toliko kot popolnoma prezreti smisel njegovega prizadevanja.

Že v uvodu bi želel potegniti vzporednico med Schellingom in Nietzschejem, ki jo bom potem tako ali drugače razvijal v nadaljevanju diplome. Razlogov za to je več, prvi je v tem, da je bil Schelling prvi, ki je videl dovršitev filozofije v umetnosti in prvi, ki je podvomil v vsemogočno spoznavno-teoretsko prevlado logike. V obeh pogledih je bil Nietzschejev velik predhodnik. Zanimivo pa je, da Nietzsche Schellinga nikoli ni omenjal, čeprav bi bilo razlogov za to na pretek. Schelling stavi na naslednje: je nekaj, "kar v Bogu samem ni on sam"⁶, sam Bog ni zvedljiv na logos, v njem je namreč nekaj, kar ni Um, in sicer sam temelj Boga. "Temeljna Schellingova postavka je torej, da logika, forma logičnega pojma in njegovega samorazvoja, njegovega dialektičnega samogibanja, ne zaobseže vse dejanskosti, vse realnosti: je nekaj, kar pobegne temu logično-dialektičnemu gibanju, in Schelling skuša to "nekaj" zajeti kot realni temelj boga, kot to, kar v bogu še ni bog, še ni umska božja eksistenca, kot gon, pulzija, kot temačna stran boga".⁷ Ravno ta neujemljivi temelj boga, ki se nam v Nietzschejevi filozofiji kaže kot Dioniz, postane njegova vodilna nit. Dionizična vznesenost, opojnost, partikularnost, telesnost postane izhodišče, iz katerega se Nietzsche loti zahodne

filozofije v njeni temeljni formi - metafiziki. Zato se bo tudi naše raziskovanje držalo tega problema kot temeljnega, predvsem v odnosu do umetnosti, za katero Nietzsche upa, da je edina, ki lahko filozofiji še povrne njen izgubljeni ugled in jo odreši njene najhujše bolezni, metafizike. Sklop umetnost - metafizika bo torej tisti, ki mu bo veljala naša največja pozornost, in iz tega izhajajoče vprašanje, ali je umetnost onstran metafizike in ali je sploh mogoče metafiziko odpraviti. Trdil sem, da je filozofija umetnost, kar pomeni, da filozofije v njenem bistvu ne moremo ločiti od umetnosti, po drugi strani pa se nam vsa evropska filozofija kaže kot metafizika, kar pomeni, da filozofije tudi mimo metafizike ne moremo misliti. S tem se nam je v pojem filozofije prikrdla neka osnovna razlika, nek formalni dualizem, na katerega je mogoče v končni fazi zvesti vso Nietzschejeve filozofijo. Na tej podlagi se filozofija sreča s svojo poslednjo skrivnostjo in samo od filozofa je odvisno, ali se bo pri tem razblinila ona ali on.

Nietzsche je bil kot človek neverjeten. Vse njegovo življenje je bilo načrtovan samomor, samomor, kakršnega človeštvo še ni doživelo.

PREGLED OBRAVNAVE PROBLEMA METAFIZIKE PRI NIETZSCHEJU

Še preden preidemo k obravnavi Nietzscheja samega, se nam zdi potrebno na kratko preleteti stališča različnih avtorjev, ki govorijo o problemu metafizike pri Nietzscheju. Že bežen pogled na obravnavano temo zadostuje, da se prepričamo o izjemni zmedi na tem področju. Razlog temu je seveda v zmedi samega pojmovanja metafizike. Tako ostaja Nietzsche za nekatere dovršitelj metafizike, spet za druge tipični metafizik, za tretje mislec, ki je premagal metafiziko in jo tako nekam odpravil in za četrte sprehajalec na robu med metafiziko in ne-metafiziko. Ob tem se lahko samo zadovoljno nasmehnemo, saj za filozofa ni nič bolj privlačnega kot tak kaos, ki kar kliče, da ga uredimo in pokažemo na njegove razloge. Pojdimo po vrsti.⁸

Heidegger je bil med prvimi, ki se je resno in poglobljeno lotil Nietzschejeve filozofije, zato njegova interpretacija še danes zavezuje vsakega filozofa, da se z njo sooči ne glede na to, ali je njegova interpretacija samo samointerpretacija njegove lastne filozofije, kot to trdi mnogo poznejših avtorjev, ali resnejši prodor v osrčje Nietzschejeve misli. To vprašanje nas tukaj seveda ne bo zanimalo, kakor tudi ne podrobnosti Heideggerjevega razumevanja Nietzscheja. Omejili se bomo samo na nekaj osnovnih stališč v zvezi z vprašanjem metafizike. Heideggerjevo, danes že skoraj klasično stališče je, da pomeni Nietzschejeva filozofija dovršitev metafizike.⁹ Do takšne ugotovitve pride Heidegger potem, ko se nekoliko preveč zadrži pri sintagmi volja do moči, ki jo interpretira kot "temeljno naravo bivajočega v celoti".¹⁰ Kot taka je volja do moči do konca prignano načelo subjektivitete, to je tiste točke, kjer se objektiviteta objekta docela premakne v subjektiviteto subjekta. Nietzschejeva filozofija se mu tako izkaže kot "metafizika brezpogojne subjektivitete volje do moči".¹¹ Nietzsche predstavlja za Heideggerja tisto stopnjo, kjer je načelo subjektivitete prignano do konca. Na koncu metafizike stoji tako stavek: "Homo est brutum bestiale".¹² S tem pa so za Heideggerja vse bistvene možnosti metafizike izčrpane.¹³

Na omejenost in problematičnost Heideggerjeve interpretacije je prvi resno opozoril Karl Ulmer. Njegovo stališče je, da Nietzsche ni preprosto "končna konsekvencia

tradicije", temveč je njegovo delo "povsem nova vrsta filozofije".¹⁴ Ulmer zameri torej Heideggerju, da je uvrstil Nietzscheja v tok tradicionalne metafizike, iz česar sledi, da za Ulmerja Nietzsche ni metafizik samo zato, ker *filozofira drugače*, kot pa so to počeli njegovi predhodniki.

Wolfgang Mueller - Lauter najprej potrdi Heideggerjevo tezo, da Nietzsche ostaja metafizik zato, ker je pri njem metafizika subjektivitete dosegla vrhunec,¹⁵ obenem pa poudari, da je bil Nietzsche izrazito *antimetafizično nastrojen*, tako da je njegovo vzdigovanje nad metafiziko pomembnejše, to je usodnejše zvezano s pomembnimi posledicami, kot pa njegovo pripadništvo njej.¹⁶

Walter Kaufman trdi, da "volja do moči ni prvenstveno metafizično načelo, kot si to zamišlja Heidegger;"¹⁷ medtem ko je R. Grimm ugotovil, da "vztrajno gledati na Nietzscheja kot na metafizika" pomeni, "tega razumeti zelo slabo".¹⁸ Bernd Magnus pa zatrjuje, da je Nietzsche prav tako malo metafizik kot tudi sam Heidegger.¹⁹

Oglejmo si zdaj, kaj nam o tem vprašanju pove Đurić. Prvi vtis, ki ga dobimo ob branju njegove knjige Ničeova metafizika, je nekakšna nedoslednost v izjavah. Na samem začetku nasproti Heideggerju poudari "prevratniški, celo izrazito revolucionarni smisel Nietzschejevega odnosa do metafizične tradicije".²⁰ V analizi igre, ki jo Đurić obravnava predvsem z vidika njenih praktičnih konsekvenc, odkrito prizna, da je "sledječ to misel, Nietzsche verjetno vendarle najprej prekoračil meje metafizike".²¹ V poglavju Hegel in Nietzsche zapiše: "Niti Hegel ni bil preprosto /poslednji metafizik/, kaj šele Nietzsche. Prav zato, ker dovršujeta metafiziko (seveda vsak na svoj način), jo oba tudi nujno prekoračujeta (seveda vsak različno)".²² Na strani 334 pa nas preseneti s tole izjavo: "Nietzsche se je, kljub svoji radikalni kritiki na koncu vseeno priklonil spoznanju, da se ne bomo mogli nikoli osvoboditi metafizike, ker ne bomo mogli nikoli nehati z *zvajanjem množstva na enostnost*".²³ Njegova končna ugotovitev pa je spet nekoliko drugačnejša: "On ni samo razobličil metafizično nasilje nad življenjem, ampak je istočasno odprl tudi perspektivo novega življenja onstran logike in teleologije".²⁴

Grlić se najprej loti Nietzscheja kot kritika morale. Ves njegov boj zoper moralo označi z izrazom imoralizem. Le-ta pa po svoji formi za Grlića ni nič drugega kot poslednja moralna zahteva. "Imoralizem ni onstran morale, ni, kot je to mislil Nietzsche, "onstran dobrega in zlega", temveč ostaja - samo z negativnimi predznaki - znotraj moralnih koordinat, moralnih preokupacij, zakaj vse negativne sodbe o morali, naj so še tako radikalne, so mogoče z moralne predpostavke takrat, če obstajajo tudi neke druge pozitivne vrednosti".²⁵ To pa pomeni, da ostaja Nietzsche še vedno metafizik. Ta misel se nam zdi zelo zanimiva, kljub temu da spregleda neko ne povsem nepomembno podrobnost; vendar o tem pozneje. V poglavju Moč umetniškega pa lahko preberemo naslednje: "Nietzsche kljub vsemu ostaja - z negativnim predznakom - v koordinatah metafizičnega mišljenja. Večno vračanje enakega razumljeno kot realna, dejanska ali duhovna zgodovina - ne prekoračuje - kakor koli je že dosledno izpeljana iz smrti boga in volje do moči - tistih mejah, ki so karakteristične za *spekulativne sisteme* filozofskega mišljenja 18. in 19. stoletja".²⁶ Nekoliko naprej pa beremo stavek, ki prvega brez sramu obrača na glavo: *Razumevajoč* bivajoče in dogajanje kot igro, kot večno vračanje enakega, Nietzsche ne stoji več na tleh, v zaprtosti evropske metafizike".²⁷

Zadnji, ki ga bomo omenili v tem poglavju in ki na nek način povzema vse, kar je že bilo rečeno, je Eugen Fink. Njegovo izhodiščno vprašanje ob tem problemu se glasi takole: "... bistveno vprašanje vsake razlage Nietzscheja ostaja to, ali je ta zapletenost v

metafiziko, ki jo on sam tako strastno pobija, popolna - ali pa se iz tega še nekako uspe izvleči ven".²⁸ Odgovori, ki jih daje, so naslednji: "V širšem smislu je on še ujetnik metafizike, ker bit *interpretira* pretežno kot vrednost. Poreklo te enačbe pa se spet nahaja pri Platonu".²⁹ In kot smo že navajeni sledi zdaj misel, ki je prvi nasprotna: "Nemetafizična izvornost kozmološke filozofije se nahaja v njegovi *misli igre*".³⁰ Celotno Nietzschejevo razmerje do metafizike pa označi kot odnos "ujetništva in osvoboditve".³¹

S tem smo pregledali mnenja nekaterih avtorjev, ki so v tem pogledu tipična, pri čemer smo navajali samo tiste misli, ki predstavljajo določen končni rezultat njihovih razmišljanj, ne da bi se spuščali v način, kako so do njih prišli, ker nas ta trenutno ne zanima. Pomemben je bil ob tem samo njihov pojem metafizike, s katerim so pristopali k Nietzscheju. Metafizika je nedvomno ključni pojem v zahodni filozofiji, toda večini je služila kot dekla, le kot umska kategorija, s katero so po mili volji pometali po odru, na katerem je ta ista filozofija odigrala svojo zgodovinsko vlogo. Res da smo navajali vprašanja in odgovore ob problemu metafizike samo nekaterih "filozofskih poustvarjalcev", pa še ti so se izrekli o tako ključnih vprašanjih ob na videz povsem partikularni veji v zgodovini filozofije, ki se imenuje Friedrich Nietzsche. Po drugi strani pa nam mora biti jasno, da pojem določenega "filozofskega poustvarjalca" ni bistveno nižji od pojma, ki ga je izvorno premislil "pravi filozof". Prvi samo povzema od drugega na ta ali oni način, v čemer je tudi bistvo poustvarjanja. Glede Nietzscheja pa sem prepričan, da ob njem pade ali obstane pojem metafizike sam. Že samo dejstvo, da imamo ob vprašanju Nietzscheja tako nasprotujoča si mnenja o njegovi pripadnosti ali osvobojenosti od metafizike, priča o tem, da zadeva klasični pojem metafizike tukaj na svoje lastne meje. Nietzsche tako ostaja tisti izziv, ob katerem si lahko filozofska tradicija Zahoda izpraša svojo lastno vest. Vsi omenjeni komentarji so živ dokaz tega, kako obstaja Nietzsche s svojim mišljenjem nedosegljiv za klasično tradicijo. Interpreti si izmišljajo raznorazne načine, kako bi se povzpeli nanj, ko jim to ob mukotrpnem boju le uspe s pomočjo številnih izumetničenih sredstev, veselo vzklikajo: Nietzsche je metafizik! Toda kar naenkrat se jim majava konstrukcija stopnic podre in že ležijo ob njegovih nogah, iz njihovih izmučenih pogledov pa govori: On ni naš! O izjemnem zanimanju za njegovo filozofijo govori naslednji podatek: Herbert Reichert in Karl Schlechta sta leta 1960 izdala *International Nietzsche - Bibliography*, ki obsega nič manj kot 3973 naslovov³², in ne pozabimo, to je bilo pred skoraj 30 leti, v tem času pa se je pravo zanimanje za Nietzscheja šele razmahnilo. Nietzsche je ogledalo filozofiji.

Pomudimo se zdaj še za en trenutek pri navedenih interpretih. Naše mnenje je, da je način, kako oni barantajo s pojmom metafizike, kratko malo nedopusten. Prerekanje o tem, ali Nietzsche je metafizik ali ne, nasprotujoče si teze, ki prihajajo izpod peres enega in istega avtorja, nikakor ne more biti pomanjkljivost Nietzscheja, oziroma njegove filozofije, temveč interpretov samih, oziroma pojmovnega aparata, s katerim se določenih problemov lotevajo, ali še točneje, pojma metafizike, s katerim razpolagajo. Značilnost vseh "filozofskih poustvarjalcev" pa tudi teh, ki smo jih mi omenili, je, da svojih osnovnih pojmov ne definirajo (pri tem ne mislim samo na pojmovno definicijo, temveč tudi na izvorni premislek), iz filozofske tradiciji jih prevzemajo kot nekakšne apriorne danosti, ki potem z njimi paradirajo iz ene filozofske pustolovščine v drugo.³³ To pa ne preprečuje, da ne bi lahko iz konteksta in načina njihove uporabo ugotovili določene lastnosti, ki so jim vsem skupne. Zapisali smo, da za Ulmerja Nietzsche ni metafizik samo zato, ker filozofira-misli drugače, torej zato, ker ga ni mogoče postaviti v

kontinuiteto tradicije evropskega mišljenja. Minimalna, a zadostna opredelitev metafizike, ki jo lahko iz tega povlečemo, je, da se metafizičnost oziroma ne-metafizičnost določa na osnovi *načina mišljenja*. Ta značilnost pa je, kot bomo videli, skupna vsem. Mueller-Lauter izhaja iz Nietzschejeve *antimetafizične nastrojenosti*, kar spet pomeni; da se izmakneš metafiziki je dovolj, da se ji kot filozof zoperstaviš, da torej *misliš drugače*. Đurić govori o antimetafizičnosti tam, kjer Nietzsche sledi *misel o igri*. Povzemajoč Nietzscheja pa nekoliko naprej pravi, da metafizike vendarle ne bomo mogli zapustiti, ker nikoli ne bomo mogli nehati *zvajati množta na enotnost*. Ni potrebno biti preveč moder, da ugotovimo, da to funkcijo zvajanja spet lahko opravi samo mišljenje. Povsem identično dvojnost najdemo pri Grliču. Nietzsche prekorači metafiziko v svojem *razumevanju igre*, po drugi strani pa je spet ne prekoračuje, ker ostaja v koordinatah *spekulativnih sistemov* 18. in 19. stoletja.³⁴ Ta dvojnost Đurićevega in Grličevega pojmovanja pa izvira od Finka, ki jo je prvi vzpostavil v svojem videnju Nietzschejevega razmerja do metafizike, ki ga je označil kot odnos "ujetništva in osvoboditve". Nietzsche ostaja metafizik, ker *interpretira* bit kot vrednost, ne-metafizik pa v njegovi *misli* igre. Ali če povzamemo: metafizičnost oziroma ne-metafizičnost se določa na osnovi neke razlike, ki je notranja samemu mišljenju, interpret sam pa je tisti, ki bo v mišljenje zarisal mejo, ki naj bi razmejevala metafiziko od ne-metafizike.

Omenili smo, da bo problem metafizike (pri Nietzscheju in sploh) rdeča nit tega diplomskega dela; če se želimo izogniti podobnim zmešnjavam kot smo jim bili priča v tem poglavju, moramo podati naš pojem tega, kar si pod metafiziko predstavljamo. Bližja opredelitev bo podana na naslednjih straneh, ko bomo pristopili k obravnavi Nietzschejeve filozofije.

V uvodu smo opozorili na ozkost tistega načina filozofiranja, ki samega sebe deklarira na osnovi logičnega, diskurzivno-pojmovnega načina mišljenja, ob opustitvi njenega umetniškega temelja. V čem je torej ozkost tradicionalnega pojma metafizike? Ali še drugače, zakaj se je ta pojem zamajal v svojih temeljih ob primeru Nietzsche? V čem je bilo pojmovanje metafizike kot določenega načina mišljenja prekratko? Ravno v tem, ker je bil ta pojem sam samo logičnopojemovna tvorba, ker mu je manjkal nek živ temelj; z ozkostjo filozofije, ki opusti svojo osnovo, postanejo tudi njeni pojmi nujno ozki. In če s takšnimi pojmi pristopamo k interpretaciji filozofije, ki ima umetniško osnovo za svoj živi temelj, se bodo le-ti nujno zlomili. Nietzschejeva filozofija namreč nosi v svoji celoti neko elementarno dvojnost, dualizem. Poleg tega, da ohranja umetniško osnovo, pa jo kljub vsem problemom nadgrajuje z določeno logično-pojmovno zgradbo, ki se v svoji minimalni obliki skriva že v samem zapisu te filozofije. Te temeljne dvojnosti klasična filozofija v glavnem ni več negovala, postala je enojna. Pa mi povejte zdaj, kako naj 1 zajame 2? Na ta način so ne samo zajeli le en del Nietzscheja, temveč dostikrat tudi nič, z ozirom na to, da je Nietzsche skušal vztrajno iz svoje filozofije izbrisati tisto polovico, s katero so ga skušali največkrat zajeti in interpretirati (v ozadju tega premisleka leži približljani: enako se z enakim spoznava). ne pojmovanje, temveč življenje, ki je v svojem bistvu umetniški fenomen,³⁵ to je deviza na katero stavi Nietzsche.

Pojem metafizike:

1) Metafizika mora biti nekaj, kar ni samo notranja razlika v mišljenju, temveč nekaj, kar je nujno širše od mišljenja³⁶, nekaj, kar lahko zajame mišljenje, ne da bi bila pri tem izčrpana njegova lastna vsebina.

2) Prej smo pri Nietzscheju omenili neko elementarno dvojnost, od tega trenutka naprej bomo to dvojnost shematično zapisovali kot 2. Pri tem pa ni nujno, da 2 pomeni dvojnost umetnosti in mišljenja, pomeni samo neko temeljno protislovje.

3) Gola struktura, ki jo označujemo z 2, je samo forma, ona še ne zagotavlja metafizike; kakor hitro pa pride ta formalna struktura v stik s človekovo psihologijo, postane metafizika. Hkrati s tem postane notranja človekovemu mišljenju, čeprav svojega izvora nima v njem.

4) Človek 2 vedno tako ali drugače vrednoti in postavlja med obema elementoma 2 različne odnose. Samo vrednotenje, ki je po svoji naravi psihološki akt, pa je glede na elementarnost 2 že neko tretje-3.

5) Metafizika je razprtost med 2 in 3.

Številni avtorji so videli možnost preseganja metafizike v igri. Pogojno sprejemajoč to predpostavko nakazujemo še naš pojem igre:

1) Če od 2 odštejemo človekovo psihologijo in dopustimo, da ta struktura zaživi po svojih lastnih zakonih in naključjih, dobimo igro.

2) Ni nujno, da je igra nekaj, kar bi bilo po svoji opredelitvi ločeno od človeka.

ZASTAVITEV PROBLEMA METAFIZIKE V ROJSTVU TRAGEDIJE

"Mnogo bomo prispevali k estetski znanosti, če ne bomo prišli samo k logični razsodnosti, temveč k neposrednemu in zanesljivemu nazoru, da je nadaljnji razvoj umetnosti povezan z dvojnostjo apoliničnega in dionizičnega."³⁷ To ni samo stavek, s katerim Nietzsche začenja svojo prvo knjigo z naslovom *Rojstvo tragedije*, temveč prvi, s katerim se Nietzsche sploh predstavi filozofsko beroči publikii. Pomembnost te misli je v njeni osamljenosti. Nietzsche namreč česa podobnega ni izjavil nikoli več v življenju. Zato bomo tudi mi ravnali podobno kot on in jo pustili samevati ne da bi se je skušali lotiti; k njej se bomo povrnili šele na koncu tega poglavja.

Začnimo torej z analizo *Rojstva tragedije*. Na začetku naj samo še omenim, da ji bomo glede na celoto posvetili razmeroma velik del prostora. Zato navajam tri razloge. Prvič, umetnost postane v tem delu zadnji temelj filozofije; drugič, Nietzsche tukaj zavestno zastopa čisto formo metafizike (2-3), formo, ki je ne bo zavestno zastopal nikoli več; in tretji razlog, *Rojstvo tragedije* vsebuje tako rekoč "vse elemente Nietzschejeve filozofije".³⁸ Nietzschejev povratek k predsokratskemu načinu mišljenja je njegov zavestni poskus misliti sam temelj pojma, dostikrat celo brez pojma samega. Ta temelj skuša zajeti v obliki umetnosti, pri čemer je prepričan o umetnosti kot o najvišji nalogi, in to "pravi metafizični dejavnosti življenja".³⁹ Nietzsche v tem delu torej ozko povezuje umetnost z metafiziko. Pri tem naj samo poudarimo - da ne bo nesporazumov - da Nietzsche metafiziko ne pojmuje kot mi, temveč povsem klasično, to je kot platonizem.

Pravijo, da je kralj Midas v gozdu dolgo časa lovil modrega Silena, Dionizovega spremljevalca, ne da bi ga ujel. Ko pa mu je naposled le padel v roke, ga vpraša kralj, kaj je za človeka od vsega najboljše in najodličnejše. Otrpel in nepremičen demon molči, dokler ga kralj slednjič ne prisili, da izbruhne s predirljivim smehom te besede: "Ubogi enodnevni rod - otroci naključja in nadloge - kaj me siliš, da ti moram povedati, kar zate ni koristno če slišiš. To, kar je najboljše, je zate popolnoma nedosegljivo: Ne biti rojen, ne biti, biti nič. In kar je drugo najboljše, pa je zate to, da čimprej umreš." Ni naključje,

da Nietzsche navaja ta mit⁴⁰, vendar pa ga pri tem ne pritegne njegova vsebina, temveč le forma, ki govori o razbitosti sveta, ki je vzrok človekovemu tragičnemu položaju. "Zemlja ima kožo in koža ima bolezen. Eni od teh se reče: Človek."⁴¹ Človek je bolezen zemlje, njena tragična vest. Izguba volje do življenja, oziroma njena odpravitev, ki preveva zgodbo o kralju Midasu, nas napoti k prvemu Nietzschejevemu filozofskemu vzorniku Schoppenhauerju. Toda čeprav je Nietzsche v tem obdobju, ko nastaja Rojstvo tragedije, še pod njegovim neposrednim vplivom, se pa od njega že bistveno razlikuje v tem, da je njegov odnos do življenja bistveno afirmativno določen, kljub temu da je človekov položaj v svetu tragičen.

Tisto, kar Rojstvo tragedije bistveno zavezuje tradiciji evropske klasične metafizike, je njeno Kant-Schoppenhauerjevsko ontološko izhodišče podvajanja vsega bivajočega na "stvar na sebi" in "pojavn", oziroma "voljo" in "predstavo".⁴² Nietzsche elementov svoje podvojitve ne določa s trdno kategorialno dvojico, temveč se o tem izraža bolj pesniško, svobodno (opuščanje pojmovnosti). Nasebje imenuje včasih z "jedrom obstoja", spet drugič "bistvo biti", "pra-eno", "praenotnost", "eno živeče" itd. (Sam bom navajal izraz praenotnost). Po drugi strani pa imenuje pojav preprosto kot življenje. Nietzsche nikjer precizno ne zapiše, kaj mu pomeni praenotnost, je pa iz vsebine knjige in iz samega pomena besede razvidno, da gre za neko prvinsko nerazdružno stanje, iz katerega je človek izgnan, sama praenotnost pa tudi ni nekaj pričujočega, temveč preteklega, nekaj, kar ne obstaja več, kar je torej za vedno minulo. Status praenotnosti je zelo podoben statusu, ki ga ima Schellingov bog pred stvarjenjem, ki je tisto absolutno preteklo. Človek je zavest razkroja pra-enege, je način, kako praenotnost gleda samo sebe, potem ko se je razbilo, prešlo v gibanje. Seveda je pojmovanje praenotnosti mogoče najti že v veliki večini mitov, ki so bili za Nietzscheja, poleg glasbe, največjega spoštovanja vreden vir izrekanja najglobljih skrivnosti obstoja. Nenazadnje najdemo to pojmovanje tudi pri Anaksagori: "Nekoč je bilo vse skupaj."

V tako postavljeni Nietzschejevi ontološki strukturi, človek - praenotnost, je dana najelementarnejša oblika 2, človekov odnos do nečesa prvotnega, do nečesa, od česar je človek odvisen. Pri tem, ko se govori o prvotnem, ni nujno, da to že takoj pomeni nekakšno mistiko v slabem pomenu te besede; gre samo zato, da človek izrazi svoj prvinski občutek izločenosti. To prvotno, ki jo Nietzsche imenuje praenotnost, sploh ni tisto, kar bi bilo v tem odnosu bistveno, je samo določen znak, s pomočjo katerega si človek najde svoje mesto v določeni najelementarnejši bivanjski strukturi. Pravi problemi in s tem filozofija se začnejo šele v človeku, oziroma v njegovem odnosu do te strukture. Če ostanemo naprej v okvirih Rojstva tragedije, potem je za Nietzscheja človekovo življenje osmišljeno šele v iskanju metafizične tolažbe, in ravno razpolovljenost praenotnosti, katere adekvatni, ozaveščeni delegat je človek, postane vzrok njegove aktivnosti, njegove iščoče narave. Struktura praenotnost - človek je identična s strukturo židovskega mita o izgonu iz raja. Potem ko je človek izgnan iz skupne pradomovine (raja), občuti svoj položaj v svetu kot grozo. "Grk je poznal in občutil grozo in strahovitost bivanja, da bi sploh mogel živeti, si je predse postavil sijajno sanjsko rojstvo olimpskega sveta bogov. To je sfero lepote, v kateri so videli svoje zrcalne podobe. S temi lepotnimi odsevi se je borila helenska volja proti trpljenju in kot spomenik njene zmage stoji pred nami Homer-naivni umetnik."⁴³ Če Nietzsche pristaja na antecedens Silenove modrosti (da je svet podvojen in človek zaradi te podvojitve bolan), pa nikakor ne pristaja na njen konsekvens (smrt). Nietzsche namreč

vidi to grozo kot izziv človekovim močem za ohranitev in afirmacijo nevzdržnosti življenja. Način ohranitve in afirmacije življenja pa je mogoče najti samo v umetnosti. In to je osnovni razlog Nietzschejevega občudovanja predsokratskih Grkov, fenomenu, kateremu je na nek način tudi posvečena Nietzschejeva prva knjiga. "Grška kultura in pesimizem: to bi bil nedvomni naslov,"⁴⁴ zapiše Nietzsche v *Ecce Homo* v zvezi z njegovim prvencem.

Prava bolečina homerskega človeka se nanaša pravzaprav na izločitev iz obstoja, predvsem na njegovo skorajšnje izločitev. O Grkih lahko govorimo z obrnjeno silensko modrostjo: "Najhujše je zanje kmalu umreti, drugo najhujše pa sploh enkrat umreti."⁴⁵ "Tu nič ne spominja na afekte, na duhovnost ali dolžnost; tu nam govori samo pohotni in triumfalni obstoj, v katerem je vse obstoječe pobogovljeno, vseeno ali je dobro ali slabo."⁴⁶ Ker Nietzsche podvaja vse bivajoče, mora isto dualistično strukturo prevzeti tudi umetnost, v kolikor naj bo rešiteljica. Temeljna umetniška principa imenuje Nietzsche z izrazoma apolinično in dionizično, od katerih je vsak ustrezen korelat elementoma ontološke dvojice; apolinično je na isti ravni kot življenje, dionizično pa v službi praenotnosti. Vendar si oba umetniška principa ne nasprotujeta kot člena protislovja, ampak kot dva antitetična načina njegovega razreševanja. "Oba tako različna nagona potekata vzporedno, največkrat v odprtem boju eden z drugim, in se vzajemno dražita k vedno močnejšemu rjevanju, da bi v sebi nadaljevala boj tega nasprotja, ki ga premosti samo navidezno skupna beseda "umetnost"; dokler se dokončno ne pojavita združena po metafizično čudežnem aktu helenske volje in ustvarita naposled v tej spojitvi dionizični kakor tudi apolinični umotvor atiške tragedije."⁴⁷

Toda kako, na kak način lahko premagamo grozo bivanja, kaj nam daje moč pozabiti krvavo rano raztrganega sveta? "Apolon"!

V grški mitologiji je Apolon bog sončne svetlobe, pa tudi bog smrti, vodja muz in zaščitnik umetnosti. Tudi v Nietzschejevi predelavi je njegova bistvena lastnost svetloba, lepota, red, harmonija, toda glavni atribut, po katerem Nietzsche postavi svoj apolistični princip, je sen kot privid.⁴⁸ V Apolonu "se izvršuje vedno dosegljivi cilj praenote, njegovo odrešenje s prividom".⁴⁹ Apolinično je torej tisti princip, ki ponovno vzpostavlja celoto, toda to zadoščenje je možno samo kot sanjski privid, kar pomeni, da deluje apolinično kot laž, toda nujna laž, brez katere obstoj za Nietzscheja ne bi bil mogoč. Apolon pa ne ustvarja samo sveta podob človeških sanj, ampak tudi svet podob, ki jih ima človek za resničnost. "Lepi prividi sanjskih svetov, v katerih je vsak človek popoln umetnik, je pogoj vseh upodablajočih umetnosti."⁵⁰ Upodablajoča umetnost je torej nasledek, posledica v sanjah ustvarjajočega popolnega umetnika. V sanjah je človek popolnejši kot v upodabljanju. Če izpeljemo Nietzscheja do konca, potem lahko celo rečemo, da je vsaka človekova dejavnost v temelju apolinična in s tem v svoji resnici iluzorična. Svojevrstnost Nietzschejevega pojmovanja dela je v tem, da človek na ontični - vsakodnevni ravni - z delom - aktivnostjo zapolnjuje tisti primanjkljaj, ki ga na ontološki ravni ne bo mogel nikoli odpraviti. Apolinična dejavnost pa je ravno ta dejavnost vsakdana.

Apolon nam stopi nasproti kot "pobožanstvenje principa individuationis".⁵¹ Ozaveščen del izgubljene totalitete se rešuje sam, kot posameznik, kot individuum. Tisto silo, ki posameznika žene v tej dejavnosti, pa Nietzsche že poimenuje kot voljo. "Tako silovito zahteva volja obstoj na apolinični ravni ..."⁵² V tem trenutku Nietzsche volje še ne razume kot volje do moči, temveč samo kot nek aktivni princip.

Durić trdi, da Nietzsche izhaja iz dejstva, da umetnost sestoji v proizvajanju privida, da je privid njen pravi element. Nietzsche je "nehal gledati na privid kot nekaj nasprotnega resnici, prekinil je vsako zvezo med prividom in resnico, prividu je določil popolno samostojnost".⁵³ Durića lahko celo dopolnimo in rečemo, da je privid že resnica sama, zakaj privid ima pri Nietzscheju ontološko digniteto in mu s tem pripada atribut nujnosti. "Privid, kot ga jaz razumem, je dejanska in edina realnost stvari".⁵⁴ Tudi metafizika, morala, religija in zunanost, so za našega avtorja samo različne oblike laži - prividov, s pomočjo katerih se verjame v življenje.

Apolinični princip je torej nezavedna oblika bega pred grozo bivanja, ki je posledica človekove odtrganosti, odtujenosti od praenotnosti. Življenje se tako odrešuje skozi apolinično dejavnost oblikovanja lepote, toda le v obliki laži, privida, sanj, ki pa prikrivajo edino pravo bistvo stvari. Če apolinično prikrija, kaj je tisto kar odkriva? "Dioniz"!

Dioniz (bog vinogradništva - vino - razuzdanost - pijanost), katerega kult je najverjetneje osnoval Orfej, je za razliko od apoliničnega sveta harmonije, nasprotno kultura delirija, norosti in spolne naslade. Zlitje z bogom so po navadi dosegali preko tehnik kolektivnega divjanja in skozi katerega izkustvo se kaže red uradne apolinične religije kot preprosta iluzija. Dioniz je namreč edino grško božanstvo, ki ga nobena oblika ne more orisati, nobena definicija opisati. Prav ta neizrekljivost, neoprijemljivost obvaruje umetniški princip dionizičnega pred apolinično jasnostjo in mu daje značaj nerešljive uganke. Tako kot določa Nietzsche praenotnost kot nekaj, kar je nemogoče domisliti, tako mora ostati tudi dionizično, ki ni nič drugega kot pogled iz oči v oči s praenotnostjo, nedorečeno in v svojem bistvu skrito. "Pod čarom dionizičnega se ne ustvarja ponovno samo zveza med človekom in človekom, temveč praznuje tudi odtujena, sovražna ali podjarmljena narava praznik s svojim izgubljenim sinom, človekom."⁵⁵ Toda skozi Nietzschejevo uporabo pojma dionizično se nam razkrije dejstvo, da Nietzsche pojma praenotnost ne uporablja enoznačno, zakaj skozi dionizični akt je videti praenotnost kot neko realno obstoječe nasebje. "Sedaj je suženj svoboden ... pri evangeliju vesoljne harmonije, se ne čuti vsak s svojim bližnjim le združenega, pomirjenega, spojenega, temveč kot eno, kot da bi bil raztrgan Majin pajčolan in bi frfotal samo v cunjah pred skrivnosti polno praenotnostjo."⁵⁶ Praenotnost torej realno eksistira, raztrgati je potrebno samo Majin pajčolan in že smo pri stvari na sebi. To pa seveda oporeka tistemu, kar smo zapisali prej, da je praenotnost nekaj neobstoječega, večno minulega. (Za to tezo bomo navedli odgovarjajoč citat nekoliko pozneje). Za tem se skriva Nietzschejeva nemajhna nedoslednost, mislim pa, da je to posledica tega, ker je bil Nietzsche v tem obdobju še vedno pod Schopenhauerjevim vplivom (od tod obstojnost nasebja), po drugi strani pa je to delo že povsem ničejsko; nič pa ni bolj tujega Nietzschejevi filozofiji, kot klasični kantovski dualizem, zato takšno mešanje različnih idejnih tokov, kot so vidni v Rojstvu tragedije, nujno proizvaja tovrstne nedoslednosti.

Če smo si predstavljali apolinično kot privid, gre pri dionizičnosti za vznesenost, opoj.⁵⁷ Zdaj pride do preloma principa individuationis, človek preko vznesenosti vzpostavi živo zvezo s praenotnostjo. "Vrisk iztrga prsim trpeče glasove, iz najvišjega veselja zveni krik groze ali hrepenceče jokanje nad nenadomestljivo izgubo. Iz teh grških praznovanj prodira hkrati sentimentalna poteza narave, kot bi ta vzdihovala nad svojo razčlenitvijo v individue".⁵⁸ Tu imamo neposredni dokaz za zgoraj navedeno tezo o

neobstoju nasebja-praenotnosti, o njeni razbitosti v posamičnosti. Apolinično je ustvarjalo nezavedno, ono ni poznalo edinega pravega temelja, ki je vzrok vsemu. Dionizični človek pa se zave svojega bistva. Če je apolinično reprezentiralo princip individuationis, potem se nam dionizično izkaže kot principium universalis, preko katerega se vzpostavlja celota, toda ne neka resnična celota - celota je, kot smo videli, možna samo za ceno apoliničnega privida - gre samo za to, da človek spet postane del te razbite celote, sicer nepomemben del, toda samo dejstvo, da je vrnjen v igro sveta, odtehta vsako nepomembnost. V ozadju tega leži drugo, bolj ničejanjsko pojmovanje praenotnosti. Potem ko človek preko dionizičnih stanj vstopi v igro praenotnosti, postane sam umetniško delo. "Človek ni več umetnik, postal je umotvor: umetniška moč celotne narave se razodeva tu pod zono vznesenosti v najvišje zadovoljstvo praenotnosti."⁵⁹ V tem stanju človek preneha biti subjekt, oziroma nosilec nekega dogajanja. Dionizični človek ugotovi, da so bili vzroki njegove nesrečne zavesti v individualnih sponah, zdaj se pa kot suženj trga iz verig in poje hvalnico ponovno najdeni domovini. Sedaj neha bivati kot posameznik, ustvarja se skupnost, občestvo. Dionizično ima poleg ontološkega tudi eksistenčno obeležje, ki ponovno združuje ljudi. Apolinično in dionizično se nam izkažeta kot "umetniški sili, ki prodirata iz narave same, brez posredovanja človeka-umetnika".⁶⁰ Ideja, kot bi rekel Hegel, ne plačuje tributa bivanja in minljivosti iz sebe, temveč iz strasti individuov. Fink v svoji študiji ugotavlja, da gre pri Nietzscheju za svojevrstno "psihologizirajočo estetiko".⁶¹ "Ta moč lepega privida je stvaritelj pojavnega sveta; individualizacija, uposamljanje je apolinična prevara. S tem se psihologija preobrača v neobičajno metafiziko. Enako velja za opojnost; najprej se nam kaže kot nekaj človeškega, kot tisto ekstatično stanje, v katerem imamo občutek, da se rušijo vse pregrade, da izstopamo iz sebe, postajamo z vsem eno, da se prelivamo v neskončno morje, tonemo. Toda kmalu za tem se to pri Nietzscheju spreobrne v kozmično načelo."⁶² To Nietzschejevo izenačevanje psihološkega in kozmičnega pravzaprav ni nobena pomanjkljivost, pač pa logična posledica njegovega načina filozofiranja, kjer si posamezne filozofske in druge družboslovne panoge ne stojijo nasproti, kot je to še primer pri Finku, temveč so združene v enost, v kateri razlike niso več meritorne. Ozadje takšnega izenačevanja pa je premislek življenja v njegovi celovitosti.

Če smo si do sedaj ogledovali oba posamezna umetniška principa posebej, si ju moramo zdaj ogledati še skupaj, zakaj šele potem, ko si bosta dosedaj ločena principa podala roke, bomo lahko zares začeli govoriti o fenomenu umetniškega, kakor ga je razumel Nietzsche. Trenutek, v katerem pride do pomiritve obeh principov, je tragedija.

Tragedija je sprava med obema državama istega načina življenja, kajti Nietzsche je dobro vedel, da človek ne more vedno trpeti v odpovedi svoji individualnosti, ni mogoče vedno živeti v globini vesolja, združen z praenotnostjo. Človek potrebuje lep videz, sanjske podobe, mora se odpočiti v harmoniji, ne more živeti brez Apolona. Bolečina človeka utruja, tvega, da se bo zdrobil, in če hoče naprej živeti globoko izkustvo, ki je da življenju v vseh njegovih oblikah, se mora vrniti v vsakdanje življenje, sprejeti lep videz, urejenost življenja, pravila jezika. Tudi če človek ne more sprejeti vse bolečine resničnega življenja, ve, kje je njegova domovina, ve, kaj je najgloblje hrepenenje, ki usmerja njegovo bivanje. In to je tragično in to je življenje, ki je upravičeno le kot "estetski fenomen".⁶³ Antitetično nasprotje apoliničnega in dionizičnega je slednjič razrešeno v sintetični enotnosti tragedije. To je točka, v kateri najdejo vsa protislovja

svojo pomiritev, je objektivizacija Dioniza v apolinični podobi, v apoliničnem svetu. Toda razpoke med praenotnostjo in človekom ni mogoče dokončno odpraviti. Začasno lahko to nasprotje pomiri le umetnost. Samo tragičnemu umetniku uspe v isti sapi združiti obče in posamezno. Umetnost je zato veselo upanje, da je razcep mogoče zaceliti,⁶⁴ ona je prava "metafizična dejavnost življenja".⁶⁵ To je vrh Nietzschejevega esteticizma. Zanj je življenje upravičeno le kot estetski fenomen. Življenje je umetnost in to je za Nietzscheja večna resnica. Na te večne resnice namiguje Nietzsche v pismu Gersdorfu, 4. februarja 1872. "Mislim pa, da bo moja knjiga skrito in počasi romala skozi stoletja. O tem sem popolnoma prepričan, kajti v njej so prvič izrečene nekatere večne resnice." S tem, ko tragediji, kot trdi Nietzsche, uspe poenotiti svet, ji uspe ukiniti tudi časovnost, zakaj ona kliče: "Verujemo v večno življenje."⁶⁶ Ker to uspe samo tragediji, so vsa druga ravnanja v temelju jalova. "Dionizični človek je podoben Hamletu; oba sta enkrat resnično pogledala v bistvo stvari, spoznala sta in gnusi se jima, da bi ravnala: kajti njuno ravnanje ne more spremeniti ničesar v večnem bistvu stvari in smešno ali sramotno se jima zdi, ko jima pripisujejo sposobnosti, da bi svet, ki je razbit, zopet zedinila. Spoznanje uniči ravnanje."⁶⁷ Navedel bom nekoliko daljši citat, ker je v njem zelo nazorna temeljna Nietzschejeva intenca v tem obdobju: "... kolikor pa je subjekt umetnik, toliko je hkrati že odrešen svoje individualne volje in je postal medij, po katerem resnično obstoječi subjekt praznuje svojo odrešitev v prividu. Kajti to nam mora biti predvsem jasno, v naše ponižanje in povišanje, da se ne uprizarja celotna komedija za nas, zaradi našega poboljšanja in izobrazbe, in tudi, da nismo mi pravi stvarniki onega umetniškega sveta: smemo pa od samih sebe pričakovati, da smo za njegovega pravega stvarnika že slike in umetniške projekcije in da imamo v pomenu umotvorov naše najvišje zadovoljstvo - kajti samo kot estetični fenomen je večno opravičen svet in obstoj: medtem ko je seveda naša zavest o tej naši pomembnosti komaj drugačna, kot jo imajo na platno naslikani vojaki o bitki, upodobljeni na njem. S tem je pravzaprav naše celotno poznavanje umetnosti samo iluzorno, ker kot spoznavajoči nismo poenoteni in ne istovetni s tistim bitjem, ki nam ustvarja kot edini stvarnik in gledalec one umetniške komedije večno slast. Samo kolikor se spoji genij v aktu umetniškega ustvarjanja s praumetnikom sveta, toliko ve potem nekaj več o večnem bistvu umetnosti; kajti v tem stanju je on čudežno podoben strašni pripovedki, ki lahko vrti oči in ogleduje samo sebe; sedaj je on hkrati subjekt in objekt, hkrati pesnik, igralec in gledalec."⁶⁸ Nietzsche zdaj že ve, da je "estetski fenomen enostaven; dovolj, če smo sposobni videti večno živo igro ..."⁶⁹ V umetnosti srečuje praenotnost samo sebe in se ogleduje v slikah vsega bivajočega. Praenotnost sama v svoji igri ustvarja pojavnost, ki je umetniški produkt njenega umetniškega nagona, ki je samo sredstvo, da praenotnost zagleda samo sebe. Ona mora iziti iz same sebe, da bi se v svoji "drugobiti" šele zasegla. Tragična igra je tako samo prikaz svetovne igre biti. Vse kaže, da sta si Nietzsche in Hegel zelo blizu. V *Ecce Homo* zapiše, da Rojstvo tragedije "neprijetno diši heglovsko".⁷⁰ S tem smo nekako podali vsebino prvega dela Rojstva tragedije. Povzemimo zdaj še enkrat bistvene poteze.

1) Umetnost postane temelj filozofije, pri čemer je umetnost mišljena v svojem najširšem pojmu, kot ustvarjajoče-uničujoče dogajanje življenja. S tem korakom pa postane pojmovna strogost v izražanju, če že ne povsem nesmiselna, pa vsaj drugotnega pomena. Samo intuicija je dovolj široka, da nam omogoči vpogled v svetovno igro praenotnosti.

2) Odnos človek : človek-praenotnost, kot čista forma metafizike (2-3). Dejali smo že, da za metafiziko ni pomemben človek in to drugo, temveč človek in njegov odnos do tega drugega.

a) Človek je v Rojstvu tragedije pojmovan kot izvrženo, svetu odtujeno bitje, da bi sploh lahko preživel, mora vzpostavljati odnos do celote, ki jo Nietzsche tukaj imenuje praenotnost.

b) Tragedija je tista oblika, s katero človek vzpostavi ponovni stik s celoto, vendar je ta rešitev le kratkotrajna. Dva nosilna principa tragedije, ki to omogočata, imenuje Nietzsche apolinično in dionizično. Prvi akt je dionizično, s katerim se vzpostavlja neposredni, živi stik s celoto preko različnih afektivnih stanj (vznesenosti), apolonizacija dionizičnega pa je naslednji korak, s pomočjo katerega dobijo neoprijemljiva, kaotična, dionizična stanja določeno trdno, harmonično formo, ki jo uteleša urejena zgradba mita kot nosilca tragedije. Apolinično in dionizično sta psihološki stanji - sredstvi, s katerima človek daje smisel svojemu obstoju.

V tem, ko imamo dano razmerje človek-praenotnost (2), človekov odnos do tega razmerja (3), imamo metafiziko v njeni čisti formi. Še enkrat naj poudarim, za metafiziko je pomembna samo struktura, pri čemer so lahko vsebinske enote teh razmerij poljubne.

3) navajam elemente, ki se vlečejo kot kontinuirana pot k "zrelemu" Nietzscheju:

a) Praenotnost. Tega izraza Nietzsche pozneje ne uporabi nikoli več, vendar pa je mogoče pokazati, da se za tem meglenim, dostikrat nedosledno uporabljenim izrazom skriva poznejša Nietzschejeva temeljna misel. Dejali smo, da Nietzsche nezavedno pojmuje praenotnost na dva različna načina. Prvič, kot posledico kant-schoppenhauerjevskega izhodišča, kot stvar na sebi ("Kontrast ... je enak tistemu med večnim jedrom stvari, stvarjo samo na sebi ter celotnim vidnim svetom."⁷¹) in drugič, kot "nenehno živo igro! praenotnosti same s seboj, torej nečesa, kar ne obstaja, kot nekaj samo na sebi trdnega, temveč samo v delih, ki se igrajo med seboj. Del te celote je tudi človek, zato je on "hkrati subjekt in objekt, hkrati pesnik, igralec in gledalec". V prebrani literaturi nisem zasledil, da bi kdo od avtorjev opozarjal na to nedosledno uporabo izraza praenotnost. Če pa bi že, si upam trditi, da bi bila njihova ugotovitev naslednja: Tam, kjer Nietzsche uporablja izraz praenotnost kot stvar na sebi, ostaja metafizik, tam pa, kjer ga pojmuje kot igro, meje metafizike prestopa. (O tem, kje so pomanjkljivosti tovrstnih interpretacij, sledi pozneje.)

Prvi način uporabe izraza praenotnost je nek prehodni arhaizem v Nietzschejevi filozofiji, ki ga lahko glede na celoto te filozofije popolnoma zanemarimo. Za drugi način pa trdim, da je v njem prvič vidna Nietzschejeva intuicija njegove temeljne misli, *večno vračanje enakega*. (O tem več ob samem problemu večnega vračanja.)

b) Glede funkcije, ki jo ima umetnost v življenju človeka, ni med "zgodnjim" in "zrelim" Nietzschejem nobenih bistvenih razlik.

c) Funkcijo privida kot temeljne lastnosti apoliničnega uporabi Nietzsche pozneje kot glavno orožje v boju zoper filozofijo, moralo in religijo.

d) Dioniz, z določenimi novimi poudarki, postane takorekoč sinonim za *nadčloveka*.

e) "... boj, muka, uničevanje pojavov, se nam sedaj zdijo nujni pri obilju nešteti oblik obstoja, ki se prerivajo in silijo v življenje ob preobilni plodnosti svetovne volje."⁷² Od tod pa do pojmovanja *volje do moči* je samo še korak.

f) Temeljna poteza, ki se prav tako vleče skozi celotnega Nietzscheja, je zapostavljanje dela v odnosu do igre. Poudarjamo, da govori Nietzsche o igri na ontološki, in ne ontični - življenjski ravni.

g) Nietzschejev psihologizem, pri čemer tega pojma ne moremo strpati v meje običajne psihologije, temveč mu pomeni skoraj toliko kot antropologija.

Preden preidemo k drugemu delu Rojstva tragedije⁷³, bi želel potegniti dve vzporednici glede na problematiko dionizično - apolinično, prva je filozofska, druga pa antropološko - etnološka.

Nietzscheju nikakor ne gre prvenstvo v obravnavani problematiki in v postavitvi umetnosti na najvišji pedestal. zato se nam zdi na tem mestu potrebno na kratko omeniti njegovega predhodnika, to je Schellinga, najbolj ne-klasičnega vseh nemških klasikov. Kot je znano, je bil Schelling prvi, ki je uporabil izraza dionizično - apolinično, čeprav ne v istem pomenu kot Nietzsche. Sta pa ta dva principa že imanentno navzoča v njegovem Sistemu transcendentnega idealizma, pod pojmom nezavestno-objektivno in zavestno. Umetniška produkcija se za Schellinga začneja "z zavestjo (subjektivno), in končuje v nezavestnem, objektivnem".⁷⁴ Objektivno je za Schellinga tisto, "kar nastane nezavestno".⁷⁵ Podobno je pri Nietzscheju, apolinično je nekaj zavestnega, subjektivnega (princip individuationis), kar je torej lastno samo človeku, po drugi strani pa je dionizično nekaj nezavestnega, objektivnega (princip universalis), kar ni po definiciji tipično človeško, temveč samo spravlja človeka v stik z absolutom. Apolinično-zavestno je torej pri obeh samo subjektivni, na človeka omejeni princip, medtem ko je dionizično-nezavestno-objektivno, tisto pravo, tisto, ki pelje k objektu univerzalnega osmišljanja; objektu, ki se pri Nietzscheju imenuje praenotnost, pri Schellingu pa absolut. "Tisto neznano, ki objektivno in zavestno dejavnost nepričakovano spravlja v harmonijo, ni nič drugega kot tisto absolutno (prasebstvo), ki vsebuje občo osnovo prestabilizirane harmonije med zavestnim in nezavestnim."⁷⁶ Tako kot pri Nietzscheju; absolut je torej edini pravi subjekt, ki igra v končni fazi le igro s samim seboj, tako kot to počne praenotnost.

"... tako kot je spet samo umetnosti dano, da zadovolji našo neskončno težnjo in da v nas razreši tako poslednje kot končno protislovje."⁷⁷ Umetnost ima pri Schellingu popolnoma isto funkcijo kot pri Nietzscheju, kjer ta v obliki tragedije trenutno uspe zediniti razbiti svet; pri obeh je ona veselo upanje, da je sve mogočle zediniti. "... tako je umetnost edina in večna resničnost, ki sploh obstaja, in čudež, ki bi nas, četudi bi samo enkrat eksistirala, moral prepričati o absolutni realnosti tistega najvišjega."⁷⁸ Nietzsche pa pravi: "... prepričan sem o umetnosti kot o najvišji nalogi in to pravi metafizični dejavnosti življenja ..."⁷⁹ Tako za enega, kot drugega, leži umetnost bistveno višje kot znanost. "Ta dostojna metafizična blodnja je dana znanosti kot instinkt, ki vedno znova pelje k njenim mejam, kjer se mora spreobrniti v umetnost: k njej je pri tem mehanizmu prav zaprav usmerjena."⁸⁰ Schelling pa zapiše takole: "Glede na to, da ima znanost v svoji najvišji funkciji isto nalogo kot umetnost, je kljub temu ta naloga zaradi načina, kako se rešuje, za znanost neskončna, tako da lahko rečemo, da je umetnost vzor za znanost, tam pa, kjer je umetnost, tja znanost šele mora priti."⁸¹ Včasih se nam zdi, kot da bi moral Nietzsche imeti Schellinga pred sabo, ko je o teh stvareh premišljeval in pisal, tako glede na njegov ignorantski odnos od izvornih filozofskih del to komajda verjamemo.

S tem kratkim vložkom sem samo želel opozoriti na izredno podobnost v vprašanju umetnosti med "zgodnjim" Schellingom in Nietzschejem; vse ostalo je stvar detajlnejše raziskave, v katero se na tem mestu ne moremo spuščati.

Prehajam k drugi vzporednici, ki pa ima za razliko od prve v ozadju še dejstvo. Gre za študijo Jeana Cazeneuvea Sociologija obreda. Cazeneuve razdeli svojo študijo na tri

smiselne dele: tabu, magijo in religijo. Teza, ki jo tukaj zastopam je, da ta delitev na drugi ravni ponavlja in obenem dokazuje smiselnost Nietzschejeve delitve: apolinično, dionizično in tragedija. Ker spet ne bo šlo za kakšno resnejšo raziskavo, bodo navedene primerjave samo vzpodbuda k izjemno zanimivemu raziskovanju na področju filozofija-umetnost : antropologija primitivnih ljudstev. "Proučevanju primitivnih obredij lepo pokaže, da ne znanost ne filozofija nista privlekli na dan členov dileme in da človek, prav zato, ker je več kakor žival, ni mogel živeti v družbi, ne da bi občutil trganje bitja, ki išče svoje bivanje, pa se ne more zadovoljiti s tem, da ga najde. Želi si spokojnosti, pa vendarle dobro čuti, da njegova veličina prihaja od tistega, kar ga vznemirja." Elementarna dvojnost ⁸² najbrž nikjer ni tako vidna kot pri obnašanju primitivnih ljudstev. V tako strukturiranem svetu si mora človek večinoma sam delati svoja pravila,⁸³ da bi se obvaroval pred "numinoznim", "skrivnostnim".⁸⁴ Tako so nekateri obredi lahko nastali iz želje, da bi pred vsakršnim napadom obvarovali ideal življenja.⁸⁵ Prvi način, kako se človek zapira v pravila, v svet harmonije, ki jo sam ustvarja, je tabu, s katerim se zavaruje pred numinoznim. "Tabu odrinja tisto, kar je numinozno".⁸⁶ "Ideal tabuja je potemtakem absolutna negibnost, zastoj sleherne dejavnosti, tišina spanca. Človek se tako do konca lepo zavije v sistem pravil, da se sploh ne zgane več."⁸⁷

Funkcija magije je tabuju popolnoma napsrotna, njen namen je "uresničiti zlitje z numinozno silo prek nekakšnega odrekanja človeškemu bivanju, njegovim okvirom, njegovim sistemom".⁸⁸ S tem, ko se človek zbliža preko magije z numinoznim, se dotakne svojih korenov. "Numinozno odstranjujejo tabuji kot sinonim za nesrečo: vrači z njimi manipulirajo, da bi naredili ljudi srečnejše."⁸⁹ Toda "človeška psyche skuša premagati protislovja s pomočjo procesa, ki mu psihoanalitiki pravijo sublimacija "... Človek si v religioznem obredju prizadeva razvozlati nasprotje med človeškim bivanjem in numinozno močjo, se pravi, uporabi drugo za temelj prvega".⁹⁰ V religiji, kot sintezi med tabujem in magijo, se "numinozno izenači s temeljem človeškega bivanja Sinteza med nadnaravno močjo in naravnim redom je opravljena."⁹¹ Mislim, da bi bila po vsem, kar je bilo tukaj navedeno, čista potrata prostora in časa, če bi zdaj še posebej dokazovali podobnost strukture apolinično-dionizično-tragedija s strukturo tabu-magija-religija, podobnost je namreč preveč očitna. Kdor kaj da na tovrstne raziskave, kot je Sociologija obreda Jeana Cazeneuva, bo moral priznati, da problematika, ki je zajeta v sklopu apolinično-dionizično-tragedija, nikakor ni nekakšna pijana spekulacija na rob družbe odrinjenega filozofa, temveč izjemno resen in globok problem, je pa tako, da je včasih za okornostjo besed težko začutiti resnost in globino. Pa še nekaj ob tej knjigi; to ni nič drugega kot metafizika na njenem delu.

Če smo dosedaj spoznavali Nietzscheja v luči ustvarjalca, ga moramo zdaj spoznati še kot razdiralca. Če je bil prvi del Rojstva tragedije konstruktiven, pa je drugi izrazilo destruktiven. Gre za "fenomen Sokrat".

Če tragični človek potrjuje življenje v njegovi najgloblji, umetniški skrivnosti, če ohranja živo zvezo s prvim subjektom umetniškega, pra-enim, in če po drugi strani odrešuje pra-eno umetnika v apolinični viziji, potem predstavlja Sokrat negacijo tega načina. "Vse mora biti razumljeno, da je lahko lepo... Samo kdor se zaveda, je kreposten."⁹² Upravičeno je samo tisto, kar lahko razumemo, do-umemo, razložimo, do vsega ostalega se je treba vzdržati. To je neskončno osiromašenje življenja; tragedija tega trenutka je v tem, da tragedija umre. Začenja se obdobje komedije. "Peti sloj, sloj

sužnjev pride zdaj na oblast: in če zdaj sploh sme biti govor o "grški veselosti", potem je to veselost sužnjev, ki ne znajo na nič težkega odgovarjati, po ničemer velikem zahrepeneti, nič preteklega ali prihodnjega bolj ceniti kot sodobnost.⁹³ S Sokratom, ki je prvi "genij dekadence", se začenja obdobje znanosti. Bivanje zdaj izgubi skrivnostno zavest o enotnosti življenja in smrti. "... tu stoji blodna misel neomajna vera, da sega mišljenje po poti kavzalnosti v najgloblje prepade obstoja in da mišljenje ni le sposobno spoznati obstoj, temveč je sposobno celo, da ga spreminja."⁹⁴ V tem stavku je vidna radikalna kritika pozitivistično usmerjenega razuma. Vse to so temelji, na katerih bo Nietzsche pozneje gradil svoj nihilizem, katerega smisel je v prevrednotenju dosedanjih "lažnih" vrednot in vzpostavitvi novih. Pojem je za Nietzscheja le forma, ki trpi pomanjkanje vsebine, je "prazna lupina, nekoč z intuicijo prežete metafore."⁹⁵ Kontrast med "pravo resnico narave in med to lažjo strukturo, ki se obnaša kot edina realnost, je enak tistemu med večnim jedrom stvari, stvarjo samo na sebi, ter med celotnim vidnim svetom."⁹⁶ Toda Nietzsche opazi, da teoretična vizija sveta ni preprosto nasprotje estetskega poteka življenja, tudi v njej je določena estetska težnja, ki se zabubi v logično shematičnost. Tako Apolon, kot logika ustvarjata red in harmonijo, oba skušata odrešiti. Če je apolinično pomenilo odrešitev pred grozo bivanja, potem si logičnost v skrajni konsekvenci nič manj ne prizadeva zanjo. Nietzsche sam pravi, da je sokratično do skrajnosti privedena apoliničnost.⁹⁷ Toda kakor hitro je do skrajnosti privedena, je že odmik oziroma popolna izguba dionizičnega temelja, saj ravno skrajnost je tista, ki osamosvaja, individualizira in se trga iz prvotne enosti. Izguba temelja, edino resničnega dionizičnega, tega Nietzsche seveda ne more sprejeti. Apolon lahko živi samo ob Dionizu, nikoli pa sam. Toda kljub upravičenosti takšne kritike se zdi, da Nietzsche ravna isto, samo v drugi smeri. Njegovo sovraštvo do Sokrata je fanatično, ne najde niti ene pozitivne strani znanstveno-pojmovnega mišljenja. Nietzsche absolutizira Dioniza (kar bo še bolj vidno v nadaljevanju). Na dokaj nenavaden način je v Rojstvu tragedije govor tudi o krščanstvu. V *Ecce Homo* zapiše: "Rojstvo tragedije je globok sovražen molk o krščanstvu."⁹⁸ Nietzsche ubija boga, ki je moralni zakonodajalec, kot tisto tujo silo, ki ne pusti človeku živeti njegovo pristno življenje. Moralni bog je zdravilo, ki si ga je omisllil šibki človek, da bi si lajšal svoje vsakodnevne težavice. To je bog, ki omogoča človeku udobnost, potem ko se preko njega vklene v nekaj banalnih pravil. Potem, ko človek v svoji šibkosti ne prenese teže kozmične razbitosti, se začne odreševati privatno, toda ta njegov bog ne more biti nič večji kot je on sam. Takšne šibkosti največji zagovornik moči ni mogel prenesti. Moralni bog je čista tolažba in s tem, da je čista, do skrajnosti prignana, je že izguba tistega, česar tolažba je.⁹⁹

Morala in razum zagrašita isti greh, nič čudnega torej, če že 2000 let tako uspešno korakata skupaj z roko v roki.

Že v rojstvu tragedije si Nietzsche prizadeva za potrjevanje življenja v njegovi celoti. "Vse obstoječe je pravično in nepravično ter v obojem enako upravičeno."¹⁰⁰ Toda njegov način kritike sokratizma, tega njegovega vrhovnega načela, nikakor ne potrjuje. Zapišimo zdaj še enkrat prvi stavek te knjige. "Mnogo bomo prispevali k estetski znanosti, če ne bomo prišli samo k logični razsodnosti, temveč k neposrednemu in zanesljivemu nazoru, da je nadaljnji razvoj umetnosti povezan z dvojnostjo apoliničnega in dionizičnega." Nietzsche v tem stavku zastopa in zagovarja tako logično razsodnost kot neposredni in zanesljivi nazor, medtem ko je nadaljevanje knjige samo nekakšna apoteoza neposrednega in zanesljivega nazora ter nesmiselno omalovaževanje

logične razsodnosti, ki bi jo po Nietzscheju naj zastopal Sokrat. Že na osnovi tega je mogoče Rojstvo tragedije razglasiti za notranje protislovno. Ta protislovnost pa se bo odslej držala Nietzschejeve filozofije v celoti.

Toda kljub vsemu, ta in ostale notranje nedoslednosti ne morejo zmanjšati pomembnosti te knjige, s katero se sicer Nietzsche ne predstavi filozofski publiki v zgotovljeni obliki, tako kot Hegel, vendarle pa kljub temu prinaša s seboj vse, kar ga bo pozneje krasilo in kazilo. Kot smo videli, delo še vedno ostaja v okvirih tradicionalne metafizike, z določenimi napovedmi, ki dajejo slutiti, da bo Nietzsche tem okvirom ušel. To pa je že vprašanje, s katerim se bomo ukvarjali v naslednjih poglavjih. Za konec tega poglavja navajam Finkov citat, v katerem so še enkrat podane bistvene poteze Rojstva tragedije.

"Prvi problem je Nietzschejeva določitev tragičnega. Pri tem je vseeno, če pravilno ali nepravilno slika podoba antične tragedije, v vsakem primeru on v tem, kako vidi grško tragedijo, prvič izreče nek centralni motiv svoje filozofije. Formulira ga z estetske kategorije. On vidi v fenomenu tragičnega resnično naravo dejanskosti; estetska tema zadobi pri njem ranj temeljnega ontološkega principa; umetnost, tragično pesništvo postane zanj ključ, s katerim odpira bit sveta. Umetnost postane organon filozofije, njo jemlje kot najgloblji, pravi pristop, kot najizvirnejše razumevanje, ki mu lahko pojem samo v najboljšem primeru sledi."¹⁰¹

(Se nadaljuje)

Antropologija človekove svobode

2. del (nadaljevanje in konec)

BOGOMIR NOVAK

E. ROTHACKER

Filozofska antropologija ni strogo definirano področje, je pa zgodovinsko pogojena in spremenljiva veda. Kartezijanska dualistična antropologija je obremenjena z 'mitom o odrešitvi'. I. Komšić opozarja, da duh, ki je določen kot moč nad naravo, ne pomeni samo odrešitve, ampak tudi nevarnost gospodarjenja.¹ Fink meni, da je prav takšna antropologija, da bi videli fenomene človekovega bivanja. Antropologija često najde specifičnost človeka v razlikah med človekom in živalmi.

E. Rothacker v svoji Filozofski antropologiji zgradi mrežo natančno definiranih pojmov, ki opredeljujejo človeka kot situacijsko bitje. Razlike med človekom in živaljo klasificira kot biološke, predzgodovinske, psihološke in konkretne. K prvim šteje pokončno hojo in možgane, k predzgodovinskim pa ogenj, orodje, jezik. K psihološkim šteje ljubezen, smrt, spomin, risanje in fantazijo, h konkretnim pa laž, obljubo, čudenje, bolečino, igro, simbole itd. Napačno je, če te lastnosti samo eklektično povezujemo, ali pa pozitivistično naštevamo. Klasifikacija razlik, ki jo podaja Rothacker, ni apriorna shema, ampak je rezultat zgodovinskega razvoja človeka.

Človekove kompleksne lastnosti so rezultat njegovega dela. Žival je nagonsko vezano bitje, človek pa je svobodno bitje, ki ni vezano na okolje. Njegova domovina je celoten planet. Žival je refleksno. Človek pa je refleksivno bitje, kar pomeni, da se ne doziva samo telesno, ampak tudi razumsko na trenutne prezentne vtise. Žival živi le simbiotsko v situaciji, ki je zanjo dokončna, nujna, zaprta. Človekova svoboda se izraža v neskončnosti, transcendenci situacije in v distanci do nje. Njegove reakcije na dražljaje so lahko odložene, posredovane in preoblikovane. Ravno v tem premiku od živalske neposrednosti k človeški posredovanosti je kulturno-vzgojni moment. Pogoji možnosti svobode so v celotni strukturi človeka in v vsaki lastnosti posebej. Žival je vesela ali žalostna, ne da bi to vedela. Človekovo znanje je utemeljeno na nasprotju med subjektom in objektom. Zaradi distance do objekta človek lahko spreminja predmetni

¹ Komšić, I.: Čovjek, svijet, transcendencija. Dijalog, Časopis za filozofiju i društveno teoriju 1987, št. 1-2, str. 214.

svet in z njim pogoje svojega dela. Človekov jezik sporočanja je za razliko od živalskega signalnega jezika simbolno-abstrakten.

Kot delovno bitje je človek tudi nosilec kulturnega razvoja. V Rothackerjevi teoriji kulture so naslednji odločilni momenti: 1. da je potencialno odprt do sveta, 2. da svet pomeni odpor, 3. odnos med človekom in svetom je 'vzajemni spor', trajna napetost, 4. delovanje je način njegovega obnašanja do sveta. To so univerzalna določila človeka, ki so imela različne pomene v različnih časih.

Človek ne ustvarja pogojev eksistence iz nič. Divinizacija dela ni upravičena. Človek lahko samo delno transcendira situacijo, v kateri živi, in kulturo, ki ji pripada. To odpira problem, ki ga Rothacker ni načel. Človek je dvoživka, ki živi na prehodu iz starega v novo. Opušča star jezik in kulturo in si pridobiva novo. Vprašanje je, če je človekova 'dvojezičnost v prehodnem obdobju lahko funkcionalna. Kako se pogojujeta dvojezičnost in dvokulturnost v njenem razvoju? Če človek res v nobeni kulturi ne more razviti vseh svojih sposobnosti optimalno, kot to meni Rothacker, ali to pomeni, da ostaja vedno v določenih aspektih izražanja na ravni 'diglosije', pomanjkljivega dvokulturnega izražanja in pomanjkljivega načina vzgajanja. Zaradi svoje polikulturnosti se človek težko prilagaja pogojem svojega bivanja, ki jih je delno sam ustvaril. Vedno se pojavlja nasproti njegovi kulturi še določena tuja kultura, ki se mu vsiljuje in s katero doslej ni mogel vzpostaviti kritičnega dialoga.

Človek napreduje nazadujoče v spiralnem razvoju. S tega vidika je jasno, da ne more biti cilj razvoja vseh kultur en sam - obvladovanje narave. Generalizacija tega cilja na vsa obdobja je rezultat projekcije mišljenja tehnološke nuje v preteklost. Človek je sprva občutil svoje delo kot mučno orodje narave. Hotel je obvladati to, kar je mučilo njega samega. Človek je razvijal zaradi eksistenčne nuje vztrajnost pri delu, v čemer se kaže vzgojni moment. Delo je produkt človeka, človek pa je produkt dela, kar upoštevajo bolj ali manj tudi meščanski antropologi v 20. stol.

Rothacker zastopa tezo o univerzalnosti človekovega bivanja v različnih kulturah. Ta teza je derivat znanega stališča, po katerem je človek pomanjkljivo in nepopolno bitje. Ker izdeluje nepopolne izdelke, je tudi sam nepopoln, čeprav je podrgi strani popolnejši od vseh orodij. Človek vedno detajlno pozna predmet, s katerim se ukvarja. Tako Gauče poznajo 200 izrazov za barvo konj. Kafarjanski jezik vsebuje 26 izrazov za barvo goveda. Črnsko pleme uporablja 500-800 izrazov za barvo puščave itd. V indoevropskih jezikih ni več toliko izrazov za naravne barve kot v drugih jezikih ni več toliko izrazov za naravne barve kot v drugih jezikih, ki jih govorijo pretežno naturalne družbene skupine. Očitno je, da z industrijsko revolucijo nastane določeno uniformiranje in mehaniziranje človekovega vidnega polja. Rothacker ne vidi specifične razlike med indoevropsko civilizacijo v ideologiji 'ponosa in sramežljivosti' indoevropecev kot Dumezil, pač pa poudarja kulturne razlike v slikah sveta znotraj indoevropske civilizacije.

Človek je čedalje manj odvisen od narave in čedalje bolj od produktov lastnega dela. Starogrško sliko sveta še karakterizira 'physis', srednjeveško pa že 'civitatis dei' in 'regnum humanis'. Človek v različnih kulturah vzgaja različne delovne in izrazne sposobnosti, v nobeni pa jih ne razvije do konca. Zaradi svoje nedokončane specializiranosti lahko transcendira doseženo stopnjo razvoja, vendar je delno, ker ga nasprotovanje veže nanjo. Gospodovanje človeka nad svetom so v civilizaciji indoevropecev prvi zastopali Rimljani, kar je razvidno iz izrazov auctoritas, dignitas,

civitas, imperium. Na osnovi Rothackerjevih iztočnic lahko sklepamo, da je človek ozavestil namesto principa življenja v skladu z naravo (pri Grkih: physis = logos) princip nasprotovanja. Čim bolj se je človek zavedal svoje odprtosti v svet, tem bolj se pojavlja potreba po kontroli pridobljenega. Kontrola je celo dvojna: nad naravo in nad samim seboj. Ta dvojna kontrola ima svoje meje v neobvladanem in neznanem. Nasprotovanje odpira nove nevarnosti in nove probleme. Da človek vedno na določen način svojo odprtost, distanco in nasprotovanje tudi ukinja, vidi tudi Rothacker, ko govori o vzratnem napredovanju, kar je derivat znane teze o ambivalentnosti napredka. Zahteva po revolucioniranju sveta se zastavlja človeku šele v novem veku. Človek rešuje probleme z distanciranjem, ki vsebuje nevarnost izgube neposrednosti, identitete, nove sinteze. Dejanskost je za človeka 'stvar po sebi'.

Šele človek daje imena stvarem in tako ustvarja svet zase in za svoj življenjski stil. Zato je vsaka kultura možna v svoji zgodovinski enkratnosti. Šarčević vidi dualizem Rothackerjeve antropologije v tem, da na eni strani priznava relativnost sociokulturnih oblik življenja, na drugi strani pa v imenu idealizma zakonov, ki predpostavljajo demitologizacijo sveta, skuša premagati relativizem 'sveta življenja'.² Rothacker različne kulture samo postavlja drugo ob drugo, ne da bi videl njihovo povezanost.

Za Rothackerja je človek de facto enodimenzionalno bitje, kar ni razvidno samo iz analize različnih kultur v celoti, ampak že iz analize posameznih situacij. Za vsebino situacije ni bistveno, ali je prišla pobuda zanj od znotraj ali od zunaj, pač pa je bistveno modeliranje. Isti deli dejanskosti lahko ustvarjajo pri različnih ljudeh različne situacije. Drugače kot so živali zasidrane v svojem okolju, so ljudje v svojem. Distanca ne zanika človekove perspektive. K predmetnemu svetu pristopa vedno le z ene strani/aspekta. Komšić na podlagi teh stališč zanimivo zaključí, da človek lahko transcendirá neposrednost ali posredne duhovne stvaritve od ene k drugi. Nikjer ni garancije, da je civilizacijski napredek obvarovan pred barbarstvom.³

Niti Rothacker niti A. Claus nista pokazala, kako na osnovi različnih načinov proizvodnje v različnih civilizacijskih oz. kulturnih obdobjih nastajajo različni ideali: za antično Grčijo 'modrec', za antični Rim 'retor', za evropski srednji vek 'clerk', za renesanso 'humanist', za klasicizem 'pravičnik', za 20. stoletje 'intelektualec'.

EUGEN FINK

Človek eksistira za E. Finka kot odnos do sveta, ki je hkrati subjekt in objekt, prostor in čas, duh in materija. Človekov odnos do sveta se kaže v igri, ljubezni, delu, moči in v odnosu do smrti. To so osnovni fenomeni človekove eksistence. V delu se na določen način odkriva narava kot mejni pojem. Ker je v delovnem odnosu do bivajočega tudi nasprotje z načinom, s katerim ga odkrivamo, naleti delo na lastno negacijo.

Dela Fink ne izvaja iz 'presežne energije' (Gehlen) ali iz ekscentričnosti (Plessner), ampak ga pojmuje "kot enega bistvenih pogojev eksistence, vendar ne edini. Obdobja zgodovine se razlikujejo po tem, kateri fenomeni postanejo dominantni."⁴ Morda bi bilo

² Šarčević, A.: *ibidem*, str. 235.

³ Komšić, I.: *Čovjek, svijet, transcendencija*, *ibidem*, str. 218.

⁴ Fink, E.: *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd, 1984, str. 208.

natančneje reči, da se v različnih obdobjih samo poudarki na odnosih med naštetimi fenomeni spreminjajo, čeprav so vsi prisotni. Fink ne daje direktnega odgovora na vprašanje, ali je današnja doba tista, ki reducira življenje na delo. Delo opredeljuje kot odtujenost in odpuščenost iz narave in delovanje človeka proti njej. Dvonamenskost dela je v obvladovanju narave izven nas in nas samih. Fink razlaga delo kot "nasilje proti stvari. Iz te nasilnosti izvira muka, naprezanje in potrošnja delovne sile. Človek mora premagati odpor. Seveda se lahko nauči vedno boljših metod in izumlja sredstva za lažje, hitrejšje in učinkovitejše odpravljanje odpora, vendar ostaja splošna usmerjenost na odpor. Odpora ni nikoli mogoče popolnoma ukiniti. Vedno se delo človeka izčrpa na neizčrpani zemlji. Delo dobi značaj sovraštva do zemlje."⁵ Delo je samo sprememba oblike stvari, ne pa ustvarjanje iz nič. Stvari ni mogoče spremeniti nazaj v 'čisto materijo' (Aristotel) in je s tega vidika ireverzibilna. V vsaki naravni stvari ni težnje po človekovem produktu po zamisli, kot je menil Aristotel, ker v sodobni antropologiji ni več antične predpostavke narava = logos, človek ne najde poti do harmonije s svetom. Fink s primeroma "drevo ne teži po tem, da postane stol" in "žival ne teži po tem, da postane jed"⁶ polemizira z Aristotelovo hilemorfistično teorijo dela. Tudi industrijsko delo ne daje delavcu vpogleda, kako njegovo delo služi celotni družbi. To mu ustvarja občutek nemoči in nerazumevanja sebe. Tako je delo postalo sredstvo 'premoči človeka nad človekom'. V tem povratnem negativnem učinku nasilja nad naravo postane delo tudi nasilje in odtujitev na človekom. Od našega zornega kota gledanja je odvisno, ali razlagamo spremembo človeka v sredstvo dela kot posledico spreminjanja narave v sredstvo, ali obratno. Za Finka je "delo poskus ukinitve samostojnosti narave"⁷ in posredno tudi človeka. Svojo moč nekateri ljudje izvajajo nad drugimi s prettno smrti in z ubijanjem. E. Fink s pomočjo Heglove dialektike gospodarja in hlapca interpretira politično moč, ki izhaja iz dela. Finkova interpretacija dela se po svoji ireduktibilnosti razlikuje od Aristotelove, Heglove in Marxove. Po poudarjanju odpora snovi se približuje Blochovi interpretaciji pojma protislovja.

MAX MÜLLER

Na osnovi izhodišča o delni skritosti narave izvaja H. E. Hengstenberg tezo o delni skritosti človeka, D. von Uslar tezo o naravi kot enotnosti človekovega bivanja, Šarčević tezo o ireduktibilnosti narave na funkcionalno manipuliranje z naravo v smislu kvantificiranja in matematiziranja in Müllerjeva tezo o nespoznavnosti in izkustvenosti svobode. Max Müller razvija v poglavju 'Principi svobode in fenomen institucionalizacije' iz knjige 'Filozofska antropologija' misel o samosmotnosti človeka, ki živi po principu kalokagatije, oz. po Kantovem načelu dostojanstva in spoštovanja. Človekovo delo definira Müller kot realizacijo skupnosti, ki nastane s spoštovanjem načina življenja sebe in drugega, ne pa po načrtu, računu, koristi, uspehu, učinku. Tu je delo v socialnem smislu pred delom v ekonomskem smislu. Ne gre le za delo skupnosti, ampak šeprej za dela pri Müllerju recipročno spoštovanje, je bistvo dela

⁵ Fink, E.: *ibidem*, str. 257.

⁶ Fink, E.: *ibidem*, str. 222.

⁷ Fink, E.: *ibidem*, str. 227.

za drugega pri J. Makaroviču (v Kritiki krščanske ljubezni) ljubezen. Oboje je onkraj 'družbe (ekonomskega) dela'. Morda si prav zaradi samoumevnosti današnje instrumentalizacije dela predstavljamo prvotnega človeka kot orodjarja, ne pa kot socialno bitje.

Svoboda kot 'libertas spontaneitatis' je pri Müllerju dejstvo, katerega brezpogojnost je skrivnostna in jo je zato potrebno spoštovati. Toda neoblikovna notranja možnost oz. zamisel svobode in neživa formalna zunanost nista dejanskost svobode. Svoboda se lahko uniči, če se ji vzame svetovni prostor delovanja. V tem je princip nedeljivosti, celovitosti. V svobodi je neodtujljiva pravica vsakega posameznika v skupnem oblikovanju svobode. Princip solidarnosti je Marx izrazil s tezo, po kateri je "svoboda posameznika pogoj svobode vseh". M. Müller je princip solidarnosti svobode dopolnil še s principom subsidiarnosti. Čim bolj je delo odprto, tem večje in bolj skupno je. Princip subsidiarnosti pomeni, da je oblika tem manj učinkovita, čim višja je, kar je v nasprotju s pojmovanjem totalitarne države. Svoboda se ne reducira samo na posameznika ali samo na skupnost, ampak je med njima kot istočasnost osameljnosti in skupnosti. To, kar lahko doseže posameznik, ni potrebno in ne sme dosegati skupnost. Ta princip podpore velja tudi za odnos med manjšo in večjo skupnostjo. S tem se preseže slabost dela zase in podvajanje enakega dela. Človeku kot nefiksiranemu, nepopolnemu in navidez biološko najbolj pomanjkljivemu bitju so potrebne institucije in pravila. Institucije se razlikujejo po tem, da so nekatere instrumentalno-funcionalne, druge pa so reprezentativno-simbolne. Smisel vsake instrumentalne institucije je v tem, da postane odveč. Skupna pravila so potrebna po Müllerju zato, da svobodo razbremenjujejo in prihranijo nepotrebno potrošnjo energije. Odnosi, ki jih mora človek vzpostavljati vedno znova, izčrpavajo energijo v Bernsteinovem anarhističnem smislu: cilj ni nič, gibanje je vse. Prav takšen iracionalen učinek mobilizacije brez učinka ima tudi normativizem. Brez odnosov prijateljstva, zaupanja in zvestobe se za Müllerja pravila sprevržejo v svoje nasprotje, prazne zunanje formule. Müllerjeva antropologija svobode lahko odstrani nekatere naše nesporazume glede navidezne svobode, zlasti kar se tiče teze, da je smisel svobode v odgovornosti ljudi za celotno družbeno skupnost. Napaka 'pars pro toto', ki se kaže na vseh ravneh našega družbenega življenja in je indikator krize, kaže prej na nesvobodno v smislu neodgovornega ravnanja. Müller je proti tehnokraciji kot kolektivno zgrešenemu obnašanju. Kot T. Litt tudi Müller zastopa stališče, da ima vsak jaz drugega poleg sebe, kar pomeni konec egocentrizma. Podobno kar je za Litta recipročnost perspektive, je za Müllerja 'subsidiarnost'. Müller ni toliko poudarjal človekove presežnosti nad naravo, kot nekateri drugi antropologi, kot vraščenost v skupinsko življenje. Enotnost med menoj in drugimi pa ne sloni na absolutni identiteti, pomeni pa razrešitev protislovij modernega sveta.

H. E. HENGSTENBERG

Da bi človek presegel 'zvijačnost uma', ki ga usmerja k temu, da bi dobil od narave več kot ji daje, kar je značilno za instrumentalno-izkoriščevalski odnos, bi se moral po Müllerju vživljati v soljudi in po mnenju H. E. Hengstenberga vživljati v stvari (Dinglichkeit). Empatija postane tako neizogibna sestavina življenja kot simbioze, ne pa življenja kot parazitizma, ki nastane po umetno ustvarjenem fundamentalizmu in

favoriziranju umetnih potreb. Duh tehnokratske oblasti je nestvaren (undinglich) in neodgovoren. Brezosebnost tega aparata je v tem, da vsak lahko prenese odgovornost na nekoga drugega. Tehnokracija je kot kolektivno zgrešeno obnašanje tudi ideologija. Zdravilo za tehnokratico najde H. E. Hengstenberg v srečanju človeka s stvarmi zaradi njih samih in ne zaradi koristi. Prihajanje človeka k sebi zaradi globlje simpatije do stvari samih imenuje avtor konspiracijo (con=skupno, spiratio=duh). Skupni duh človeka in stvari. Ne gre za objektivnost ali opredmetenje, ampak za notranji stik lastnega gibanja z gibanjem tega, kar srečamo. V tem kontekstu je sprejemljiva tudi opredelitev vzgoje kot srečanje, notranji stik med subjektom in objektom, oz. še prej z drugim subjektom. Tako se ukinja nasprotje in odpor predmetnega in kognitivna disonanca med izkušenim in pričakovanim. Kako je možno postaviti kibernetični avtomatizem v službo človekove dejanske komunikacije? Na osnovi tega postavlja avtor tezo o dvonamenskosti človekovih organov, ki pa jih človek zlorablja le enonamensko. Tako je dihanje le fiziološki akt, ali pa tudi izraz duše, podobno kot so naše oči organ našega telesa ali pa tudi organ duše.

GÜNTHER ANDERS

G. Anders piše v delu "Zastarelost človeka" o negativnih posledicah industrijskega kozmosa. Njegovo delo predstavlja kritično filozofijo današnje tehnike. Humanizacija dela je zanj prav tako nemogoča kot humanizacija vojne. Oboje je potemtakem samo *contradictio in adiecto*, ker gre v zadnjem stol. za princip dehumanizacije. Vse se sprevača v svoje nasprotje zaradi umetnih potreb, ki izhajajo iz blagovno-denarne proizvodnje. Hkrati s pojmom človeka je zastarela tudi vrsta drugih pojmov, kot so antropologija, delo, zgled, množica, stroj, individu, ideologija, konformizem, meja, privatnost, umiranje, stvarnost, svoboda, zgodovina, fantazija, prostor in čas, uporaba, smisel itd., ker je človek postal surovina. G. Anders že pol stoletja v človeku vidi bitje, ki ne more in ne želi biti zdravo, ker je nedefinirano in nedoločeno in bi ga bilo absurdno hoteti definirati.⁸ S tem je Anders izrazil isto, kar so menili že drugi antropologi 20. stol. Fromm je to stanje označil kot nezdrav človek v zdravi ekonomiji. Atomska energija je simbol tretje industrijske revolucije, čeprav še nismo' (Bloch). Ker je geslo dobe v tem, da napravimo vse, kar se da napraviti, je tudi geslo dobe, da je treba izkoristiti in uporabiti vse, kar je možno. 'Homo creator' lahko sebe s tehničnimi sredstvi reducira na 'homo materia'. Gre za univerzalizacijo sredstev in sredstvenja, tj. proces pretvorbe stvari in ljudi v sredstvo. Živ in mrtev človek je postal sestavina aparata. Človek ni več smrtno, ampak je 'umorljivo bitje'.

Veselje do dela 'voluptas laborandi' se spreminja v ravnodušnost, ker delo izgublja napornost, ki bi prinašala veselje. Ta primanjkljaj skuša človek kompenzirati v prostem času z različnimi športi, tekmovanji v smislu 'voluptas concurrenti'. Lamettrijeva filozofija človeka stroja je bolj živa kot kdajkoli prej. Človek ni samo podoben stroju, ampak mu je enak. Človek kot stroj ne apercipira svoje nesvobode in izgube smisla. Anders napoveduje, da se ne bo delo, ampak se bo 'prosti čas napovedoval kot prekletstvo'.⁹

⁸ Anders, G.: *Zastarelost človeka*, Nolit, Beograd, 1985, str. 134.

⁹ Anders, G.: *ibidem*, str. 28.

Anders predlaga, naj se trend racionalizacije prekine in ukine tako, da se stvari ponovno zamenjajo z ljudmi.¹⁰ Juriš na stroje sloni na praznoverju v "identiteto socialnega, tehničnega in političnega napredka".¹¹ 'Prometejski sram' imenuje Anders našo nesposobnost, da spoznamo, kaj vse lahko napravimo. Človeka ocenjuje po tem, kar ni. Takšen pristop bi imenovali negativno-antropološki. Človek je dodeljen v upravljanje strojem, in ne obratno. Prikritost človekove eksistence ni odvisna od narave, kot to meni Fink, od človekove odprtosti same, kot to meni Plessner, ampak od strojev. Delavci služijo službi, ki jo opravljajo stroji. S tem so povezane naslednje tri posledice: 1. Delo delavcev je brez telosa. To pomeni, da ne gre za delo kot 'energeia', ampak za delo kot 'anergeia'. Pri tem nastaneta dve možnosti: ali se nekaj samo zdi delavcem kot cilj, ali pa so do cilja ravnodušni. V obeh primerih gre za oropanje zadovoljstva pri nastajanju rezultata zaradi zunanjega cilja in notranje zadovoljstvo, ki ga človek čuti ob opravljanju prave dejavnosti. 2. Pri avtomatiziranem delu, pri katerem je človekov napor reduciran na minimum, prihaja do degradacije. 3. 'Imitatio instrumenti' pomeni, da je delavec hlapec stroja, ker se mora ravnati po njem. V tem je Heglova dialektika gospodarja in hlapca v odnosu stroja in človeka.¹² Zastarelost dela je v grožnji brezposelnosti. Anders meni, da z rastočo avtomatizacijo pada število potrebnih delavcev. V samem delu vidi Anders dvojni videz svobode: 1. osvoboditev dela od napora in 2. prosti čas pomeni svobodo.¹³ Da bi razumeli, zakaj se danes to, kar je 2000 let zgledalo realno, pojavlja kot 'dvojni videz', bomo v nadaljevanju osvetlili razliko med antičnim in modernim pojmovanjem dela. Ko je delo postalo nenaporno, s se pokazale tiste pozitivne konotacije, ki so jih teorije napornosti dela spregledale, čeprav niso ocenjevale dela kot 'pónos' samo negativno in ga niso absolutno ločevale od dela kot 'ergon' - dovršena navzočnost.¹⁴ Delo je izgubilo svoje bistvo, kar Anders imenuje "negativna intencionalna struktura današnjega dela". Kar je drug izraz za Marxov pojem odtujitve. Res je, da je delo kot 'ergon' postalo v novem veku odtujeno, res pa je tudi, da delavčevo delo kot 'privesek stroja' ni primerljivo z delom kot 'ergon', ampak z delom kot 'pónos', tedaj s slabšo inačico dela v antični kulturi. To pa pomeni, da je v industrijski družbi manj naporno, a monotono fizično delo postalo še večja psihična muka, kot je bilo fizično napornejše, a raznolikejše delo v naravnih skupnostih. Odtod izhaja teza o obratnem sorazmerju med učinkovitostjo in smislom oz. smotrnostjo dela. Napredek v mehanizaciji in nadomeščanju fizičnega dela s stroji ni brez določene izgube za smisel fizičnega dela. To, kar imenuje Anders 'anergon', je 'pónos' v industrijski družbi, ki je postopno dobil pejorativni pomen že v antiki. Pomanjkanje zavesti o nesvobodi današnjega delavca je že posledica nerazumevanja zgodovinskega pomena 'kopernikanskega obrata' znotraj narave dela. Danes delavec 'z okovi meni, da ima vse in da z okovi vse izgubi'. K bistvu 'okov' spada to, da jih delavci ne občutijo.¹⁵ Model Andersove presoje 'okov' je podoben Platonovemu modelu sužnje v volnini, ki gledajo odseve ognja na steni in menijo, da gre za pravo spoznanje. Marx je s teorijo odtujitve pokrtil realno

¹⁰ Anders, G.: *ibidem*, str. 28.

¹¹ Anders, G.: *ibidem*, str. 29.

¹² Anders, G.: *ibidem*, str. 74-77.

¹³ Anders, G.: *ibidem*, str. 107.

¹⁴ O interpretaciji prehoda dela kot smotra na delo kot učinkovitost glej sestavek T. Hribarja "Čas in teleologija", *Problemi, časopis za pesništvo*, maj-junij 1968, 65-66, str. 653-736.

¹⁵ Anders, G.: *ibidem*, str. 57.

podlago za spoznavnoteoretsko zamenjevanje bistva in videza. Na ta način je utemeljil to, kar je odkril že Platon in v čemer je razlog za ideologijo kot 'sprevmjeno zavest'.

Anders meni, da bi danes obšla ljudi, ki bi jih osvobodili, smrtna groza. Brezzobi se ne bi mogli hraniti z običajno hrano. Tu se ponovno pokaže, da se človek lahko osvobodi le s tehniko, ne pa brez nje, ker to ne bi pomenilo drugega kot deprivacijo. Ne gre zgolj za zoperstavljanje eksistence lastnini. Anders dopolnjuje Marxovo analizo odtujitve v smislu zamenjave subjekta in predikata v dveh točkah: 1. izključeni smo iz soodločanja o efektih svojega dela, 2. tudi naše veselje do dela pripada tistim, ki jim služi, in ni naša lastnina.¹⁶

Anders vidi humanistično vizijo tradicionalne filozofije obrnjeno v antihumanizem. Kot sestavina stroja velja za stroj Kantov kategorični imperativ. Če danes še obstaja kako oblikovanje, potem "ne oblikujemo naprave, ampak naprave oblikujejo nas".¹⁷ To pomeni, da ni več vzgojitelj človek, ampak stvar kot stroj oz. aparat. Novoveški 'kopernikanski obrat' je taylorističen. Ko nas stroji prilagodijo zase, nastane resnica kot "adaecvatio producti et homini".¹⁸ Takšna resnica je reducirana na natančnost gibov delavca pri stroju. To sicer ni adekvatno človekovi naravi, vendar kljub temu ustreza sistemu na spekulativen način, če parafraziramo Hegla. Anders pojasnjuje negativne učinke tehnike na človeka s teorijo odraza, ker vsak dan percipiramo "tehnično stanje včerajšnjega sveta".¹⁹ Gre za tehnični 'panta rhei' in za zadovoljstvo v nesvobodi, kar pomeni negacijo Aristotelove 'entelehije' in njeno projekcijo v prihodnost. Redukcijo človeka v sredstvo in surovino imenuje Anders 'postcivilizacijski kanibalizem'.²⁰

Iz navednega sledi, da ljudi povezuje skupna vera v moč tehnike, vendar jih ta tudi osamlja. Čim več možnosti tehnične komunikacije imamo, tem bolj se zavedamo, da smo sami. Anders ne vidi izhoda iz obstoječega stanja. E. Fromm vidi izhod v 'produktivni ljubezni' človekove avtentične eksistence. Če piše Anders o človekovih potencah v preteklem času, pa piše M. Mumford v prihodnjem: "Človekove latentne možnosti so še neskočno pomembnejše od njegovih dosežkov. Tako je bilo na začetku in tako še vedno velja. Človekov največji problem je v tem, kako selektivno organizirati in zavestno usmerjati zunanje in notranje motive uma, da oblikujejo koherentnejše in razumljivejše odnose."²¹ Mumford razlikuje delovni, vojaški in birokratski mega-stroj. Birokracija je 'nevidna roka'. Komunikacijski stroj je primeren za upravljanje dela, brez katerega ne more delovati mehanski stroj. Delovni stroj je bil izumljen zaradi varčevanja in koncentracije dela. V njem je ekonomika dela: čim manjša uporaba delovne sile za čim večji dobiček. Mumford podobno kot Plessner izhaja iz stališča, da človek dela zaradi težnje po redu, zakonitosti, ravnotežju, vendar je to težko doseči. V mehansko organiziranem delu-akumulaciji in mehansko organizirani vojni-uničevanju sta dva pola civilizacije. Danes se izražata v izredni produktivnosti in uničevalni sili (patologija moči). Občasno se je pojavil v zgodovini 'aksialni upor' proti rasti mega-stroja. V starem Egiptu so ta spontan upor predstavljali Konfucij, Laotse, Amos, Hesiod, Sokrat, Platon, Solon, Kristus, Mohamed itd. Pobudniki nove etike in nove religije so hoteli postaviti

¹⁶ Anders, G.: *ibidem*, str. 179.

¹⁷ Anders, G.: *ibidem*, str. 437.

¹⁸ Anders, G.: *ibidem*, str. 438.

¹⁹ Anders, G.: *ibidem*, str. 440.

²⁰ Anders, G.: *ibidem*, str. 26.

²¹ Mumford, L.: *Mit o mašini, Tehnika i razvoj čovjeka*, 1. deo, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1986, str. 47.

vrednote v središče civilizacije, vendar so jih hitro absorbirale institucije, ki so delovale v nasprotju z njimi - npr. srednjeveška katoliška cerkev. V današnjih alternativnih gibanjih se izraža spontana reakcija na mega-stroj. Zgodovina mega-stroja kaže, da so spontane reakcije na kolonizacijo življenja in delno destrukcijo starih kultur realne. Človekova težnja po obvladovanju narave je vodila do precenjevanja strojev, ki jih ni mogoče kontrolirati. Človek ni našel ustreznih sredstev za zastavljeni cilj, ker ima metoda poenostavljanja v smislu kvantificiranja in matematizacije sveta svoje meje v kompleksnosti sveta, kot opozarja tudi Bronovski v delu 'Poreklo znanja in imaginacije'

Tudi med antropologi so zagovorniki mehanicistične paradigme tisti, ki gledajo na človekov razvoj linearno (Gehlen, Plessner), in kritiki omenjene paradigme, ki gledajo na človekov razvoj ciklično v smislu reintegracije celote. Protestantška delovna etika je privilegirala osebno podjetništvo kot v bodočnost in kot sredstvo samoizpopolnjevanja. Danes gre za drugo etiko samoohranitve. Mit stroja prinaša uspeh, bogastvo, moč samo nekaterim na račun drugih. Narcizem tehnike kot težnje po uspehu in strahu pred neuspehom bi opredelili kot manipulacijo s stvarmi in z ljudmi brez samorefleksije. Narcistično samoljubje človeka kot cilja ni vprašljivo v smislu samorefleksije in samokritike tudi tedaj, če vse spremeni v sredstvo. Vsaka absolutizacija dela vis a vis celote vsebuje nekaj narcisoidnega, kar je razvidno iz evropocentrizma ali antropocentrizma. Tako tudi teza o vzgoji vzgojitelja pomeni negacijo narcisoidnosti vzgojitelja in relativizacijo njegovega življenjskega izkustva s povratnim vplivom na gojenca. Parcializacija vzgojnega fenomena je simptom za parcializacijo družbe in obratno. Občutek nemoči posameznikov, ki je nastal zaradi premoči institucij, omejuje kvaliteto vzgoje. Zaradi tehnoloških kriterijev jo zamenjujemo z učinkovitostjo.

BERTRAND RUSSELL

Za B. Russella človek ni niti homo sapiens niti homo faber, ampak je homo naturalis. Človek ni zoperstavljen naravi, ampak je njen sestavni del. Človek je zanj tako kot za francoske materialiste 18. stol. produkt dednosti, okolja, vzgoje in možnosti za akcijo. Razum je zanj tako kot za Huma odvisen od strasti in impulzov od instinktov. Med impulzi in instinkti Russell ne razlikuje. Impulze deli na kreativne in posesivne. H kreativnim impulzom, ki so usmerjeni na veselje do življenja, spadajo ljubezen, vzgoja, zakonska zveza, religija. Posesivni impulzi se izražajo v obliki privatne lastnine, države, vojne ali druge vrste agresije. Impulz je sprva nedoločen in se šele kasneje diferencira v človekovem razvoju.²² V tem smislu je podoben Plessnerjevemu pojmu 'ekscentričnosti'. Russell meni, da se človek razlikuje po tem, da dela tudi to, kar ga ne veseli.

Za Russella je človek samo 'poldružbena žival', ker ga nekateri instinkti vodijo k družbenosti, drugi pa k osamljenosti. Zanimivo je njegovo mnenje, da v civilizaciji obstaja stalen konflikt med impulzi posameznika in impulzi družbe. Človekova družbenost je delno rezultat narave, delno pa je rezultat družbenih procesov. Odnosi med ljudmi so doslej sloneli na zunanji prisili strahu, ljubosumja, zavisti, vojni. Celo družinska vzgoja ne obstaja brez tega mehanizma zunanje prisile. Moč definira Russell kot sposobnost, da se doseže nameravani učinek. Moč je tudi sposobnost, da se drugi

²² Tanović, A.: Bertrand Russell, filozof i humanist, Veselin Masleča, Sarajevo, 1972, str. XIX in 72.

ravnajo po naših željah in jim preprečimo, da bi se nam uprli in se ravnali proti našim željam. Metoda moči je sila in prepričevanje. Sedanjost terja od ljudi drugačen način mišljenja in občutenja in s tem drugačno usmerjenost naših impulzov: ne oblast nad drugimi, ampak tekmovanje in sodelovanje, ne sovraštvo, ampak ljubezen. Moč je odtujena oblika podrejanje človeka in je kot taka sredstvo represivne vzgoje. Zato v zgodovini ne vlada zakonitost, ampak le slučajni impulz. Russell se ne zavzema za moč kot cilj, kakor Fichte, Bergson, Nietzsche in pragmatisti, ampak za moč kot sredstvo. Russell predlaga način življenja, v katerem bi moč kot cilj izginila in se pretvorila v ljubezen, umetniško ustvarjanje in znanstveno spoznanje. V tehnični civilizaciji so impulzi moči zasenčili druge impulze. Russell nas poučuje na primeru bajeslovnega letalca Ikarusa, da človek ni sposoben izkoristiti znanosti brez nevarnosti za svoje življenje. Znanost ni več sinonim za vrlino. Če hoče človek dobro družbo, mora sam postati dober. Dober pa postane s spremembo ustanov, z vzgojo, s spodbujanjem kreativnosti in s tolerantnostjo. Če hoče preživeti, mora ohraniti svoje srce. Russell je kritik meščanskih ustanov na osnovi privatne lastnine. Človekova ljubezen do sveta se je sprevrgla v ljubezen do moči zaradi nje same. Znanost je napravila človeka manj kontemplativnega in bolj aktivnega kot je bil v starem in srednjem veku. Težnja po obvladovanju sveta je postala zaradi razvoja tehničnih sredstev težnja po destruktivnosti. Prihodnost človeka je negotova in neznan. Če smo mi poslednji ljudje na zemlji, bo tehnika kriva našega propada. Seveda ne misli Russell tehnike kot take, ampak zavist, rivalstvo in željo po iracionalni gotovosti. Russellova specifičnost je v tem, da analizira psiho modernega človeka.

Človekov strah pred samim seboj je pogoj drugih strahov pred naravo in pred drugim človekom. Strah obstaja bolj ali manj v vseh družbenih skupnostih. Kjer je strah prevelik, povzroča družbeni konformizem, preprečuje izvirnost, rast osebnosti in navaja družbo na storilnost. Strah pred samim seboj je nevaren za človeka samega. Prav zato dominira v zgodovini predstava greha podobno kot nasilje. Ni odveč ugotoviti, da je strah temelj represivne vzgoje.

Russell zastopa instinktivistično teorijo nasilja, greha in konfliktov. Strah in konflikte usmerja religija, odnos do drugega človeka politika in odnos do narave znanost. Kot Plessner tudi Russell vidi podrejenost današnjega človeka državnim ustanovam. Za Plessnerja je to dobro, za Russella pa zlo, iz katerega išče izhod v novi kalokagatiji. Znanost podobno kot za Schelerja ne bi smela biti dominantna zavest našega časa, ampak bi morala biti samo sestavina etične zavesti. Institucije uniformirajo človeka in mu jemljejo individualnost. Odgovor za takšno stanje najde Russell v večjem pomenu vzgoje in umetnosti za človeka. Znanje naj bi spet postalo vrlina. Občutek za drugačen način življenja je možno privzgojiti že v rani mladosti. Premalo je, če človek spremeni samo 'cognitivne sheme z asimilacijo' (Piaget), potrebna je tudi akomodacija lastnim pogojem življenja. Ta akomodacija pa mora biti celostna. V takšno spremembo moramo po Russellu verjeti celo v snu. To pa ne more tisti, ki je podzavestno obseden z grehom. Sta dve vrsti morale: morala strahu-greha in morala upanja. Russellova vizija odrešitve sveta je v tem, da naj ljudje "postanejo plemeniti, ne pa krvooločni, da bi bili izpolnjeni z vero, odprti za resnico in inspirirani z velikimi nameni in ne sovražijo tiste, ki jih poskušajo ovirati".²³

²³ Russell, B.: *Human Society in ethnics and Politics*, cit. po Tanović, A.: *ibidem*, str. 129.

Prav takšna univerzalistična formula vere postala danes zaradi pluralizma interesov vedno bolj vprašljiva. Redukcija življenja na spontan impulz ne preprečuje križarskih vojn v takšni ali drugačni obliki. Spontanizem ni pravi odgovor na represivno civilizacijo institucij. Za Russella človek ni komunikacijsko bitje, ampak impulzivno. Prevladovanje 'privatnolastniškega čuta' (Marx) oz. posesivnih impulzov po Russellu preprečuje dvosmerno komunikacijo, ki jo omogočajo šele kreativni impulzi. Impulzi so silnice komuniciranja. Zato ne gre za vprašanje: ali impulzi oz. instinkti so ali niso, ampak gre za vprašanje, kateri impulzi (stremjenja) omogočajo dvosmerno komunikacijo in kateri ne.

ERICH FROMM

Fromm razlikuje med modusom eksistence in modusom imetja. Na ta način skuša opredeliti ločnico med barbarstvom in komunizmom. Modus imetja (lat. 'habere') je značilen za carstvo nujnosti, ki je s stališča 'produktivne ljubezni', za katero je značilna skrb za drugega, odgovornost, spoštovanje in znanje, neproduktivno. Razvijanje sposobnosti zaradi njih samih pomeni, da človek vsestransko koncipira produktivnosti materialno, umsko, odnošajsko in bivanjsko.

Predpostavke eksistence so v neodvisnosti, svobodi in kritičnem mišljenju. Modus imetja je nastal z razvijanjem patriarhalnih odnosov v meščanski družbi in z razvijanjem manipulativnega mišljenja na račun siromašenja emocij. Imetje omogoča človeku občutek gotovosti, medtem ko modus bivanja dopušča negotovost. V industrijski družbi obstaja za Fromma 'industrijska religija', ki so ji svete vrednote "delo, lastnina, profit, moč, individuum, svoboda (poslednji dve le do določene meje)".²⁴ Kibernetična religija je podaljšek industrijske. Od 16. stol. se je začel razvijati v kapitalizmu avtoritativno-posesivno-skopuški značaj, ki je postopno zastrt in zamenjan s 'tržnim značajem'. Za kibernetično religijo je značilna kriza identitete, ki je v tem, da so ljudje postali brezosebna orodja. Modus bivanja pomeni za Fromma osebno rast, obnovitev. Modus imetja vodi v izolacijo, zavist, konflikte in ga napravi za člana mega-stroja, ki upravlja za ljudmi, kot da bi bili stvari z enega centra. Človek je manipuliran danes tako, da za to ne ve.

Osebnosti, kot so Budha, Eckhart, Marx, Schweitzer so zastopali nov odnos do narave. Proti institucionaliziranosti današnje družbe predlaga Fromm kontrolo institucij in tehnike. To vodi do nove etike in novega odnosa do sveta. Človek je še vedno blago, ki občuduje druge ljudi kot stvari. To ga navaja na destruktivnost s pretnjo samouničenja. Kot drugi antropologi 20. stol., tudi Fromm ugotavlja, da še vedno ni sinteze med bistvom in bivanjem, ker je človek ostal razdvojen. Kako doseči zdravo potrošnjo? Po Frommovem mnenju je to možno doseči tako, da se potrošniki združijo v svete in nadzorujejo proizvodnjo. Na osnovi značilnosti novega človeka lahko sklepamo, kaj danes človeku manjka. Novi človek mora biti pripravljen, da se 1. odreče vseh oblik lastnine, 2. da si pridobi občutek indentitete, gotovosti, zaupanja, ki je zasnovano na potrebi po ljubezni in solidarnosti z ljudmi, 3. na delitev in dajanje, ne pa na kopičenje in izrabljanje, 4. na spoštovanje živega in ne mrtvega, 5. maksimalni angažma za

²⁴ Fromm, E.: Imati ili biti?, Naprijed-Nolit, Zagreb, 1984, str. 156.

zmanjšanje pohlepa, sovraštva in iluzij, 6. razvijanje sposobnosti za ljubezen in za kritično mišljenje, 7. za preseganje narcisoidnosti, 8. najvišji cilj je razvijati samega sebe in druge, 9. razvijanje domišljije zaradi anticipacije dejanskih možnosti za ukinjanje neznosnih razmer (podobno Bloch), 10. nezapeljevanje drugih, 11. občutek enotnosti z vsem in opustitev cilja osvajanja, podrejanja, izrabljanja in uničevanja narave, 12. svoboda ni samovolja, ampak je umetnost ohranjanja ravnotežja in je vedno soočena z alternativo napredka ali padca življenja ali smrti, 13. samo manjšina je dosegla popolnost pri teh lastnostih, 14. sreča je v nenehno rastoči življenjski.²⁵

Iz tega sledi, da se mora človek učiti živeti. Življenje je umetnost, ki ni zamenljiva s "kibernetično-birokratskim industrializmom. Smisel dela naj ne bi bilo materialno bogatenje, ampak psihično zadovoljstvo. Cilj nove družbe ni "obvladovanje narave, ampak tehnike in iracionalnih sil institucij, ki ogrožajo eksistenco zahodne civilizacije, če že ne tudi človeškega rodu."²⁶ Zavzema se za človeško družbo s konkretnimi načrti. Danes potrebujemo humanistično znanost, ki naj bi odgovorila na vprašanje, kako je možno realizirati neodtujeno človekovo eksistenco. Doslej je bila 'zdrava ekonomija možna za ceno nezdravih ljudi'.²⁷ Tehnokratski fašizem prav tako kot birokracija spreminja ljudi v stvari in jih obravnava kvantificirano in ne daje perspektive za nastanek nove družbe kot 'mesta človekovega bivanja'. Za preživetje je potrebno prevrednotenje. Moč, zmaga, ponos, pohlep so moške vrednote naše civilizacije. Upanje v neomejeni napredek naše civilizacije na osnovi teh vrednot se ni izpolnilo. Pred industrijskim obdobjem te iluzije, ki jo omogoča industrija, ni bilo. Napredek je bil omejen in bo tudi v prihodnosti. Človek je za Fromma protislovno bitje, ki išče vedno nove možnosti in izbira med napredkom in nazadovanjem, svetlobo in temo, blagoslovom in prekletstvom, komunizmom ali barbarstvom. V starih verstvih in pri Marxu zasledi Fromm podobno dilemo človekove rasti ali propadanja. Tako posameznik kot človeštvo v celoti bi morala spoznavati alternativnost svojih odločitev in njihovih posledic, sicer ne moreta skreniti z napačne, zgrešene poti. "Chatah" pomeni izvorno v stari zavezi zgrešiti pravo pot. Fromm postavlja zakonitost, po kateri je človekovo srce tem trše, čim dlje časa odloča napačno, in tem mehkejše, čim dlje časa odloča pravilno. Kot protislovno bitje odloča človek med nasprotujočimi alternativami. Svoboda človeka je v produktivnosti, ljubezni in neodvisnosti. V človeku so tendence dobrega in zla. Le skrajno dober in skrajno zloben človek ne more več izbirati med alternativami, ker je docela premagal v sebi nasprotno tendenco. Sicer pa tendira v eno ali drugo smer. Fromm meni, da "vsak korak, ki povečuje moje zaupanje vase, krepi moje prepričanje ali moj pogum, krepi sposobnost za izbor zaželjene alternative. Obratno pa vsak korak vdaje oslabi voljo. V vsakem človeku so sposobnosti biofilije in nekrofilije. Od odločitev za določena dejanja je odvisno, katere sile se okrepijo. Najbolj nevarno je, če človek deluje v smeri nekrofilije s prepričanjem, da podpira življenje.

Na temelju takšne tematizacije človeka kot protislovnega bitja vidimo smeri delovanja vzgoje v smislu odtujitve ali svobode, represije ali permisije. Fromm se vprašuje, ali bodo ideje neohumanistov ter vezi, ki so nastale med ljudmi zaradi sredstev množičnega komuniciranja, dovolj močni dejavniki, da bodo preprečili učinek skupnega

²⁵ Fromm, E.: *ibidem*, str. 180-183.

²⁶ Fromm, E.: *ibidem*, str. 185.

²⁷ Fromm, E.: *ibidem*, str. 186.

narcizma. From meni, da sta se humanizem in narcizem začela razvijati od renesanse naprej skupno, vendar se je narcizem razvijal hitreje, ker večina ljudi ne misli znanstveno-kritično, skeptično, eksperimentalno in dokazovalno. Fromm meni, da narcizem ni bistvo znanstvenega duha oz. odnosa. Znanstvenik, ki nima znanstvenega odnosa, je samo tehnik. Tudi Fromm opozarja na diskrepanco med intelektualnim in iracionalnim razvojem. Vzgoja posameznika za človeštvo in ne le za pripadnike posameznih narodov bi pomenila izhod iz krize. Samo zunanja prisila ni učinkovita. Potrebna je notranja avtoriteta, ki bo usmerjala člane družbe, da izpolnijo svoje naloge. Dvojni strukturi človekove osebnosti ustrezata dve vrsti avtoritet in dve vrsti družbenih značajev. Bipolarnost ostaja imanentno v človeku samem, kar pomeni, da ni niti samo 'ovca', niti samo 'volk'. Resnica ni samo na eni strani, ker bi bil to napačen odgovor na napačno dilemo 'volka' ali 'ovce'. Po Frommu človek čedalje težje najde pot do svoje avtentičnosti in do kreativnosti.

Vzgoja je za Fromma predvsem 'vzgoja srca' oz. emocij. V kantovskem smislu je Fromm ugotovil, da je razum brez čustev slep, ker vidi samo to, kar hoče videti, in se zato vrti v krogu eksistencialno metafizičnih dilem. Po drugi strani pa so čustva brez razuma slepa, saj je človek v predajanju individualnemu in skupinskemu narcizmu, ki se je manifestiral v dveh svetovnih vojnah, privedel človeštvo na rob propada. Tako človeštvo v celoti kot posameznik morata uvideti alternativnost situacij, v katerih se nahajata, in možne posledice izbranih postopkov. Za razvoj biofilije so potrebni pogoji v motivih rasti namesto v motivih pomanjkanja, odprava nepravilnosti in svoboda izbire. Biofilija se lahko razvija tam, kjer "niso ogroženi materialni temelji človekovega dostojanstvenega življenja. Nepravilnost pomeni spreminjanje človeka v sredstvo."²⁸ V tem smislu pledira Fromm za kategorični imperativ tudi na strani znanstvenega ethosa. Obči znanstveni odnos ali etnos ni obrnjen proti biofiliji, pač pa "intelektualizacija, kvantifikacija, abstraktnost, birokratizacija in popredmetenje življenja - značilnosti moderne industrijske družbe - niso načela življenja, temveč načela mehanike."²⁹ Prevladujoča tendenca moderne je nekrofilija, katere poseben primer je individualni in skupinski narcizem. Na tem sloni destruktivnost 'mehanskega človeka'. Brez biofilije niti posameznik niti družba ne moreta živeti v sožitju. V tem je paralelizem individualne in skupinske usode. V obdobju moderne se obe tendenci, ki ju je Freud imenoval 'nagon življenja' in 'nagon smrti', prepletata kot humanizem in narcizem, tako da dominira narcizem. "Narcizem je nujna in dragocena pridobitev, če je benigna in ne prestopi določenega praga."³⁰ Fromm meni, da se človek z zlom 'nekrofilije' in 'narcizma' potrjuje v svoji nečlovečnosti in ravnodušnosti do življenja. Niti asketski niti konzumni tip nista odgovor na dani problem, pač pa ustvarjalnost, ki v smeri biofilije ni destruktivna.

Odgovornost in solidarnost sta bili glavni kategoriji kritične teorije. Fromm jima je dal svojo posebno utemeljitev. Njegova ideja je v tem, da bi nastala humana družba na temelju biti. V knjigi 'Imeti ali biti' je pisal: "Naše edino upanje je moč, ki izhaja iz nove vizije... Utopični cilj je bolj realističen kot 'realizem naših današnjih politikov. Nova družba in novi človek bosta postala dejanskost, če bo stara motivacija, nadomeščena z

²⁸ Fromm, E.: *Človekovo srce*, DZS, Ljubljana, 1987, str. 42.

²⁹ Fromm, E.: *ibidem*, str. 48.

³⁰ Fromm, E.: *ibidem*, str. 76.

ново: biti, deliti, razumeti."³¹ Če hoče postati človek avtoriteta zase, mora razviti vest, prepričanje in zvestobo na podlagi ljubezni in razuma. Vse to je tudi podlaga politične demokracije. V knjigi 'Onkraj iluzij' postavlja Fromm produktivno orientacijo kot temelj svobode, vrline in sreče. Delo, ljubezen in razum so sestavine produktivnosti. Jasno je, da Fromm razume pojem produktivnosti drugače kot ekonomisti oz. vulgarni ekonomisti. Gre mu za kvaliteto življenja. Vendar se ne vpraša, kaj je v življenju prej: delo ali ljubezen. Iz konteksta Frommovega opusa je razvidno, da je samo razum, ki je vsklajen s srcem, humanistična vrednota in ne instrumentalni razum. Človek je 'lahko produktiven, če se osvobodi represivne vzgoje. Odtujenost preprečuje solidarnost. Fromm je razvil predvsem psihološko komponento človekove odtujitve, ko jo opredeljuje kot mazohizem, neproduktivnost, imetje itd. Vzgoja je za Fromma identična s "pomočjo, ki se otroku nudi za realizacijo njegovih možnosti. Nasprotje vzgoje je manipulacija."³² To pomeni, da tisti, ki ne pomaga, ne vzgaja. Za Iliča "šole ne pomagajo", kakor pove že naslov njegovega dela. Podobno tudi za Fromma šole stremijo k temu, da dajo 'čim več znanja, ne pa 'čim globlje znanje', kar pomeni, da je količinski kriterij zanje pred kvalitativnim. Znanje kot dobrina je po tem kriteriju analogno materialnim dobrinam in spada k modusu imetja. Odgovor na vprašanje, kako je možna humana šola, je v produktivnosti kot predpostavki in cilju vzgojitelja. Fromm je sicer podal konkretne predloge za pot v humano družbo, vendar je realno le malo možnosti za drugačno vzgojo, ker ima 'družbeni značaj tendenco vztrajanja ne le zaradi inertnosti institucij, ampak tudi zaradi nesprejemljivosti pedagogike tam, kjer prevladujejo v njej "kibernetične in informacijske teorije."³³ Tako je tudi Frommova teorija človeka ujeta v protislovje med potrebnim in možnim.

KRITIKA MODERNE ANTROPOLOGIJE

KONEC ANTROPOCENTRIZMA?

Pri nekaterih antropologih postane antropologija antropofilija za novo paradigmo, ne da bi jo imenovali. Zanje je reprodukcija ljudi pred reprodukcijo stvari. Drugobit homo faberja je doslej ostala skrita v družbi (ekonomskega) dela, zato jo je zelo težko opisati. Vemo, da sama spontana svoboda (Rousseau, Kant, M. Müller) ni dovolj, ker se zlahka sprevrača v svoje nasprotje, dokler prevladuje instrumentalizacija dela. Model človeka stroja poraja ljudomrzniški materializem in prav takšno ljudomrzniško, negativno antropologijo, kakršno najdemo pri G. Andersu in Russellu. Naravni človek, kakršnega si je zamislila meščanska družba na začetku svojega razvoja, se je v nekaj stoletjih pokazal kot denaturaliziran tehnični človek. Postulirana skladnost uma in narave se je pokazala samo kot skladnost instrumentalnega uma z razpoložljivo (manipulativno) naravo, ki ne sloni na empatiji v ljudi in v stvari. Ne gre pa še za skladnost individualnega in generičnega človeka in za skladnost neinstrumentalnega,

³¹ Cit. po Friesenhahn, G., J.: Kritische Theorie und Pädagogik. Horkheimer, Adorno, Marcuse. Express Edition GmbH, Berlin, 1985, str. 68.

³² Friesenhahn, G., J.: ibidem, str.

³³ Friesenhahn, G., J.: ibidem, str. 166.

komunikacijskega uma z naravno samoniklostjo. Meja meščanske koncepcije svobode je v tem, da blagovna proizvodnja destruirala komunikativno vlogo jezika. To je izsililo nastanek lingvistike. Prav tako kot je razveza neposrednih odnosov med ljudmi, ko človek ni več neposredno prisoten, izsilila nastanek ekonomije in antropologije, antropocentrizem predpostavlja (so)prisotnost konkretnega subjekta, ki ga pa instrumentalizacija uma in dela postavlja v abstraktni položaj. Zato bi morali postulirane vzgojne smotre motriti v luči kritike neraliziranih ciljev moderne. V moderni ni šlo za antropocentrizem homo humanusa, ampak za pretenciozen eksperiment homo faberja po obvladovanju in moči nad naravo. Na vprašanje, quo vadis homo faber, lahko odgovorimo, da je njegova bipolarna enodimenzionalna, parcialna relacija podrejanje-nadrejanje, ne pa sožitje ali simbioza s celoto.

Človek je sam zase na nek način vedno v središču pozornosti. Zato ne more biti konec antropocentrizma nasploh, ampak samo konec določene koncepcije človeka. Zdi se, da se izteka novoveška moderna koncepcija človeka, nova pa šele nastaja. Ni še dovolj jasno, kaj nas je privedlo v krizo in s čim jo lahko presežemo. O tem se skušamo čim boljše (objektivneje in celoviteje) informirati. Informacije same so postale predmet proučevanja kibernetike, ki omogoča človeku, da si pridobiva informacije o informacijah. To pomeni konec mita o apriorni resnični človekovi naravi. Človek je protislovno, racionalno in iracionalno bitje, ki je usmerjeno z informacijami, ki jih sprejema in usmerja z informacijami, ki jih povratno daje. Človek vzgaja in je vzgajan hkrati, ker vodi in je voden. Statična razlika med vzgojiteljem in gojencem ni več možna dvosmerni komunikaciji. V tem smislu piše A. Trstenjak, da "človek kot sprašujoče in ambivalentno bitje ne živi v mirni posesti vrednot in resnice."³⁴ Trstenjak imenuje človeka tudi "nihajoče bitje", ki "nenehno niha med navzkrižji spoznanja in ambivalentnimi vrednotami."³⁵ Kot svobodno bitje niha in se odloča med težnjo po življenju in težnjo po smrti (Freud, Fromm, Scheler, Sartre itd.). Človek niha in izbira med bivalentnimi določili in v vsakem zgodovinskem obdobju izbere drugo, kot opisuje Rothacker, ker je njegovo ozadje skrito, nedoločeno (Heraklit, Kant, M. Müller, E. Fink). Zato ni vseeno, katere vrednote so kriterij človečnosti: zmernost, moč - gospostvo, napor oz. marljivost, razum, emocije - empatija. Vprašanje je, kako informiranost preverja našete vrednote. Vprašanje je tudi, ali pomeni v primerjavi z njimi novo kvaliteto. V informiranosti komunikatorja in komunikanta je nova kvaliteta samo, če je presežena dvojnost in enostranost, ki je obstajala pred tem. Človek se kot odprto, komunikacijsko-edukacijsko bitje fleksibilno in ustvarjalno prilagaja okolju in nanj reagira. Nobena doba ni doslej tako poudarila človekove odprtosti in pomanjkljivosti kot informacijska doba. Zato je tudi človekov novoveški napredek ambivalenten in pomanjkljiv. Človekova razvojna nedokončnost in nestalnost vsebuje različne nevarnosti, na katere so opozorili nekateri antropologi, vendar to ne pomeni poti nazaj v zaprtost in s tem v samozadostnost. Tudi danes, morda še bolj kot kdajkoli, išče človek pot k naravi in k sebi. Boljše življenje pa ne pomeni več kateregakoli tehničnega razvoja, ampak iskanje človeku primernih tehnik.

³⁴ Trstenjak, A.: Človek, bitje prihodnosti, okvima antropologija, SM, Ljubljana, 1985, str. 335.

³⁵ Trstenjak, A.: ibidem, str. 337.

- Anders, G., *Zastarelost čovjeka*, Nolit, Beograd, 1985.
- Fink, E., *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd, 1984.
- Friesenhahn, G., J., *Kritische Theorie und Pädagogik*, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Express Edition GmbH, Berlin, 1985.
- Fromm, E., *Človekovo srce*, DZS, Ljubljana, 1987.
- Fromm, E., *Imeti ali biti? Naprijed-Nolit*, Zagreb, 1984.
- Komčić, I., *Čovjek, svijet, transcencencija*, Dijalog, Časopis za filozofiju i društveno teoriju, 1987, št. 1-2.
- Mumford, L., *Mit o mašini, Tehnika i razvoj čovjeka*, I. in II. deo, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1986.
- Šarčević, A., *De homine, mišljenje i moderni mit o čovjeku*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968.
- Tanović, A., *Bertrand Rasel, filozof i humanist*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1972.
- Trstenjak, A., *Človek, bitje prihodnosti, okvima antropologija*, SM, Ljubljana, 1985.

¹² Za više detalja vidjeti: E. Fromm, *Človekovo srce*, DZS, Ljubljana, 1987; E. Fromm, *Imeti ali biti? Naprijed-Nolit*, Zagreb, 1984.

¹³ *Časopis za filozofiju i društvenu teoriju*, 1987, št. 1-2, str. 1-2. *Časopis za filozofiju i društvenu teoriju*, 1987, št. 1-2, str. 1-2.

Narava in vloga znanstvenega jezika*

FRANC PEDIČEK

UVOD

Znanost je bila v svojem poslednjem razvojnem razmiku predmet podrobnih proučevanja po eni strani induktivne (empirične) raziskovalne metodologije (vse od Descartesa naprej!), po drugi filozofije in znanosti o sebi sami - znanosti o znanosti (Popper, Capra in drugi!).

Prav zadnji čas pa smo priča, kako postaja vse bolj preučevalni predmet svoje razvijajoče se informatizacije.

V okviru informatizacije se mora vse bolj in bolj ukvarjati z naravo in vlogo svojega jezika, kot temelja pripadne sporočilnosti ali informatičnosti.

Tako je v vprašanju jezika znanosti tisto obravnavno osredje, z opisovanjem in razčlenjevanjem katerega se je danes treba vse bolj ukvarjati, seveda ob nenehnem nadaljujočem se razvijanju njene metodološkosti in filozofičnosti.

Vprašanju jezika znanosti kot osrednjega sredstva in pripomočka njene informatizacije gre torej posvetiti vso pozornost.

Jezik je namreč v znanosti kot univerzum označevanja, vpomenjevanja in sporočanja tista živa, kreativna in nenehno razvijajoča se podstava, v pričo katere je ves drugi inštrumentarij v okviru njene informatizacije le nujno potrebno orodje, ne pa razvojni subjekt, saj je to le njen jezik kot integralni in ustvarjalni del njene spoznavnosti in sorazvijanja njenega spoznavanja.

Znanost je brez oznakovanja prvih svojih spoznanj, njihovega vpomenjevanja in sporočanja, torej brez svojega jezika, spoznavalno, komunikacijsko in razvijalno mrtva postavka človekovega življenja ter dela. Jezik znanost predmeti, jo kaže, razkriva v njenih uspehih in porazih, ji zida "bazo" vseh njenih reflektivnih nadgradenjskih dosežkov. Jezik jo razvija iz človekovega dela in mišljenja ter jo tudi ponovno povezuje z njima, da se razvijata na vse višje in kakovostnejše ravni. Jezik je odpisovalec in pojasnjevalec, pa sporočevalec in povnanjevalec nenehne ustvarjalne igre opazovanj, razčlenjevanj in spoznanj znanosti. Je njej "causa secunda", saj je njen "causa prima" - logos!

* Uvodni referat na kolokviju NARAVA IN VLOGA ZNANSTVENEGA JEZIKA. Kolokvij je pripravil Pedagoški inštitut pri Univerzi E. Kardelja v Ljubljani v okviru projekta o pedagoški terminologiji (17. nov. 1988).

V vsem tem je gotovo dovolj spodbud in upravičenosti za osredenost pozornosti na snov o naravi in vlogi znanstvenega jezika.

OBRAVNAVANI IZHODIŠČI

Navedeni položaj in vloga jezika v obstajanju in razvijanju današnje znanosti v smeri njene vse bolj nujne informatizacije zahtevata najprej določitev izhodišča za pričujoče obravnavanje narave in vloge znanstvenega jezika.

a) Znano je, da je bilo vprašanje našega znanstvenega jezika doslej le preučevalni predmet jezikoslovja, kar ima pri nas lepo izročilo (Cigale in Levstik nekdanj, Toporišič, Pogorelec, Vidovič, Dular itd., danes!). Lingvistični pogled je zatorej pokrival vso preučevalno snov znanstvenega jezika. To pa je pomenilo - in pomeni - udejanjevanje le enega izmed obravnavalnih vidikov tega vprašanja, saj je jezikoslovsko enodisciplinost ali monodisciplinarnost danes nujno potrebno razpreti v preučevalno in raziskovalno inter in transdisciplinarno obravnavanje narave in vloge znanstvenega jezika.

To pa ni mogoče uresničiti, dokler je njegovo obravnavanje zgolj znanstveno disciplinsko določeno, saj ob tem prihaja do znanega prerivanja med disciplinami o tem, katera je bolj in katera manj pomembna.

Torej se je treba odločiti za povsem drugo, bolj avtentično obravnavno izhodišče. To je pa lahko samo znanost sama, znanost per se. Le v luči narave in vloge znanosti same po sebi je namreč mogoče danes ustrezno tematizirati celoten vprašajski sklop njenega jezika.

b) Prav tako je znano, da je naše jezikoslovje obravnavalo znanstveni jezik kot poseben pojav oblikovanja in razvijanja prosvete in kulture (kulturizacija!) slovenskega naroda. Od znanih prizadevanj po likanju vseh disciplinskih vrst našega znanstvenega jezika, po njegovem doslednem slovenjenju ob preganjanju tujih sintagem in njihovih izraznih jezikoslovnih različic. To pomembno in veliko jezikoslovno ter oblikovalno-kulturno delo je pri nas živo še danes. In prav je tako!

Toda biti ne more - in ne sme - na čelu razvijanja in konstituiranja našega znanstvenega jezika. Ob tej današnji razvojni nalogi je namreč treba preseči domačijsko prosvetiteljstvo in kulturizacijo znanstvenega jezika ter ga odpreti tokovom sveta. Postaviti ga je treba v pretok in službo današnje svetovne znanosti, ki je vse bolj v "nem" valujoči ocean, ne pa idilična dežela posameznih znanostno-nacionalnih zalivov in otokov.

Pri takšnem najširšem razprtem obravnavanju narave in vloge znanstvenega jezika pa ne more več biti odločilna le optika njegove nacionalne prosvete in kulture, temveč (ob njej seveda!) predvsem videnje njene domače in svetovne informatizacije. Le v luči te in takšne informatizacije je namreč danes mogoče ustrezno obravnavati naravo in vlogo znanstvenega jezika.

I. NARAVA ZNANSTVENEGA JEZIKA

Široka razsežnost snovi o naravi znanstvenega jezika je v tem prispevku strnjena in zožena na štiri vprašanja:

1. Samostojnost,
2. Dvoravninskost,
3. Integrativnost,
4. Vrstnost.

K razpravljanju o teh štirih sestavinah narave znanstvenega jezika je še treba povedati, da pri tem ne gre toliko za dokazovanje o njihovi stvarni ali realni razsežnosti, kolikor bolj za usmerjanje v razumevanje njihove obstojnosti in pojavnosti ter njuni zalednosti. To tem bolj, ker današnje razvite znanosti vse bolj opuščajo absolutizacijo dokazovanja v korist uvajanja v razumevanje postavljenih racional, podmen in tez. To zaradi tega, ker razvoj kaže, kako so "nesporne" in "nepremakljive" argumentacije k posameznim razglaševanim znanstvenim spoznanjem krhke, kratkotrajne in skoraj vselej le parcialne, a uvidi ali vpogledi v razumevanje njihovega ozadja in razvijanja ter oblikovanja vse bolj plodni, ustvarjalni, celoviti in inovacijski.

K 1) SAMOSTOJNOST

Vpeljava v razumevanje te sestavine narave znanstvenega jezika zahteva najprej rešitev odnosa med "substanco" in "akcidenca" te sintagme.

Z jezikoslovnega vidika je substanca gotovo jezik in je znanost akcidenca. Od tod nemara teza o znanstvenem jeziku kot podzvrsti strokovne funkcijske zvrsti (ob praktično sporazumevalni, publicistični in umetnostni!). Takšna rešitev je strukturalno besedoslovni pogled na znanstveni jezik.¹

Jezikoslovci pa, ki jemljejo pri obravnavanju narave znanstvenega jezika pomenslovno-besediloslovno izhodišče, s čimer se mnogo bolj približujejo njegovemu oblikovalcu in razvijalcu, to je znanosti, pa znanstveni jezik razglašajo za samostojen funkcijski jezik. V tem stališču je gotovo mogoče razkrivati pomembno smer osvobajanja znanstvenega jezika zgolj besedoslovnih norm in priznavanje znanosti in njene spoznavalne tvornosti kot njegovega razvijalnega rzsodila. Ob dejstvu seveda, da predstavlja pojmovni aparat znanosti njegovo vsebinsko-pomensko in funkcionalno-sporočilno podstavo. Pri nas hodita po tej poti razčlenjevanja znanstvenega jezika Pogorelec in Vidovič.²

Nakazani zasuk v pojmovanju substancionalnosti in akcidentalnosti v sintagmi "znanstveni jezik" pa doseže svojo popolno potrditev v okviru informatizacijskega vidika znanosti. V njegovi luči je namreč znanost tisti dejavnik, ki določuje znanstvenemu jeziku znakovnost, vpomenjevanje in sporočilnost. Znanost je torej v okviru informatizacije podstat ali "substancia" svojemu jeziku, torej tisto, kar ta jezik nosi in razvija, a lingvistika le formativno področje, ki ta jezik spravlja v okvire določenih besedoslovnih norm. Je torej pri vsej zadevi akcidentalna.

¹ J. Toporišič, Slovenska slovnica, Obzorja, Maribor, 1984, str. 21-27.

² B. Pogorelec, Znanstveno besedilo, njegove jezikoslovne prvine in slog (str. 11-22; A. Vidovič-Muha, Tipološki pregled nekaterih vplivov na slovenski znanstveni jezik, str. 233-41. - Slovenski jezik v znanosti 1, Zbornik prispevkov, Razprave Filozofske fakultete, Ljubljana, 1986, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Pomeni, znanstveni jezik je samostojna, avtohtona in avtentična fenomenološkost ali pojavnost informatizacije in informatiziranja znanosti, ne pa le funkcijska podzvrst, kvečjemu samostojna funkcijska zvrst, ki ima svojo genealogijo sicer v naravnem jeziku, a se je razvila do samostojne funkcijske pojavnosti v okviru jezika in v samostojno sestavino današnje informatizacije znanosti.

Ugotovljena jezikovno-funcijska in sestavno-informatizacijska samostojnost znanstvenega jezika je nujno potreben *conditio sine qua non* za razvoj in razvijanje današnje (naše) znanosti, saj je znanost brez samostojnosti v označevanju in vpomenjevanju svojih nosilnih prvin, to je pojmov in kategorij, ter v enoumnem in eksaktnem sporočanju svojih spoznanj, mrtev korpus človekovega intelektualnega dela. Znanstvenemu jeziku kot temeljnemu orodju znanosti kaže zatorej v današnjem času, ki ga označuje eksplozija znanstveno-spoznajskih informacij, posvečati vso teoretsko in operativno pozornost na vseh ravneh od logosa do praksisa, od empirije do abstrakcije.

Vse to opozarja, kako nesprejemljivo je znanstveni jezik bodisi književniti bodisi zgolj knjižniti. To so pa težnje, ki nam niso tuje.

Po eni strani je namreč slišati zahteve po čim lepšem, če je le mogoče književnem pisanju znanstvenega jezika, kakor da bi ta dva jezika ne bila samostojni funkcijski zvrsti oziroma avtonomni jezikovni pojavnosti in bi bil torej znanstveni jezik podzvrst književnega jezika. Seveda ob popolni pozabi, da gre pri književnem jeziku za umetnostni jezik s povsem drugimi zakonitostmi in drugo intencionalnostjo, to je stvarnost metaforično in simbolno opisovati ter jo razkrivati v celostni njeni pojavnosti in eksistenčnosti. A pri znanstvenem jeziku za čim bolj natančno spoznavalno razčlenjevanje stvarnosti in prodiranje v bistvenosti njenih pojavov, procesov, odnosov, funkcij in odnosov. To pa zahteva nemetaforični in "nesimbolni" jezikovni izraz znanosti.

Tudi postavka o znanstvenem jeziku kot zgolj knjižnem jeziku ni nič boljša, saj enako krni njegovo avtonomnost in poneverja njegovo naravo. To zaradi tega, ker znanstveni jezik ni grajen in razvijan zgolj na pisnem znakovju, temveč tudi hkrati na govornem, pa tudi grafično-prikazovalnem. V okviru obeh teh vrst znakovnosti se znanstveni jezik somerno zastavlja in razvija, to je v pisnih (razprave, knjige!), govornih (predavanja, razgovori!) in grafično-prikazovalnih sporočilih (tabele, grafikoni - vizualizacija!).

Teza o znanstvenem jeziku kot zgolj knjižnem jeziku je sploh skregana z današnjim časom, ki že dolgo ni več čas knjige, čas njene črkovno-reproduktivne linearnosti, temveč čas sporočilnostne integrativnosti in skrajno razprte sporočilne dinamičnosti in celostnosti.

Pomeni, da tudi poknjiževanje znanstvenega jezika (kakor tudi poknjiževnikovanje!) pomeni krnitev njegove fenomenološke samostojnosti ali avtonomnosti. Pa tudi prevračanje stvarnosti na glavo, kakor da jezik ustvarja in kroji znanstvenena spoznanja, ki so "izhod" znanosti, ne pa da znanost s svojimi spoznavalnimi postopki in spoznavnimi dosežki ustvarja in določuje vsebinsko sporočilnost svojega jezika.

K 2) DVORAVNINSKOST

Jezik je ubesedena stvarnost. Vsi pojavi, procesi, funkcije in odnosi v stvarnosti pa imajo svojo eksistenčno in esenčno raven. To je spoznanje, ki se utrjuje šele ob zadnjem

lomu paradigme v znanosti. Zaradi tega se še danes bolj prodorno razkriva tudi takšna pomensko somerna dvoravninska znanstvenega jezika.

Omenjena vodoravna sestavnost znanstvenega jezika nam je bila doslej zastrta zaradi prevladja empiristično-mehanicistične paradigme v znanosti, v kateri je gospodoval kar nekaj stoletij kapital, ki je tudi znanosti ukrojil jezik, grajen predvsem na znakovnosti za eksistenčnost tehnološke-tehnične pragmatičnosti pojavov, procesov, funkcij in odnosov stvarnosti.

Nova, to je holistična in antropološko snovana paradigma znanosti pa vse bolj razkriva in poudarja esenčno raven v naravi znanstvenega jezika, ko oblikuje znakovje predvsem za bistvenosti pojavov, procesov, funkcij in odnosov stvarnosti. Z oblikovanjem in uporabo tako esenčnega kakor eksistenčnega znakovja in njegovega vpomenjevanja ter sporočanja razkritih spoznanj znanstveni jezik šele postaja v sebi zaokroženi univerzum informatizacije znanosti. Brez ene ali druge znakovnosti, pojmovnosti in sporočilnosti je le del samega sebe. To pa izvira bodisi iz zamejenosti empirizma v znanosti zgolj na eksistenčno parcialnost, ali iz zamejenosti holizma v znanosti zgolj na neizčlenjeno totalnost.

Razkrita, paradigmatško pogojevana dvoravninska sestavnost ali struktornost jezika, ki se uporablja v znanosti, vpliva tudi na semantično členitev njega samega v smislu in pomenu, da je treba ločevati jezik znanosti, boljše, govorico znanosti (langage) - ali, po naši znakovnosti! - znanostni jezik od znanstvenega jezika, boljše, znanstvenih jezikov v pomenu posebnih znakovno-pomensko-sporočilnih sistemov v naravoslovnih, antropoloških, humanističnih in družboslovnih znanostih (langue). Od tega obojega pa je še mogoče razlikovati uporabo govora (parole) v znanosti, kakršna je značilna za individualnega znanstvenika v govorni ali pisni komunikaciji, pri čemer vsem gre torej za dialektiko občega, posebnega in posameznega!

Ta dvoravninska, to je esenčna in eksistenčna naravnost jezika v znanosti, pa ni samo značilnost globalne znanosti (metaznanost in posebne znanosti!), temveč jo je mogoče odkrivati tudi v vsaki posamezni (posebni) znanosti ali njeni disciplini. To je zahteva, ki jo prinaša v razvoj celotnega sklopa današnje znanosti nova, to je holistična in antropološka paradigma (saj ga v dosedanji parcialni, to je v mehanistično-empiristični ni najti!).

Znanostni jezik uporablja vselej znakovje, pomenskost in sporočilnost, ki nosi v komunikacijski tok spoznanja o bistvenostih stvarnosti, njenih pojavov, procesov, funkcij in odnosov, medtem ko je (so) znanstveni jezik(i) komunikacijski instrumenti o eksistenčnosti ali bivajočnosti stvarnosti, njeni tehnološki izrabljivosti in tehnični koristnosti. Od tod znano dejstvo, da se znanostni jezik nagiba k označevanju, vpomenjevanju in sporočanju filozofičnosti spoznanj, a znanstveni jezik(i) k tehnološkosti, saj ima znanostni jezik vir svoje označevalnosti, vpomenjevalnosti in sporočilnosti v človekovi spoznavalni refleksiji o stvarnosti, torej v logosu, a znanstveni jezik(i) v človekovem spoznavalnem "refleksu" na stvarnost, torej v episteme, tehne in pragmi.

Potrebna plodnost za informatizacijo današnje znanosti obstaja najprej v enakovrednem razvijanju te dvoravninske jezika v znanosti, oziroma v dograjevanju doslejšnje pretežno eksistenčne z esenčno, zatem pa v njenem nujnem povezovanju ali integriranju, zakaj današnje razvita znanost potrebuje tako esenčno kakor tudi eksistenčno raven svojega jezika, svoje komunikacijske in svoje informatizacijske.

K 3) INTEGRATIVNOST

Jezik je univerzum besedil, govore jezikoslovci. Da, toda obojnih, kakor govornih tako tudi pisnih. V tem je mogoče razkrivati znakovno integrativnost znanstvenega jezika.

Ta integrativnost je tako velika, da je celo mogoče govoriti o znakovni totalnosti ali celostnosti te samostojne zvrsti jezika, ki jo predstavlja jezik v znanosti.

Od tod je samo korak, da se razkrije tudi njegova funkcijska integrativnost, saj je znanstveni jezik najtesneje funkcijsko povezan z govornim oziroma konverzacijskim, pa delovno-področnim ali predmetnim ter umetnostnim jezikom. V jeziku znanosti je namreč mogoče razkrivati značilne sestavine vseh navedenih funkcijskih zvrsti. Pomeni, da te zvrsti predstavljajo zanj podzvrst (konverzacijski) ali sozvrst (delovni, predmetni in umetnostni). Od tod v jeziku znanosti polno konverzacijskih korpusov, pa didaktično-strokovnih sestavin ter zaznavno-predstavne metaforike in lastne simboličnosti.

Poleg znakovne in funkcijske integrativnosti je v jeziku znanosti še mogoče razkrivati znanstveno-strukturno integrativnost oziroma globalnost. Pomeni, tako znanstveni jezik kakor vsak in vsi znanstveni jeziki morajo združevati v sebi znakovje, pomenskosti in sporočilnosti z vseh sestavnih ali strukturnih ravni znanosti, ki so raven logosa, episteme, tehne, pragme in praksisa. Šele, ko določen znanstveni jezik združuje v sebi znakovnost, pomenskost in sporočilnost z vseh navedenih strukturnih ravni "svojega korpusa", je mogoče govoriti o njegovi razvitosti, avtentičnosti in avtonomnosti.

Jezik določene znanosti, ki torej vsebuje le znakovje, pomenskost in sporočilnost z ravni logosa ali zgolj z ravni episteme, ali tehne itd., je le del sam sebe, saj mu manjka nujna znakovna, pomenska in sporočilna integrativnost, globalnost in totalnost. Vzratni učinek te pojavnosti je, da se določena znanost suče zgolj na logistični oziroma teoretski ravni, enako zgolj na empiristično-epistemološkem ali tehnološkem, pragmatičnem oziroma praksističnem nivoju, a ji manjka nujno potrebna vseenost in vsecelost.

K 4) VRSTNOST

Jezik znanosti pa ni nerazčlenjena enost in celost. Narobe, njegov korpus vsebuje nekaj notranjih ravni ali nivojev, ki jih nikakor ne kaže zanemariti, saj je sicer mogoče razglašati za znanstveni jezik le jezik abstraktov, ali pa katero njegovo izolirano in osamosvojeno raven za znanstveni jezik kateksohen. Od tod tudi toliko pomot v sporočilni veljavnosti znanstvenih spoznanj in njihovem zmotnem vrednotenju.

Vprašanje vrstnosti znanstvenega jezika buri mnoge lingviste, predvsem praške šole (B. Havranek, S. Gajda, L. Hoffmann). Pri nas se vzdržuje sintagma "strokovno-znanstvena zvrst". Razrahljati jo poskuša J. Dular, ki strokovni in znanstveni jezik povezuje in to celoto podeljuje na naslednje ravni: znanstveno, strokovno in poljubno. J. Toporišič pa deli strokovne jezike, ki mu predstavljajo "nadkategorijo", takole: praktični strokovni jezik (tj. jezik posameznih strok in uradovalni jezik), navadni strokovni ali poljudnoznanstveni jezik in znanstveni jeziki.³

³ J. Toporišič, n.d..

Naše stališče izvira iz naslednjih dveh podmen:

a) Znanstveni jezik je nadrejen vsaki in vsakršni strokovnosti, saj je avtonomen z ozirom na naravni oz. govorne ter knjižne oziroma pisne jezike, ker združuje obojne v novo kakovostno enost in celost, ki je označevalno, vpomenjevalno in sporočilno samostojna ali avtonomna in izvorna ali avtentična.

b) Nobeno globalno zvrščanje ali klasificiranje enovitega in celostnega korpusa znanstvenega jezika ni mogoče z mešanjem ali strnjevanjem posameznih kriterijev "divisionis". Za sprejemljivejše zvrščanje znanstvenega jezika je potrebno najprej razvrstiti posamezne kriterij in šele po njih je mogoče ugotavljati posamezno vrstnost znanstvenega jezika.

Po najširšem znaku govornosti in pisnosti je mogoče govoriti o govornem znanstvenem jeziku. V njegov zasег grede: znanstvena predavanja, univerzitetna izobraževalna predavanja ali didaktična predavanja, poljudnoznanstvena in strokovna predavanja, prosvetiteljsko-edukacijska predavanja. Pa o pisnem oziroma knjižnem znanstvenem jeziku (razprave, elaborati, knjige).

Po kriteriju klasifikacije znanosti je mogoče govoriti o naravoslovnem, antropološkem, humanističnem ter družboslovnem znanstvenem jeziku. Znotraj vrstnosti teh področij znanosti pa o znanstvenem jeziku fizike, matematike, kemije, sociologije, pedagogike, psihologije itn.

Po razsodilu notranje strukture znanosti (po Gajdi!) z ozirom na vsebino in izrazni način na: znanstveno-teoretični jezik, na empirično-raziskovalni jezik, tehnološko-tehnični jezik in strokovnopraktični jezik.⁴

Po znaku jezikovnih in besediloslovnih razločkov pa je treba kar sprejeti L. Hoffmannovo vrstnost, ki se - zanimivo - dokaj "pokriva" s klasifikacijo po (naših navedenih!) strukturnih ravneh znanosti. Govori namreč o: jeziku temeljnih teoretičnih ved (to je - po naše - jezik logosa!), jeziku eksperimentalnih in tehnoloških ved (to je jezik episteme!), jeziku uporabnih ved in tehnike (to je jezik tehne in pragme!) ter o jeziku materialne proizvodnje in potrošnje (to je jezik praksisa!).

Če je dovoljeno, kljub opozorilu na nujno upoštevanje različne vrstnosti navedenih razsodil, tvegati poenoteno klasifikacijo znanstvenega jezika, potem bi ta morala vsebovati:

a) znanstveno-izobraževalni (didaktični, edukacijski) jezik, ki je lahko predavateljski, lahko pa tudi publicistični in v tem primeru govorimo o poljudnoznanstvenem jeziku;

b) strokovno-tehnični (praktični) jezik, ki je prav tako lahko govorni ali/in pisni ter ta njegova raven določuje vsebnost znanstvenih spoznanj v njem;

c) čisti znanstveni jezik ali znanstveni jezik v ožjem pomenu (za razliko od znanstvenega jezika v širokem pomenu, katerega klasifikacija je tu v besedi!). To je jezik ustvarjalne teoretične in empiričnoraziskovalne znanosti o pojavih, procesih, funkcijah in odnosih objektivne stvarnosti in subjektivne resničnosti ter njihovih tehnoloških vidikih oziroma ravneh.

Gotovo ima tudi ta klasifikacija ali zvrščanje znanstvenega jezika vse iste pomote, kakor so bile očitane poprejšnjim, toda pri njej so vendarle izčlenjena in postavljena določena razsodila, ki jih vsekakor kaže pri tem upoštevati.

⁴ B. Pogorelec, n.d.

II. VLOGA ZNANSTENEGA JEZIKA

Kakor so se pokazala zapletena in danes še nerešena vprašanja okrog avtentične in avtonomne narave znanstvenega jezika, takšna se kažejo tudi vprašanja okrog njegove temeljne vloge. Vzrok so različni kriteriji obravnave.

V luči kriterija "znanstveni stil" (J. Mistrík) gre na primer za tri funkcije: učiti, pojasnjevati in strokovno informirati⁵. V tem pa je bolj prisoten kriterij komunikacijske funkcije znanosti same, ne toliko njenega jezika.

Kot temeljno in "finalno" vlogo znanstvenega jezika je mogoče razglasiti sporočanje doseženih nekdanjih in novih znanstvenih spoznanj. Da pa znanstveni jezik to more in zmora, mora zadoščati dvema predhodnima pogojema. To je najprej označevanju ali semantiziranju sestavnih elementov znanstvenih spoznanj, ki so največkrat izčrščeni in postavljeni nekdanji ali novi pojmi kot abstraktne misli, kategorije o pojavih, procesih funkcijah in odnosih stvarnosti. Zatem vpomenjevanju ali semiologiziranju teh znakov, kar pomeni v njihovem napolnjevanju in zapolnjevanju z natančno določeno pomensko vsebino ter v njenem sporočanju ali referiranju. Navedene inicialne vloge znanstvenega jezika se operativno jedrijo v njegovem terminologiziranju in teauriranju vsakega posebnega znanstvenega jezika.

Pomeni, z razčlenjevalno-opisnega pogleda je mogoče govoriti o naslednjih treh osnovnih vlogah ali funkcijah znanstvenega jezika:

- a) označevanje ali semantiziranje
- b) vpomenjevanje ali semiologiziranje⁶
- c) sporočanje ali referiranje.

Z operativno-integracijskega vidika pa o:

- d) terminologiziranju, in
- e) teauriranju.

K A) OZNAČEVANJE ALI SEMANTIZIRANJE

Snov o znaku, znakovju in označevanju v jeziku je bogato razvilo in preučilo strukturalno in njemu sledeče jezikoslovje. Te obravnave s svojimi doseženimi spoznanji so gotovo nepogrešljivi vir tematiziranja označevanja ali semantiziranja v znanstvenem jeziku. Le s to posebnostjo, da se znakovje v njem bolj preveša v čim večjo določenost pa tudi v čim bolj opredeljeno pluralnost (besede, števila, simboli!), se torej čim bolj formalizira in s tem znakovno natančno določuje ali precizira, medtem ko se v naravnem jeziku široko razpira v impresivnosti in ekspresivnosti, pa tudi bogato metaforizira. Vse to pa predstavlja v znanstvenem jeziku in v njegovi komunikacijski vlogi sporne "šume".

Poleg te značilnosti in posebnosti označevanja v znanstvenem jeziku, ki je v čim bolj stvarnem semantiziranju elementarnih nosilcev znanstvenih spoznanj mimo vse

⁵ Pravtam.

⁶ Gre za zavestno znakovno in pomensko "diverzijo" v rabi terminov "semantika" in "semiologija". Le-ta je namreč posledek etimološke razčlenitve teh dveh znakov, kakršno sem zagovarjal v prispevku Tri temeljne podmene za teorijo terminologije v znanosti, ki je bil izoblikovan in posredovan na Medstrokovnem posvetovanju o slovenskem jeziku v humanistiki in družboslovju (21. in 22. dec. 1987); glej, zbornik simpozija slovenski jezik v znanosti 2, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1989, str. 99 - 104.

različne impresivne, ekspresivne in metaforne paraznakovnosti, ki je jezikovno opisovalna, pa gre v znanstvenem jeziku za označevanje oziroma za znakovje, ki ima - mora imeti - tudi določeno spoznavalno oziroma gnoseološko vlogo in nalogo.

Znak v znanstvenem jeziku namreč ni - in ne sme biti - porojen iz impresivno-ekspresivne ustvarjalne svobodnosti, kakor v naravnem in literarnem jeziku, temveč iz spoznajske in sistemske določenosti ene ali druge znanosti, v čemer je vzrok, da ima v znanstvenem jeziku vsak znak določeno gnoseološko naravo in vlogo, saj pomaga priklicevati in oblikovati nova spoznanja o stvarnosti, medtem ko se naravni jezik ustavlja v naraciji o stvarnosti in literarni (umetnostni jezik) v metaforičnem opisovanju stvarnosti.

Vsak znak v današnjem znanstvenem jeziku ima, mora imeti tako močan gnoseološki naboj - in to je kriterij njegove vrednosti - da presega zamejenost logistično-racionalistične in empirično-senzualistične gnoseologije ter gradi njeno novo, to je informacijsko podstavo (informacijska gnoseologija!).

To pač zaradi tega, ker znak, znakovje, semantičnost v znanstvenem jeziku ni samo "instrumentum loquale", temveč je tudi (pri)klicatelj in nosilec prvin novih spoznanj, saj združuje ali integrira v sebi njihovo racionalnost in empiričnost.⁷

Pojavlja se torej kot novo, to je modelno "gnoseološko jedro" za nakazujoča se znanstvena spoznanja. Če neki novi znak, ki se začne pojavljati v znanstvenem jeziku, nima vsega tega v sebi, ni in ne more biti njegova inicialna sestavina, saj znak v znanstvenem jeziku ni in ne more biti le v službi že znanega ali čim lepše ubeseditve elementa novega znanstvenega spoznanja (največkrat novega in bolj izčiščenega pojma o pojavu, procesu stvarnosti!), temveč v službi njegove strnjene ali integrirane sporočitve, zatem pa v službi priklica ali evokacije novih in novih spoznanj o istem vidiku stvarnosti. Znak v znanstvenem jeziku torej ne počiva, ne sme počivati, predvsem na lepotni in subjektivno označevalni obliki ali formi, temveč tem bolj in ves na spoznavalni in spoznajski vsebini ene ali druge znanosti.

K B) VPOMENJEVANJE ALI SEMIOLOGIZIRANJE

Ob vprašanju vsebine se odpira njegova vpomenjevalna ali semiologizacijska snov oziroma tematika. Pa vendar ni vsebina znaka njegova tako avtokratična podstava, da bi znak z njo že bil vselej tudi enoumno pomensko določen, opredeljen. Vsebina in pomen znaka torej nista identična, sta pa v nujni medsebojni navezi v zajemu znanstvenega jezika, ne toliko v enoumni in pomensko nujni navezi pa tudi v naravnem in književniškem jeziku. Pomeni, različni tovrstni "šumi" so v teh dveh jezikih lahko posebna prednost, odlika in draž, a v znanstvenem jeziku so vedno malum, ki ga v semiologizacijskem polju ni mogoče dopuščati, prej dosledno presegati in se ga izogibati. Znak in njegov pomen morata biti v znanstvenem jeziku dosledno povezana z identifikacijskim enačajem brez slehernega znakovnega ali pomenskega "ostanka", to je semiološkega viška ali primanjkljaja.

⁷ Tu je zabeležena podmenska racionala, ki se odmika od poznane dodanašnje semiotične pragmatike (nauka o uporabljanju že proizvedenih znakov!) in ki se primika k epistemološki analizi nastajanja znaka in njegovih funkcij. Kot takšna opozarja na povezanost le-tega in le-teh s spoznavoslovno (gnoseološko) snovjo.

Tisti kriterij, ki se danes kaže najbolj kritičen in določujoč pri vpomenjevanju znakov za prvine znanstvenih spoznanj, to je pojme, gotovo leži v pojavu današnjega menjavanja spoznavalnih paradigem v znanosti. Vpomenjevanje teh znakov je namreč še vse preveč le pod vplivom mehanistično-empiristične paradigme znanosti. Tako se dogaja, da znanosti še vedno napolnjujejo svoje znakovje pretežno z mehanistično-empiristično pomenskostjo, malo pa tudi s pomenskostmi dialektično-holistične paradigmatičnosti. Od tod v vseh znanostih toliko mehanistično-empirističnih znakov, ki določujejo zgolj eksistenčno, tehnološko, pragmatično in njihovo praksistično pomenskost, a tako malo bistvenosti ali esenčnosti pojavov, procesov, funkcij in odnosov objektivne stvarnosti ter subjektivne resničnosti.

Če pa se že pojavljajo znaki s pomenskostmi esenčne paradigme znanosti, se največkrat uporabljajo neustrezno, napak, ob seveda vedno bolj razčlenjujoči se pravilni rabi eksistenčne in esenčne pomenskosti za enako oblikovno diferencirano znanstveneno znakovje, npr. svetlost - svetloba (barv!), zračnost - zrak (prostorov!), spoznavalnost - spoznanje (dejstev!), znanostnost - znanstvenost (spoznanj!), resničnost - resnica (trditev!), dolgost - dolžina (trajanja!), normativnost - norme (prava!), lepota - lepota (pesmi!), celost - celota (misli!), senčnost - senca (svetila!) itn.

Kolikor je že znak pogojevan od vsebine spoznavanja, toliko bolj je vsebina spoznavanja določevalka vpomenjevanja znaka. Gre namreč za določevanje njegove vsebinsko in obsegovno čim natančnejše pojmovnosti, kar je pogoj za enoumno in iztanjšano sporočilnost znaka. Med oznakovanjem in vpomenjevanjem teče torej globok in širok dialektični proces, ki mu nudi svoj esenčni in eksistenčni okvir prav novo in novo, višje in višje spoznavanje stvarnosti. Seveda pa ni ta proces linearno, temveč burno protivno in dinamično dialektičen. Pomeni, novo spoznanje znanosti si šele po hudih zapletih pridobi ustrezno ali adekvatno pomenskost, ki se prej redko kakor zakonito preliva v potrebno skorigirane ali povsem nove znanstveno besedne, numerične ali simbolne znake.

Vpomenjevanje je zaradi omenjene nelinearne dialektičnosti v odnosu do znakov podvrženo njihovemu gnoseološkemu pogojevanju in določevanju, kar pa je izpostavljeno motnjam in pomotam, ki jih povzročajo mnogi "kratki stiki" v navezi med znakovjem in njegovim vpomenjevanjem.

Temeljna tovrstna "šumnost" izvira nemara iz strukturnih ravni znanosti. Kakor je namreč napak uporabljati enake in oblikovno neizčlenjene znake za raven logosa, episteme, tehne, pragme in praksisa v določeni znanosti, tako je podobno tudi enako pomotno uporabljati na vseh teh strukturnih ravneh znanosti iste pomenske vsebnosti in določenosti za te znake. Znak z ravni logosa, teorije vsebuje vselej drugo in drugačno pomenskost, kakor na ravni episteme, tehne, pragme in praksisa. Tu gre za globinsko znakovno in vpomenjevalno diferenciranje in distinguiranje, brez katerega je največkrat sporočilnost ali referenčnost znanstvenega jezika neustrezna ter nenatančna, neeksaktna.

Sploh je treba reči, da je mogoče imeti zahtevek "bene distinguere, bene docere" za temeljno normo oznakovanja in vpomenjevanja v okviru razvitega znanstvenega jezika. To se potrjuje na primer ob adjekcijah, posebno še v okviru pripadnim jim sintagem, kjer nam neločevanje in s tem znakovno ter vpomenjevalno nedistinguiranje substantivne ali samostalniške (lepoten), pa čiste pridevniške ali adjekcijske (lep) ter operativne ali glagolske (lepotilen) razsežnosti povzroča hude sporočilne zmede v znanstvenem jeziku.

Podobno je z apozicijami v različnih znanstvenih sintagmah, ko se njihova genitivnost brez znakovne in pomenske razlikovalnosti nemalokrat nasiloma slovensko-jezikovno lepša z adjektivno obliko in rabo. Na primer: organizacija zaposlitve - zaposlitvena organizacija; skozi oči nogometaša - skozi nogometne oči; društvo pedagogov - pedagoško društvo; primerjava po kvaliteti - kvalitetna primerjava itn.

Ni treba posebej opozarjati, kakšne znakovne in vpomenjevalne "šume" povzročajo v znanstvenem jeziku tujke. To živo vprašanje je v prvi vrsti pogojevano in odvisno od avtorjeve oziroma znanstvenikove samoopredelitve do ravni sporočanja.

V kolikor se odloča za tematizacijsko-raziskovalno raven, torej za "čisto" znanstveno govorjenje ali pisanje, je tujke mogoče zadrževati in jih je nemalokrat tudi treba uporabljati. V kolikor gre za razvijalno-izobraževalno, torej strokovno-edukacijsko raven, je boljše tujke pojasnjevati, razčlenjevati in jih prevajati v domače znakovne in pomenske ustrezke. V kolikor pa gre za poljudnoznanstveno esejiziranje določene snovi, je ustrežnejše tujke dosledno domačiti in jih jezikovno čim bolj ubesedovalno likati ter lepšati.

Opozorjeno je že bilo v pričujočem diskurzu, da sta označevanje in vpomenjevanje prvin, to je zaznav, predstav in pojmov, ki jih vsebuje določeno znanstveno spoznanje, dve imanentni sestavini terminologizacije oziroma terminologiziranja znanosti.

Terminologizacija znanosti je torej prvenstveno odvisna od pripadne znakovnosti in pomenotvornosti, seveda ne zgolj na temelju jezikovnih zakonitosti in norm, temveč na temelju doseženih spoznanj. Znanstveni termini so integrativni nosilci natančno določenega znaka in enako natančno določenega njegovega pomena. Torej obojega, ne samo prvega, kar skrivata v sebi znak "opisava" ali znak "nazivalo" za strokovni izraz ali znanstveni termin⁸.

Drugo, na kar kaže opozoriti v tej zvezi je, da se nobena znanost v svojem razvoju ne terminologizira takoj in v trenutku svoje najvišje kakovostne stopnje, temveč teče njen proces preko treh terminologizacijskih ravni: a) raven življenjsko in delovno področnega besedja, b) raven strokovnega izrazja, in c) raven "čistih" znanstvenih terminov.

Na to in takšno troravninsko evlucijsko in statusno sestavo terminologizacije vsake znanosti kaže in potrjuje terminografska analiza besedil posameznih posebnih znanosti.⁹

K C) SPOROČANJE ALI REFERIRANJE

To vlogo znanstvenega jezika je mogoče razčlenjevati in tematizirati z dveh pogledov: dokumentacijsko-referalnega in komunikacijsko-transportnega.

⁸ Znak "opisava" uporablja A. Debeljak v prevodu H. Balzacovega dela "Okrogle povesti, CZ, Ljubljana, 1980, str. 273. Kontekst je naslednji: "Ako katerega njih vprašate, kaj so "poissyske olive", vam resno poreče, da je to opisava za gomoljike..." (podčrtal F.P.)

Znak "nazivala" pa je mogoče najti v enem izmed Levstikovih pisem S. Gregorčiču, kjer stoji: "On ve mnogo več, nego bi jaz; kajti k meni je iz početka Erj. hodil največ le zaradi slovenskih nazival, katerih je potreboval svojim knjigam..."; Levstikova pisma, Uredil A. Pirjevec, SM v Ljubljani, 1931, str. 119 (podčrtal F. P.).

⁹ F. Pediček, Slovenska pedagoška terminologija v luči kvalitativne analize opredeljenosti in znanstvene sporočilnosti, Anthropos., Ljubljana 1988, IV - VI, str. 199 - 213.

V okviru dokumentacijsko-referalnega pogleda na sporočanje znanstvenih spoznanj velja za temeljno operativno tezariranje določenega znanstvenega in njemu pripadnega praktičnega področja.

Tezariranje je postopek oblikovanja posameznih izraznih zakladov ali tezaurov kot pripomočkov, s katerimi se operacionalizira, to je sporočilno-komunikacijsko usposobi terminologija posameznih znanosti za indeksiranje, dokumentiranje in referiranje v okviru njihove informatizacije. Mogoče pa je tezaver opredeliti tudi kot "preverjen in dinamičen besednjak terminov, med katerimi so semantični odnosi, uporabljeni na posebnem področju znanja".¹⁰ Tako so tezavri operativni pripomočki ali instrumenti znanstvene terminologije, na voljo uporabnikom informacijskih sistemov.

Vsak tezaver vsebuje deskriptorje, to je besede ali izraze, ki označujejo na nedvoumen način konstitutivne pojme določenega področja znanosti.

Nadalje vsebuje nondeskriptorje, to je besede ali izraze, ki v naravni govorici označujejo enakovredne ali bližnje pojme tistim, ki jih predstavljajo deskriptorji.

Vsebuje pa vsak tezaver tudi aplikativne zapise, ki razkrivajo semantične odnose med deskriptorji in nondeskriptorji na eni strani ter med samimi deskriptorji na drugi.

S pomočjo teh treh sestavin vsakega tezavra je mogoče (ročno ali računalniško!) poiskati vse informacije, ki so z njim dokumentirane in postavljene v informacijski tok znanstveno-domačih ali znanstveno-svetovnih razsežnosti.

Omenjeni semantični odnosi v tezavru so označevani po svojih posebnih vrstah: USE, ko gre za zvezo med nondeskriptorjem in ustreznim deskriptorjem; UF (USED FOR), ko gre za zvezo med deskriptorjem in enim ali več ustreznih nondeskriptorjev; BT (BROADER TERM - GENERIČNI TERMINI), ko gre za zvezo med specifičnim in generičnim deskriptorjem; NT (NARROWER TERM - SPECIFIČNI TERMIN), ko gre za zvezo med generičnim in specifičnim deskriptorjem; RT (RELATED TERM), ko gre za vezni termin, pogosto označevan z "GLEJ TUDI" in stoji med asociativnimi deskriptorji.

Vsak tezaver je sestavljen na osnovi več mikrotezavrov, to je podrobnih tematskih razredov v okviru določene znanosti in pripadnega operativnega polja, npr. šolska poslopja, didaktična sredstva, pedagoška psihologija, ekonomika vzgoje in izobraževanja, izobraževanje odraslih itn.

Neizpodbitno je mogoče - in treba - ugotoviti, da je tezavrizacija znanstvenega jezika po eni strani pogoj "sine qua non" današnje informatizacije znanosti, po drugi pa tudi njen dosežek. Pojavila se je namreč v okviru današnjega zahtevka po informatiziranju znanosti in eksploriranju današnjih tehnoloških ter produkcijskih področij. Tesno je povezana s terminologizacijo znanosti. Predstavlja pa nujen in koristen transfer med teorijo in prakso vsake znanosti in vsakega operativnega področja.

Produkcija tezavrov je danes velika. Na področju vzgoje in izobraževanja so na voljo ERIC, BIE (Unescov), EUDISED, DOPAED in OECD tezaver.

Tudi druga znanstvenena in operativna področja imajo svoje tezavre, s katerimi se vključujejo v današnje dokumentacijske in informacijske tokove. Evropski znanosti so blizu tezavri Evropskega sveta, ki nosijo v svojih imenih akronim EUDIS (European Documentation and Information Sistem), kateremu sledi kratica znanosti. Tako so iz tega

¹⁰ Glej, EUDISED, Mnogojezični tezaver za področje vzgoje in izobraževanje, Francoska verzija, jan. 1984. - Uvod - (F. Pediček, Sistem slovenske pedagoške terminologije v strukturi tezavra vzgoje in izobraževanja, PI, Ljubljana, 1985, str. 14).

vira poznani naslednji tezavri: EUDISED (za vzgojo in izobraževanje oziroma edukacijo); EUDISMED (za medicino in zdravstvo), EUDISLEX (za pravo in zakonodavstvo); EUDISCULT (za kulturo); EUDISCOM in EUDISEC (za gospodarstvo in ekonomijo). Vsi navedeni tezavri so funkcionalna področja EURECA infositema.

Za celotno področje današnjega adekvatnega in pravočasnega sporočanja znanstvenih spoznanj je torej terminologiziranje in tezavriranje znanosti v okviru njenega jezika nujen funkcionalni pogoj za njeno globalno informatizacijo. Le-ta pa postaja vse bolj njena plodna in obetavna razvojna prihodnost v službi osvobajanja človeka mimo manipulativnega podrejanja današnjemu zdehumaniziranemu tehnologizmu in zdekoliziranemu produkcijskemu pragmatizmu.

III. SKLEP

Podana refleksija o naravi in vlogi znanstvenega jezika odpira naslednje spoznanjske podmene, ki so lahko predmet nadaljnjih diskurzov o tej snovi:

1. Znakovno - vpomenjevalno - sporočilnostni sistem znanosti, ki ga predstavlja znanstveni jezik, je treba razpreti iz zgolj jezikoslovne obravnave ter ga odpreti znanstveno širšemu pristopu v tematiziranju njegove narave in vloge. Njegova avtentična in avtonomna podstava je namreč spoznavalnost in spoznanjskost znanosti ter so njegove jezikovne zakonitosti in norme drugotne.

2. Na temelju današnjega paradigatskega loma v znanosti je treba razlikovati eksistenčno in esenčno oznakovno, vpomenjevalno in sporočilnostno razsežnost jezika znanosti.

3. Razlikovati je treba znanostne in znanstvene jezike.

4. Jezik v znanosti je, obravnavan sam iz sebe, to je iz svoje avtentične narave ter vloge, samostojna ali avtonomna zvrst označevanja, vpomenjevanja in sporočanja, je torej samostojna zvrst jezika.

5. Jezik v znanosti je avtonomen in celosten komunikacijski sistem, ki se notranje členi in integrira z ozirom na strukturne ravni znanosti od logosa do praksisa. Isto velja za njegovo klasificiranje in integriranje z ozirom na njegovo referenčno namenskost.

6. Temeljne funkcije jezika v znanosti z opisno-razčlenjevalnega pogleda so: označevanje, vpomenjevanje in sporočanje znanstvenih spoznanj; z operativno-integracijskega pa terminologiziranje in tezavriranje. Vse to pa predstavlja temeljni pogoj za današnjo informatizacijo znanosti.

Metafizične predpostavke infinitizacije vesolja pri Giordanu Brunu

MARKO ROGAČ^x

"Se non è vero, ma è ben trovato."
(Giordano Bruno)

I. TIPOLOGIJA RENESANSE

I.1. UVOD

Renesansa je doba vračanja h grško-rimskim izvorom, (filološke) rekonstrukcije, revalorizacije in reaktualizacije preteklosti. Ta naravnost se je iz "studie humanitatis" razširila na vsa področja in temeljito modificirala optiko (samo)razumevanja renesančnega človeka. Če prezremo retorično površnost in romantično zanesenost, lahko skupaj z Burckhardtom strnemo takratno dogajanje v izrek o "ponovnem odkritju sveta in človeka". Renesančna zavest o lastni modernosti, in s tem historičnosti, je črpala svojo legitimnost iz prepričanja o tem, da je neka doba, srednji vek, nepreklicno zaključena in nepovratna. Pasivnemu ponavljanju v dogme presušenih resnic in servilnemu falsificiranju tendenciozno skrpanih kompendijev, sum in priporočnikov¹ se pridružijo dela antičnih avtorjev, ki so predstavljala sam sukus miselnega naprežanja na vseh tedaj uveljavljenih registrih. Na prizorišče vkorakajo dotedaj komaj kdaj omenjeni, če sploh, Evklid, Arhimed, Apolonij, Papos, Strabon, Ptolomej, Aristarh, Diogen Laertski, Lukrec, Hermes Trismegistos, če naj navedem le nekatere. Tudi stare "auctoritates" ne govorijo več tako enoznačno in pregledno, ko se pojavijo prepisi, natisi in ponatisi grških izvornikov ali njihovi latinski prevodi, posledica širjenja "graeca eruditio".

Renesančno vračanje k začetkom pa se prepleta z vse jasnejšo zavestjo o lastnem napredovanju in razlikah, tako da dialog z antiko vodi v primerjave, te v tekmovanje, ki se v skrajni konsekvenci preoblikuje v opozicijo med pasivnim podleganjem antičnim vzorom (gramatiki, pedanti, doktorji) in neko dinamično vzgojo v njihovi šoli, ki služi sicer kot nujen referencialni okvir, a nič več². Petrarkin topos o čebeli, ki z letanjem s

¹ To je seveda zelo splošna opredelitev, ki prezre vse napore pri izdelavi in razdelavi srednjeveške metafizike. Gre mi za propedeutično kontrastiranje, ki nikakor noče prezreti srednjeveških mislecev.

² Eudenio Garen (Eugenio Garin), *Kultura renesance*, Biblioteka Istorja, Nolit, Beograd 1982, str. 46 (odslej: KR).

cveta na cvet nabira pelod, da bi iz njega naredila med, na prispodeben način ujame novo zavest: ne Avtor, temveč čimveč avtorjev, ne posnemanje, pač pa težnja po izražanju lastne individualnosti. Antika postane instrument osvobajanja duha, sredstvo, ki naj omogoči afirmacijo avtonomne ustvarjalne moči. Znanje grščine še ne vodi do modrosti, saj Aristotelov duh ni jetnik grške abecede³.

Sklenjena sholastična enciklopedija urejenih področij vedenja in verovanja je pričela pokati po šivih in poglavjih. Kohezivnost in gotovost, ki jo je iskala in dobila v svetih knjigah, ni več zavezovala renesančnega razumnika, še več, celo sveti teksti postanejo predmet filološke kritike. Novi človek, "magnus miraculum", potrebuje in zahteva sebi primeren in sebe vreden okvir, kar pa gotovo ni srednjeveško pojmovana narava, mesto padca in mesenosti, vir greha in zla, predverje pekla⁴. Vrnitev Platona (oziroma platonizma) na filozofsko prizorišče vpelje nov način razumevanja filozofske problematike, vnaša nov jezik, okus, celo modo, ki prodre v literaturo, umetnost, znanost in običaje. Posledica tega je tudi spremenjen status narave, ki postane animirana in divinizirana, nekaj, kar je vredno s pomočjo vseh sredstev in pristopov proučevati in upodabljati. Vprašanja, ki jih je nanjo naslavljal renesansa, da bi jo razumela "iuxta propria principia", so bila izpisana v najrazličnejših jezikih: pesniška in magijska inspiracija sta nagovarjali filozofsko in naravoslovno strogost, vnašali intuicijo vsesplošne povezanosti, vesoljne lepote in harmonije (harmonia mundi), ki je svojo slepoto za specifičnost spoznavnih predmetov skušala nadomestiti z eklekticizmom pristopov. Podobe namesto dokazov ali v njih podkrepitev prihajajo z vseh področij človeške ustvarjalnosti, so vsem razumljive, vsiljujejo se s svojo familiarnostjo in se pogostoma tudi same razvijajo v sklopu zapeljivih analogij brez sleherne znanstvene vrednosti. Potrebno je bilo tudi preveriti, če se na novo odkrite antične trditve o naravi in človeku z njima še vedno ujemajo, ali pa jih je umestno na novo komentirati, analizirati in poglobiti, kar generira nadaljno radovednost in nove zastavitve problemov. Iskanje posredovanj med razumom in izkustvom revalorizira mehanične, manualne veščine in obrtništvo ter porodi težnjo h konvergenci med umetnikom in znanstvenikom. Pretok misli med tehniki, umetniki in znanstveniki je živahen in ploden, kar priča o naporu, ki ga zahteva živeta realnost, ko se izmika starim shemam.⁵

A prebujena zavest si ne umije zaspanca in tako specifičnost različnosti segmentov znanosti zastavi v prid pestrosti intuicij o korespondiranju makro in mikrokozmosa. Pa vendar ta zavest nosi težaven, toda anarhičen proces osvobajanja izpod nanosov tradicije, nosi proces laicizacije, rigorizacije in racionalizacije raziskovalnega instrumentarija in spoznavnega predmeta: ločevanje znanosti od magije in alkemije, astronomije od astrologije, matematike od številčne mistike in kabale. Progressivni redukcionizem metafor, podob in simbolov kot nadomestkov konceptualizacije

³ Opravičevanje lastnih razmišljanj z inserti antičnih referenc je v renesansi splošna navada, vendar postane sčasoma citatologija sredstvo, s katerim duh citatologa prevlada nad citatom tako, da s spretno izbiro in montažo citatov proizvede docela nov smisel. Manipulatorična spretnost citatologa se subtilizira celo do mere, ko je izvirnost lastne teze podkrepjena s citatom, ki nosi povsem nasproten pomen. Arabesknost srednjeveške metafizične spekulacije je v renesansi povsem dostojno reprezentirana.

⁴ V XV. in XVI. stoletju premišljevat o človeku pomeni razmišljati o njegovem odnosu do Boga in narave.

⁵ KR, str. 135. Naj pripomnim, da si glede tega pretoka proučevalci renesanse niso enotni. Vedrinova, npr., vidi prav v zarezki med znanstveniki in obrtniki (mojstri) eno od ovir napredovanja znanosti.

O tem: Hélène Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967, str. 96 (odslej:LC).

določenega gnoseološkega polja (torej neka znanstvena purifikacija konceptov) že najavlja kasnejši epistemološki prelom. A vendarle gre za nek napor, saj je tribut antični kulturi in njenim rešitvam sorazmeren skladnosti izkustvene prakse renesančnega znanstvenika z antično, obe pa se artikulirata znotraj zdravorazumarskih evidenc. Koncepti se sicer napihujejo, vendar na račun prodornosti, saj se v njihov katalog vpiše tudi vrsta novih, "renesančnih" evidenc, ki ne zahtevajo analitičnega premisleka. Kot priložne substitute jih najdemo povsod tam, kjer se spekulacija zateka k neposredni nazornosti, da bi se izognila nemočnemu jecljanju. Vêdrinova⁶ jih označi za predkoncepte, katerih operacionalnost leži prav v konsenzu. Naj gre za dediče tradicije, intuicije "zdrave pameti" ali za rezultat zelo splošne skušnje, tvorijo podlago za, grosso modo, tipologijo duha renesanse, za arhaično osnovo, na katero navezujejo tako gospodinje kot univerzitetni profesorji. V tem smislu so onstran artikulacij razuma. To renesansi skupno doktrino, ki jo na splošno kvalificiramo za animizem, bi lahko razčlenili v:

a) Med "čudežnim" in naravnim ni natančne ločnice. Zdr domišljjskega k realnemu je odvisen od (osebne) izkušnje, ki je hkrati že dokaz, prav tako so tudi priče(vanja) zadosten pogoj realitete dogodkov, ki bi jih danes vpisali med lahkovernost, privide, izrodke bolne domišljije, vraževerstva, v najboljšem primeru kot parapsihološke pojave. Razum in verovanje odlično sodelujeta: prvi opravičuje izkušnje, ki jih drugo priključo očem.⁷ Instanca znanstvene verifikacije je še daleč za obzorjem in to omogoča koeksistenco različnih tipov verovanj (vera v demone, v delovanje na daljavo, nekromancija, vera v animiranost kamenin). Nova odkritja (Amerika, nove rase itd.) ter krhanje aristotelovske sinteze so omogočili nek "interregnum" brez jasnih kriterijev, ki bi zakoličili pojem verjetnega. Na renesančni priponki naj piše: "Vse je mogoče!", predlaga Koyrè.⁸

b) Koncept življenja je tako neposredno evidenten, da ne zahteva analize. Nedvomno je narava mati vseh stvari, kakor je samoumevno tudi to, da materija v sebi nosi forme kot samica plod. Vitalistične in biologistične sheme služijo pri utemeljevanju in razlagi drugih konceptov.

c) Nič ni inertnega, mrtvega. Vsaka stvar v naravi ima svojo dušo, je na nek način oživljena.

č) Sistemizacija in generalizacija določenih bioloških shem ne oporeka zahtevam tedanje "kvantitativne" fizike (tako sta na primer sonce in zemlja v enakem odnosu kot moški in ženska).

Prav iz stičišča tega temeljnega animizma in metodičnih zahtev filozofske refleksije se porajajo za nas, kasnejše interprete, vzgojene v Descartovem duhu, številna protislovja in neskladnosti znotraj posameznih filozofemov. Ugrajevanje (biologističnih) predkonceptov (analogij) v filozofski diskurz povzroči, da njihov intuitivno-emocionalni naboj v njem sicer ostane kot ponazorilo dinamičnega razvoja, notranje kohezije delov ali stalnega generiranja bitnosti, vendar pa bolj razdelani filozofski koncepti (npr. neskončnost, substanca, materija itd.) s svojo logično strogostjo vsadijo mejo njihove uporabnosti na gredico pragmatičnosti in didaktične evidentnosti, kjer

⁶ LC, str. 115.

⁷ Opise nekaterih "običajev" renesanse prinaša Jacob Burckhardt, *Renesančna kultura v Italiji*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1956, str. 419-434.

⁸ Aleksander Koare (Alexandre Koyrè), *Naučna revolucija*, Biblioteka Sazvežda, Nolit, Beograd, 1981, str. 45.

vegetirajo in od koder se nenehoma vračajo. "To je primer vseh izumiteljskih metod, lastnih predznanstveni misli: ideja ostaja nabita s svojo emotivno vsebino, izgubi pa svoje specifične determinacije."⁹

Animizem renesanse je pomemben še zaradi nečesa: ambigen značaj koncepta življenja omogoča neboleče prenašanje poudarkov v okviru dveh modelov interpretacije. Od imanentizma (življenje kot stalno porajanje neskončnih oblik, kot ponotranjena aktivnost negibnega veselja - totalitete) do dualizma (opozicija moškega in ženskega principa, aktivnosti in pasivnosti) je prehod reverzibilen in brez tveganja za koherentnost misli. Tako vesoljni animizem zabriše ostro razliko med dušo in telesom, izvedenec (mag) lahko brez težav (pod pogojem, da ravna v skladu z določenimi predpisanimi tehnikami) prehaja od "physisa" k "spiritusu" in obratno, kajti materija ni nikdar brez duše oziroma "spiritusa".

Navedeni tipologiji renesanse gotovo ne moremo odreči racionalizma, kolikor ga razumemo ne le kot povsem znanstveno vizijo, ampak predvsem kot koherenten (psevdo)logičen sistem, ki temelji na vrsti med seboj povezanih izpeljav iz danih premis. Če se vanje stekajo domišljija, vraževernost, neposrednost zdrave pameti, tradicija itd., to ne pomeni nič drugega, kot da gre za bistveni del renesančne senzibilitete. Temeljni manko renesanse ni v racionalizmu ali v podcenjevanju izkustva, ampak v znanstveni kontroli upoštevanih premis. Nekonceptibilnost animizma, oziroma odsotnost vsakršnega aksiomatsko-deduktivnega izpeljevanja z njemu implicitno strogostjo pri mislecih renesanse je bržkone prej naš problem kot pa je /to/ bil njihov. Upravičeno pripominja Koyrè, da je bila to ena s kritičnim duhom najmanj obdarjenih epoch in da njen navdih ni bil znanstven.¹⁰ Skratka, vprašanja, ki jih je renesansa postavljala naravi, še niso bila formulirana v Galilejevem jeziku, jeziku matematike z geometrijskimi liki kot znaki, ki s svojo specifičnostjo in strogostjo enoznačno prevajajo vsakodnevno izkustveno opazovanje v metodično povzročen in preverljiv znanstveni eksperiment.

1.2. RENESANČNI HERMETIZEM

Sklop "humanizem in renesansa" smo se navadili izgovoriti v enem samem dahu, kot da bi šlo za dvoje neločljivo povezanih, v temeljnih potezah enakih obdobij. Časovno sosledje naj bi jamčilo, da renesansa organsko nadaljuje in povzame nastavke, ki jih je pripravil humanizem. Čeprav je v nekem smislu težko potegniti razmejitveno črto med obema dobama¹¹, pa sta njuni duhovni nastrojenosti zelo različni, mestoma celo nasprotujoči si. Koncizno bi razliko dokaj natančno prerasali v razliko med triviumom in quadriviumom, med rimskim in grškim duhom, na podlagi specifičnega razumevanja in podoživljanja antike in srednjega veka ter v docela različnem spektru preokupacij, ki določajo obe obdobji. Prav razmerje med starim in novim fundira ideologiji humanizma in renesanse.¹² Obe dobi si naslavljata vprašanja o lastnih koreninah, o samem pomenu izvora. Premisliti in ovrednotiti skušata preteklost,

⁹ LC, str. 117.

¹⁰ Aleksander Koare, o.c., str. 44.

¹¹ KR, str. 53-57.

¹² Francois Châtelet, *Les idéologies*, tome II, Marabout université, Verviers (Belgique), 1981, str. 224-227.

vzpostaviti neko historično kontinuiteto in s tem perspektivo, ki bo vzdrževala živeto aktualnost z izkušnjami predhodnikov, ter jih tako reaktualizirala. Preteklost konstituira eno od dimenzij sedanosti, določa njeno modernost, kot to razumemo še danes.

Humanist ve datum dobe, h kateri se vrača. To je zlata doba rimske retorike, Cicero s svojimi literarnimi in zgodovinskimi deli, s stilom življenja in z družbo, ki ji pripada, jo opisuje in slavi. Zgodovinski realizem humanista dobi svoje potrdilo v filoloških proučevanjih, zbiranju antičnih tekstov (izvirnikov), povelečevanju nekdanjih vrednot in življenja, ki te vrednote poraja. V projekt "studie humanitatis" investira iluzijo o skorajšnji vrnitvi zlate dobe. Njegov interes leži skratka v literaturi in zgodovini, v retoriki in stilu. Mračno gotsko črko in pobožnjakarski izraz nadomesti elegantna, jasna in razumljiva "littera antiqua".¹³ Ponovna pridobitev človekovega dostojanstva zahteva zavračanje mračnjakega srednjeveškega monastičnega načina življenja, ki postane sinonim tistega barbarstva, ki je izrodilo klasični latinski jezik in plemeniti občutek "romanitas". Humanistovo poslanstvo je v obnovi in razširjanju latinskega jezika in kulture, kar naj samo po sebi povrne tudi "romanitas". Sam izraz "umanista" je v tedanjem univerzitetnem slengu pomenil učitelja klasične literature.

Interes renesanse ima drugo lokacijo, umeščen je v filozofiji, teologiji in znanosti (magiji), ki določajo tudi optiko prebiranja in selekcioniranja antičnih tekstov. Pedantni gramatik je pravo nasprotje renesančnega filozofa (maga), ki svojo "pio philosophio" naveže na "prisco theologio" in zasleduje njena pojavljanja skozi zgodovino, da bi tudi v "humanistovem" barbarskem srednjem veku izsledil pri nekaterih posameznikih pomembna pričevanja o kontinuiteti prenašanja modrosti oziroma Resnice.¹⁴ Podmena te obsesije je vera v eno(tnost) resnico(e). Za humanistova prizadevanja navezava na religijo ni bistvena, religiozno čustvo je zanj privatna zadeva, zato ni presenetljivo, da lahko preberemo najradikalnejše odlomke "poganstva" prav pri poznih humanistih (Poggio, Valla).¹⁵ V renesansi je, nasprotno, dostojanstvo človeka reflektirano skozi osebni odnos do Boga, Izvora, Enega, kot posledica neke zelo široko pojmovane duhovnosti, ki povzroči, da čas izgine v večnost, prostorske determinante pa v povsodnost.

Na podlagi teh razmejitev bo mogoče razumljivejše dejstvo, da je ena bistvenih sestavin "zeitgeist" renesanse (sc. hermetizem) svojo utemeljenost črpala iz napačne datacije zbirke tekstov, ki je s svojo vsebino sodelovala pri določanju strukture renesančne misli in celo politike.¹⁶

Nekaj je očitno: Hermes Trismegistos je bil za razumnika renesanse realna oseba, ki je živela v daljni preteklosti. Doživel naj bi vrsto sanj, razodetij in videnj, ki jih je zapisal in so jih kasneje zbrali (skupaj s še nekaterimi drugimi teksti) v "Corpus hermeticum".

Odlomki grških filozofov ali aluzije nanje, ki jih je moč izslediti v teh spisih, so pričali o resnično prastari modrosti, na katero so navezovali kasnejši pomembni grški

¹³ KR, str. 59-60.

¹⁴ Tako najde Pico della Mirandola same pohvalne besede za srednjeveške mislece, za Bruna pa humanizem ni nov nauk, temveč uničevalce filozofske tradicije: "Toda jaz bolj cenim metafiziko tistih (sc. Rimljanov in Grkov), v kateri so povzdigovali svojega vladarja Aristotela (pa naj bo še tako nečista in zapacana z določenimi praznimi zaključki in teoremi, ki filozofski ne teološki, ampak so plod prevaranih in slabo uporabljenih razumov), kot vse tisto, kar lahko prinesejo tile iz našega časa z vso svojo ciceronsko gobezdavostjo in deklamatorsko umetelnostjo" (G. Bruno, De la causa, principio e uno, str. 163).

¹⁵ KR, str. 107.

¹⁶ Tu v grobem povzemamo vsebino knjige Frances A. Yates, Giordano Bruno and the hermetic tradition, The University of Chicago Press, Chicago, 1979² (Midway reprint), (odslej: HD).

filozofi, oziroma celo dobesedno prepisovali cele odlomke. Napačna datacija je tako rodila legendo, kajti teksti "Corpus hermeticuma" (odslej Corpus) so nastajali med 1. in 3. stoletjem n. št. Kdaj so bili zbrani, ni točno znano, zagotovo pa je bila zbirka pod tem naslovom poznana vsaj že v 11. st.. Peresa številnih neznanih avtorjev, poganskih Grkov, živečih v dobi "Pax romane", v času zgodnjega krščanstva, verskega sinkretizma in do gnusa prignanega dolgčasa¹⁷, so vanje zapisala popularno grško filozofijo, nekakšno mešanico platonizma, stoicizma, židovskih in perzijskih vplivov.

Čas prvih stoletij našega štetja je podvomil v grško filozofijo, ki s svojim racionalizmom ni bila več sposobna odgovarjati na nova vprašanja, še zlasti ne na tista o človekovi sreči. Zatorej so odgovore iskali in skušali najti na drugačne, intuitivne in mistične načine. K(j)er naj bi razum odpovedal, so se obračali k nous-u (mens-u), intuitivni sposobnosti človeka. Filozofija postane tako pot intuitivnega spoznavanja božanstva in pomenov sveta, pot, ki pelje preko asketske discipline in religiozno-magijskega načina življenja. Kontemplacija sveta/vesolja, ki(kot) se hkrati zrcali v človekovem nousu, vodi do iluminacije o vsesplošni povezanosti in enotnosti, končni cilj pa najde v ekstazi, ko se očiščeni vsega odvečnega zopet povrnemo v prvobitno enotnost, ko postanemo zopet eno v Bogu. Ta religija sveta, ki podtalno spremlja tudi platonizem in stoicizem, postane prav s hermetičnimi teksti duhovna religija brez templjev in liturgije, neke vrste religiozna filozofija, oziroma filozofija religije z gnozo. Kaj je, "in breve", vsebina Corpora? Egipčanskega boga Totha, učitelja bogov in boga usode, so Grki poistovetili s svojim Hermesom in mu včasih dodali tudi vzdevek Trismegistos (Trikratvelik), torej vrhovni svečenik (izdelovalec talismanov, idolov), vrhovni filozof (mag) in kralj (zakonodajalec). To identifikacijo so za Grki povzeli Rimljani in latinizirali ime v Hermes Mercurius Triplex. Pod tem imenom je nastajala obširna literatura o astrologiji, okultnih znanostih, skrivnostnih močeh rastlin, kamenin in zvezd ter o simpatetični magiji. Ta je temeljila na poznavanju in manipuliranju teh skrivnostnih moči, na izdelovanju talismanov, s katerimi so te skrite moči privlačevali itd. Sočasno s temi praktičnimi napotki pa se je prenašala tudi filozofsko-religiozna tematika. Corpus naj bi bil po splošnem prepričanju zapis stare egipčanske religije in njenih magijskih ritualov.

V patristiki Lactanius in Avguštín sprejmeta legendo o Hermesu kot resnico. Lactanius ga navede kot dokaz v prid svoji tezi o poganski modrosti kot napovedi, opori in predhodniku krščanstva. Hermesa seveda loči od idolatrije in demonologije ter ga ima za častljivo pogansko razsvetljeno avtoriteto. Zato pa Avguštín v svoji Božji državi strogo obsodi egipčansko magijsko religijo, animizem in demonologijo.

Okrog leta 1460 je prišel iz Makedonije v Firence grški rokopis Corpora.¹⁸ Marsilius Ficinus ga je po naročilu Cosima de Medici prevedel in poslej sta usoda in vpliv tega dela v renesansi vezana na Ficinov prevod in njegovo neoplatonistično interpretacijo, ki obravnava Hermesa kot "fons et origo" neprekinjene tradicije modrosti. Izmed številnih del, ki jih je Hermes napisal, pravi Ficín, sta dve še posebno pomembni.

¹⁷ Kari Vorländer, *Zgodovina filozofije I*, Slovenska matica, Ljubljana, 1977, str. 171.

¹⁸ KR, str. 104.

Prvo je Asclepius, ki ga je Apulej Platonik že davno prevedel v latinščino¹⁹, drugo pa sestavlja 14 razprav Corpusa, ki jih je Ficin poimenoval kar z naslovom prve od teh, Pimander. Spisi Corpusa učijo, kako se lahko povzpne preko čutne prevare in skozi oblake domišljije ter usmerimo duh proti božanstvu. Kontemplacija vsebine Corpusa je tako hkrati kontemplacija reda vseh stvari, kakor eksistirajo v Bogu.

Corpus se vzpostavi skozi Ficinovo interpretacijo kot "prisca theologia" in doseže ogromno popularnost.²⁰ Zelo raznovrstnim tekstom (v bistvu zapisom individualnih duš, ki iščejo razodetje, intuicijo božanskosti, spoznanja, a brez pomoči osebnega Boga) prav značaj pričevanj religioznih skušenj podeljuje neko enotnost. V njih lahko določimo dvoje tipov gnoze:²¹

a) Pesimistična (dualistična) gnoza: materialni svet je prepojen z usodnim vplivom zvezd in je po sebi zal. Iz njega je potrebno pobegniti z askezo, ki naj v največji možni meri prepreči stik z materijo, dokler se razsvetljena duša ne povzpne preko sfer planetov do svojega prvotnega bivališča, do nematerialnega božanskega sveta.

b) Optimistična (monistična) gnoza: materija je prepojena z božanskostjo, zemlja živi, se giblje in je del božanskega življenja. Zvezde so oživiljene božanske živali, sonce gori z božanskim ognjem, skratka, ni ga dela narave, ki bi ne bil dober, saj so vsi del Boga, Stvarnika, Enega. Če v mislih zaobjamemo vse stvari naenkrat (čase, mesta, substance, kvalitete, kvantitete), bomo lahko razumeli Boga, ki (kot) se izkazuje skozi vse bitnosti. Kot postane intelekt viden skozi akt mišljenja, tako se nam Bog kaže skozi večni akt stvarjenja. Pesimistična gnoza si prizadeva po odrešitvi, teži v neko etično držo, medtem ko se optimistična gnoza artikulira v panteističnem jeziku, smrt je le transformacija, prerazporeditev delcev, kajti vse, kar je na svetu, je v gibanju in kar je v gibanju, je tudi v življenju. Človek s svojim intelektom participira na božanskem intelektu, torej tudi na tistem, ki je vtisnjen v živi svet divinizirane narave.

Sicer pa se hermetična literatura deli na dve zvrsti:²²

a) na filozofsko-religiozne razprave,

b) na astrološke, alkemijske in magijske tekste.

Vendar jih ne smemo obravnavati ločeno, kajti če pesimistični gnostik potrebuje vednost o magijskih ključih, šifrah in znakih, s katerimi se lahko osvobodi zlih moči zvezd in materije, pa optimistični gnostik preko simpatetične magije, invokacij in talismanov priteguje moči vesolja, ki zanje verjame, da so dobre.

Simpatetična magija predpostavlja kontinuiran pretok, hlapenje vplivov in moči, ki strujajo z zvezd na zemljo. S poznavanjem teh vplivov in pretokov moči jih je mogoče kanalizirati v določene grupacije objektov (talismanov) ali podob ter z njimi manipulirati. Vsak objekt na zemlji je namreč poln okultnih "simpatij", ki nanj dežujejo iz supralunarnega sveta, zvezd ali ozvezdij. Tako svet sestavlja množica korespondenc, razvrščenih v grupacije naravnih substanc, ki tvorijo strukturiran sistem znotraj širše celote, Kozmosa. Mag ni nič drugega kot človek, ki ve, kako vstopiti v ta sistem

¹⁹ Gre seveda za Apuleja iz Madaure, znanega zlasti po romanu Zlati osel ali metamorfoze, katerega tematika in razpoloženje sta zelo blizu hermetičnim spisom (etična problematika, živalska oblika kot kazen za transgresijo, ekstatična iniciacija, egipčovski kolorit). Čeprav Apulej ni prevedel Asclepiusa, mu je bil prevod brez večjih težav pripisan. Gre torej za psevdo-Apuleja.

²⁰ Od prvega natisa leta 1471 do konca 16. st. doživi kar 16 natisov, pri čemer niso všteti tisti, ko izide skupaj z drugimi deli ali kot povzetek. Kmalu sledijo tudi prevodi v italijanščino, španščino, francoščino in holandsščino.

²¹ HT, str. 22.

²² Ibid., str. 44.

korespondenc in ga uporabljati bodisi v materialno-praktične bodisi v religiozno-mistične namene. Manipuliranje z okultnimi močmi narave (tkim. *magia naturalis*) predpostavlja troje:

a) Magovo poznavanje lastnosti narave in skrivnih korespondenc, kar vodi do proučevanja narave in študija magijskih priročnikov.

b) Magovo aktivno držo. Ta vnaša nek dejaven element v subjekt, ki je bil v obliki srednjeveškega grešnika zgolj opazovalec in častilec Stvarnika in stvarstva.

c) Erotičen odnos do narave, ki je temeljnega pomena za simpatetično magijo. Kolikor "simpatije" vežejo zemljo z nebom, toliko predpostavljajo aдекватen odnos pri magu, ki želi z njimi manipulirati.²³ Ta emocionalen odnos je tudi eden glavnih izvorov njegove moči in zato lahko Pico della Mirandola zapiše: "Magicam operari non est aliud quam maritare mundum."²⁴ Vzpostavljena mora biti kontinuiteta med operativno ljubeznijo maga in božansko ljubeznijo, ki kroži okrog nebeških hierarhij. Tema univerzalne harmonije, harmoničnega odnosa med človekom (mikrokozmos) in višjim svetom, vesoljem (makrokozmos) je implicitna vsej hermetični tradiciji.

S Ficinom dobi magija mesto v krščanskem neoplatonizmu. Ficinova magija temelji na teoriji "spiritusa", ki je kanal, po katerem se razširja zvezdni vpliv in osnova magijskih operacij. Med dušo sveta (*anima mundi*) in njenim telesom (zemljo) je mesto "spiritusa mundi", ki je razpršen vsepovsod po vesolju, je iz fine in subtilne substance in po njem se zvezdni vplivi prenašajo do človeka, ki jih absorbira z duhom, kakor tudi na celoten "corpus mundi". Ficin zavrne demonsko magijo in sprejme le naravno (*magia naturalis*), ki je koristna in potrebna. Prav tako skuša magijo preko vrste analogij spraviti v soglasje z lastnim razumevanjem krščanstva, s svojo "pio philosophio".²⁵

Ficinov sodnik Pico della Mirandola poveže magijo s kabalo. Če je Ficinova "magia naturalis" omogočala operirati z naravnimi močmi, pa je naloga praktične kabale oziroma kabalske magije, da skuša preseči naravo in priti v stik z duhovnimi (angelskimi) močmi (ne le s *spiritusom*), ki se nahajajo onstran nje. Kabalska magija evocira angele, arhangele, sefirote, celo samega Boga, na podlagi skrivnostnih moči, ki naj bi ležale v svetem hebrejskem jeziku. S tem skuša operacionalizirati angelske predele, ki so bili Ficinu nedosegljivi.²⁶ Zveza med magijo, kabalo in krščanstvom,

²³ Zato tudi ni presenetljivo dejstvo, da je prav Agrippa, eden najrazvpitejših magov renesanse, med prvimi uporabil Platonov Simpozij kot univerzitetni učbenik. O tem C.B. Schmitt, *L'introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des Universités à la Renaissance*, Paris, 1976, str. 93-105.

²⁴ HT, str. 88. Tako se recimo Ficin sprašuje v svojem komentarju k Simpoziju: "Zakaj Ljubezni pravimo mag? Ker vsa moč maga sestoji iz Ljubezni". *Ibid.*, str. 127.

²⁵ Pri tem vzpostavlja vrsto ekvivalenc: neoplatonistična triada je povezana s Sveto trojico. Hermes je paralela Mojzesu in je avtor navdahnjena poganske Geneze.

Naj tu na kratko, zgolj v ilustracijo, podam še vsebino Picatrixa, zelo razširjenega magijskega priročnika o simpatetični magiji, arabsko knjigo heleniistične magije iz 12. st.: znanje je najboljšo darilo Boga človeku. Prva resnica ni telo (konkretno množstvo) ampak Eno, Ena resnica. Vse stvari iz nje izhajajo in skozijo dobivajo lastno resnico in enotnost v stalnem gibanju rojevanja in umiranja. Obstaja neka hierarhija sveta. Človek je mikrokozmos in zreali makrokozmos. S svojim intelektom lahko mag popelje sebe na sedmo sfero. Red narave sestoji iz Boga, (*prima materia*), ki je brez oblike. Iz brezobličnega, netelesnega izvira serija: *Intellectus* ali *mens*, *spiritus*, *materia* ali materialna narava, *elementi* (*elementata*). *Spiritus* prihaja od zgoraj in ostane tam, kjer je ulovljen. Vsa umetnost magije je v zajetju (ulovitvi) *spiritusa* v talismane, podobne, se pravi v vodenju toka *spiritusa* v materijo. Ta postopek zahteva globoko znanje astronomije, matematike, glasbe, metafizike, praktično vsega. Prvi, ki je to uspešno uporabljal in izvajal, je bil Hermes Trismegistos.

²⁶ Hermetizem in kabala sta sodelovala že pri vprašanju skrivnostne kreacije iz Besede. Skrivnosti *Corpusa* so namreč skrivnosti Besede ali Logosa. V Pimandru se preko svetleče Besede Božjega sina, izviraajoče iz Nousa, izvrši akt stvarjenja. Ravno tako tudi v Genezi Bog govori, da bi izoblikoval svoje delo, in ker govori v hebrejščini, je to za kabalista zadosten razlog, da mu hebrejske črke in besede služijo kot gradivo za mistične meditacije. Kabalist praktik pa iz tega izpelje vero v njihovo praktično, magijsko moč.

oziroma težnja po poenotenju v skupnem temelju, je pri Picu (ne pozabimo, da ni zaman slovel kot "princeps concordiae") dosegla celo točko, na kateri sta prvi dve dokazovali božanskost Kristusa: "Nulla est scientia, que nos magis certificet de devinitate Christi, quam Magia et Cabala."²⁷

Še nekoga je potrebno omeniti, če že govorim o renesančni sinkretično-hermetični sintezi. Gre za psevdo-Dionizija²⁸ in njegovo negativno teologijo: ni besed za Boga v njegovem aktualnem bistvu, ni imen, ki bi ga poimenovala v njegovi identiteti, zato ga je najbolje opredeliti "per negationem". Bog je nad "Bonitas", "Essentia", "Vita", "Veritas", skratka, nad vsemi imeni in v tem smislu nima imena. In obratno, ker je "Bonitas", "Essentia" itd., ima vsa imena. Ficin na podlagi tega lahko zapiše: "Ti Dionizijevi izreki so potrjeni tudi pri Hermesu Termaximusu, ki pravi, da je Bog nič, pa vendar je vse. Da Bog nima imena, pa vendar ima vsako ime."²⁹

Če sta Ficin in Pico vzpostavljala stičišča in usklajevala hermetizem, kabalo in psevdo-Dionizijevo razlago krščanstva, ju je opravičevala skupna poteza vseh treh teozofskih shem, in sicer religija sveta s svojim zaprtim, na sfere razdeljenim vesoljem. Hermetična dihotomija pesimistične in optimistične gnoze se je v renesansi zbrisala. Odločnost najti Kristusovo resnico povsod je popolnoma izključevala manihejske interpretacije. Vzporedno s popularizacijo hermetizma se je spreminjal tudi status maga. Ta v renesansi ni več zaprašen odurnež ali črni princ, ki v temni čumnati vari hudičeve zvarke in napoje ter občuje z demoni in silami zla. Mag je tisti, ki proučuje skrivnosti narave, da bi preko njih deloval, ki uporablja tako magijo kot kabalo kot operativna momenta znanosti o naravi. Tako definiran mag je najvrednejši predstavnik človeške vrste, v polnem pomenu besed "magnum miraculum" je njun najadekvatnejši reprezentat.

Razvoj renesančne magije sklene Agrippa von Netteshaim, ki v svojem sicer ne preveč izvirnem, zato pa toliko bolj vplivnem delu "De occulta philosophia"(1533) sistematizira in povzame celotno polje renesančne magije. Agrippa razdeli vesolje na svet elementov, nebesni in intelektualni svet. Vplivi potekajo hierarhično od zgoraj navzdol, tako da Stvarnikova učinkovitost/moč slabi preko angelov v intelektualni svet, od tod do zvezd v nebesnem svetu in končno do elementov in iz njih sestavljenih stvari v elementarnem svetu. Mag je prepričan, da je možno po obratni poti krepiti svojo moč in zato skuša odkriti okultne sile najprej v elementarnem svetu (medicina, naravna filozofija), nato v nebesnem (astrologija, matematika), proučevanje obredov in religij pa naj bi mu privedlo v posest moči intelektualnega sveta. Tem trem stopnjam ustrezajo naravna, nebesna in ceremonialna magija. Z Agrippo postane magija dokončno povezana z religioznimi obredi, celo s samo religijo.

Nedvomno je renesančno odkritje Corpora bistveno vplivalo na njenega duha. Če je antika opredelila najvišji smoter človeka v racionalni filozofski spekulaciji in je srednji vek povečeval trpno meditacijo, potem v renesansi delovanje ni več nekaj človeka nevednega, ampak je za modreca zlasti važno, da deluje. Emotivni izbor te spremenjene pozicije izvira iz religioznega vznemirjenja magijsko-kabalskih operacionalizacij izkustva v vse možno izkustvo.

²⁷ HT, str. 105.

²⁸ V renesansi seveda izgubi epitet psevdo in velja za Svetega Dionizija Areopagito, sodobnika Svetega Pavla.

²⁹ HT, str. 125.

Skoraj ni bilo pomembnejšega renesančnega misleca imunega za moči, ki jih je ponujala magija. Tudi Brunova bibliografija to ugotovitev le potrjuje. Vendar zelo nekatere razlage, ki bi Bruna hotele intronirati na prestol magijske družčine, čeprav zelo dražljive, postanejo v svoji totalizirajoči intenci skrajno neoprijemljive in skoraj mučne, ko jih soočimo z Brunovim opusom. Najobsežnejša in najprodornejša takih interpretacij je prav gotovo knjiga F.A. Yates "Giordano Bruno and the hermetic tradition", ki sem jo že omenil. Prav pri t.i. Brunovih italijanskih dialogih³⁰, ki so za moje razpravljanje bistveni, se nezadostnost, celo samovoljnost takih posploševanj razjasni ob podrobnejšem branju in analizi. Naj na kratko podam opome točke, na katerih slonijo teze F.A. Yates.

Avtorica ne prikriva, da skuša Bruna umestiti kot vrhunec in zaključek razvoja renesančnega hermetizma in magije. Bruno je tako bil prepričan religiozni hermetist, vernik magijske religije Egipčanov. Koperniku njegovo utemeljevanje heliocentrizma z matematičnimi izračuni prepreči vpogled v globlje religiozne in magijske zapomene, ki so v heliocentrizmu tleli. Toda Bruno se v Oxfordu predstavi kot ficinjanski mag z magijsko-religioznim poslanstvom, kar mu tudi nakoplje težave s tamkajšnjimi univerzitetnimi aristoteliki.³¹ V Ceni je zato Brunovo sporočilo prevedeno v termine Kopernikove teorije, ki tako postane le nek religiozno-magijski simbol.³² Bruno najprej oznani, da je njegova filozofija prava "prisca magia" in v ta namen poda genealogijo svoje modrosti.³³ Njegov neposredni predhodnik, Kopernik, je bil "bolj proučevalec matematike kot narave" (piu studioso de la matematica che de la natura)³⁴, tako da mu je bil globlji pomen lastnega odkritja prikrit. Bil pa je "zarja, ki je morala predhoditi vzidu sonca te resnične antične filozofije, toliko stoletij pokopane v temačnih vodlinah slepe, zlobne, predrzne in zavistne nevednosti".³⁵ Ta antična resnica, ki prihaja z Brunom kot prerokom, seveda ne more biti heliocentrizem v astronomskem smislu ali v pomenu matematične hipoteze, temveč je to nek nov hermetični vpogled v božanskost vesolja, saj se že Koperniku zareče, ko označi sonce kot vidnega Boga.³⁶ Kot intelekt ne preneha s svojim razsvetljevanjem razuma, tako tudi sonce (torej vidni Bog) žarči na nebu, pa naj smo mi na to pozorni ali ne.³⁷ Resnica, ki torej prihaja na dan, je s krščanstvom potlačena, stara egipčanska resnica. Prav odlomek, v katerem Bruno sebe opiše kot tistega, ki je "prekoračil prostranstva, predril nebo, pretekkel zvezde, prestopil obrobje sveta, izničil fantastična obzidja prvih, osmih, devetih sfer in vseh nadaljnih, ki bi jih tem lahko dodali izračuni nečimrnih matematikov in slepa dokazovanja vulgarnih

³⁰ Gre za šest dialogov v italijanskem jeziku, napisanih v Angliji v letih 1584 in 1585, kjer so tudi izšli. Ker bo o njih govor pozneje, naj jih sedaj le navedem po vrstnem redu izhajanja: *Cena de le ceneri* (Večerja na pepelnico, odslej: *Cena*), *De la causa, principio e uno* (O vzroku, principu in enem, odslej: *Causa*), *De l'infinito, universo e mondi* (O neskončnem, vesolju in svetovih, odslej: *De l'infinito*), *Spaccio della bestia trionfante* (Izgon triumfirajoče zvezi, odslej: *Spaccio*) - izidejo leta 1584. *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino cillenico* (Kabala pegaškega konja z dodatkom silenskega osla, odslej: *Cabala*), *De gli eroici furori* (O herojskih zanosih, odslej: *Furori*) - izideta leta 1585.

³¹ *Id.*, str. 168.

³² *Ibid.*, str. 211.

³³ G. Bruno, *Cena*, str. 31-33.

³⁴ *Ibid.*, str. 22.

³⁵ *Ibid.*, str. 23.

³⁶ Eugeniusz Rybka, Nikolaj Kopernik, DZS, Ljubljana, 1974, str. 14.

³⁷ To temo razdela tudi Nikolaj Kuzanski v delu "Visio Dei" (1453).

filozofov"³⁸, naj bi pričal o tem, da je že doživel mistično izkustvo spiritualne elevacije preko zvezdnih sfer, kar je nujno potrebna kvalifikacija za preroka (maga). Kopernikova heliocentrična shema je za Bruna hermetično znamenje (hieroglif). Njena bistvena zasluga je, da rehabilitira teorijo o gibanju zemlje, ki pa jo sam razume v magijskem, animističnem pomenu. Že Agrippa je ugotavljal nesmiselnost odrekanja duše in življenja zvezdam in zemlji, kolikor same vse oživljajo in animirajo: "... Vse, kar je na svetu, se giblje ali s pomnoževanjem ali s pomanjševanjem. In ker je vse, kar se giblje, živo, je tudi zemlja s svojim porajanjem in spreminjanjem živa."³⁹ Bruno to prevede v: "... po notranjem principu se gibajo k stvarem in po prostorih, ki so jim primerni (convenienti) ... Zemlja in druge zvezde se torej gibljejo z ozirom na njihove lokalne razlike po notranjem principu, ki je njihova lastna duša."⁴⁰ Teorija o gibanju zemlje s svojimi matematičnimi izračuni zgolj potrjuje magijsko načelo univerzalnega animizma. Ne le zemlja, temveč tudi neskončni svetovi neskončnega vesolja se skozi prostor gibajo kot velike, z božanskim življenjem animirane živali. V *Corpusu* seveda ni sledu o neskončnem vesolju, toda Bruno je v njem našel duha (!, op.M.R.), ki omogoča formuliranje trditve o neskončnosti vesolja. V *Asclepiusu* na primer piše: "Tako kot mora biti, po mnenju, prostor izven sveta, če eksistira (v kar pa ne verjamem) poln intelegibilnih bitij..."⁴¹ Da bi postuliral svoje trditve, mora Bruno le dodati, da je izven sveta resnično nek neskončen prostor in da je resnično poln božanskih bitij, mora torej le ekstrapolirati svojo hermetično gnozo na neskončnost prostora in neštavnost svetov. Tako le posploši človeško božansko sposobnost, s katero le-ta spoznava svet, v zmožnost spoznavanja neskončnega Boga in neskončnega vesolja. Izvor te Brunove nove vizije je Lukrec, ki ga seveda Bruno animistično razume. Pomemben dokaz Brunove kozmologije je tudi trditev Kuzanskega, da je Bog sfera, katere središče je povsod, obod pa nikjer, ki jo Kuzanski aplicira na vesolje kot refleks Boga. Po izvoru je ta trditev hermetična, saj jo je mogoče prebrati v neki psevdohermetični kompilaciji iz 12. stoletja.⁴²

Brunova kozmologija je torej rezultat hermetične (magijske) interpretacije Lukreca, Kuzanskega in Kopernika. Za osnovo ima temeljno postavko hermetizma o enotnosti vsega v Enem, kar je tudi Brunova stalna tema. Ta enotnost je "... najtrdnjše temelj resnic in skrivnosti narave. Najprej torej, hočem, da si zapomnite, da je ena in ista lestev, po kateri narava sestopa k produkciji stvari in po kateri se intelekt vzpenja pri njihovem spoznavanju; tako prva kot drugi napredujeta od enotnosti k enotnosti, prehajajoč preko množice posrednikov."⁴³

Ker pa Brunova misel ni le magija, ampak tudi religija, je to seveda starodavna religija Egipčanov, o katerih pravi da "... z magijskimi in božanskimi obredi so se dvigovali kvišku k božanstvu po isti lestvi narave, po kateri božanstvo sestopa do najmanjših stvari in tako razodeva samo sebe."⁴⁴

³⁸ G. Bruno, *Cena*, str. 26. To izkustvo je tudi po mnenju Agrippe predpogoj za pridobitev magijskih moči. Opisana sta si zelo podobna. Glej: HT, str. 240.

³⁹ HT, str. 243.

⁴⁰ G. Bruno, *Cena*, str. 83. Yatesov prevod je vprašljiv (HT, str. 243).

⁴¹ HT, str. 245.

⁴² HT, str. 247. O tem tudi A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, 1973 (Collection idées), str. 30.

⁴³ G. Bruno, *Causa*, str. 240.

⁴⁴ G. Bruno, *Spaccio*, str. 187. Strani 186-198 so hvalnica egipčanske religije (natura est Deus in rebus) in z njo povezane magije.

Tako sta Brunova filozofija in religija eno in isto, obe sta hermetični. Neskončnost vesolja in neštevnost svetov sta zanj novi razodetji, obliki "intenzivnih poudarkov njegovega nezadržnega občutka za božanstvo"⁴⁵ kot načina upodabljanja neupodobljivega, razumevanja neskončne božanske realnosti znotraj "mens-a" in hkrati pripomočka v procesu spoznavanja te realnosti. Krščanske interpretacije Corpora so pri njem povsem odsotne, kajti noče presegati narave (magia naturalis) in razmišlja kot naravni filozof. Bruno s tem razume hermetične spise v njihovem izvornem pomenu kot ekspresije gnostične religije sveta in misli, da se vrača k egipčanski religiji in filozofiji.

V Ceni se razkriva tudi Brunova religiozna toleranca, ki je prav tako sestavina religioznega hermetizma 16. stoletja.⁴⁶ V tem delu Bruno med drugim opisuje religiozno situacijo svojega časa, napetosti med katoliki in protestanti ter zelo pronicljivo locira vzroke te napetosti v vzgojo: "Dobro vidim, da se vsi rodimo nevedni, tudi lahko verjamemo, da smo nevedni; rastemo in smo vzgajani po redu in navadah naše hiše, in nič manj mi ne slišimo grajati zakonov, obredov, verovanj in običajev naših nasprotnikov in nam tujih (alieni) ljudi, kot to slišijo oni o nas in naših zadevah."⁴⁷ Odkloni nasilne spreobrnitve, prekrščevanja z mečem in se zavzame za to, čemur danes pravimo argumentiran dialog: "Da jim (sc. nasprotniku) z nekim načinom argumentiranja odstranimo tisto (sc. napačno) čislanje učenosti in jih z bistrumnimi prepričevanji odrešimo, kolikor je pač mogoče, tega neumnega mnenja, dokler ne postanejo poslušalci."⁴⁸

Poleg tega, pravi Yatesova, je imel Bruno v Angliji tudi diplomatsko nalogo. Angležem (protestantom) je ponujal prijateljstvo katoliškega francoskega kralja Henrika III. (ki je bil tudi blizu hermetizmu), ker se je ta odrekel ambicijam Španije in katoliške Lige ter zavrnil vse agresivne projekte. Bruno je tako v svoji diplomatski misiji pozival k stari duhovni združitvi Evrope.⁴⁹

Nedvomno je delo F.A. Yatesove pomembno, bogato dokumentirano in vse pozornosti vredno, zlasti za razumevanje razvoja in vpliva renesančnega hermetizma. Vendar pa je njena razlaga Brunove kozmologije (s tem seveda njegove fizike, metafizike) kot simbola njegove zavezanosti hermetizmu zelo vprašljiva, če že ne nasilna, kar bom skušal utemeljiti v naslednjih poglavjih. Najprej bi kazalo pogledati, kako Bruno razume vlogo in pomen magije oziroma religioznega prepričanja.

1.4. GIORDANO BRUNO IN MAGIJA

Nobenega dvoma ni, da po Ficinovih, Picovih in Agrippinih naporih pri purifikaciji magije in njihovim poskusom, da bi jo vključili v kontekst krščanskega neoplatonizma renesanse, vsi kultivirani ljudje prištevajo magijo med potrebna vedenja. Kot večina

⁴⁵ HT, str. 249.

⁴⁶ Ibid., str. 253.

⁴⁷ G. Bruno, Cena, str. 36.

⁴⁸ Ibid., str. 35.

⁴⁹ HT, str. 229. Da bi imel Henrik III. take namere je zelo vprašljivo. G. Aquilecchia ob tem opozarja na majhno finančno pomoč, ki jo je takrat prejemal francoski ambasador in tudi pozost, ki jo je bil deležen, ni presegla ustaljenih okvirov. G. Aquilecchia, Introduzione, str. 48, op.2, v: G. Bruno, La cena de la cenere, a cura di G. Aquilecchia, Einaudi, Torino, 1955. Opozoriti velja na izvrsten uvod.

njegovih sodobnikov tudi Bruno živi v nekem magijskem svetu/vesolju, v katerem so "mirabilia" del vsakdanjega izkustva in si brez težav najdejo mesto v okviru "magijske ontologije".⁵⁰ Knjige o demonih ali priročniki o magiji so prave uspešnice dobe, Cardan in Agrippa pa najkomercialnejša in povsod brana avtorja. Razširjenost in vplivnost magije se materializira tudi v svoji "kontrafiguri": leta 1376 dominikanec Nicolau Eymerich iz Katalonije uredi "Directorium Inquisitorum", najvplivnejšo in zelo razširjeno sumo "contra haereticos", ki jo prvič natisnejo leta 1503, med leti 1578 in 1607 pa doživi kar pet izpopolnjenih ponatisov, da o razširjenosti prepisov sploh ne izgubljam besed.⁵¹

Kako pa se Bruno sam umesti v magijsko izročilo? Na zaslišanju pred inkvizicijskimi zasliševalci v Rimu pravi: " ... magija (...) ni nič drugega kot neko poznavanje (cognitione) skrivnosti narave z zmožnostjo posnemanja narave v njenem delovanju (nell'opere sue) in proizvajanje začudujočih stvari pred očmi nevednežev (volgo)."⁵² Bruno torej razume magijo kot neko obliko racionalne aktivnosti, neko tehniko, ki kot vednost o naravi s svojo aplikacijo lahko preseneti le nevedneže. Uspeh maga je odvisen od sistematične rabe pravilno spoznanih principov narave. Za Bruna ni transnaravne akcije (čudeža), ki bi je ne bilo mogoče racionalno razložiti, s tem pa je magija integrirana v splošni koncept znanosti kot neko racionalno proučevanje interakcij. Po drugi plati pa izjava priča o zagovarjanju razcepa med tistim, ki ve, in nevedneži, med elito in čredo. Magija tako ni le sredstvo razumevanja, temveč tudi dominacije s pomočjo spoznanja. Če torej magija maga oddaljuje od ljudi, pa ga približuje stvarem in njihovim močem oziroma principom, ki jih utemeljujejo in se prek njih razkrivajo. Prehod od želje po znanju do skušnjave po izrednem učinkovanju je vsebovan in prikrit (sublimiran) znotraj tiste (magijske) prakse, ki to prehajanje tudi opravičuje.

Kolikor Bruno privzema splošne značilnosti renesanse, v kateri magija fungira kot sestavni del polja racionalizma, kot eden izvorov vedenja in akcije, številnost njegovih del o magiji ne preseneča. Prav tako ne preseneča številnost tem, ki so po izvoru hermetične: vloga maga (njegova specifičnost kot raziskovalca in modreca), primat spoznanja, učinkovanje na daljavo, vloga spiritusa⁵³ in svetovne duše, naturalizacija čudežev, privilegiranje izvenčasovnih in izvenprostorskih odnosov itd. Magija se izkaže kot hvaležen pripomoček pri reševanju zagat, ki so posledica aplikacije konfuznega principa vsesplošne povezanosti, kjer ekstenzija kavzalnosti in korespondenčnih relacij (v animiranem vesolju namreč ni nobenega logičnega razloga, ki bi omejeval odnose med bitnostmi) privede do izgube kriterijev morebitnih uspehov oziroma neuspehov.

Pa vendar sta argumenta, ki pričata proti tezi o Brunu kot magu zelo tehtna:

a) Povsem verjetno je, da Bruno ni prakticiral magije: "Nikoli nisem imel namena razširjati tovrstne znanosti (...), ker mi ni bila njena praksa (practica) nikoli všeč, razen kolikor ni šlo za delež, ki pripada medicini ..."⁵⁴ O njegovem ukvarjanju z magijo pričata

⁵⁰ Aleksander Koare, o.c., str. 45.

⁵¹ L. Sala-Molins, Utilisation d'Aristote en droit inquisitorial, v: Platon et Aristote à la Renaissance, Paris, 1979, str. 191-201.

⁵² Navajam po LC, str. 34, op. 71.

⁵³ Vse magijske tehnike postulirajo eksistenco spiritusa kot vezi (posrednika, vincula) med dušo in telesom. Po njem se prenaša po organih energija duše, ki jih giblje, ne da bi duša pri tem postala razdeljena. Spiritus tako ni ne duša ne materija, je pol materialen pol spiritualen.

⁵⁴ Navajam po LC, str. 35, op. 74.

le dve izjavi, ki sta zelo problematični glede verodostojnosti.⁵⁵ Učinkovitost magijske prakse, čeprav postulirana, ni pri Brunu nikdar konkretno analizirana in tako preide v drugi plan. Bruno insistira na njenih racionalnih temeljih, zlasti na analizi glavnih vezi (vincula) in principov (anima mundi, spiritus). Tako v "De magia" poda le teoretični prikaz principov in metod magije, ni pa sledu o praktičnih napotkih in opisih uspešnih vraž.⁵⁶ Magija je za Bruna prej vrsta spoznanja kot delovanje. Opusti tudi vrsto idej, ki so za maga praksa bistvenega pomena (demiurg, planetarne sfere, hierarhija). V svojih mnemotehničnih delih reducira pomen simbolov (astroloških podob) na njihovo zgolj instrumentalno vlogo. Tako jih razreši vsake skrivnostnosti ter poudari njihovo zunanjo figurativnost in utilitarnost v okviru mnemotehnike (asociativne tehnike). Podoba je pri Brunu neučinkovita "sine cogitationis actu".

Bruno odstrani magijsko prakso, ki je pravzaprav edini cilj in opravičilo magijske teorije. Teoretizacija magije, za katero gre Brunu, pa je iluzorno početje v toliko, kolikor ne more koncipirati kriterijev lastnih rezultatov, to pa zato, ker je nesposobna diferencirati lastno spoznavno področje, ki jo zato vsrka in perpetuirajo skozi postulat o vsesplošni povezanosti. S tem je seveda onemogočena tudi dosledna artikulacija konceptualnega aparata, ki ga magijska teorija uporablja.

Poleg tega je v magijsko prakso investirana še vrsta dejavnikov, ki so že a priori nekonceptibilni: intimno izkustvo maga (njegova kvalificiranost, čistost), verovanje in konsenz kolektiva, na katerega skuša delovati.

V brklariji spoznanj, ki jih Bruno prevzame iz hermetične tradicije in ki imajo instrumentalno vrednost za maga praksa, ne prepozna končne podobe vesolja (biti), kvečjemu jih včasih uporabi kot evidence, ki ne potrebujejo nadaljnjih pojasnjevanj, da bi z njimi razrešil lastne aporije. Zato tudi reference, kjer jih uporabi, niso nikdar razumete kot recept, v njihovi dokončni, ritualno nespremenljivi obliki, temveč jih je potrebno še dodatno razdelati, to pa je naloga filozofske refleksije.

b) Drugi argument pa so Brunovi italijanski dialogi, v katerih vidi Yatesova dokaz, da je bil Bruno "strasten religiozni hermetist, verovalec v magijsko religijo Egipčanov (...), ki je razumel Kopernikovo sonce kot nebesno znamenje njene skorajšnje vrnitve."⁵⁷

Cena de la ceneri naj bi bila "takoiimenovani filozofski dialog, v katerem je sporočilo prevedeno v termine Kopernikove filozofije".⁵⁸ Svoje izpeljave privede Yatesova tako daleč, da vidi v Brunu celo enega od začetnikov framasonstva v Angliji.⁵⁹

Svoje nestrinjanje z njenimi tezami bom skušal utemeljiti v naslednjih poglavjih, sedaj le sledeče: ves kontekst diskusije v Ceni (če sploh ne vzamemo v obzir Causo in De l'infinito) kaže, da hoče Bruno predvsem utemeljiti svojo kozmologijo. Infinitizaciji vesolja pa prav gotovo niso vzrok magijsko-religiozne skrbi, ampak predvsem razdelava konceptov, ki jih Bruno ne regrutira iz hermetične tradicije, ampak so filozofski par

⁵⁵ Ena je izjava Moceniga, beneškega mogotca, ki je Bruna najprej povabil k sebi, da bi ga poučeval v mnemoniki, nato pa prijavil Inkviziciji kot maga (zakaj, ni točno ugotovljeno, verjetno pa je šlo za osebno obračunavanje). Druga izjava je iz ust Brunovega sojetnika v rimskih ječah. Da je bila Inkvizicija "strokovnjak" za izdelovanje takih skonstruiranih obtožb, ni potrebno posebej poudariti.

⁵⁶ I.C., str. 37.

⁵⁷ HT, str. 155.

⁵⁸ Ibid., str. 211.

⁵⁹ "Kje je še taka kombinacija religiozne tolerance, emocionalne navezanosti na srednjeveško preteklost, poudarjanje dobrih del za druge in umišljene navezave na religijo in simboliko Egipčanov? Edini odgovor na to vrašanje, ki si ga lahko domislím, je - v Protoprotozidarstvu z njegovo mitično povezanostjo s srednjeveškimi zidarji, njegovo toleranco, človekoljubjem in njegovim egipčanskim simbolizmom." Ibid., str. 274.

excellence. Brunova kozmologija implicira logično konstrukcijo, koherentno in ne zgolj simbolično teorijo. Hermetična interpretacija Brunovih del je tudi malo združljiva z njegovo zavestjo o pomembnosti preloma s tradicijo, ki jo razglaša z vso svojo bitjo. Brunu gre za sistematično rušenje aristotelске (tradicionalne) fizike in kozmologije v celoti in prav tako za sistematično utemeljevanje neskončnega vesolja. Torej ne razodetje, pač pa racionalna analiza in konstrukcija.

"Last but not least", čeprav obsegajo Brunovi teksti o magiji, mnemoniki in lulizmu več kot polovico njegovega opusa, jih gotovo ne gre postavljati na isto raven z njegovimi filozofskimi deli, kjer je govor o strukturi biti in neskončnosti vesolja, v katerih je aristotelizem sistematično in dosledno diskreditiran. Prvi so namenjeni široki publiki, sledijo trendu dobe, so komercialne narave in glede na Brunovo vagantsko življenje pomenijo tudi vir preživeljanja, drugi pa se mu leta 1600 pridružijo na gmadi na Campo dei fiori, so bistven del njegovega pepela in mu zagotavljajo važno mesto v zgodovini človeškega duha.

Preden preidem na analizo Brunovih del, naj kot povzetek in zaključek doslej povedanega pojasnim razliko med dvema načinoma (pristopoma) branja "knjige narave", med hermetičnim razumevanjem narave in preobratom, ki ga povzroči Galilej. Seveda bo problematika le skicirana, omogoči pa naj, da se v luči te razlike razjasni Brunovo razmerje do obeh polov.

1.5. KNJIGA NARAVE IN NJENI BRALCI

Če je na religioznem področju hermetizem propagiral svetovni (verski) mir in slogo, je na filozofsko-znanstvenem napajal zamisel o solidarnosti med človekom in svetom, o mikro in makro kozmosu, o možnosti adekvatnega odnosa med vzroki stvari in človeškim razumom. Intelekt postane privilegirano mesto srečanja principov narave in človekove želje po znanju (in dominaciji). Svet, ki leži pred nami, ni nekaj mrtvega in zapuščenega, ampak verodostojni, živi izraz (*ars vivens*) Stvarnika, je hkrati "bonum, pulchrum, verum". Skozenj nam je omogočen dostop do Resnice, v njem leži ključ Božje volje. Živa narava se kot "liber experientiae" zoperstavi mrtvim človeškim knjižnicam, polnih knjig "humana more", nesposobnih, da bi pravilno prikazale skozi naravo svetlikajočo se enotnost. Potrebno je zaupati čutom, pravilno gledati in razbirati znake, v katerih je knjiga narave napisana.⁶⁰

Hermetist vidi v naravi indic mistične skrivnosti, narava je zanj uvodno poglavje v "invisibilia Dei". Hermetistu narava ne razkriva, ampak prikriva Resnico, ki jo skuša spoznati s pomočjo različnih tehnik in postopkov. Korespondence med stvarmi, besedami in znaki aludirajo na enotni temelj, ki kot zastavek transcendirajo razločevanje in razvrščanje ter meri na prvotno enotnost. Najrazličnejše figuracije in formulacije so principiarno nezadosten reprezentant iskanega, saj intencionalnost zavesti vzpostavljajo zgolj aluzije korelata in ne korelat sam, tako da o Resnici lahko le ugibamo.

Hermetistova knjiga narave je napisana v hieroglifih, magijskih znakih in astroloških podobah. Znaki so simboli božanstva in kot taki tudi sami pobožanstveni,

⁶⁰ O tem glej izvrsten esej E. Garina, *La nuova scienza e il simbolo del "libro"*, v: Eugenio Garin, *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Sansoni Editore, Firenze, 1979², str. 451-466.

torej na nek način realni. S tem pa presegajo svojo označevalno funkcijo, postanejo operativni po sebi in kot vzroki usmerjajo gibanje duha proti notranjemu, skrivnostnemu, duhovnemu izvoru. Pot duha vodi od zunanjega k notranjemu, od jasnosti k skrivnosti, od izrekljivega k neizrekljivemu. Napor interpretira ne tendira k na jasnih razložbah utemeljenemu racionalnemu redu, ampak leži v potrebi po iskanju primarne nerazločene (nerazločljive) eno(tno)sti. Strukturiranost realnosti na vsaki točki dopušča intervencijo čudeža, saj je ta vpisan v samo realnost. Kjer racionalni diskurz oziroma konceptualizacija (členitev) spoznavnega področja vključi v igro hermetične označevalce, se njegova struktura sprevrže v niz dogodkov (čudežnih izkušenj), katerih povezave privzamejo sheme (animistične), ki lebdi v konsenzu kulture renesanse. Njihova koherentnost temelji na analogijah, imaginaciji, na nepreverjenih (nepreverljivih) korespondencah, ki slučaj povzdignejo na raven nujnosti. Delovanje postane zapeljevanje, prepričevanje, bojazen, navdušenje, priklicevanje, zarotitev. Skrb za evidentnost preraste v hrepenenje po iluminaciji.

Skratka, knjiga narave je raznovrstno okinčana tančica, ki ovija skrivnostno in neskončno "fons vitae". Ta se nam skozi kaže v isti meri kot nam jo le-ta prikriva. Narava ni instanca racionalnosti, ampak indic nedosegljive skrivnosti.

Za kontrast se spomnimo na Galilejevo uporabo metafore o knjigi narave. Galilejeva knjiga je napisana v jeziku matematike, katerega znaki so medsebojno prevedljivi, izrekljivi, jasni in brez vsakršnega skrivnostnega naboja. Izražajo enoznačne kvantificirane odnose med stvarmi in omogočajo njihovo razumevanje, transformacijo in dominacijo nad njimi. Branje ni domena posvečenih ali izbranih, temveč je omogočeno vsakemu, ki razmišlja in razume njen jezik. Narava svojih skrivnosti ne prikriva, njeno sporočilo se ne izmika, ampak ga razglaša. Znanstvenik postopoma zasleduje in odkriva verigo vzrokov in ne hrepeni po spoju s skrivnostno in nespoznatno enotnostjo. S pomočjo logičnih terminov skuša urediti določeno čutno danost in jo prevesti v operacionalno, kvantificirano obliko. Narava je izhodišče diskurza, ki postaja vedno bolj jasn, evidenten in dostopen, njegova racionalnost pa izključuje emocije, iluzije in videnja.

II. ITALIJANSKI DIALOGI

II.1. UVOD

Z nazivom "italijanski dialogi" je v navadi označiti šest del, ki jih Bruno napiše med svojim bivanjem v Londonu (april 1583 - oktober 1585), kjer tudi izidejo. Po vrstnem redu izhajanja gre za "La cena de le ceneri", "De la causa, principio e uno", "De l'infinito, universo e mondi" in "Spaccio della bestia trionfante", ki izidejo leta 1584 in "La cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino cillenico" ter "De gli eroici furori", ki izideta leta 1585. Tvorijo neke vrste celoto v njegovem obsežnem opusu in z

njimi se začena "nolana filozofia". G.Gentile⁶¹ jih glede na tematiko razdeli na metafizične (prvi trije) in moralne (drugi trije). Kakorkoli se zdi ta razdelitev arbitrarna in ne povsem ustrezna, jo bom tudi sam uporabljal, vendar le v njenem razvrstitvenem pomenu. Tako moja problematika zadeva vsebino prvih treh del, se pravi metafizičnih dialogov.

Italijanski dialogi so edina ohranjena Brunova dela (če ne upoštevamo kratke komedije "Candelaio"), napisana v materinem jeziku (lingua volgare), kar je glede na spekulativnost vsebine svojevrsten precedens. Zakaj jih sredi elizabetinske Anglije Bruno napiše in objavi v italijanščini? Ponujata se dva razloga:⁶²

a) Nova misel, miselni prelom zahteva tudi nov jezikovni izraz, ki naj že s svojo nekonvencionalnostjo opozori na izjemnost izraženege (generični razlog).

b) Očitno je bil italijanski jezik dovolj razširjen in razumljiv v Londonu koncem XVI. stoletja, oziroma vsaj med tistimi, pri katerih so Brunova dela iskala odziv (specifični razlog).

Študij italijanščine je v elizabetinski Angliji predstavljal enega elementov kultiviranosti dvorske aristokracije in mondenega nastopaštva gentelmanov.⁶³ Ti dvorski krogi so rade volje prevzemali pokroviteljstvo nad skupinami intelektualcev, ki jih sholastični konformizem ni uspel integrirati znotraj svojih kateder in so razmišljali mimo ustaljenih univerzitetnih itinerarijev. Še posebej pomembno je, da je v teh okoljih mogoče registrirati prvi interes za Kopernikov heliocentrizem, interes, ki je bil v Angliji večji kot na celini, tako da tudi privržencev ni manjkalo.⁶⁴ Robert Record v svojem delu "Castle of knowledge" (1556) že priznava zemeljsko rotacijo, pa tudi heliocentrizem se mu zdi zelo verjeten. Thomas Digges Kopernikov sistem že sprejme kot edino veljaven in v angleščino tudi prevede prvo knjigo "De revolutionibus orbium coelestium".⁶⁵ Tako se Brunova misel zavestno vključuje v najnaprednejše tokove, v katerih odkriva reference in išče somišljenike.

Kopernik je bil torej zelo znano ime v tedanjim diskusijah. Tudi v Brunovih metafizičnih dialogih je kozmološka problematika v osrčju razmišljanj. Zato bo potrebno izpostaviti Brunovo recepcijo Kopernikovega heliocentrizma, da bi se izrisale Brunove specifičnosti. Ta konfrontacija pa se začena in v nekem smislu tudi že razreši v prvem Brunovih metafizičnih dialogov, v La cena de le ceneri.

II.2. LA CENA DE LE CENERI (VEČERJA NA PEPELNICO)

Splošno mnenje je, da je to delo meditacija o Kopernikovih argumentih v prid rotaciji zemlje in središčnem položaju sonca v sončnem sistemu. V okviru mojega razmišljanja je pomembnih dvoja vprašanj:

a) Brunovo razumevanje Kopernika, njegove vloge pri raziskovanju narave.

⁶¹ Že v prvi izdaji leta 1907-1908, Bari.

⁶² G. Aquilecchia, o.c., str. 44-45.

⁶³ "... ker tisti, ki so spoštovani in plemeniti in s katerimi se (sc. Bruno) rad pogovarja, vsi znajo latinsko ali francosko ali špansko ali italijansko..." G. Bruno, Cena, str. 65.

⁶⁴ O tem E. Rybka, o.c., str. 80. Glej tudi A. Koyre, Du monde ..., str. 54-60; ter G. Aquilecchia, o.c., str. 42.

⁶⁵ A. Koyré, o.c., str. 56-60.

b) Brunova specifična razdelava Kopernikovih tez, njihova radikalizacija kot posledica te specifičnosti.

II.2.1. BRUNO IN KOPERNIK

Zagate, v katerih se je znašla astronomija renesanse, so koreninile v nezadostnosti dveh tedanjih teorij:⁶⁶

a) Zagovorniki epiciklov, ekscentričnih sfer so lahko s svojo teoretsko konstrukcijo reševali pojave, niso pa mogli zadovoljivo pojasniti gibanja sfer.

b) Zagovorniki homocentričnih sfer so sicer rešili uniformnost gibanja, a so jim zato nebesni pojavi venomer uhajali.

Problem, ki ga je hotel Kopernik rešiti, je bil, kako ohraniti uniformnost gibanja in hkrati pojasniti vidne kombinacije nebesnih teles, da bi se ujemale z izračunavanji. Svojo heliocentrično teorijo je oprl na dve apriorni postavki, in sicer na popolnost enakomernega krožnega gibanja kot naravnega gibanja in na geometrijsko popolnost krogle. Na podlagi številnih opazovanj, meritev in izračunavanj je nato utemeljil svoj svet, torej ne sončni sistem, ampak zaprt sferičen kozmos, "se ipsam et omnia continens". Toda astronomija je za Kopernika matematična znanost, "saj se prav ta znanost (sc. astronomija) ... naslanja na skoraj vse zvrsti matematike ..." ⁶⁷ Svoje delo je pospremil z "mathemata mathematicis scribuntur", diskusijo o vprašanju, ali je svet končen ali neskončen, pa je prepustil filozofom narave.

Bruno je, po lastnih besedah, Kopernika bral že v mladih letih. Kdaj je težko ugotoviti, vsekakor pa postane Kopernik ena od referenc od Cene naprej. Kopernikovo delo "De revolutionibus orbium coelestium" (1543) je vzbudilo določen interes med strokovnjaki (druga izdaja leta 1566), torej med astronomi in filozofi, ki so tudi pristojni za kozmološka vprašanja. O njem so se vodile diskusije, vendar niso presegle dometa zgolj kulturnega dejstva, ker so ga obravnavali kot hipotezo na podlagi Osiandrovega predgovora. ⁶⁸ Če so Koperniku priznavali zasluge na področju matematike (sferične geometrije) in astronomskih izračunavanj, to niti ni bilo tako spotkljivo, saj je v tehničnem pomenu besede Kopernik še vedno ptolomejevec. ⁶⁹ Ne sledijo pa mu v bistvenem, rotaciji zemlje in heliocentризmu. Teža tradicije in avtoriteta dobesednega razumevanja Svetega pisma sta to preprečevali.

Kaj pa Bruno? Brunu se Kopernikove teze zdijo neizpodbitne, kolikor nasprotujejo Aristotelovemu in Ptolomejevemu zaprtemu kozmosu. Poudari Kopernikove zasluge pri osvobajanju duha izpod okov Aristotelove filozofije ⁷⁰, ki so dvojne:

a) reaktualizira antične mislece, njihove teorije, zlasti tiste, ki niso bile v skladu s tedanjo ortodoksijo,

b) zatrjuje in dokazuje gibanja zemlje in središčni položaj sonca.

⁶⁶ E. Rybka, o.c.

⁶⁷ Ibid., str. 50. Dobesedno Kopernikova teorija ni heliocentrična: center njegovega sveta je središče zemeljske orbite, ki je sicer res blizu sonca, a šele Kepler postavi središče v sonce.

⁶⁸ Ibid., str. 50.

⁶⁹ A. Koyre, o.c., str. 45.

⁷⁰ Tu velja pripomniti, da je Aristotel Brunu tudi (predvsem) sinonim za sholastično dogmatski pedantizem. Bruno Aristotelu prizna določene zasluge, njegova aroganca meri predvsem na "Aristoteles (Ipse) dixit".

S temi odkritji je Kopernik zarja, ki napoveduje neko resničnejšo in globljo filozofijo. Toda občudovanje ne sme odvezovati duha kritike in svobodne presoje. Bruno prizna, da glede opazovanj (osservazioni) nebesnih pojavov mnogo dolguje Koperniku in ostalim matematikom, ki so skozi stoletja opazovali in izračunavali njihova gibanja ter tako napredovali v natančnosti merjenj in računov. Na ta "bolj matematičen kot naravosloven diskurz (natural discorso)" so vprašanje kozmologije poenostavili in ga naredili preglednejšega glede "teoretske razlage in preračunavanj". Prav matematično-geometričen pristop k proučevanju vesolja (narave) Kopernika ne oddalji bistveno od "običajne in vulgarne filozofije". "Bolj proučevalec matematike kot narave" ni zmožl ovreči neuporabnih in praznih principov, težav in brezplodnih raziskovanj, ter se osredotočiti na "stalne in gotove stvari".⁷¹ Bruno se zaveda, da Kopernik svojega dela ni napisal kot le eno od hipotez, sprejema njegove "misure e teorie". Toda njegov "namen zadeva naravo in verifikacijo subjekta teh gibanj".⁷² Pri tem se ni moč sklicevati na avtoritete ("Io curo poco il Copernico..."), ki v takšno spekulacijo ne prinašajo nič bistvenega ("...poco si aggringone...").⁷³ Opreti se bo treba na "druge lastne in trdnjše principe", na "živ občutek in razum".

Stržen Brunove zamere Koperniku tiči v izjavi o razliki med "igranjem z geometrijo" in "preverjanjem z naravo".⁷⁴ Lastno razumevanje optike, geometrije in matematike mu dokazuje njihovo nezanesljivost, ko jih apliciramo na naravo in jo z njihovo pomočjo skušamo proučevati. O specifičnosti Brunovega razumevanja matematike v okviru tega razmišljanja ne morem preobširno razpravljati, zato o tem le nekaj nujnih pripomb.⁷⁵

Epistemološka ovira je realističnega tipa: kako uskladiti realizem narave s problemom deljivosti kontinuuma? "...ker pri fizični delitvi nekega končnega telesa je nor, kdor verjame, da lahko nadaljuje v neskončnost, pa naj jo razume v aktu ali v potenci..."⁷⁶ Bruno ne prizna specifičnosti matematičnih operacij, ki bi razločevale fizični red realitet od matematičnega reda, fundiranega na aksiomati in dedukciji iz aksiomov. Matematika izgubi avtonomijo: razmišljanje mora biti logično in urejeno, vendar se mora vedno nanašati na realnost. Tako se racionalni red preriše na realni red, ga reflektira na nek bolj ali manj adekvaten način. Brunova kritika matematike je pravzaprav kritika aristotelizma, kolikor Aristotel utemelji matematične operacije prav z ločitvijo akta in možnosti; s tem Aristotel reši zahteve operativnega intelekta in svoje fizike.⁷⁷

Prav tako je Brunova optika, kakor jo razvija v Ceni, milo rečeno, čudna. Njeno nezanesljivost izpelje iz dokaza, da "...iz pojavnne količine svetlečega telesa ne moremo sklepati na njegovo resnično velikost niti na njegovo resnično oddaljenost".⁷⁸ Torej bodo zelo oddaljeni planeti nevidni ter tako nedostopni za naše observacije. Zato na njihovi

⁷¹ G. Bruno, *Cena*, str. 22-23.

⁷² *Ibid.*, str. 98.

⁷³ *Ibid.*, str. 69.

⁷⁴ *Ibid.*, str. 111-112.

⁷⁵ *LC*, str. 177-196. Isti avtor, *L'obstacle réaliste en mathématiques chez deux philosophes du XVI^e siècle: Bruno et Patrizi*, v: *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, str. 249-261.

⁷⁶ G. Bruno, *Cena*, str. 75.

⁷⁷ Aristotel, *Metafizika M*

⁷⁸ G. Bruno, *Cena*, str. 69.

podlagi ne smemo utemeljevati principov in vzrokov narave ali vesolja, ker so geometrično-optične metode le pogojno zanesljive.

Bruno je sicer dobro obveščen o poglavitnih astronomskih vprašanih svoje dobe, vendar ni znanstvenik. Lahko le pritrdim Vêdrinovi, ko zapiše, da Bruna sama kozmološka orientacija lastne misli prisili v to, da razmišlja o znanosti svojega časa.⁷⁹

II.2.2. BIKOZMOLOGIJA

S Ceno de le ceneri se začenja Brunovo rušenje aristotelovske sinteze in izgrajevanje nove kozmologije. Neskončnost vesolja, neskončno naseljenih svetov in sonc, homogenost prostora in strukturna identičnost nebesnih teles so trditve, ki zaradi svoje radikalnosti in daljnosežnosti, predvsem pa zaradi sistematičnosti, s katero so utemeljene, gotovo ne morejo biti plod srečnega naključja ali mistične iluminacije. Prav izpostavitve osnovnih principov, ki so tovrstne trditve omogočili, in zasledovanje členitvenih korakov, kakor jih izpeljuje Bruno, nam bo izrisalo ves njegov napor racionalnega izgrajevanja nove kozmologije, hkrati pa bo ekspliciralo tudi njegove meje: tako tiste, ki jih je v misel zarisal horizont same renesanse in ki sem jih skušal pokazati v prvem delu (I.), kot tudi tiste, ki so imanentne Brunovi artikulacijski logiki, ki so vpisane v samo Brunovo misel.

Ceno sestavlja pet dialogov, v katerih se spontanost dialoško-dramatičnega tona alternira z monotonostjo (monološkostjo) traktatnega razlaganja. V njej kozmografsko poročilo, se pravi neka deskripcija vesolja, skuša najti svojo utemeljitev v porajajoči se Brunovi kozmologiji, v kateri odnos med implicitno intuicijo in eksplicitno artikulacijo temeljnih konceptov opredeljuje permisivnost, ki leži v nezadostni razdelanosti/domišljenosti temeljnih izhodišč. Vendar so bistveni nastavki "in nuce" že prisotni, toda v neki navrženi obliki, v obliki diskusijskih predlogov (lui proponeva), ki pa se ne uspejo vpeti v metodično progresijo.

Bruno najprej ovrže Aristotelova argumenta proti gibanju zemlje (glede smeri gibanja oblakov in centrifugalne sile) tako, da pokaže na relativnost gibanja glede na opazovalca in referenčni sistem ter da opozori na participacijo delov sistema pri gibanju slednjega. Na podlagi podmene o neskončnosti vesolja razbije Aristotelov (Kopernikov) zaprti kozmos, fiksne zvezde osme sfere pa raztroši po "istovetnem (neizmernem) eterskem (eterca) prostranstvu".⁽¹⁰⁹⁾⁸⁰ Vesolje je neskončno, homogeno, brez telesa, ki bi bilo v središču (78-79), brez naravnih mest. Po tem prostoru se gibajo neštevna (innumerabili) nebesna telesa (astri, grandi animali, si dense e gran machine), ki so istorodna, a dveh vrst:

a) Sonca, ki so topla in emanirajo, podeljujejo življensko zmožnost (la virtu vitale) (123),

b) Zemlje, ki so hladne, se gibljejo okrog svojih sonc in jih s svojo hladnostjo hladijo.

Sonca in zemlje so "poglavitni udje vesolja" (82-83) in imajo princip gibanja "znotraj lastne narave, lastne duše, lastne razumnosti" (111), ki "po sebi pelje stvar

⁷⁹ LC, str. 215.

⁸⁰ Številke v oklepaju za citatom se nanašajo na strani v že navedeni izdaji Brunovih del in označujejo odlomke iz Cene.

kamor je primerno" (113). Ta duša ni le senzibilna, ampak tudi intelegibilna, in to mogoče celo bolj kot človeška (83). Torej gibanje ni povzročeno od nekega zunanega gibalca, "contra o extra la propria natura". Nebesna telesa so tako vedno v svojih naravnih okoljih (constituzione naturale), v njim primernem mestu (loco), ker se le v njem lahko ohranijo in zatorej le po njem tudi težijo. Mesto ohranitve (loco della conservazione) je povsem v skladu z naravo telesa in je ne pogojuje. Ker je vsako naravno mesto in gibanje "najprimernejše" (convenientissimo), je jasno, da telesa v svojih mestih niso ne lahka ne težka, saj "ne zemlja ne katero drugo telo je absolutno težko ali lahko" (114). Telesa, ki se gibajo v skladu s svojim notranjim principom gibanja (dušo), se gibajo naravno in ne nasilno. Tako da "stvari, ki se po naravi ne gibajo, vztrajajo (persisteno) nepremične (fisse) v svojih mestih z isto lahkoto, s katero druge stvari, ki se po naravi gibajo, korakajo po svojih prostorih. In kot bi se tiste gibale nasilno in proti svoji naravi, prav tako nasilno in protinaravno bi bile te nepremične." (115)⁸¹ Če bi se zemlji splačalo po naravi mirovati, bi bilo njeno gibanje vsiljeno, nasilno, proti naravno in težavno (115). "Kdo pa je to dokazal?" se sprašuje Bruno.

Z Brunovega stališča je negibnost zemlje nesmisel zaradi:

a) Za Bruna je geocentrizem nujno povezan z negibnostjo zemlje. Ko je ta enkrat odpravljen (Kopernik), je drugo nesmisel.

b) Zaradi Brunove animistično-biologistične koncepcije veselja: nebesna telesa so namreč velike živali z lastno dušo kot principom gibanja. V antiki (in to je za Bruna že eden argumentov) so jih imenovali "ethera" - tekači ali sli (corrieri, corridori).⁸² Gibajo se zato, "da občujejo drug z drugim in drug drugemu dodeljujejo (partecipar l'un da l'altro) življenski princip". (99) Tako da se zemlje in sonca "skladajo (concordano), ker čeprav so si nasprotna, vendarle eden živi, se hrani in raste za drugega".(94)⁸³

Vzrok gibanja zemlje je "prenova in preporod tega telesa" (117), tako da se "vse nahaja (ritrove) na vseh mestih" ter ima na ta način "vse razporeditve (disposizioni) in forme". (119) Tako imajo sukcesivno vsi zemeljski deli vse lege napram soncu: "... da bi vsak del bil deležen vsakršnega življenja, vsakršnega porajanja, vsakršnega veselja". (125) Zemlji (masa intiera, materia) ne pristoji (non essendo conveniente 118) smrt in razkroj, saj je vso naravo "nemogoče uničiti" (118).

Zemlja ima štiri gibanja (125-128):

a) Rotacija okrog osi v 24-tih urah zaradi potreb življenja (lastnega in svojih delov). To gibanje je podobno respiratornemu ritmu, izmenjavi toplega in hladnega, tako da je vsak del zemlje vsakodnevno izpostavljen soncu - izvoru vitalne moči.

b) Letna revolucija okrog sonca zaradi regeneracije stvari, ki na zemlji živijo. Tako štirje letni časi ustrezajo štirim življenjskim obdobjem.

c) Zamenjava zgornje in spodnje poloble zaradi renoviranja stoletij. Dovrši se v 49000 letih in ustreza navideznemu gibanju osme sfere ter povzroči spremembo zemeljskega naličja (geografskega atlasa).

č) Zamenjava severnega in južnega pola zaradi spreminjanja zemeljskih oblik in sestavov. V bistvu dovrši tretje gibanje.

⁸¹ Čeprav Bruno ni utemeljitelj klasične fizike, pa bi rad opozoril, da gre pri tem navedku za svojevrstno animistično obliko zakona inercije.

⁸² Gre za napačno etimologijo, ki jo formulira Platon v Kratilu (410 B) in ponovi Aristotel v O nebu (A 3, 270 b). O tem: V. Kalan, Dialektika in metafizika pri Aristotelu, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1981, str. 218, op. 13.

⁸³ Naj opozorim, da je v osnovi te teze sovpadanje nasprotij, ki bo postalo še kako pomembna metoda v Causi.

Ta štiri gibanja so med seboj organsko povezana in se stekajo v eno sestavljeno gibanje. Imenujemo jih krožna, a to niso in zato tudi nimajo fiksnega središča.⁸⁴ Čeprav so se matematiki in astronomi trudili, da bi našli pravilo (regola) teh gibanj, so to počeli zaman, kajti nobeno teh "nikakor ni pravilno in pripravno za geometrijsko merjenje". (127) Imajo le "nekakšen red, s katerim se pravilnosti bolj ali manj približujejo in oddaljujejo" (128).

Prav pri konceptu gibanja se pokaže bistvena razlika med Brunom in Kopernikom. Bruno namreč izhaja iz animističnega pojmovanja, ki obravnava gibanje glede na njegov kvalitativni vidik, skuša ga razložiti tako po obliki kot glede na njegovo notranjo finalnost. Ker so nebesna telesa velike živali, imajo vsaka svojo specifično dušo kot princip gibanja in zato je razumljivo, da njihovo gibanje ne bo uniformno. Ustrezati mora potrebam življenja, se pravi konservacije, generacije, regeneracije, biološkega ravnotežja, ne pa zahtevam geometrije in mere. Individuum se ne podreja geometrijskim zakonom, ampak sledi lastni naravi, torej svoji duši, ki je, kot pravi Ficin in za njim vsa renesansa, "essentia et vita".

Aristotelova objektivna konceptu duše kot gibanja je bila, da gibalec ne more povzročiti gibanja s tem, ko se hkrati tudi sam giblje. Aristotel pojmuje gibanje kot funkcijo oziroma ekspresijo narave gibanega, kot prehod med dvema mestoma, katerih narava je determinirana z njuno pozicijo v hierarhično strukturiranem zaprtem kozmosu. Koncept mesta prevzame v Aristotelovi fiziki dvojno vlogo: je hkrati odpor in gibalec (pri nasilnem gibanju). Pogoj gibanja pa je prav stik med gibalcem in gibanim.

Animizem pa pripravi nastavke za novo kozmologijo in prav tu se pokaže Brunova pronicljivost. Ko enkrat trdimo, da se duša kot princip gibanja giblje s telesom, odpravimo tako problematiko stika, torej sfer, kot tudi gibalno vlogo mesta: "... ne od mesta, od koder izhaja, ne od mesta, kamor je namenjeno, ne od sredine, po kateri se giblje, temveč zaradi učinkovitosti prvotno vtisnjene moči (da l'efficacia de la virtu primieramente impressa) ima zmožnost (virtu) premočrtnega gibanja ..." (90) Ker so telesa avtonomna, je gibanje določeno z njihovimi individualnimi potrebami in težnjami. Enotnost gibanja je pojasnjena z njihovo naravo. Rezultat takih razmišljanj je ideja o participaciji teles določenega gibajočega se sistema pri njegovem gibanju.⁸⁵ Animistično pojmovanje gibanja se zgosti v konceptu impetusa (virtu impressa, virtu innata, principio intrinseco impulsivo), ki se je razvil v okviru problematike nenaravnega, vsiljenega gibanja. Pomeni bistven napad na Aristotelovo dinamiko, na svojo bojno zastavo pa si napiše vprašanje: "A quo moveantur projecta?"⁸⁶

Prav pri zavračanju objektivnih konceptov proti gibanju zemlje Bruno razvija argumente, ki jih je navedel že Kopernik, a jih zahvaljujoč konceptu impetusa radikalizira do skrajnih konsekvenc.⁸⁷ Impetus kot sila-vzrok animira gibano in producira gibanje. Omogoča na nek koherenten način razložiti vsiljeno gibanje, odpraviti koncept naravnih mest in koncept nebesnih sfer kot trdnih bitnosti in pogoj gibanja zvezd. Impetus pomeni Brunu

⁸⁴ Vsekakor gre za vpliv Kuzanskega. O tem: A. Koyré, o.c., str. 25.

⁸⁵ A. Koyré, *Etudes galiléennes*, Hermann, Paris, 1980², str. 164.

⁸⁶ *Ibid.*, str. 22. Bruno to formulira takole: "...kamen, ki zapusti roko nekoga, ki ga nosi ladja, in se zato giba z njenim gibanjem, ima to moč vtisnjeno (virtu impressa), ki pa je drugi (sc. kamen), ki zapusti roko tistega, ki je izven nje (sc. ladje), nima... Iz tega razločka ne moremo sklepati drugega, kot da se stvari, ki so pritrjene ali na podoben način pripadajo ladji (sc. gibajočemu se sistemu) z njo gibajo; in en kamen nosi s seboj moč gibalca (motore), ki se giba z ladjo, drugi pa moč tistega, ki nima tovrstnega deleža (partecipazione)". G. Bruno, *Cena*, str. 90.

⁸⁷ A. Koyré, *Etudes galiléennes*, str. 171-182.

gibalno silo v njenem dinamičnem vidiku. Je lahko prirojen, vtisnjen od zunanjega gibalca ali pa preprosto ustreza določitvi telesa znotraj urejenosti sistema. Vendar pa je potrebno ločiti med eksperimentalnimi in znanstvenimi raziskovanji, ki jih vzpodbudi teorija impetusa (Tartaglia, Benedetti, Vinci), in Brunovimi aplikacijami (tendencioznimi) tega koncepta kot člena pri konstrukciji nove infinitistične kozmologije. Zanj je impetus faktor biološkega ravnotežja in ne fizikalni termin: "...notranji poganjajoči princip (il principio in trinseco impulsivo) ne izhaja iz odnosa, ki ga imajo (sc. telesa) do dodeljenega mesta, določene točke in lastne sfere, ampak iz naravne težnje, da iščejo, kje bi se bolje in pripravnejše obdržala in ohranila v sedanjem stanju (nell'esser presente), ki ga, tudi če je še tako nizkotno, vse stvari naravno želijo".⁸⁸

Kozmologija si je že od Aristotela naprej prizadevala opisati in razložiti strukturo vesolja. S tem ko Bruno postulira neskončno in homogeno vesolje, si poenostavi nadaljno analizo, ki bo zadevala strukturo biti: ker je vesolje neskončno, ga lahko proučujemo le na nekem omejenem prostoru, toda ker je hkrati tudi homogeno, ker nima determiniranih mest in ker je struktura teles v njem identična (vsa so iz štirih elementov), lahko rezultate omejene analize posplošimo na celoto.

Kopernik mu sicer ne omogoči postulacije neskončnega vesolja, pač pa mu daje znanstveno jamstvo o tem, da zemlja ni središče sveta. Teorija impetusa mu omogoči, da v celoti ovrže Aristotelovo pojmovanje gibanja in s tem neko podobo stvarnosti. Vendar je Brunu jasno, da zgolj konvergenca med lastno interpretacijo Kopernikove teorije (biokozmologija) in deklariranim neskončnim vesoljem ne zadosti strogosti, ki jo od filozofa zahteva misel sama. Enotnost vesolja implicira ontološko enotnost njegove vsebine (nebesnih teles), ta pa zahteva analizo principov biti, določitev tistih "drugih lastnih in trdnejših principov" (73), ki naj vzvratno z lastno nujnostjo vzpostavijo nujnost neskončnega vesolja. Če je res, da "nikoli ne bo mogoče najti tudi napol verjeten razlog, zaradi katerega bi obstajala meja tega telesnega vesolja in da bi, posledično, tudi število zvezd, ki jih njegov prostor obsega, bilo končno" (79), saj je vesolje "učinek in je izvedeno iz neskončnega vzroka in neskončnega principa" (79), potem je seveda nujno matematično astronomijo nadomestiti z nekakšno astrofiziko, saj namen Bruna ni reševanje aparenc, ampak razlaga vzrokov in principov vesolja. Tako se astronomija razširi v fiziko, ta pa je utemeljena z metafiziko, torej z iskanjem prvih vzrokov in principov biti. Tega se Bruno loti v *De la Causa, principio e uno*. Ker je to delo bistveno za razumevanje Brunove misli, ga bo potrebno obravnavati "in extenso" in mu zatorej posvetiti posebno poglavje.

III. OD DUALIZMA DO MONIZMA SUBSTANCE

V Ceni smo bili priče napovedi nove kozmologije: z odpravo geocentrizma so odstranjeni vsi privilegiji zemlje, zahteva po neskončnem vesolju reducira sončni sistem na le enega od naštevanih skupkov nebesnih teles v neskončnem prostoru, opredelitve teles in smeri gibanj postanejo relativne glede na mesto opazovanja ali sistem referenc. Antični koncepti še opozarjajo s svojo prisotnostjo na pomembno vlogo vsakodnevnega

⁸⁸ G. Bruno, *De l'infinito*, str. 378.

izkustva zdravega razuma, le da so reinvestirani v drugičen kontekst, ki ga opredeljuje pojem neskončnosti, do sedaj iz ozadja določujoč Brunovo razmišljanje, a še ne izrecno poudarjen, kakor da bi se Bruno zavedal teže tega pojma in polagoma pripravljaj svoje bralce na neizbežnost njegove vpotegnitve kot temelja celotne konstrukcije. Vprašanje, ki si ga zastavi Bruno potem, ko se izkaže, da je biokozmologija Cene preohlapna, da bi lahko zadovoljivo pojasnila zastavek neskončnega vesolja, je sledeče: "Kako rekonstruirati novo ontologijo, ki bo ustrezala zahtevam neskončnega vesolja, potem ko se je aristotelska izkazala za neustrezno?"

Zato pravzaprav ni čudno, da Causa sledi Ceni, čeprav bi po logiki verjetno morala priti pred njo.

III.1. DE LA CAUSA, PRINCIPO E UNO (O VZROKU, PRINCIPIU IN ENEM)

Tudi to delo, ki izide nekaj mesecev po Ceni, sestavlja pet dialogov. Prvi je dodan in ne spada k tematiki Cause. Je poskus pomiritve žolčnih sporov, ki jih je povzročil Brunov anti-aristotelizem v diskusijah z univerzitetnimi aristoteliki.

Bruno začne svojo analizo strukture biti v II. dialogu z definiranjem razlike med principom in vzrokom. V Bogu sta princip in vzrok "ista stvar z različnimi razlogi (raggioni)" (177)⁸⁹, v naravi pa sta različni stvari z različnimi razlogi. Bog je princip, kolikor so vse stvari za njim po nekem redu, naravi, trajanju ali dostojanstvu, vzrok pa, ker so vse stvari od njega razločene (kot npr. produkt od producenta). Kontemplacija Boga, ki je "najvišji in najboljši princip" (240) presega naravo in je tistemu, ki ne veruje, nedosegljiva, nemogoča in nična, kajti omogoča jo "nadnaravna in ne naravna luč". (240) Razlika med pravim filozofom (vero filosofo) in zvestim teologom (fedele teologo) je v tem, da prvi ne išče "božanstva izven neskončnega sveta in neskončnih stvari, ampak znotraj tega in v teh" (240).

V naravi je princip splošnejši termin od vzroka. Princip je tisto, kar "od znotraj sodeluje (concorre) pri konstituciji stvari in ostane v učinku, kot pravijo za materijo in formo, ki ostaneta v sestavi (composto)" (178), vzrok pa "sodeluje pri produkciji stvari od zunaj in ima bit izven sestava" (178). Univerzalni formalni vzrok vesolja je svetovna duša. Njena notranja, najrealnejša in najintimnejša zmožnost (facolta) je univerzalni intelekt, ki je tako univerzalni fizični (naravni) dejavnik (eficiens).⁹⁰ Univerzalni intelekt vse napolnjuje, razsvetljuje vesolje in usmerja naravo, da smotno in pravilno proizvaja svoje vrste in individue. Je "notranji rokodelc (artefice)", ker "od znotraj oblikuje in upodablja materijo" in ni "nalepljen le na en del materije, ampak stalno deluje ves v vsem" (180), je na nek način sama narava. (138) Intelektualno delovanje predpostavlja razumevanje tistega, kar je proizvesti, se pravi forme stvari. Zato je potrebno, da univerzalni intelekt v sebi poseduje (preabia) idealne pojme (raggion ideale) kot paradigme, ki pred procesom materialnega proizvajanja kot formalni pojmi (raggion formale) služijo kot vodilo in vzorec same te produkcije. Tako univerzalni intelekt vzpostavi kot dejavni vzrok šele idealni (formalni) pojmi, katerih izvor je svetovna duša, saj brez njih sam ne bi bil sposoben pristopiti k produkciji.

⁸⁹ Številke v oklepaju za citatom se nanašajo na strani Cause v že omenjeni izdaji, razen kjer je drugače navedeno.

⁹⁰ S to asimilacijo se zabriše stopenjska razlika med svetovno dušo in univerzalnim intelektom, ki je npr. pri Plotinu bistvena.

Univerzalni intelekt (dejavni vzrok) je kot del svetovne duše naravi oziroma naravnim stvarjem zunaj, ker pa deluje znotraj materije, je hkrati tudi notranji dejavnik, ima lastnost vzroka in principa. Podobna dvojnost velja tudi za formo: forma kot vzrok (paradigma), na podlagi katere univerzalni intelekt deluje (idea ante rem), in forma kot princip, ki jo efficiens izzove/povroči iz materije, ki konstituira predmet in mu je zato v celoti imanentna (idea in re). Cilj in smotrni vzrok, ki si ga zada efficiens, je (po)polnost vesolja, to pa je aktualna eksistenca vseh form v različnih delih materije. Ambignost velja seveda tudi za svetovno dušo: kolikor oživlja in oblikuje (anima e informa), je notranji in formalni princip vesolja, kolikor usmerja in vlada (drizza e governa), pa ima lastnost vzroka. To ji omogoča, da je vedno znotraj vesolja, a vendar od njega razločena, ker ne prejema njegovih nepopolnosti. Tako sta v svetovni duši princip in vzrok le dva aspekta njene omniprezenze in omnipotence.

Svet je simulaker prvega principa in kot tak animiran, še več, ker so vse naravne stvari proizvod svetovne duše, so vse tudi animirane. O tem pričajo vegetativna, senzitivna in intelegibilna duša, ostale stvari, ki nimajo duše, pa so animirane glede na princip in prvi akt "oživljenosti in življenja" (188), se pravi, kolikor kot zmes materije in forme participirajo na duhovni substanci, "... zakaj tisti duh se nahaja v vseh stvareh, katere, če niso živa bitja (animali), so pa oživljene (animate)".(188) Ker je svetovna duša substancialno v vseh stvareh in različno, glede na določene stopnje napolnjuje vso materijo, je formalni konstitutivni princip vesolja in vsega, kar je v njem. Predseduje materiji in gospoduje zmesem, je ena v vseh stvareh in glede na različne materialne dispozicije diferencira materijo v različne vrste, individue. Čeprav proizvajajo zunanje, minljive, akcidentalne forme, sama ostaja večna, "obstojna, tvori popolno vrsto, je v lastnem rodu in ni del vrste kot tista peripatetična".(193) Je ena, v sebi nespremenljiva, nerazločena, pa vendar je vzrok množstva, spremenljivosti, različnosti, to pa zato, ker ima več pomenov kot: po sebi (da per sè), kot akt in popolnost določenega predmeta (entelehija), kot individualna forma. Ni pomešana z materijo in od nje neločljiva, ampak v njej eksistira, ji je pridružena, ji asistira.⁹¹ Torej "duhovna substanca ni manj obstojna od materialne" (190), saj sta tako materija kot forma "najstanovitnejša principa" (principii constantissimi). (190) Obstoj forme ni odvisen od materije in čeprav še ni jasno, "če vso formo spremlja materija", pa je gotovo, da ni dela materije, ki bi bil brez nje (destituita da guella, 192).

Lahko rečemo, da se na nek način forma in materija vzajemno določata in omejujeta: četudi forma z lahkoto oblikuje nešteto vrst, se v materiji skrči, sežme (contrae) in oblikuje "uno individuo"; ravno tako se nedoločena potencia materije, ki lahko sprejme katerokoli formo, aktualizira (upredmeti) v eno predmetnost. Simultanost vseh form znotraj svetovne duše in potencialnost vseh oblik znotraj materije se sublimira v temporalno sukcesivnost individuov v trenutku, ko stopita v medsebojno razmerje, ko konstituirata naravo.

A vendar, kjer je svetovna duša, je na določen način vse, tako duh, življenje, intelekt, kot tudi materija. Zakaj? Zato ker, če že duša form ne povzroča iz materije, "pa jih zagotovo ne prosjači izven nje; kajti ta duh napolnjuje celoto (il tutto)" (194). Seveda ne korporalno ali dimenzionalno, ampak spiritualno.

⁹¹ "...inesistente, associata, assistente". Asistere pomeni: prisostvovati, pomagati, podpirati, toda tudi nazdirati.

V III. dialogu Bruno analizira odnos med materijo in formo v okviru delovanja narave in njej pripadajoče materije. Že II. dialog je nakazal, da je v naravi potrebno poznati dvoje rodov substance (doi geni di sustanza), formo in materijo. V prvi je aktivna potenca vsega, v drugi pa njej enakovredna pasivna potenca, "potestà di esser fato". Prav analiza tega odnosa bo predmet III. dialoga.

Soodvisnost aktivne in pasivne potence je nujna, kajti "kako naj bo svetovna duša (mislim vsaka forma), ki je nedeljiva oblikovalka brez substrata (soggetto)⁹² dimenzij ali količin, ki je materija" (204)?

Jasno je, da vsak agens potrebuje za svoje delovanje nek substrat.⁹³ Tudi narava, v kolikor hoče delovati, potrebuje neko materijo po sebi (da per sè), da bi jo lahko izoblikovala v različne naravne materije (kamen, les itd.). Ta prva materija je "neke vrste substrat, od katerega, s katerim in v katerem narava izvršuje svoje učinkovanje (operazione), svoje delo" (206). Torej "stvari, ki jih oblikuje narava so materija rokodelcev, ena sama neoblikovana (informe) stvar pa je materija narave" (206), ki deluje iz središča svojega substrata ali materije. Čeprav se na tej materiji izmenjuje množstvo form, obstaja sama vedno "ena in ista materija". Po sebi, absolutno, nima nobene naravne forme, lahko jih pa vse sprejme. Ne more biti neko telo ali določena kvaliteta, da bi lahko bila vsako telo in vsaka kvaliteta. Zato "je lahko očitvidna le z intelektom" (209).⁹⁴

Materija in forma katerekoli naravne stvari, ki je duša, sta nerazdružljivi (indissolubili) in neuničljivi (adnihilabili). Take pa prav gotovo niso substancialne forme peripatetikov, "ki temeljijo zgolj v določeni sestavljenosti (complessione) in urejenosti (ordine) accidenc" (210). Kot princip določenih konkretnosti (di questo o di quello) ne morejo biti nekaj substancialnega in absolutnega, temveč le relativnega tistemu, "kar je izvedeno iz principa". So zgolj princip individuacije in partikularnosti, saj se materija "da sežeti v neko posamičnost le po določeni formi" (211). Na koncu peripatetiki imajo "neko substancialno formo, seveda, toda ne naravno, ampak logično; tako jo, na koncu, kot logični termin (intenzione) postavijo za princip naravnih stvari" (211-212).

V primerjavi s prehodnimi, peripatetičnimi substancialnimi formami, ki izginjajo v materiji, se zdi ta stabilna in večna, vredna oznake edine substance in principa. Vendar tudi to ne ustreza resnici kajti: "...je en intelekt, ki daje bit vsaki stvari (datore de le forme), ki je vdahnjen (indito) v stvari; je ena duša in formalni princip, ki se naredi (si fa) in oblikuje (informa) vsako stvar (fonte de le forme), ki vse oživlja; je ena materija, iz katere se naredi in oblikuje vsaka stvar (ricetto de le forme), ki je substrat (soggetto)" (212). Zato je zares nujno, da "kot lahko postavimo nek stalen in večni materialni princip, prav tako lahko postavimo podoben formalni princip" (212), saj nič ne deluje absolutno v samem sebi, vedno je neka razlika med agensom in substratom, zato je dobro "v telesu narave razločiti materijo od duše in v tej razločiti vzrok (raggione) vrst (sc. univerzalni intelekt)" (213). Kaj pa materija kot princip? Materijo kot princip lahko razumemo na dva načina: kot substrat (soggetto) ali kot možnost (potenza). O materiji-substratu bo Bruno razmišljal v IV. dialogu. Materija kot potenca ali možnost (potenza over possibilità) je na nek način in glede na lastne razloge (in certo modo e secondo la

⁹² "Soggetto" pomeni pri Brunu subjekt, predmet ali substrat.

⁹³ Aristotel, Fizika II, 1 - 193 a.

⁹⁴ Za razliko od Platona, Aristotela in Plotina materija za Bruna ni predmet inferiomega in nepravlega spoznanja, ampak racionalne spoznavne.

propria ragione) v vseh stvareh, je tako v intelgebilnem (višjem) kot v senzibilnem svetu.

Potenca se loči na aktivno, po kateri subjekt (soggetto di quella) lahko deluje, in na pasivno, po kateri subjekt lahko je, lahko sprejme, lahko ima ali lahko je na nek način substrat dejavnika-agensa ("...per la quelle o può ricevere, o può essere soggetto di efficiente in qualche maniera") (218). Pasivno možnost lahko razumemo relativno ali absolutno. Absolutno pojmovana pasivna možnost materije pomeni, da "ni stvari, o kateri lahko rečemo, da biva (l'essere), ne da bi o njej rekli, da lahko biva (il poter essere). In ta se na tak način ujema z aktivno potenco, da na noben način ni ene brez druge; torej če je vedno bila možnost (potenza) delovanja, proizvajanja, ustvarjanja, je tudi vedno bila možnost narejenega (di esser fatto), proizvedenega in ustvarjenega, ker ena potencia implicira drugo; hočem reči, da druga drugo nujno predpostavljata (con esser posta, lei pone necessariamente l'altra" (218). Sovpadanje aktivne in pasivne potence so tako teologi kot filozofi pripisovali "prvemu nadnaravnemu principu". Tako Bog, ki je absolutno vse,⁹⁵ kar lahko je, ne bi bil vse, če ne bi mogel biti vse. V njem sta akt in potencia istovetna.

Absolutna pasivna potencia materije je torej enaka absolutni aktivni potenci, absolutnemu aktu: vse, kar lahko je, istočasno že tudi je in to "najenostavneje, brez razlik in razločkov".

Relativno gledano pa pasivna potencia lahko je, kar lahko je, ni pa vse, kar lahko je. Torej, stvari so, kar pa so, niso pa vse, kar bi lahko bile. V tem primeru ni enaka aktu, je po obsegu širša in z aktom omejena, v času in prostoru na en akt, ima vedno le eno specifično in omejeno bit. Sukcesivno lahko sicer postane vse, kar lahko je, ima pa lahko le eno formo naenkrat.

Iz tega sledi, "da torej vsaka potencia in akt, ki sta v principu zavita (complicato), združena in eno, sta v drugih stvareh razvita (esplicato), razpršena in razmnožena". (219) Kot totalna identiteta potence in akta, je Bog lahko vsaka eksplicirana stvar, ne da bi bil samo ta stvar. Kar je drugje protislovno (contrario) in nasprotno (opposito), je v njem eno in isto (uno e medesimo), v njem nasprotja sovpadajo, "...je največja, najmanjša, neskončna, nedeljiva in vseh mer velikosti (...). To, kar pravim o velikosti, moraš razumeti o vsem, o čemer lahko govorimo..."(220) To je moč intelektualno dojeti le "na zanikovalen način (per modo di negazione): ne more, pravim, biti razumeto ne kolikor lahko je vse, ne kolikor je vse" (220).

Skratka, tudi potencialnost kot bistvo materije, če jo razumemo v njenem polnem pomenu, je neka vzvišena lastnost ("l'eccellenza della potenza, la quale, se vi piace chiamarla ragione di materia..." (222). Še več, je nujno potrebna tudi samemu prvemu principu, če hoče ustvarjati. Pred napadi teologov, ki bi mu očitali brezbožnost, češ da materializira Boga, Bruno precizira, da je potencia, ki jo on pripisuje Bogu, materija pojmovana kot princip, ki ni nikoli ločena od absolutnega akta, ni substrat telesnega vesolja. Bruno utemelji "sovpadanje potence in akta" tako, da razume "absolutno en in drugi termin" (223).

V vesolju kot simulakru prvega principa je v specifičnem aktu vse, kar je v specifični možnosti, se pravi, da je tudi vesolje na specifičen način vse, kar lahko je z ozirom na konstantnost vrst in svojih delov, z ozirom na to, da vsebuje vso materijo in

⁹⁵ Kuzanski to lepo sintetizira v termin possess, ki je sinteza med "posse" (moči) in "esse" (biti).

vse forme. Vendar ni na absoluten način vse, kar lahko je, ravno zaradi svoje diferenciranosti, ekspliciranosti, torej zaradi svoje že aktualizirane možnosti. Vesolje je vse, kar lahko je, na način "razvitja, razpršenosti, razločenosti". Tako je tudi v njem "ena potencia, ki ni ločena od akta, ena duša, ki ni ločena od oživiljenega (animato)". (223) Ima nek prvi princip, ki je sam sebi enak, ni več ločen na materialnega in formalnega. Zato ni težko sprejeti zaključka, da je v vesolju " ...celota (il tutto), glede na substanco, eno" (223).

V IV. dialogu obravnava Bruno materijo kot substrat. Zmote platonikov in aristotelikov koreninijo v nepravilnem razumevanju materije kot principa. Tudi če so materijo razdelili na telesno in netelesno, niso dojeli, da gre pri tej delitvi le za možnost istega rodu (potenza di medesimo geno), iste substance. Saj so tudi forme dveh vrst: rodu transcendentne (principi), ki ne ustvarjajo razlik (kot npr. ente, unita, uno, cosa, qualche cosa), in rodu imanentne, ki razločujejo in konstituirajo množstvo. Tako prva vrsta form materije ne razločuje, zaobjame telesno in netelesno substanco in se nanaša na "tisto najsplošnejšo, najbolj skupno in eno tako enih in drugih" (232).

Naslednji argument v prid eni materiji je povezanost vsega bivajočega, ki implicira nujnost enega principa bivanja, "...za vse bivajoče stvari (cose sussistenti) je eden princip bivanja (subsistenza)" (232). "Vsaka čutnost (sensibile)" predpostavlja "subjekt čutnosti" (soggetto della sensibilità) in "vsaka intelegibilnost" (intelligibile) nek "subjekt intelegibilnosti" (soggetto della intelligibilità) (232). Ta nerazločena stvar (cosa indistinta) je skupno bistvo (raggione comune) senzibilnim in intelegibilnim stvarjem, tej se pridevajo (si aggiunge) razlike in razločujoče forme, kolikor je vsako bistvo (essenzia) fundirano na neki biti (qualche essere), razen prvega bivanja, ki je istovetno samo s seboj. Torej materija ni zgolj neka telesnost, ampak po svoji naravi (kot možnost) celo predhaja telesno bit, zato je nič ne odtuja (aliena) od t.i. netelesnih substanc.

Red bivajočega zahteva, da se nižje stvari prilagodijo višjim tako, da red prvih zavisi od reda drugih. Zato je primerno (conviene), da se z istim razlogom, kot se v telesnih substancah nahaja nekaj formalnega in božanskega, v božanskih nahaja nekaj (un che) materialnega, da bi tudi v višjem svetu obstajalo množstvo intelegibilnih vrst.⁹⁶ Materija je torej nedeljiva bit izven dimenzij, v njej se združujejo različne forme. Je ena (prva) materija, zaradi katere vse, kar je, je v aktu.

Glede na specifične razloge seveda lahko ločimo med materijo telesnih in netelesnih stvari. Če se potencia materije (kot najvišjega roda, kot substance) aktualizira preko "dimenzij in razsežnosti predmeta (soggetto) in tistih kvalit, ki imajo bistvo v količini", potem gre za telesno substanco in "predpostavlja telesno materijo" (235), kolikor je brez teh atributov, pa gre za netelesno substanco in "predpostavlja podobnoimensko materijo" (235). Aktualizirani potenci (un essere) (ne)telesnih stvari vedno ustreza (corrisponde) pasivna potencia (un poter essere) (ne)telesnih stvari, saj imata obe vrsti substance "bit zaradi možnosti biti" (l'esser per lo poter essere).

V večini stvari je materija vedno pod enim in istim aktom, ima enkrat za vselej in skupaj vse, kar lahko ima, in je vse, kar lahko je, "ker je dejansko vse, kar lahko je, ima vse mere, vse vrste oblik in razsežnosti; in ker jih ima vse, nima nobene, ker tisto, ki je toliko različnih stvari, ne sme biti nobena od teh posameznosti. Primerno (conviene) tistemu, ki je vse, je, da izključuje vsako posamično bit".(237) Ta "materia prima" je

⁹⁶ Tu Bruno aplicira renesansi tako drag princip simetrije in klasično določitev materije kot principa množstva.

nedeljiva, ker se vse njene možnosti realizirajo simultano. V spremenljivih stvareh pa ima zdaj ta zdaj oni akt, ki si sledijo v časovnem zaporedju, sukcesivno, je kvantificirana in nosilec "kvalitet, ki imajo bistvo v dimenzijah". Na kratko rečeno, razlika med obema vrstama materije fungira v "...skrčitvi (contrazione) na telesnost in netelesnost" (236).

Torej ni res, da materija kot potenca lahko sprejme vse forme, ker nima nobene dimenzije, ampak v sebi vsebuje (includa) vse forme in dimenzije in jih ne sprejema od zunaj, temveč jih pošilja in izganja iz svojega okrilja ("...per mandarle e cacciarle come dal seno") (238). Tako telesna kot netelesna materija vsebujeta različnost, le da na drugačen način. Netelesna (inteligibilna) materija "v trenutku večnosti", "skupaj", "zavito" (complicatamente), "kot eno", "kot vse in vsaka stvar"; telesna (senzibilna) materija pa "v časovnih trenutkih", "sosledično", "razvito" (esplicitamente), "kot mnogi", "glede na vsakega in po vsaki stvari" (239). Očitno materija ni nek "propre nihil", gola možnost, brez akta, vrline, dostojanstva in popolnosti. Nasprotno, saj "izrečenost, zaznavnost in razvitost niso bistveni vzroki (raggione) dejanskosti, ampak so njene posledice in učinki" (242).⁹⁷ "Izvedene stvari" (cose principiate), ki se pojavljajo in izginjajo, imajo "manjši razlog dejanskosti" (minor ragione di attualita) kot materija, ki vsebuje in vključuje (contiene e includa) vse naravne forme. Ker eksplicira to, kar je v njej implicirano (z ločevanjem, rojevanjem, izlivanjem), jo moramo imenovati "božanska stvar in najboljša sorodnica, plodilka in mati naravnih stvari, pravzaprav v bistvu vsa narava" (la natura tutta in sostanza) (234). Čeprav sprejema in pošilja iz sebe številne forme, ostaja sama glede na svoje bistvo in substanco "istovetna in nespremenljiva", "ne prejema večje in manjše dejanskosti (attualita), je "od akta nerazločena potenca" (245), zato je večna, popolna, "je neko božansko bitje v stvareh". Kot taka si minljivih form ne želi, ravno obratno, "prav forma mora želeti materijo, da bi se razplajala" (246).⁹⁸

Na koncu IV. dialoga pa Bruno postavi vprašanje, kaj bi se zgodilo, če bi "ta spodnja potenca (sc. materija) končno postala eno s tisto zgoraj (sc. dušo)" (240). Oziroma, kot je že prej zaključil III. dialog: "Torej hočete da, čeprav sestopajoč po tej lestvi narave, bodi dvojna substanca, ena duhovna (spirituale), druga telesna (corporale), da se končno tako ena kot druga zvedeta na eno bit in en koren" (244).

III.2. NA POTI K SUBSTANCI

Predno preidem k zaključku Cause, na obravnavo V. dialoga, je potrebno dosedanje analizo nekoliko pojasniti. Bruno skuša analizirati strukturo biti opirajoč se na tradicionalne koncepte materije, forme, možnosti, dejanskosti, pasivnih in aktivnih principov. Racionalna progresija vodi misel od razmišljanja o vzrokih in principih narave do transcendiranja izkustvenih evidenc, ki zahteva nujnost racionalnega dojetja in

⁹⁷ Akt, realiteta je za Aristotela v neki bitnosti, za Bruna pa v izvoru, iz katerega ta bitnost izhaja. Tako je realnost funkcija možnosti.

⁹⁸ Sledita lahko dve možnosti:

a) Forma je le akcidenca materije, ni nič na sebi, je le v odnosu na materijo.

b) Forma je neka permanentna realiteta in se tako izenači z materijo kot izvorom determinacij (l'eccellenza della materia, la quale così coincide con la forma come la potenza coincide con l'atto) (141).

končno nas Bruno postavi pred sam prag monističnega zaključka, pred vprašanje o eni substanci kot zadnji realiteti vseh stvari.

V II. dialogu Bruno sledi ustaljenim analizam, ki projecirajo vsako aktivnost v svetovno dušo oziroma v univerzalni intelekt. Koncept svetovne duše (univerzalne forme) se veže na dualistično vizijo vesolja, v katerem se materija zdi nebitvena, pasivna, od zunaj oblikovana od dejavnega vzroka. Toda Bruno nekoliko modificira ta tradicionalno nepremostljivi dualizem, ko izpelje dvojno vlogo svetovne duše, kot vzrok (zunanja) in princip (notranja), ki to distinkcijo poistoveti in s tem razveljavi, zvede ju na isto raven. Prav ta dvojnost svetovne duše zahteva komplementarnost med materijo in formo, vsaj po obsegu, če že ne na ontološko-aksiološki ravni.

III. in IV. dialog sta najbolj inovativna in bistvena na Brunovo refleksijo. Renesansa še vedno ostaja zvesta neposrednim evidencam vsakdanjega izkustva, h katerim se je zatekala tudi antična refleksija. Te implicirajo sprego med materijo in formo kot edini pristop pri proučevanju narave. Toda v renesansi, kot že rečeno v I. delu tega sestavka, se pojavi globoka kriza tradicionalnih razlag, ki črpa svoj zagon med drugim tudi iz heterodoksije srednjeveških razmišljanj, zlasti tistih, ki skušajo drugače investirati pojem materije. David iz Dinanta⁹⁹ in Avicbron sta najeklatantnejša primera. Tako so Brunove opombe o Plotinu, Avicbronu in Davidu iz Dinanta odmev lastnih razmišljanj in ustrezajo miselnemu toku, ki je že od davno skušal z drugačnim pojmovanjem materije odpreti vrata nekemu monističnemu pogledu na svet.¹⁰⁰

Že antični materializem je sistematiziral intuicijo razsrediščenega vesolja, klonil pa je pred zadovoljivo utemeljitvijo konceptov življenja, gibanja, enotnosti, kontinuuma. A vendarle, kasneje tako florentinci kot padovanci priznavajo obstoj nekega substrata, prve materije kot nosilke množstva form. Problem individuuma, tako važen za Aristotela, se umakne v drugi plan. Bruno privede do skrajnosti kritiko peripatetičnih substancialnih form prav zaradi svojega iskanja substrata, ki jo lahko strnemo v sledeče ugotovitve:

- a) Razlikovanje med materijo in formo je čisto logičnega značaja.
- b) Skotistične rešitve, ki naj pojasnijo participacijo posamičnega na splošnem (npr. oslovstvo, sokratstvo itd.) so absurdne.
- c) Prehodne individualne (substancialne) forme so irelevantne glede na bogastvo, nespremenljivost in večnost substrata.

S tem Bruno razvrednoti individuom, problematiko rodov in vrst pa nadomesti svobodno vznikanje oblik (življenja), ki se ne ozira na stabilnost in urejenost "arbor Porphyriana". V zameno racionalna analiza izlušči resnico onstran percepcije v stabilni prvi materiji, ki nespremenjena vztraja skozi večno spreminjanje in ga s tem tudi omogoča. Težave nastopijo, ko je treba pojasniti delovanje narave, se pravi porajanje

⁹⁹ Njegov nauk je bil obsojen leta 1210 in je ohranjen le fragmentarno, kolikor njegove teze obsojata Albert Veliki in Tomaž Akvinski. Učel je popolno enotnost treh realitet: materije, intelekta (nous) in Boga. Bog in materija sta po naravi enostavna, nedeljiva; nedeljivost Boga je trizem, nedeljivost materije sledi iz njene definicije, da je ireduktibilni element sestavljenosti. Že Aristotel je trdil, da je pri spoznanju nesestavljenih stvari (ki niso zmes materije in forme) spoznavajoči identičen s spoznanim. Iz tega sledi, da mora biti intelekt, ki odkrije Boga in materijo, z njima identičen. Ker razlike porajajo različne forme, ki se pridevajo substratu, to pomeni, da različnost ni enostavna, ampak sestavljena. Bog, materija in Intelekt pa so enostavni, torej so identični. O tem: E. Bréhier, *La philosophie du Moyen Age*, Editions Albin Michel, Paris, 1971, str. 184-185.

"Tako pri Davidu dobimo paralelizem materialnega in duhovnega principa. Gre torej za pomemben obrat v pojmu materije, ki pa se je v srednjem veku lahko začel le kot 'materializacija' boga". V. Kalan, *Kozmična tehnika in vprašanje materije v Platonovem Timaju*, *Anthropos*, 1976, št. III-IV, str. 140.

¹⁰⁰ LC, str. 278.

različnosti, gibanje. Kako se racionalno postulirani substrat prelevi v nam dostopno in empirično preverljivo množstvo bitnosti?

V ta namen Bruno vpelje neoplatonistično distinkcijo dveh materij. Opozicija dveh materij je v zasnovi že v njegovem konceptu substrata, saj je večin in enoten. Ker je telesnost le ena možnih determinacij substrata, njegove vsebine še zdaleč ne izčrpa. Torej substrat ne moremo zreducirati le na vsoto množstva telesnih bitnosti, ki imajo povrhu vsega še status minljivosti. Pred telesno materijo si je treba zamisliti neko netelesno "hyle noetike", dostopno zgolj racionalnemu uvidu. Na to Plotinovo netelesno, intelgibilno materijo so stavili vsi, ki so hoteli rehabilitirati materijo in revalorizirati njen ontološki status. Pripomniti velja, da ima pri Plotinu le intelgibilna materija status substance, medtem ko je telesna materija najnižja stopnja emanacije, neke vrste nič. ¹⁰¹ Plotinove dokaze o tem, ¹⁰² da je materiji nemogoče pripisati kakršnokoli določitev zaradi njenega bežečega in mnogoličnega značaja (kar jo dela za "lažnivko") Bruno pervertira v čisto nasprotje: odsotnost determinacij ni dokaz revnosti in nevrednosti materije, ampak indic neskončnega bogastva. Upoštevajoč obrazec negativne teologije: "Determinatio est negatio", pomeni Brunu vsaka omejitev neskončne možnosti materije njeno devalvacijo, nek zdrs iz substancialne na akcidentalno raven.

Porok veljavnosti teh izpeljav je teza o prvi materiji kot aktu, oziroma o sovpadanju absolutne možnosti in akta v prvi materiji. Materija kot absolutna pasivna možnost je identična absolutnemu aktu; ker je lahko vse, je jasno, da ne more biti nič konkretnega. Konkretnost je domena telesne materije, torej materije kot relativne možnosti. Tako kot ima svetovna duša v sebi vse forme in jih kot univerzalni intelekt sukcesivno povzroča iz materije, enako lahko za prvo materijo trdimo, da vsebuje vse oblike v sebi in jih iz sebe poraja.

Identiteta možnosti in dejanskosti pa ni nič drugega kot tisto, čemur A.O. Lovejoy pravi princip polnosti (principle of plenitude). ¹⁰³

III.2.1. PRINCIP POLNOSTI

Uvodoma je potrebno povedati, da Bruno sistematično in dosledno uporablja ta princip v *De l'infinito* in z njim dokazuje nujno neskončnost vesolja, vendar o tem kasneje. V *Causi* pa mu služi za diviniziranje materije, za njeno rehabilitacijo oziroma za vzpostavitev ravnotežja, komplementarnosti med njo in formo.

Princip polnosti je teorem o polnosti realizacij konceptualnih možnosti v dejanskost. Iz njega sledi: ¹⁰⁴

a) Da je vesolje "plenum formarum": vse pojmljive in možne oblike bitnosti so v njem izčrpane, udejanjene.

b) Razsežnost in možnost kreacije sta v sorazmerju z možnostjo eksistiranja in sta soizmerljivi s produktivno sposobnostjo izvora. Če ima izvor absolutno (neskončno) možnost, potem bo tudi njegova kreacija (posledica) absolutna (neskončna).

¹⁰¹ Plotin, *Enneade* II, 4.

¹⁰² Plotin, *Enn.* III, 6, 7.

¹⁰³ Arthur O. Lovejoy, *The great chain of being*, Harvard University Press, 1974 ¹².

¹⁰⁴ *Ibid.*, str. 52.

c) Svet je tem boljši, čim več stvari vsebuje: teza implicira nek optimizem.

V osnovni principa polnosti leži tisto, kar bo Leibniz imenoval "principium rationis sufficientii": vsaka stvar ima za svoj obstoj zadosten razlog, kajti če ga ne bi imela, je pač ne bi bilo.

Bruno postulira substancialnost tako materije kot forme, razume ju kot dva konstantna principa biti, ki sta komplementarna, soodvisna znotraj narave. Kolikor premislimo prve štiri dialoge Cause z vidika komplementarnosti materije in forme, se izkaže, da sta bila formalni konstitutivni princip in materialni konstitutivni princip razločena zaradi potreb analize, ki ji seveda ni nič preprečevalo, da bi vsakega od njiju definirala znotraj njune opozitornosti. Namen analize je bil prav v tem, da pokaže na nesmiselnost, neupravičenost in samovoljnost njunega zoperstavljanja v obliki podrejanja bodisi materije formi bodisi forme materiji. Brunova intenca je utemeljiti enotnost, v katero se ta dva komplementarna aspekta stekata, oziroma skozi katera se enotnost prikazuje analitičnemu racionalnemu raziskovanju narave (biti). Brunovo koncipiranje enotnega temelja realnosti (biti), ene substance narave in vesolja še zdaleč ni intuitivno, temveč temelji na metodi, ki jo Bruno prevzame od Kuzanskega, a jo prilagodi svojemu namenu: vzpostavitvi infinitistične kozmologije.

III.2.2. COINCIDENTIA OPPOSITORUM (SOVPADANJE NASPROTIJ)

Vpliv Nikolaja Kuzanskega na Bruna je izven dvoma. Kakorkoli že razumemo drznost Kuzančeve misli, gotovo je, da je bila zanj refleksija o naravi in vesolju drugotnega pomena. Kuzanski noče kritizirati uveljavljene kozmologije svojega časa, čeprav je moč pri njem prebrati za srednjeveškega cerkvenega dostojanstvenika naravnost pretresljive anticipacije o razsrediščnem, naseljenem vesolju, njegovi neomejenosti (interminatum), o identičnosti ontološke strukture zvezd, ki zemljo razbremenijo manjvrednega statusa itd. Toda vesolje je zanj predvsem neadekvatno in nepopolno razvite (explicatio) Boga, saj se v njem kot množstvo in minljivost razvije to, kar je v Bogu, prisotno kot enotnost in večnost, kot neko zavetje (complicatio). V svetu porajanja in minevanja vlada Aristotelovo načelo o neprotislovnosti, tako da se človeškemu razumu stvari prikazujejo kot množstvo različnosti, niz med seboj primerljivih nasprotnosti, ki jih merimo in primerjamo (comparatio) med seboj. Enotnost v Bogu ne zajame le različnosti, ampak tudi nasprotja, ki v njem sovpadajo (coincidentia oppositorum), ta prvobitna enotnost jih absorbira in preseže. Intelektualni akt, ki omogoča v obliki približka dojeti to sovpadanje nasprotij v Bogu, transcendira diskurzivno nonkontradiktorno misel in si pomaga z analogijami, katerih paradigmo predstavljajo matematični paradoksi, ki so implicirani v procesu infinitizacije določenih razmerij končnih objektov.¹⁰⁵ Tako npr. pri neskončno velikem krogu (krivo) obseg sovpadajo s tangento (ravno), pri neskončno majhnem pa s premerom. V obeh primerih središče izgubi svojo določujočo vlogo, sovpadajo z obsegom, je povsod in nikjer. Nasprotja ravno/krivo, veliko/majhno veljajo le v domeni količinske končnosti, soizmerljivosti predmetov, torej tam, kjer ni zares velikih ali zares malih objektov, kjer

¹⁰⁵ A. Koyré, *Du monde clos...*, str. 21.

so le bolj ali manj (proporcionalno) veliki oziroma mali. V primerjavi z Božjo neskončnostjo ni ničesar, kar bi bilo večje ali manjše od karkoli drugega, saj končno in neskončno nista soizmerljiva (proporcionalna). Absolutni maksimum in absolutni minimum sta onstran serije kvantitativnih razmerij in zato sovpadeta. Podobno velja tudi za gibanje in mirovanje: z neskončno hitrostjo po krožnici gibajoče se telo bi v vsakem trenutku bilo v začetnem položaju in hkrati vedno drugod. Gibanje je torej relativen koncept, ki v svoji absolutni obliki zaobseže nasprotje gibanje/mirovanje: absolutni maksimum hitrosti (neskončna hitrost) in njemu nasproten absolutni minimum (mirovanje) sta izven serije građuiranih hitrosti in zato sovpadeta.

Kot metoda sovpadanje nasprotij omogoča razumeti, kako se v nekem neskončnem procesu nasprotne določitve končnih entitet zabrišejo, izginejo v neki enotnosti, ki jih zaobseže in preseže. Težava se pojavi, ko skušamo prenesti ta tip mentalne operacije in jo integrirati v metafizično refleksijo o neskončnosti v aktu, o Bogu. Resnica o njem presega vsakršno človeško razumsko zmožnost, zato to sovpadanje nasprotij v Bogu ostaja "a fortiori" nerazumljivo. Uporaba pojma neskončnosti v umu ima dve tendenci: da nasprotja končnega dojamemo kot protislovja neskončnega ter da ta nasprotja tudi utemeljimo iz neskončnosti.¹⁰⁶ Matematika je le nek pripomoček, ki pa ne preseže vrednosti analogij, s katerimi utemeljujemo slutnjo možnosti te Resnice. Matematično hipotetično neskončnost loči od realne teološke neskončnosti zev, ki zahteva intervencijo vere, vendar vere, ki išče svojo upravičenost v intelektu lastni dialektiki.¹⁰⁷ Brez analoškega transfera matematičnih primerov bi ostalo sovpadanje nasprotij v Bogu logična absurdnost in ne "nerazumljivo razumljiva" resnica, in obratno, razmišljanja o hipotetični neskončnosti bi izgubila vsak smisel, če ne bi napolnila razuma k absolutnemu temelju vsega, seveda v okviru "symbolice investigare". Oba aspekta metode sta si komplementarna in zahtevata sodelovanje intelekta, intuicije in vere. Vera postane "asimptota intelekta",¹⁰⁸ kolikor si le-ta prizadeva razumeti nerazumljiv proces prehoda "complicatio" v "explicatio", enote v množstvo. Neskončnost (Bog) tako ni le transcendens biti, ampak tudi v stvareh samih. Vesolje temelji na "coniunctio" med "unitas" in "multitudo", enotnosti se približamo "in mente mediante alteritate" prav tako kot se množtvu "mediante unitate".¹⁰⁹

Kuzanski ohranja in brani dogmo o Božji transcendenci, saj nedojemljivost Božje neskončnosti (complicatio) le poudari skrivnost vere. S tem se uvršča v dionizijevo tradicijo negativne teologije, le da pri Kuzanskem teološko približevanje Bogu "per negationem" postane prav s "coincidentio oppositorum" metodičnost misli.

Kuzanski je na renesanso vplival predvsem s svojo versko dejavnostjo, Bruno pa poudari ravno zamolčano stran, tisto, ki jo je tudi sam Kuzanski smatral za svoje največje odkritje: metodo sovpadanja nasprotij. Brunova montaža njegovih tez je tendenciozna, saj poudari metodo in kozmološke anticipacije, in ne njihovo vlogo znotraj krščanske apologetike.

¹⁰⁶ K. Vorländer, o.c., str. 275.

¹⁰⁷ I.C., str. 72.

¹⁰⁸ Ibid., str. 73. Sovpadanje nasprotij implicira, da je Maksimum brez nasprotja, da je identičen in istočasno maksimum in minimum, zato je prav prehod iz "complicatio" v "explicatio" nemogoče razumeti.

¹⁰⁹ Maurice de Gandillac, *Platonisme et aristotélisme chez Nicolas de Cues v: Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, str. 16.

Sovpadanje nasprotij je za Bruna predvsem metoda, s katero je moč pojasniti odnos med enim in množtvom, gibanjem in mirovanjem, temporalnostjo in večnostjo in tako vzpostaviti enotnost neskončnega vesolja. Bistvena razlika, ki oba misleca nespravljivo razločuje, je v določitvi tiste "točke zedinjenja" (punto d'unione) (264), ki sovpadanje nasprotij pogojuje. Pri Kuzanskem je imanenca neskončnosti (Boga) v končnem (ustvarjenem) posledica koincidence med maksimumom in minimumom, pri čemer absolutni Maksimum, pogoj te koincidence, lahko dojamemo zgolj "per negationem", s čimer je njegova transcendenca zagotovljena.

Pri Brunu pa: "Mar ni ena potencia skupna dvema nasprotnima predmetoma? Odkod misliš, da je temu tako, če ne zaradi tega, ker je princip biti eden, kot je eden princip dojetanja (concepire) enega in drugega predmeta..." (264) Mesto sovpadanja je bit, substanca, materija, le Bog je odsoten, neomenjen. Tako monizem substance prevzame vlogo nedojemljivega Boga.

Sovpadanje nasprotij služi Brunu pri utemeljevanju enotnosti narave, ki jo zahteva njegova vitalistična vizija. Ko enkrat pristane na tezo o prisotnosti vsega v vsem (hermetizem), o vesoljnem korespondiranju (magija) in se ne more več zateči k hierarhiji materije in forme (vsaj po Ceni to ni več možno), potem je sovpadanje nasprotij edini način, s katerim lahko utemelji prisotnost neskončnega v končnem in definira vsako bit kot tisto, ki zrcali vse vesolje, a ostaja od njega razločena. Kohezija vesolja, interna enotnost zahteva korespondenco individuov, bitnosti. Metoda sovpadanja nasprotij omogoča razumeti tako enotnost vesolja (življenja), kot tudi vlogo nasprotij (aktivno-pasivno, forma-materija, moško-žensko). Z njo Bruno zadosti zahtevam razuma (matematični primeri) in intuitivnim evidencam predkonceptualne narave (nujnost dveh principov za življenje). V njej najde logično strukturo poenotenja nasprotnih konceptov, z njo racionalizira iracionalne "evidence", jim priredi matrico, s katero se izmakne dogmatskemu dremežu in mističnim skušnjavam.

Prav na podlagi principa polnosti, ki zagotavlja homolognost vzroka in učinka, in metode sovpadanja nasprotij, ki jamči za enotnost vesolja, substance, je tudi razumljivo, zakaj Bruno tako odločno začne V. dialog Cause.

III.3. BRUNOV MONIZEM

Z gotovostjo jasnovidca Bruno začne: "Vesolje je torej eno, neskončno, negibno. Ena, pravim, je absolutna možnost, en akt, ena forma ali duša, ena materija ali telo, ena stvar, ena bit, eno največje in najboljše, a ga ni mogoče razumeti" (247). Nato izpeljuje vrsto lastnosti enega in neskončnosti, ki so bile že dolgo znane, temeljijo pa na dveh premisah:

a) Da "neskončnost nima sorazmernih delov", ker so vse stvari, "ki imajo posebno obstojnost v neskončnem nerazločene" (249).

b) Da so "v njegovi biti vsa nasprotja v enotnosti in skladju...v njem je vsaka stvar zedinjena (concorde)... Je meja, a tako, da ni meja, je tako forma, da ni forma, je tako materija, da ni materija, je tako duša, da ni duša; ker je nerazlikovana celota, in zatorej je eno, vesolje je eno" (248).

Zato ni nemogoče, ampak nujno (necessario), da "najboljše, največje, nedoumljivo" je vse, povsod in v vsem, ker je kot enostavno in nedeljivo lahko vse, povsod in v vsem.

Zatorej vsaka stvar v vesolju vsebuje na svoj način "vso dušo sveta", čeprav ne popolnoma (totalmente). Svetovna duša "je v celoti hkrati v vsem in v kateremkoli delu". Neštevnim svetovom (mondi innumerabili) je "vzdrževalka, ohranjevalka, gibalka, na njih deluje" (253). Ker je v neskončnosti "akt ves v vsem in ves v vsakem delu", moramo reči del v neskončnosti in ne del neskončnosti (parte nello infinito, non parte dello infinito) (255), ne smemo reči del substance, ampak substanca dela, še boljše substanca v delu (sustanza nella parte).

Tudi bit (lo ente, lo ente divino), substanca in bistveno (l'essenzia) so eno in ker se vsaka stvar steka (concorrendo) v "enotnost in identičnost, hočem reči v isto bit", imajo absoluten pomen (raggione assoluta e non rispettiva). Vse tisto, kar ustvarja različnost rodov, vrst, oblik in lastnosti, vse, kar temelji na porajanju, propadanju in spremeni, ni bit, ni bistvo, temveč stanje (condizione), okoliščina (circostanza), ali akcidenca biti in bistva, ki se kaže "na mnogo načinov, ima mnogo form in mnogo podob (multimodo e multiforme e multfigurato) (251), torej glede na različne "načine, razloge in forme" (255).

Zakaj pa se stvari spreminjajo, zakaj materija teži za novimi oblikami in različnimi lastnostmi? Te spremene ne iščejo druge biti, ampak "drug način biti", "različno naličje iste substance; nestanovitno, gibljivo, propadajoče naličje..." (254) Tako se vzpostavi razlika med vesoljem in stvarmi v vesolju, med totaliteto in partikularnostjo, med substanco in akcidenco: vesolje "vsebuje vso bit in vse načine biti popolnoma", stvari v vesolju pa imajo "vso bit, ne pa vseh načinov biti" (251). Vesolje je nerazločeno, stvari so v njem kot "sprijete" (agglomerati), ki se nato razločijo skozi proces "izoblikovanja" (sglomeramento). Vse je v vsem, vendar ne "popolnoma in na vse načine v vsakem", vsaka stvar je sicer ena, ampak ne "na en način" (unimodamente). "Vsako proizvajanje, katerekoli vrste že, je neko spreminjanje, pri čemer ostaja substanca vedno ista; ker je le ena, ena božanska bit, nesmrtna" (251). Zato ne smemo verjeti, da je v svetu množstvo substance tistega, kar je resnično bit ("che sia pluralità di sustanza e di quello che veramente è ente" (253)).

Ta eno(tno)st je "edina in stalna in vedno ostaja, to eno je večno: vsako obličje, vsak obraz, vsaka druga stvar je ničevost, je kot nič, pravzaprav je nič vse, kar je izven tega enega" (252). "Complicatamente" je vse, kar lahko je, "esplicatamente" pa je v čutnih telesih (quel che appare, che si rappresenta al senso (256)).¹¹⁰

Ta zelo važna znanost, najtrdnjši temelj resnic in skrivnosti narave dobiva svojo razvidnost v našem intelektu zahvaljujoč naslednjemu:

a) Ker je "lestev, po kateri narava sestopa k produkciji stvari in po kateri se intelekt vzpenja pri spoznavanju le-teh ena in ista; in da tako prva kot drugi napredujeta od enotnosti k enotnosti, prehajajoč preko množice posrednikov" (256).

b) Intelekt se pri osvobajanju domišljije, ki mu prikazuje množstvo, zateka (ricorre) k matematiki in domišljijским figuram (mnemotehničnim podobam). Z njimi ali na podlagi njihove podobnosti (la similitudine di quelle) razumeva bit in substanco stvari, ter tako zvede množstvo in različnost vrst na en in isti koren do nedeljivega principa. Kadar skuša intelekt razumeti bistvo stvari", poenostavlja (va simplificando) kolikor more" (258), iz sestavov in množstva odmišlja (se ritira) akcidence, dimenzije, like itd.,

¹¹⁰ Prav tu je napaka Aristotela, ker se ni poglobljaj v "cognizione di questa unità e indifferenza de la costante natura ed essere" (252).

dokler ne odkrije podstati (quello che sottogiace a queste cose). Tako intelekt priča s svojim principom delovanja, da je substanca stvari v eno(tno)sti, spoznavanje substance je funkcija spoznavanja nedeljivosti. Gre za neko "napredovanje proti nedeljivosti": "perfetta cognizione" pogojuje "complicando la moltitudine", "produzione delle cose" pa se prevede kot "esplicando la unita".

c) Da tudi nasprotja sovpadajo v enem, da so tudi protislovja v bistvu eno, nam dokazujejo primeri iz matematike (Kuzanski) in potrditve iz raznih moralnih in spekulativnih ved (nasprotja kot gibalo življenja, strup kot zdravilo itd.).

č) Matematika pa ne sme postati cilj (kot pri Koperniku), ampak le sredstvo razumevanja te edine substance. Ta je namreč neodvisna od kvantitete, torej od števila in mere, ki sta njeni akcideni. Substanca je ena in nedeljiva tudi v stvareh, ki temeljijo na številu. "To, kar vam aritmetično ponazarjam, moraš bolj vzvišeno in enostavneje razumeti v vseh stvareh".(265)

Kdor želi spoznati (sapere) največje skrivnosti narave, naj opazuje in razmišlja "o najmanjšem in največjem v protislovljih in nasprotjih. Globoka magija je znati izvleči nasprotje, potem ko smo našli točko zedinjenja (unione)" (264).¹¹¹

Tako se torej zaključi Brunova analiza strukture biti. Z raziskovanjem vzrokov narave, "absolutno, po vsem obsegu njihove biti" (205), v okviru filozofske analize, ki ji je pragmatičnost spoznanja tuja, si prizadeva izpostaviti izgubljeno enotnost narave,¹¹² substance, ki so jo večinoma obravnavali kot prizorišče interakcije možnosti in dejavnosti, materije in forme, gibanja in mirovanja, pasivnih in aktivnih principov. Bruno odkloni Aristotelovo poudarjanje vloge individua, prevzame pa njegov abstrakten pristop k proučevanju narave.

V. dialog uvede v Causo vsaj dvoje vprašanj:

a) Kakšno je razmerje med negibnim enim (vesoljem, neskončnim) in gibanjem množstva v njem?

Negibnost vesolja očitno ne izključuje gibanja znotraj njega, saj je odvisna le od atributa neskončnosti (ne more se gibati v krogu, ker nima središča, prav tako ne premočrtno, saj vsebuje samo sebe), med neskončnim in končnim pa ni mogoč noben odnos. Negibnost pripada po definiciji totaliteti kot taki in ne nasprotuje gibanju delov v njej, ne nasprotuje aktiviteti narave. Vesolja kot totaliteto ne smemo poenotiti z različnimi bitnostmi, ki jih vsebuje. Zato je lahko delovanje narave diskontinuirano in mnogovrstno.

b) Kako se množstvo poraja iz enega, kako se posamezne forme eksplicirajo, kako torej narava ustvarja?

Ta problem je zastavljen na dveh ravneh: na eni strani ustreza narava delovanju dveh nasprotnih, a komplementarnih sil, principov, ki znotraj vesolja povzročata gibanje različnosti (življenje); po drugi plati pa so te ustvarjene poedinke, čeprav tranzitorne in akcidentalne, vsakokratna animirana vsebnost totalitete, neskončnega vesolja.

Monizem, ki se vzpostavi s V. dialogom, le ne more popolnoma izbrisati sledov dualizma. Ne le, da še vedno ostaja opozicija dveh principov, ampak ta tudi konstituira eno od notranjih določitev strukture enega, substance. S stališča gibanja je substanca skupaj aktivnost in pasivnost, s stališča večnosti, torej tam, kjer zaobseže vsa

¹¹¹ Primerjaj z že povedanim o Brunovem razumevanju magije, L4.

¹¹² Narava je pri Brunu sinonim za bit, pogosteje pa je rabljena v pomenu aktivite znotraj materije.

posredovanja in razlike, pa se izmakne vsakršnim določitvam. Čeprav relativen, je dualizem nujen pri proučevanju vsebine in razvoja narave. Zato je za pragmatično spoznanje (npr. za zdravnika, kemika itd.) celo bistven. Preveč preprosto bi bilo, če bi razumeli Brunov monizem kot enostaven materializem, zlasti če pomislimo, da Bruno podredi telesnost netelesnosti, saj si le v tej obliki lahko zamisli neko aktiviteto. Da bi vzpostavil primat ene substance, je Bruno prisiljen zavreči antitetičnost materije in forme, opozicija natura-naturalia postane nasprotje med bistvom in videzom, enim in množtvom kot tranzitornim in "kontraktiranim" pojavom prve materije.

Čeprav Bruno povečuje univerzalno formo (univerzalni intelekt) in minimizira vlogo posamičnih form, je individuum vendarle rezultat logično-biološke rešitve, združitve materije in forme. Toda venomer je podrejen bodisi univerzalni formi bodisi univerzalni materiji, torej substanci, ki ga utemeljuje. Individui so si bolj ali manj podobni, kolikor participirajo na isti substanci, razlikujejo pa se, ker so različne realizacije te substance.

Zakaj Bruno pripiše materiji tako pomembno vlogo, saj v IV. dialogu postane celo izvor aktivitete? To je le logična posledica dejstva, da so posamične forme brez ontološke dignitete, da so zgolj modusi prve materije. V svoji večni združitvi (sovpadanju) par Materija-Forma omogoča dojeti substancno, medtem ko posamične forme participirajo na enotnost le kolikor je "vse v vsem". Življenje je le nek prehod, neka (pre)razporeditev delcev, njegova stabilnost je navidezna in nepomembna. Partikularne forme se realizirajo le zato, ker stalnost substance prepoveduje vsako zev med možnostjo in dejem. Substanca (vesolje) je v vsakem trenutku vse, kar lahko je. Zato je finalnost v vesolju le oblika nujnosti: "Cilj in smotrni vzrok (causa finale), ki si ga zada efficiens (l'efficiente, dejavni vzrok), je dovršenost (perfezione) vesolja, ki je v tem, da imajo v različnih delih materije vse forme dejansko eksistenco" (182) Torej je različnost množstva le moment refleksije o totaliteti, o neskončnem vesolju.

IV. NESKONČNOST VESOLJA: DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI (O NESKONČNEM, VESOLJU IN SVETOVIH)

Nedvomno je osišče Brunovih metafizičnih dialogov prav koncept neskočnosti. Razlika med čudenjem o neizmernosti zvezdnatega neba in dokazovanjem nujnosti njegove neskončnosti dobi svoj odsev v nasprotju med občutkom poetične intuicije in sistematičnim naporom racionalne artikulacije spoznavnega področja. V svoje podjetje Bruno vpreže najrazličnejše akterje: antične teorije, hermetizem, Kopernikovo eksaktnost in Božje dostojanstvo. Koncept neskončnosti je tako za Brunov pogled hkrati Bog, Dobro, Resnično, Eno, Materija, Duša in vesolje, z njim utemeljuje etiko herojskega zanosa, teorijo biti in kozmologijo. Svoje trditve o neskončnem vesolju, katerih ogrodje sem skušal identificirati v prvih dveh od trojice metafizičnih dialogov, Bruno sistematizira v poslednjem, v *De l'infinito, universo e mondi*.

Grški izvorniki v spregi z arabskimi sholioni povzročijo krščanskemu zahodu kup nevšečnosti. Izredno težko je namreč uskladiti trditve o večnem Kozmosu z dogmo o stvarjenju, ravno tako tudi neskončno Božjo možnost s strogo končnostjo in zaprtostjo vesolja. Bruno preseže formalne "questiones disputatae" in matematično-logične

spekulacije o dveh neskončnostih (v možnosti in v aktu). Svoje argumente oblikuje na dveh nivojih:

a) Konsekventno uporabljajoč princip polnosti dokazuje, da zagrešimo teološki škandal, če trdimo, da lahko Bog omeji lastno neskončno možnost in je ne udejanji v celoti.

b) Opirajoč se na teorijo impetusa in na Kopernikova astronomska dognanja izpostavi absurdnosti Aristotelove fizike in kozmologije, tako da se infinitizacija vesolja vsili z lastno nujnostjo. Tako dokazuje:

b 1.) Da je ideja neskončnega vesolja sprejemljiva v enaki meri kot ideja končnega sveta.

b 2.) Opozori na kontradikcije stare kozmologije, zlasti še na tiste o mestu zadnje sfere.

b 3.) Zagovarja tezo o neskončnem vesolju, v katerem je neskončno svetov. Teza ni predstavljena kot fizično dokazana resnica, temveč se na podlagi principa polnosti moralno vsili, ker ustreza boljšemu in Božjemu dostojanstvu primernejšemu vesolju.

IV.1. BOG KOT ARGUMENT NESKONČNEGA VESOLJA

"Principia communia" o neskončnosti Božjega bistva implicira, da v Bogu "modus possendi" ustreza "modusu essendi" in ta "modusu operandi". Iz tega sledi, da neskončna možnost, "potentia infinita", ne more eksistirati, "če ni mogoče neskončno" (nisi sit possibile infinitum). Torej, "zakaj hočemo, oziroma kako lahko mislimo, da bi bila božanska učinkovitost (efficacia) (dobrota) pomanjkljiva? (...)zakaj mora biti onemogočena neskončna sposobnost, odvezta možnost neskončnih možnih svetov (...)?" (297)¹¹³ Kako hočeš, da bi Bog, tako glede potence kot glede delovanja in učinka (ki so v njem ista stvar), bil določljiv (determinato)?" (298) V Bogu mora vsaki možnosti produkcije ustrezati enaka možnost realizacije in zato neskončna možnost ne more ostati zgolj hipostazirana možnost brez udejanjenja. Če je Bog neskončen, si v njem ne moremo zamisliti zareze med njegovo možnostjo in aktom, protislovno je v njem ločevati svobodo in nujnost. Bruno sicer eksplicite ne zanika Božje svobodne volje, toda trdi, da svoboda v Bogu sovпада z naravno nujnostjo, kar pomeni, da je stvarjenje v bistvu nujno razvitje Božjega bistva. Kaj preprečuje, da se v njem implicirana neskončnost ne eksplicira v nekem neskončnem simulakru (vesolju), ki lahko vsebuje neskončno svetov: "In ni mi jasno, kako nekateri razumejo tisto, kar govorijo o neskončni aktivni potenci, kateri ne ustreza neskončna pasivna potenca, in da Bog dela enega in končnega, če jih lahko naredi nešteto v neskončnem in neizmernem, saj je njegovo delovanje nujno, ker izhaja iz take volje, ki je kot najnespremenljivejša, celo nespremenljivost sama, sama hkrati tudi nujnost; zato so svoboda, volja in nujnost v resnici ista stvar, prav tako je isto delovanje s hotenjem, možnostjo in bivanjem" (300). Tako je determinizem neizbežen: "Ker je nespremenljiv, nima slučajnosti v delovanju niti v učinkovitosti, ampak iz določene in gotove učinkovitosti sledi določen in gotov nespremenljiv učinek; zato ne more biti (moči, hoteti, delati) drugo od tega, kar je (more,

¹¹³ Številke v oklepaju za citatom se nanašajo na strani De l'infinito v že omenjeni izdaji, razen kjer je drugače navedeno.

hoče, dela)" (299-300). Zastavek o Božji svobodi ali o njegovi notranji nujnosti je tako velik, da je previdnost prej stvar zdravega razuma kot strahopetnosti, zato Bruno precizira: "Pravim, da je vesolje povsem (tutto) neskončno, ker nima robov, meja niti površine; pravim, da vesolje ni popolnoma (totalmente) neskončno, ker je vsak njegov del, ki ga lahko spoznamo, končen in od neštevnih svetov, ki jih vsebuje, je vsak končen. Pravim, da je Bog povsem neskončen, ker iz sebe izključuje vsako omejitev in je vsak njegov atribut eden in neskončen; in pravim, da je Bog popolnoma neskončen, ker je on vse v vsem (tutto) svetu in v kateremkoli njegovih delov na neskončen in popoln način (infinitamente e totalmente)" (298). Bog je popolnoma neskončen, saj je "complicamente" to, kar je vesolje v času in (neskončnem) prostoru.

Tukaj pa nastopijo težave. Če je namreč Bog absolutno neskončna popolna bit in vesolje participira na njegovi neskončnosti le kot "explicatio", potem je razlika med "tutto infinito" in "totalmente infinito" povsem legitimna. Toda, ali je koncept vesolja enakovreden konceptu narave, ali ekstenzivna neskončnost pokrije tudi ostale oblike neskončnosti, torej dušo, materijo, sovpadanje nasprotij?¹¹⁴

Vesolje kot neskončna razsežnost, kot ekstenzija seveda ni identično z Bogom, toda kot manifestacija vseh možnosti v njem, kot duh, ki vse oživlja, kot celota nasprotujočih si sovpadanj, pa je vesoljna ekstenzija v vsakem trenutku posredovana in v skladu z metodo sovpadanja nasprotij tudi presežena, "kot je zares eno nedeljivo najenostavnejše neskončno (uno individuo infinito simplicissimo), tako je eno najobširnejše dimenzijsko neskončno (uno amplissimo dimensionale infinito), ki je v prvem in v katerem je prvo na način, po katerem je ono v vsem (nel tutto), celota (il tutto) pa v njem". (308) Distinkcija med Bogom in vesoljem je tako zgolj formalna, kajti nemogoče je koncipirati Boga, ne da bi hkrati z njim koncipirali vesolja, ne moremo si zamisliti popolne enotnosti, ki se ne bi razvijala v času in prostoru, oziroma razpršenih bitnosti, ki se ne bi poenotila v neki enotnosti.

Čeprav Brunov imanentizem ne zahteva identitete med Bogom in vesoljem, implicira njuno komplementarnost, nemožnost, da bi ju izolirali. Vesolje je inferiorno nasproti Bogu, saj je vsak njegovih delov podvržen ekstenziji in končnosti, pa vendar je Bog nezamisljiv izven lastnega kozmičnega razvoja. Kolikor skušamo ločiti vzrok od učinka, ostajamo na pozicijah aristotelizma, ki pa "ni našel enega, ni našel biti in ni našel resnice, ker ni pripoznal bit kot eno".¹¹⁵

IV.2. ARISTOTELOVA FIZIKA IN NESKONČNOST VESOLJA

Uvodoma je treba reči, da skoraj ni bilo dela Aristotelove fizike, ki ne bi bil na tak ali drugačen način že problematiziran ali celo kritiziran, zato Bruno na tem področju ne prispeva veliko novega. Pač pa je njegova zasluga v tem, da njegova kritika ne meri na detajl, na to ali ono Aristotelovo trditev, ampak leti na bistveno: na koncept gibanja, na strukturo biti. Ker bi bilo podrobno razpravljanje o tej kritiki preobširno, naj v zvezi s konceptom neskončnosti opozorim le na dvoje:

¹¹⁴ LC, str. 154.

¹¹⁵ G. Bruno, *Causa*, str. 252.

a) Čeprav Aristotel prizna, da so vsi, ki so zagovarjali neskončnost vesolja, postulirali tudi njegovo negibnost, pa vendar zavrača njihove teze tako, da neskončnosti pripiše gibanje. Torej bi se moralo neskončno vesolje gibati z neskončno hitrostjo. Bruno elegantno pokaže, da je nesmiselno pripisovati kakršenkoli atribut konceptu neskončnosti, torej: Aristotel trdi, da se neskončno situira ontran determinacij, kritizira pa ga tako, da mu jih pripisuje (gibanje, teža, spreminjanje). Brunu prav distinkcija med dvema vrstama neskončnosti omogoča koncipirati gibanje, množstvo, čas itd., ne da bi pri tem kompromitiral neskončno kot totaliteto, saj "v nobenem delu neskončno ne deluje z vso svojo močjo (virtu), ampak razširjevalno (ekstenzivamente) od dela do dela, preudarno in posamič" (332). Ti dve vrsti neskončnosti pa si ne oponirata kot protislovji, saj kolikor ju razumemo v skladu z metodo sovpadanja nasprotij, se končno (ekstenzivno, eksplicitno) neskončno zvede na neskončno (intenzivno, komplicitno) neskončno.

b) Aristotelov argument proti neskončnosti vesolja je tudi problem mesta zadnje sfere, ki je pri njemu nujno povezana s končnostjo sveta. Bruno pa ne opira svoja razmišljanja na zdravorazumarsko nazornost vsakdanjega izkustva, na evidentnost težkega in lahkega. Čutna percepcija je nezadostna pri elaboraciji spoznavanja neskončnosti, ker je napačna in zmedena: "Noben čut ne zazna neskončnega, od nobenega čuta se ne da zahtevati takega zaključka, ker neskončno ne more biti predmet čuta; kdor pa le-to hoče spoznati potom čuta, je podoben tistemu, ki bi hotel z očmi spoznati substanco in bistvo..." (288) Tako je refleksija o neskončnem domena intelekta, neskončno vesolje pa je logično (razumsko) prav tako sprejemljivo kot končno.

V. NESKONČNO VESOLJE KOT FILOZOFSKA KATEGORIJA

Ideja statične neskončnosti kot realizirane totalitete vodi v monizem, ki odreka gibanju in konkretnosti vsak pomen. Značilnost konkretnega objekta ni njegova singularnost, ampak njegova ontološka insuficienca, gibanje pa ni več ontološko prehajanje iz potence v akt, ampak površinsko akcidentalno valovanje, ki nikakor ne prizadeva substance. Toda končno je lahko stalno presegano in tako v določeni meri participira na neskončnosti, konkretnost pa na substanci.

Enotnost se izkaže kot rezultat gibanja duha, ki v neskončnost podaljša dvoje nasprotnih ali heterogenih procesov do točke, na kateri sovpadeta in postaneta eno.¹¹⁶ To preseganje nasprotij je v bistvu povratek k prvotni nediferencirani enotnosti na istem kvalitativnem nivoju, ki predpostavlja kontinuiteto med stvarmi, katerih nasprotna določila so le navidezna. Ali je s to mentalno operacijo mogoče utemeljiti fizično realnost? Ali res omogoči dojeti aktualno neskončnost ali je sama sebi namen? Znotraj Brunove misli, kakor se kaže skozi metafizične dialoge, samo ta metoda omogoča pripisati nek pomen končnosti in pojasniti njeno posredovanost v neskončnost.

Prav zato te metode ne smemo reducirati na zgolj mentalno operacijo. Čeprav je prehod k limiti nevarno aproksimativen, pa je nujnost, brez katere bi Brunov koncept enotnosti izključil vsako gibanje in bi tako postal rigidna Parmenidova bit. Sovpadanje

¹¹⁶ Seveda ne gre za sintezo heglovskega tipa, saj enotnost ne rezultira iz dialektične operacije, nasprotji pa nista teza in antiteza, ker druga ne pomeni zanikanje prve in nima vloge gibalca.

nasprotij je ravno toliko metafizična zahteva, kot sredstvo pri odkrivanju "globokih skrivnosti narave". Popolnemu spoznanju ustreza sovpadanje, omejenemu pa izolacija vsakega od nasprotij.¹¹⁷ Končno množstvo je res neko valovanje na površju biti, vendar v meri, v kateri eksplicira, kar je v njej implicirano, predstavlja vsakokratno vsebnost totalitete. Čeprav napolnjuje neskončnost z neko pozitivno vsebino, je metoda nevarna in nepopolna: nevarna, ker se nazadnje izteče v puhlo retoriko, nesposobno natančnih opredelitev ("Ljubezen je sovraštvo, sovraštvo je ljubezen."); nepopolna pa zato, ker sicer pojasni sovpadanje dveh nasprotij, ne more pa pojasniti prehoda enega para nasprotij k drugemu: če je razumljivo, kako ravno postane krivo, pa ni povsem jasno, kako ravno postane hladno. Brunova razmišljanja so na nek način sholastična: kar je logično dokazano, ne more biti neresnično. Notranja logika sistema je že zadosten garant resnice. Neskončnost veselja tako ni več le neka hipoteza, ampak zahvaljujoč razumu, evidentna resnica. Za razum ni nobene ovire pri koncipiranju neštevnih sistemov referenc, neštevnih svetov. Naloga filozofa, ki presega doneske matematikov in astronomov je, da njihove izsledke vgradi v celoto, da "si prizadeva uresničevati dovršenost (perfezione) spekulativne znanosti in spoznavanja naravnih stvari"¹¹⁸, kajti "vsak temelj je dober, če ga odobrava zgradba".¹¹⁹

Narava, veselje sta božanska, kolikor sta kot simulaker za nas edini možni podobi Boga. Z diviniziranjem narave Bruno naturalizira Boga. Tako sta teološka in fizična neskončnost združeni v isti naravi, ki se svobodno razvija.

Vendar je unifikacija obeh neskončnosti, Boga in ekstenzivnega veselja skrajno problematična: neskončna neskončnost očitno ni le seštevek vseh končnih neskončnosti, je torej nekaj drugega, toda če jo ločimo od njene vsebnosti, pristanemo na opoziciji med "posser fare" in "posser esser fato". Totalna neskončnost (Bog) ni nič brez veselja; fizični koncept neskončnosti podeljuje neko določitev teološkemu, istočasno pa je teološka neskončnost tista, ki prvo posreduje in zaobseže. Renesանčna divinizacija narave doseže pri Brunu svoj vrh in limito. Narava je božanska, saj jo lahko ločimo od Boga le v abstrakciji. Ko enkrat odpravimo distinkcije diskretnih bitnosti, je narava logično in ontološko zvezana z Bogom.

Samo od sebe se ponuja vprašanje, kako Bruno razume Boga in kakšno funkcijo mu pripisuje?

Materija je nesposobna, da bi utemeljila porajanja množstva in ga celo ontološko negira, medtem ko se zdi duša, nerazdvojljiva v svojem delovanju od materije, finalizator slednje. Bolj kot kreacija Bruna zanima enotnost, ki je stalno povezana z neskončnostjo. Ko Bruno razmišlja o naravi kot eksplikaciji množstva v neskončni ekstenziji znotraj prostora in časa, potem je koncept Boga tisti, ki naj vzpostavi enotnost razpršenega množstva in ki v to razpršenost preko sovpadanja nasprotij umesti ontološko popolno enotnost. Tako npr. Bruno v *Causi* pokaže, kako naj si zamislimo Boga kot sonce.¹²⁰ Toda Bog ni lahko le sonce, je "potenca vseh potenc, akt vseh aktov, življenje vseh življenj, duša vseh duš, bit vse biti".¹²¹ Bog je absolutna enotnost in bogastvo,

¹¹⁷ LC, str. 169.

¹¹⁸ G. Bruno, *Causa*, str. 214.

¹¹⁹ *Ibid.*, str. 217.

¹²⁰ *Ibid.*, str. 220-222.

¹²¹ *Ibid.*, str. 222.

situira se na nivoju totalitete in izriše razliko med celoto in deli. O Božji transcendenci tukaj ne gre dvomiti.

Toda v *De l'infinito* se Bruno zapiše: "Kajti prvi princip je najenostavnejši, in vendar, če bi po enem atributu bil končen, bi bil končen po vseh atributih; ali, če bi bil zaradi določenega notranjega razloga končen, zaradi drugega pa neskončen, bi bilo nujno razumeti v njem sestavljenost (*composizione*)".¹²² Očitno torej Božja moč ne slabi, saj je neskončna v vseh svojih manifestacijah. Zaradi nujnega sovpadanja možnosti in akta veselje tudi ni rezultat svobodnega stvarjenja. Tako Bruno iz neke definicije Boga izpelje neskončnost veselja in svetov, iz abstraktne esence izvede realno eksistenco. Teologija se iz refleksije o Bogu sprevrže v hipotezo o naravi in o veselju kot vsebini Boga. Bog ne more ne ustvariti neskončnega veselja, torej mora postopati v skladu s principom polnosti. Božja transcendenca se prevesi v ozadje, Bog postane veselju imanentna moč.

Če naj zaključim: ko skuša Bruno v neki sintetični obliki dojeti totaliteto možnih refleksij o veselju, locira Boga onstran veselja, loči ga od njegovih efektov; ko pa izhaja iz narave, ko proučuje njen notranji dinamizem življenja, je njegova perspektiva imanentistična. Tako je Bog nek regulativ, ki sintetizira zahteve misli in ki precepu med izkustvenim in abstraktnim jamči nek enovit racionalen pristop. Hkrati pa njegova neupodobljivost in neizrekljivost onemogoča, da bi ga zajezili v diskurzivnost misli.

Kako skuša Bruno vzpostaviti enotnost treh realitet substance: aktivnega principa narave, ki uhaja ustreznemu konceptualiziranju, materije, osvobojene kompleksa pasivnosti in svetovne duše, ki je brez pomena, v kolikor jo ločimo od materije? Preostane mu le, da pokaže vzajemne implikacije vseh teh komplementarnih realitet znotraj edine substance, ki ji lahko rečemo Bog, seveda ne osebni Bog, Bog stvarnik, Bog odrešenik, temveč agitator materije, veliki princip življenja, "skrivnostna enotnost vseh enot."¹²³ Potreben Bog, kajti red veselja predpostavlja življenju in materiji imanentno inteligenco kot regulativ, kot garant intelegibilnosti neskončnega veselja.

Ta enotnost, čeprav konstituirala red veselja, je lahko dojeta le v asimptotični in nujno nepopolni obliki teženja k limiti, kar je sicer poteza negativne teologije, vendar pri Brunu ne pomeni poziva k misteriju, ampak napor, da bi nerazumljivo postalo razumljivo skozi akt razumevanja, v katerem izgine naša racionalna impotenca, ne da bi bilo za to potrebno plačati tribut intuiciji ali ekstatični zanesenosti. Razum je sam sebi norma in omejitev, zaveda se nezadostnosti in neustreznosti analogij, h katerim se zateka. Ko se meri z Bogom, totaliteto, se ne more izogniti občutku bolehnega nedoraslosti, ko pa razmišlja o veličastni igri razvijanja in zavijanja (*explicatio, complicatio*), odkrije svojo povezanost z vsem, svojo vpetost v tok dogajanja. Skozi alterniranje teh dveh perspektiv se mu izbrišejo lastne limite in odkrije enotnost med onstran (*transcendenco*) in tostran (*imanenco*). Transcendenčna enotnost služi kot konceptualni temelj, na katerem sloni teorija neskončnosti (princip polnosti). Enotnost substance (imanentnost) pa utemeljuje sovpadanje nasprotij. Princip polnosti in metoda sovpadanja nasprotij sta le dva aspekta delovanja Boga, sta sam (metodični) Bog.

¹²² G. Bruno, *De l'infinito*, str. 307.

¹²³ *LC*, str. 341.

VI. ZAKLJUČEK

S tem sprehodom po Brunovih metafizičnih dialogih sem skušal pokazati, da je Brunova infinitizacija vesolja posledica uporabe dveh metafizičnih aparatov, principa polnosti in metode sovpadanja nasprotij. Če bi biokozmologija v Ceni še ustrezala "intuiciji neskončnega vesolja", pa analiza strukture biti v Causi odkrije komplementarnost materije in forme, metodično vzpostavi njuno sovpadanje v edini substanci, ki se zaradi principa polnosti izkaže za neskončno. Ta komplementarnost materije in forme se v De l'infinito preslika na komplementarnost med Bogom in neskončnim vesoljem. Bog sicer ni poistoveten z neskončnim vesoljem, toda ker je le-to zanikano v svoji specifičnosti (tako čas kot prostor sta vedno posredovana skozi sovpadanje gibanja in mirovanja v višjo enotnost), je lahko razlika med njima le logična. Lahko rečemo, da je racionalni monizem tisti, ki jamči za koherentnost Brunove misli v metafizičnih dialogih.

Bruno seveda ni bil znanstvenik, tudi fizik in matematik ne. Sam nasede na isto čer kot že pred njim Aristotel: matematizacija narave ni mogoča, ker bi to pomenilo matematizirati kvaliteto in izpeljati gibanje iz matematizirane narave.¹²⁴ V številu pa seveda ni in ne more biti gibanja, še zlasti, če ga razumemo kot notranji princip (dušo) tistega, ki se giblje, kot prirojeno zmožnost, ki skrbi za biološko ravnotežje in samoohranitev bitij. V nasprotju s tem je nova, znanstvena vizija vesolja (sveta) zahtevala dvoje: destrukcijo zaprtega in urejenega sveta, v katerem je prostorska hierarhija že implicirala lestvico vrednosti in dovršenosti entitet ter infinitizacijo in homogenizacijo prostora, ki tako postane strukturno identičen z realnim (Evklidovim) prostorom vesolja.¹²⁵

Prav gotovo je Bruno v okviru svoje epistemologije zadostil obema zahtevama. Problem pa je seveda v epistemologiji.

VIRI

Uporabljal sem drugo izdajo Brunovih italijanskih dialogov, ki jo je izdal in uredil Giovanni Gentile: Gioradno Bruno, *Opere italiane*, I. Dialoghi metafisici, II. Dialoghi morali, con note di Giovanni Gentile, seconda edizione riveduta e accresciuta, Bari, 1925-27.

Nanjo se nanašajo tudi vsi navedki in paginacija za njimi. Poleg te izdaje sem uporabljal še:

1. G. Bruno, *La cena de le ceneri*, a cura di Giovanni Aquilecchia, Einaudi, Torino, 1955. Izvrsten uvod in kritični aparat.
2. G. Bruno, *Cause, principe et unité*, Traduction accompagnée de notes et d'analyses et précédées d'une étude de la philosophie de Bruno par Emile Namer, Paris, 1930. (Idealistična interpretacija in prevod.)
3. D. Bruno, *Dve filozofske rasprave* (Večera na pepelnico, O beskrajnosti, svemiru isvetovima), IRO Veselin Masleša, Sarajevo, 1979.
4. G. Bruno, *Optimizem slobodnog mišljenja*, Izbor iz djela (O uzroku, počelu i jednom, O herojskim zanosima), Naprijed, Zagreb, 1985.

¹²⁴ Koyré, *Etudes galiléennes*, str. 288-291.

¹²⁵ Koyré, *Du monde...*, str. 11.

1. Bréhier, Émile, *La philosophie du Moyen Age*, Editions Albin Michel, Paris, 1971.
2. Burckhardt, Jacob, *Renesančna kultura v Italiji*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1956.
3. Châtelet, François, *Les idéologies, II. de l'Eglise à l'Etat*, Marabout universite, Verviers (Belgique), 1981.
4. Garen, Eudenio (Garin, Eugenio), *Kultura renesanse*, Biglioteka istoria, Nolit, Beograd, 1982.
5. Garin, Eugenio, *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Sansoni Editore, Firenze, 1979².
6. Gentile, Giovanni, *G. Bruno e il pensiero del rinascimento*, Vallecchi editore, Firenze, 1920. (Heglovska interpretacija Brunove filozofije kot "necessaria conseguenza del progresso dello spirito umano, che Bruno impersonò al cadere del Cinquecento"), (str.46).
7. Kalan, Valentin, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1981.
8. Kalan, dr. Valentin, *Kozmična tehnika in vprašanje materije v Platonovem Timaju*, *Anthropos*, 1976, št. III-IV.
9. Koare, Aleksandar (Koyré, Alexandre), *Naučna revolucija*, Biblioteka Sazvežda, Nolit, Beograd, 1981.
10. Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*. Gallimard, 1973 (collection idées).
11. Koyré, Alexandre, *Etudes galiléennes*, Hermann, Paris, 1980².
12. Lovejoy, Arthur O., *The great chain of being*, Harvard University Press, 1974¹².
13. Michel, Paul-Henri, *L'atomisme de G. Bruno, v: La science au XVI^e siècles*, Colloque international de Royaumont, Paris, 1960.
14. Michel, Paul-Henri, *G. Bruno et le système de Copernic d'après la Cène des cendres, v: Pensée humaniste et tradition chrétienne au XV^e et XVI^e siècles*, Paris, 1950.
15. Michel, Paul-Henri, *Le soleil, le temps et l'espace: intuitions cosmologiques et images poétiques de G. Bruno, v: Congrès de Bruxelles 1963*, Paris, 1965.
16. Mondolfo, Rudolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, "La nuova Italia" Editrice, Firenze, 1976^e.
17. *Platon et Aristote à la Renaissance, XV^e colloque international de Tours*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1976.
18. Plotin, Eneade I-IV, Kristali, Književne novine, Beograd, 1984.
19. Rybka, Eugenius, *Nikolaj Kopernik*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1974.
20. Védrine, Hélène, *La conception de la nature chez G. Bruno*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967. (Nedvomno temeljno delo in nepogrešljivo za spoznavanje Brunove filozofije.)
21. Vorländer, Karl, *Zgodovina filozofije I, II*, Slovenska matica, Ljubljana, 1977², 1970.
22. Yates, Frances A., *G. Bruno and the hermetic tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1979² (midway reprint).

Intelektualni razvoj filozofa, s katerim se bom v tem tekstu ukvarjala, se gotovo ne bi pojavil v okvirih običajnega zgodovinopisja filozofije. Razlog za to je deloma jezik, v katerem piše, deloma kvaliteta njegovih del, deloma pa je razlog v tradiciji tistega dela Evrope, od koder prihaja, namreč iz vzhoda oziroma jugovzhoda Evrope, ki mu s svojim perifernim značajem daje tudi dobršen del identitete¹. To, da v tem delu Evrope, po uradnem zgodovinopisju filozofije, takorekoč sploh ni filozofov, je Josef Matl pripisoval slovanskemu ljudskemu duhu, ki je v temeljnem razpoloženju emocionalen, kar ne dopušča ustvarjanja filozofskih sistemov². Razen s slovansko dušo pa je to mogoče razložiti tudi drugače, kar bom poskušala pokazati na primeru Slovencev in filozofije pri njih.

To "ljudstvo brez zgodovine"³, kakor ga je imenoval Otto Bauer, do leta 1919 ni imelo svoje univerze, imeli pa so več semenišč. Kar pomeni, da se je večji del izobražencev šolal na Dunaju in v Gradcu, dveh bližnjih mestih v donavski monarhiji, pozneje pa tudi v Pragi in Varšavi. Ker ustreznih institucij ni bilo, se filozofija ni mogla razviti kot akademska disciplina. Filozofi so zato filozofirali samo v prostem času, poklicno pa so najpogosteje bili duhovniki, gimnazijski učitelji, uradniki ali politiki. Okoliščine so jih silile, da so poklicno delali in živeli v nemškem jezikovnem prostoru. Takšne razmere pa ne dajejo rodovitnih tal za filozofske sisteme. Z ustanovitvijo Aleksandrove univerze leta 1919 v Ljubljani so se razmere spremenile. Na razpolago je bila tudi katedra za filozofijo, ki so jo slednjič prisodili Francetu Vebru⁴.

Rojen je bil leta 1890 ob današnji meji med Avstrijo in Jugoslavijo v Radgoni. Po treh semestrih je zapustil semenišče v Mariboru in v letih od 1912 do 1917 v Gradcu študiral filozofijo. V študij, posebej v predmetno teorijo in psihologijo graške šole, ga je uvedel Alexius Meinong. Veber je postal Meinongov ljubljenelec med učenci in Meinongovo priporočilno pismo je po vsej verjetnosti tudi pripomoglo, da so ga poklicali v Ljubljano. Na ljubljanski univerzi je Veber poučeval od 1919 do 1945, ko se

¹ Prim. László Végel: Pismo srbskemu prijatelju, v: Naši razgledi, 1988, št. 20, str. 613: Velika Paradigma Srednje Vzhodne Evrope je prav ta občutek perifernosti, Travmatično srečanje kultur, kotanja izginjanja zelo močnih zgodovinskih energij - a kljub vsemu temu nemirni prostor novarni bleščočega upanja.

² Prim. Josef Matl: Gibt es eine "slawische Seele?" v: Gestalt und Wirklichkeit. Festgabe für Ferdinand Weinhandl. Duncker & Humblot, 1967, str. 544-553.

³ Prim. Otto Bauer: Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie. v: O. Bauer: Werkausgabe 1. Eropaverlag, 1975, str. 67.

⁴ Prim. Frane Jerman: Slovenska modroslovna pamet. Ljubljana, 1987, str. 125-128.

je neprostopoljno upokojil. Kot plodovit pisec je v tem času priobčil 14 dokaj zajetnih knjig. Uveljavila se je delitev na prvo obdobje nekako do leta 1925, v katerem je predvsem nadaljeval z Meinongovo predmetno teorijo. Po tem časovnem razdobju, ki nas tukaj manj zanima, je sledila cela vrsta knjig z družbeno-religiozno vsebino. Za to fazo je med drugim značilno, da se veliko ukvarja s krščanstvom in deloma tudi s katolicizmom. Zanima me predvsem fenomen tega obrata k religioznemu. Seveda bi lahko to razložili s stališča psihologije osebnosti, kot doživetje spreobrnjenja, kakor je to storil M. Robič⁵, ali pa s slovansko dušo, ki se ji pripisuje nagnjenje k religioznemu. Kljub temu pa naj bi šlo tukaj za neko drugo vprašanje, ki ne zadeva toliko razlogov za takšen razvoj, marveč pomen, ki ga je takšna sprememba imela v takratnem družbenem razmerju moči. Če gledamo na zadevo s te plati, potem je Veber, četudi nehote, s tem zavzel stališče, ki je bilo v oporo političnemu katolicizmu tistega časa. To bomo skušali dokazati z navajanjem reakcij na njegovo religiozno fazo. Še prej pa navedimo nekatere zgodovinske mejnike v Vebrovem delu.

Čas, v katerem je Veber poučeval, je bil politično zelo nemirno obdobje⁶. V novo osnovani državi SHS so potekali strankarski boji, v katerih je klerikalna stranka izpričala zelo močan vpliv vse do kraljeve diktature leta 1929. Vplivno območje te stranke je bilo tako stabilno, da so se komunisti, ki so bili sicer opazna politična moč, pojavili na politični sceni šele v tridesetih letih. Ker so bile v letih od 1929 do 1930 politične stranke prepovedane in ker je bilo njihovo delovanje še naprej omejeno, so se okrog posameznih časopisov formirala nekakšna nadomestna politična gibanja in se preko teh vojevala. Čeprav je obstajalo mnogo časopisov, so v tistem času v intelektualnem življenju prevladovali trije tokovi: neotomizem z glavnima predstavnikoma A. Ušeničnikom in A. Mahničem, porajajoči se socializem z materialističnimi in pozitivističnimi filozofskimi ozadji in akademska filozofija z Vebrom kot glavnim in edinim predstavnikom. Dejstvo njegove "edinstvenosti", ki ga moramo vzeti dobesedno, je bilo verjetno tudi razlog za silovit odmev, ki ga je povzročil in o čemer priča bibliografija njegove recepcije⁷. V enomilijonskem ljudstvu imajo publikacije znanih intelektualcev čisto drugačen odziv, kakor na primer v nemškem ali angleškem jezikovnem prostoru. Vebrov preobrat k bogu je postal v določenih krogih vsakdanja pogovorna tema. Mnenje o Vebrovih najnovejših knjigah so se razlikovala po politični orientaciji. Za marksiste je bil reakcionarni larpurlartistični filozof, ki v svojih sanjarijah pozablja na realnost in se tudi sicer ne drži materialističnih smernic⁸. Neotomisti pa so mu bili naklonjeni, ker so v njem videli sorodno dušo.

Kako je torej s to religiozno fazo? Za najbolj reprezentativna imam njegov spis "Načrt novega dokaza za istinitost božjo"⁹ iz leta 1932 in njegovo "Knjigo o Bogu"¹⁰, ki je bila objavljena dve leti pozneje. V nadaljevanju bom izhajala predvsem iz prvega, ker je najznačilnejši iz dolgega niza dokazov za bivanje božje, ki jih je Veber priobčil.

Najprej bom dokaz poskušala rekonstruirati. Uvod daje vtis, da je bila razprava napisana zaradi obrambe, obrambe pred očitki, da se je oddaljil od znanosti in se posvetil

⁵ Prim. M. Robič: Kritične Opazke o Vebrovi "Filozofiji". Metafizika, v: Naša Doba 1930, št. 1, str. 662.

⁶ Prim. Zgodovina Slovencev. Ljubljana, 1979, str. 635-638.

⁷ Prim. Wolfgang G. Stock: Bibliografija Franceta Vebra - I. v: Dialogi 1988, št. 24, str. 78-86.

⁸ anonim (-r-): Filozofija Franceta Vebra ali slovenskega filozofa pot k bogu, v: Književnost 1933, št. 1, str. 408-418.

⁹ France Veber: Načrt novega dokaza za istinitost božjo, v: Dom in Svet 1932, št. 5/6, str. 182-201.

¹⁰ France Veber: Knjiga o Bogu. Celje, Družba sv. Mohorja, 1934.

teološki interpretaciji filozofskih problemov. Veber je z dokazom za bivanje božje, ki je sledil v nadaljevanju teksta, nameraval ta očitek spodnesti, ker da je ta dokaz zasnovan na takšni notranji povezanosti faktorjev kakor znanost in naj bi utemeljeval idejo Boga. Vendar pa naj bi šel temu dokazu, neodvisno od njegove obrambne funkcije, poseben pomen, ker da je edinstven v svoji vrsti in naj ga dotlej ne bi odkril še noben filozof¹¹. Kateri so potemtakem omenjeni faktorji, ki naj bi imeli središčni pomen?

To je dejanskost objektov zunaj nas in njihova veljavnost, ki se izraža z analitičnimi resničnimi stavki. (Veber sicer uporablja izraz "istinitost" za "dejanskost". Zaradi svoje zastarelosti in nejasnosti se mi zdi ta izraz nepotreben in ga bom v nadaljevanju zamenjala z "dejanskostjo".) Medtem ko dejanski objekti lahko nehajo biti dejanski, ko so torej odvisni od časa, veljajo analitični resnični stavki vedno, neodvisno od časa. Za vsakdanje življenje, pa tudi za znanost, imata ti dve dejstvi odločujoč pomen. Če v smislu spoznavno-teoretičnega realizma ne priznamo realnosti in njene veljavnosti v analitičnih resničnih stavkih, naj bi tako življenje kakor tudi znanost bili nekaj nemogočega: "...zato bi bilo zanikanje istinitosti in veljavnosti enakovredno z zanikanjem vsake znanosti."¹² Vedno predpostavljamo neko od nas neodvisno realnost kot psihološko dejstvo, ker brez tega ne bi preživel. Če pa je takšna realnost nujna, tako za vsakdanjost kot za znanost, potem mora tudi dejansko obstajati.

Ta pragmatični argument za dokaj nederenciran spoznavnoteoretski realizem je torej na začetku izvajanja. Zatem preide Veber k dokazovanju odvisnosti med tema dvema faktorjema in pojmom Boga. Začenja z dejanskostjo. Kaj menimo, ko govorimo o neki dejanski pokrajini? Tisto, kar dojamemo v smislu nazorno predstavljivega, je vsekakor pokrajina, ne pa njena dejanskost. Če se v izjavi "dejanska pokrajina" opusti pokrajina, si pod "dejanska" ne moremo predstavljati ničesar več. V nasprotju s tem pa je predstava pokrajine neodvisna od njene dejanskosti. Pokrajina torej lahko stoji za sebe, dejanskost pa tega ne zmore, potrebuje kakršnokoli drugo predstavo, da si lahko nekaj predstavljamo. Zato označuje Veber dejanskost kot vezano dejstvo, ki ne more obstajati samostojno: "...istinitost je sestavno zavisna ali sestavno vezana činjenica."¹³ Potemtakem iz tega sledi, tako pravi Veber dalje, da dejanskost ne gre ločevati od dejanskega in jo obravnavati kot lastnost med lastnostmi. Zdaj pa se pojavi težava, kajti dejanskost pokrajine ne spada k pokrajini na enak način kakor lastnost, da je gričevnata ali zelena. Dejanskost pokrajine ni lastnost pokrajine same in ji ničesar ne dodaja: tudi ne-dejanska deveta dežela z uresničenjem ne bi pridobila in ne izgubila nobene lastnosti, ki se ji kot taki pripisuje. Tukaj pa nastaja protislovje: dejanskosti si nazorno ne moremo predstavljati niti kot samostojne niti kot vezane lastnosti. Takšno stanje stvari je Vebru povzročilo nemalo preglavic, kar je izpovedal tako, da mu je bila dejanskost "skrivnostna zagonetka"¹⁴. Ker si torej dejanskost objektov ni mogoče nazorno predstavljati, brez dejanskosti pa ne moremo, jo s psihološkega vidika moramo preprosto predpostaviti. Razlika med prezentacijo neke dejanske in nedejanske pokrajine je v "kako" predstave, je torej vprašanje predstavnega modusa. V prvem primeru gre za pravo predstavo, v drugem pa za nepravo. Torej je lastnost dejanskosti, da je vsebinsko

¹¹ Veber, Načrt, str. 182.

¹² Prav tam, str. 186.

¹³ Prav tam, str. 187.

¹⁴ Prav tam, str. 188.

prazno določilo. To ugotovitev je Veber komentiral z besedami: "Ko sem to dejstvo prvič zazrl, me je zajel občutek neke groze."¹⁵ Stopnja prizadetosti pri tej reakciji izhaja iz izenačevanja "vsebinskega" in "objektivnega" na eni strani in "nevsebinskega" in "subjektivnega" na drugi. Vsebina ujame vse, kar spada k objektu, ki obstaja neodvisno od nas. Nevsebinsko pa je vse, kar subjekt dodaja objektu, kadar ga dojame.

Potem pa je rešitev problema morda le v omenjenem psihološkem razumevanju dejanskosti. To je v tem, da dejanskost dojamemo podobno kakor prijetnost, torej izključno kot doživetje. Potem bi bila dejanskost pokrajine vezana na subjekt, ki jo dojame kot dejansko. To pa se zgodi takrat, ko ima subjekt pravo predstavo, ne lažno. Na ugovor, da obstajajo tudi halucinacije, bi zagovornik takšnega stališča odgovoril, da je potem pač odločilnega pomena večinskost predstav, pravi Veber. Triglav bi bil dejanski zato, ker si ga večina predstavlja kot dejanskega. Veber pa pravilno ugotavlja, da večina ne zagotavlja resničnosti, kajti obstajajo primeri, ko se večina moti, dejanskost Triglava pa je neodvisna od tega, če si ga večina predstavlja kot dejanskega. S tem naj bi bil psihologizem *ad acta*.

V naslednjem koraku nam Veber spet pokliče v spomin izhodiščni stavek, da "istinitost obvezuje"¹⁶. Če obvezuje, pa ni niti vsebinsko prazno določilo niti ni samo odraz prave predstave. "Vsebinsko prazno" v tem primeru pomeni, da ni sestavina objekta. Če bi bilo tako, bi dejanskost ne obvezovala nobenega subjekta, ker ne bi bilo ničesar na objektu. Obstajalo ne bi nič, kar bi obvezovalo. Dejanskost pa tudi ne more biti samo odraz predstave, ker se ta ravna po dejanskosti. Da bi ob vseh teh protislovjih lahko dojel dejanskost, moramo zapustiti področje empiričnega in se pogumno zavihteti k priznavanju edinega nadempiričnega subjekta, ki je Bog: "Bog je oni Edinstveni, kateri edini more istinitosti vzeti njeno sestavno vsebinsko praznoto in storiti iz istinitosti to, kar je, namreč obvezo za nas."¹⁷

Kakor naj bi iz povedanega lahko izpeljali, ima dejanskost tri bistvene lastnosti: 1) posreduje jo Bog, 2) je lastnost nekoga ali nečesa, 3) je dejanskost za nekoga. Prvo določilo naj bi pojasnjevalo objektivni, obvezujoči značaj dejanskosti, s čimer naj bi bil zavrnjen tako psihologizem kakor tudi nihilizem.

Zatem začenja Veber raziskovati drugega od obeh, v začetku omenjenih faktorjev, namreč veljavnost analitičnih resničnih stavkov. Pri tem razlikuje med veljavnostjo analitičnih stavkov in stanjem stvari, na katero se stavek nanaša. To razliko pojasnjujemo na primeru razlike med belim in črnim. Veljavnost razlike moramo razlikovati od sodbe in dejanskih barv. Podobno kakor pri dejanskosti, se tudi tukaj pokaže, da je veljavnost vsebinsko prazno določilo, bodisi da jo obravnavamo samostojno ali pa v povezavi s pripadajočim stanjem stvari.

Tudi če zadevo obrnemo tako, da se je lotimo s pozicije subjekta, torej psihologistično, pridemo do enakih rezultatov kakor pri dejanskosti. Potemtakem moramo tudi tukaj pristopiti k Bogu, da bi veljavnost postala obvezujoča. Vendar pa tukaj obstaja neka druga odvisnost od subjekta, in sicer zato, ker je veljavnost vedno veljavnost za umno bitje, toda ne v takem smislu, da bi jo to umno bitje šele vzpostavljalo. Od subjektov pa je odvisna tudi dejanskost objekta, ne sicer tako, da bi jo

¹⁵ Prav tam, str. 189.

¹⁶ Prav tam, str. 191.

¹⁷ Prav tam, str. 192.

ti ustvarjali, ji pa šele subjekti dajejo pomen. Ta odvisnost pa je, v nasprotju s tisto prej omenjeno, ki je vezana na um, zunanja. Kljub vezanosti na subjekt se v veljavnosti, kar se tiče njene vsebinske praznine, nič ne spremeni. Pri tem pa lahko pomore samo Bog. Tako razlikuje Veber štiri bistvene lastnosti veljavnosti analitičnih resničnih stavkov: Je 1. veljavnost s posredovanjem Boga, 2. veljavnost stanja stvari, 3. veljavnost objektov, ki so udeleženi stanju stvari in 4. veljavnost umnih bitij.

Dokaz lahko takole razčlenimo:

a) Vzemimo, da je dejanskost ime za nek objekt. Potem je predstava o tem objektu brez vsebine. To pomeni, da dejanskost ne moremo nazorno predstaviti. Ker je po Vebru v tem ravno težava, pride do sklepa: Dejanskost torej ni ime.

b) Vzemimo, da je dejanskost predikat nekega objekta. Potem ta predikat o objektu ne izreka ničesar bistvenega, ker mu ničesar ne dodaja, je prazno določilo. Torej dejanskost ni predikat.

Če pa dejanskost ni niti ime niti predikat, potem sploh ni nič. Torej stavka "x dejansko obstaja" in "x ne obstaja dejansko" ne opisujeta nikakršne zunajmentalne razlike.

c) Če pa ne bi pripoznali dejanskosti, ne bi bilo ne vsakdanjega življenja, ne znanosti. Iz tega sledi, da je dejanskost objektov zunaj nas nujna.

Torej je Bog, ki to razliko povzroča.

Tragično pri vsem skupaj je to, da bi iz gornjega prav tako lahko sledilo: torej obstaja čevljar, ki to razliko povzroča. Ali bolje rečeno, ne sledi, kajti iz a) in b) ne sledi, da je dejanskost brez pomena, saj je lahko tudi kaj tretjega. Nadalje moramo pripomniti, da bi se lahko bili izognili vsem težavam, če bi, tako kot Meinong, razlikovali med prezentacijo in nazorno predstavo in če bi pri tem ugotovili, da stojita ta dva pojma za različne stvari. Po Meinongu obstajajo predmeti, ki jih sicer lahko dojamemo, ne moremo pa si jih predstavljati, namreč objektivacije, torej predmeti, ki jih dojemamo s sodbami.

Po mojem je v gornjem postopku dokazovanja najpomembnejša napaka v kategorizaciji. Nikakor se ni prikladno čuditi, da dejanskosti dejansko ni. Meinongova rešitev tega problema je ta, da je izjava o dejanskosti neke stvari predmet, ki ga dejansko ni:

Če rečem: "resnično obstajajo antipodi", potem niso antipodi tisti, ki se jim pripisuje resničnost, ampak objektivaciji "obstajajo antipodi". Tovrstna eksistenca antipodov pa je dejstvo, za katero vsakdo takoj uvidi, da sicer res obstajajo, toda ta eksistenca takorekoč po svoje ne more eksistirati še enkrat. To pa potem velja tudi za vse druge objektivacije, tako da vsako spoznanje, ki ima za predmet objektivacijo, reprezentira istočasno tudi kot primer spoznanja nečesa ne-eksistirajočega.¹⁸

Nadalje pa dejanskost nekega predmeta ni tudi predikat tega predmeta. Med stavkoma "Pokrajina je gričevnata" in "Pokrajina je" je razlika v uporabi kopule "biti": v prvem primeru se uporablja predikativno, ker gre za takobit (Sosein), medtem ko gre v drugem primeru za bivanje v ožjem smislu (Sein im engeren Sinne) - kakor se to glasi v Meinongovi terminologiji in kakor je to tukaj smiselno uporabiti.

Preostane še samo, da pripomnimo, da ta dokaz za bivanje božje ni edinstven, zato, ker ni dokaz in kot tak ne more biti edinstven. Zanimivejši kot sam dokaz pa je uvod k

¹⁸ Alexius Meinong: Über Gegenstandstheorie. v: Alexius Meinong: Gesamtausgabe. Izd. Rudolf Haller in Rudolf Kindinger 2. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1971, str. 487.

njemu. V njem namreč govori o češkem filozofu J. Tvrdyju, ki Vebru pripisuje povratek k slovenski tradiciji in s tem povratek k neotomizmu. (Sploh ga uvršča v slovansko miselno tradicijo). Veber se temu energično upira in pravi, da je kaj takega lahko samo rezultat površnega branja: "...zato bi bilo stvarno skoraj odveč, da na taka mnenja posebej odgovarjam".¹⁹ Na drugem mestu pa je zapisano, da mu je veliko do tega, da bi ga uvrščali v to slovensko tradicijo.²⁰ Potem nadaljuje s svojim domnevnim "znanstvenim" dokazom za bivanje božje, kajti znanstven pa ta dokaz mora biti, saj takole pravi: "Moj poklic je znanstvo."²¹ Nadeja se, da bo s to znanstvenostjo ušel neotomizmu, ki znanstvenost po njegovem mnenju zaobide. Sploh pa Veber ni neotomist v tem smislu, da bi uporabljal metode te šole, ampak prihaja samo do podobnih rezultatov, kakor ugotavlja prominenten zastopnik te smeri: "Ves ta sholastični nazor bi lahko skoraj stavek za stavkom podprli s citati iz knjige o Bogu."²² Zategadelj mu v katoliških krogih tudi pojejo hvalo, kakor nek Anonimus: "Njegove misli o dostojanstvu človekove osebnosti, o popolnosti božjega bitja, o redu v stvarstvu itd. bi mogle služiti za fundamente katoliške dogmatike."²³

To vztrajanje na znanstvenosti metode pa se da razložiti tudi iz njegovega izvora v graški šoli. Ni pa kar tako jasno, zakaj tako vztraja pri tem, ko gre za dokaz za Boga, čeprav tudi odgovora na to Veber ne ostane dolžan. V njegovi Knjigi o Bogu lahko preberemo, da potrebujemo v času, ko se začenja enotnost in moč cerkve drobiti, enovit svetovni nazor. Razlog za to obžalovanja vredno stanje je v prepadu med inteligenco in "ljudstvom" in zato naj se ta izkoreninjena inteligenca povrne k svojim koreninam, beri "ljudstvu", kar pa pomeni h katolicizmu. Inteligenci pa je potrebna znanstvenost. Ko je Veber pozival k vrnitvi h koreninam, je trobil v isti rog kakor katoliška predvolilna propaganda. Odprto ostaja samo še vprašanje, kako daleč je od klica na vrnitev h koreninam do tega, kar je izrekel nek anonimni recenzent v recenziji Vebrove knjige "Nacionalizem in krščanstvo": "... kdor katoliško misel med Slovenci slabi ali celo ubija, slabi in ubija tudi slovensko narodno misel".²⁴ Čeprav Veber česa takega ni razširjal, kljub temu nakazuje tudi povezavo med katolicizmom in zavednim slovenstvom, ko pravi:

Sem sin slovenske matere, slovenskega ljudstva. To ljudstvo pa je bilo že od nekdaj in to prvenstveno vprav bogozorno usmerjeno... Duhovniki so bili naši prvi in so ostali naši glavni preporoditelji, učitelji in voditelji; oni so iz ljudstva izhajali in v ljudstvu ostajali, bili in ostali so nekak utelešeni ljudski razum in utelešeno ljudsko hotenje in brez njih bi bilo naše ljudstvo bržkone že davno izginilo... In zato še menim, da sem tudi z vida slovenske miselnosti storil prav, ko sem se lotil spisa o Bogu. S tem je dovolj označen tudi njegov drugi posebni razlog in drugi posebni namen.²⁵

S to svojo Knjigo o Bogu je ta povratek h koreninam že opravil. S tem pa je sodeloval pri ideologizaciji religije, kakršno so zganjali v katoliških krogih. Iz zgodovinskega dejstva, da je večina Slovencev bila katoličanov in je nasploh še vedno,

¹⁹ Veber, Načrt, str. 182.

²⁰ Eibin Bojc: Osemdesetletnica dr. Franceta Vebra. v: Nova Pot, 1970, št. 7-9, str. 309: Za svojo osebo sem, tako mislim, storil svojo dolžnost: ohranil globoke misli naših pradedov in tem sem dal obliko, kakor jo lahko tudi naša doba umeva in sprejme... (Slovenec, 1934, št. 75, str. 13.)

²¹ Veber, Načrt, str. 182.

²² Janez Janžekovič: Dr. Vebrova Pot do "Knjige o Bogu". v: Leposlovni Vestnik 1934, št. 14, str. 253.

²³ anonim: France Veber: Knjiga o Bogu. v: Književni Glasnik 1934, št. 1, strl 14.

²⁴ anonim (-es): Dr. France Veber: Nacionalizem in krščanstvo. v: Straža v Viharju 1939, št. 5, str. 62.

²⁵ Veber, Knjiga o Bogu, str. VIII-XIX.

se sklepa na povezavo med nacionalno pripadnostjo in veroizpovedjo. To pa vodi k sledečemu preudarku: katoliška cerkev je varuhinja krščanske ljubezni do bližnjega, kar vključuje predvsem solidarnost in sočutje in se drugače imenuje socialni čut. V ta socialni čut pa spada tudi nacionalna zavest kot solidarno ravnanje. Liberalizem lahko opredelimo tudi s parolo "Vsak zase in vsi pri vsem". Torej liberalizem ne vključuje ne socialnega čuta in ne nacionalne zavesti. Liberalizem in katolicizem se torej prav tako izključujeta kakor liberalizem in nacionalna zavest: "Liberalec že po svojem bistvu ne more biti naroden."²⁶ Od tukaj pa ni več daleč do omenjene trditve, da je biti katoličan nujen pogoj, da bi bil dober Slovenec.

S tem seveda nočem trditi, da je Veber zavestno postal instrument ene od takratnih strank. Gojil je silovit odpor do znanosti, ki "bi bila v službi umazane sedanjosti"²⁷. Kljub temu pa ne morem trditi, da bi njegove knjige prišle čisto po nedolžnem v roke ideologom, ki so jih lahko v svoje namene po svoje prevajali in razlagali. V katoliških krogih so Vebrove tekste ravno zato tako pravšnje sprejeli, ker v njih ni bilo ničesar, kar bi bilo potrebno interpretirati. Iz njih sploh ni bilo več mogoče spoznati, da je bil namen, ki je stal za njimi, različen od dnevno političnega. Prav tako tudi ne morem govoriti o nekakšnem pripisovanju krivde; v mnogo večji meri je zgodovina sprejemanja Vebra na primer za to, kako so lahko filozofski teksti, ki so bili napisani v prepričanju, da so spisani izven političnega konteksta, uporabljeni oziroma zlorabljeni.

²⁶ Janez E. Krek: *Kje manjka? v: Slovenska Misel. Eseji o Slovenstvu*. Izd. Jože Pogačnik, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1987, str. 66.

²⁷ Bojc, nav. delo, str. 308: Ne oziram se ne na levo ne na desno, ne krivim se navzgor in ne napihujem se navzdol, ne mami me priznanje in ne straši me zavračanje; tudi v tej knjigi priznavam samo vidik resnice in tudi bravec naj samo s tega vidika moje misli sprejema ali odklanja. Ob taki usmerjenosti teža časa izgine. Kaj bomo rekli o znanosti, ki bi bila vsa zgolj v službi umazane trenutne sedanjosti?

U nastavku ovog članka predstavljamo rezultate istraživanja koje su provedene u sklopu projekta "Integracija kognitivnih i društvenih kompetencija u nastavu" koji je financiran iz sredstava Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske. Cilj ovog istraživanja bio je istražiti kako se kognitivne i društvene kompetencije mogu integrirati u nastavu i koje su to metode i tehnike koje su najviše učinkovite. Istraživanje je provedeno u pet osnovnih škola u Zagrebu i rezultati su prikazani u ovom članku. U nastavku ovog članka predstavljamo rezultate istraživanja koje su provedene u sklopu projekta "Integracija kognitivnih i društvenih kompetencija u nastavu" koji je financiran iz sredstava Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske. Cilj ovog istraživanja bio je istražiti kako se kognitivne i društvene kompetencije mogu integrirati u nastavu i koje su to metode i tehnike koje su najviše učinkovite. Istraživanje je provedeno u pet osnovnih škola u Zagrebu i rezultati su prikazani u ovom članku.

1. UVOD

U ovom članku predstavljamo rezultate istraživanja koje su provedene u sklopu projekta "Integracija kognitivnih i društvenih kompetencija u nastavu" koji je financiran iz sredstava Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske. Cilj ovog istraživanja bio je istražiti kako se kognitivne i društvene kompetencije mogu integrirati u nastavu i koje su to metode i tehnike koje su najviše učinkovite. Istraživanje je provedeno u pet osnovnih škola u Zagrebu i rezultati su prikazani u ovom članku.

U ovom članku predstavljamo rezultate istraživanja koje su provedene u sklopu projekta "Integracija kognitivnih i društvenih kompetencija u nastavu" koji je financiran iz sredstava Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske. Cilj ovog istraživanja bio je istražiti kako se kognitivne i društvene kompetencije mogu integrirati u nastavu i koje su to metode i tehnike koje su najviše učinkovite. Istraživanje je provedeno u pet osnovnih škola u Zagrebu i rezultati su prikazani u ovom članku.

U ovom članku predstavljamo rezultate istraživanja koje su provedene u sklopu projekta "Integracija kognitivnih i društvenih kompetencija u nastavu" koji je financiran iz sredstava Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske. Cilj ovog istraživanja bio je istražiti kako se kognitivne i društvene kompetencije mogu integrirati u nastavu i koje su to metode i tehnike koje su najviše učinkovite. Istraživanje je provedeno u pet osnovnih škola u Zagrebu i rezultati su prikazani u ovom članku.

1. Ova istraživanja su financirana iz sredstava Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske.

2. Ova istraživanja su financirana iz sredstava Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske.

3. Ova istraživanja su financirana iz sredstava Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske.

4. Ova istraživanja su financirana iz sredstava Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske.

Prispevek k zgodovini sociološke misli na Slovenskem

LUDVIK ČARNI

DR. JANEZ EVANGELIST KREK (1865 - 1917)

V pričujočem zapisu želim predstaviti Kreka kot sociologa. Zanj je dr. A. Ušeničnik zapisal, da je bil naš prvi sociolog, kar najbrž kaže razumeti, da je bil začetnik naše katoliške smeri v sociologiji¹. V polpretekli dobi je o njem kot sociologu največ napisal dr. A. Ušeničnik². Avtorji so večjo pozornost namenili Krekovi praktični dejavnosti. Ta je bila utemeljena z njegovimi sociološkimi pogledi, zato je bilo tudi v teh delih marsikaj napisanega tudi o njegovi sociološki misli. Kratek, a dokaj celovit pregled njegovih socioloških nazorov so zapisali tudi v "Zgodovini Slovencev"³.

Krek je posegel na različna področja človekove dejavnosti. Bil je sociolog, politik, pisatelj, časnikar, prevajalec. V zgodovino se je zapisal predvsem kot človek praktičnih dejanj. Bil je oblikovalec krščansosocialnih idej, vztrajen in neumoren organizator kmečkega in delavskega krščansosocialnega gibanja na Slovenskem. Ušeničnik je o njem zapisal, da je bila v ospredju vseh njegovih skrbi misel, kako bi pomagal ljudstvu, kako bi ga gospodarsko osamosvojil, politično zedinil, kulturno dvignil, kako bi pogazil liberalizem, zaustavil pohod socialne demokracije in zagotovil zmago krščanskega socializma⁴.

Škof Missia je Kreka 1888 leta po zaključku študija bogoslovja v Ljubljani, poslal v Avgustinej na Dunaj, da se izobrazi za profesuro na bogoslovju. Na dunajski univerzi je opravil postdiplomski študij in doktoriral. Tu se je seznanil tudi s krščansosocialnimi

¹ Dr. A. Ušeničnik, *Sociologija*, Ljubljana, 1910, predgovor. Primerjaj: Dr. K. Gantar, *Naši prvi sociologi*, *Socialna misel*, Ljubljana, 1927, št. 6 in 7-8.

² Dr. A. Ušeničnik, *Dr. Jan. Ev. Krek sociolog*, *Čas* 1925/6 (*Ušeničnik*), str. 97.

³ *Zgodovina Slovencev*, Ljubljana, 1979 (*ZS*), str. 562.

⁴ *Ušeničnik*, str. 99. Glej tudi: Dr. J. Ev. Krek, *Izbrani spisi*, zv. I-IV, 1923-1933. R. Jurčec, *Krek*, Ljubljana, 1935. *Bogoslovni vestnik*, Ljubljana, (BV), 1988, št. 1. 2000, Ljubljana, 1988, št. 40/41. S. Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, Ljubljana, 1987. V navedenih besedilih so navedeni mnogi avtorji, ki so o Kreku pisali. Tako o Kreku ni tako malo bilo napisanega, kakor se včasih misli. Res pa je, da nimamo celovite ocene njegovega dela. To pa bomo lahko imeli, če bo podrobneje raziskano razdobje, v katerem je deloval, in področje, kateremu je namenil največ pozornosti. Temu pa raziskovalci tudi v novejšem času niso namenili večje pozornosti.

idejami. Po tromesečni kaplanski službi v Ribnici je 1892 leta postal stolni vikar in kaplan v Ljubljani. Hkrati je začel poučevati filozofijo na bogoslovnem učilišču kot neobvezen predmet. Leta 1895 je postal profesor na novoustanovljeni stolici za fundamentalko, osnovno bogoslovje in sholastično filozofijo⁵.

Ušeničniku kaže pritrditi, da Krek ni bil hladen mislec. Zdi pa se vsaj vprašljiva njegova trditev, da ni bil ustvarjen za "čisto znanost"⁶. Njegovo strokovno in znanstveno delo še ni ocenjeno. Res pa je, kakor je zapisal tudi Ušeničnik, da se je Krek v tedanjih razmerah ves predal praktičnemu delu, zato mu je ostalo manj časa za "čisto znanost". Tudi njegovo slovstveno delovanje je bilo, je zapisal Juhant, praktično, povezano z njegovim praktičnim delovanjem. Tudi svoje najboljše, najbolj sistematično in najzrelejše delo "Socializem" je pisal sproti za posamezne zvezke "Dom in sveta". Juhant sodi, da je objavil nad tisoč političnih govorov, člankov, razprav v časopisih, revijalnem tisku in drugod⁷.

Krek je Ušeničniku, ki je leta 1907 za njim prevzel predavanja iz sociologije na teološkem učilišču v Ljubljani, naročil, naj oskrbi drugo izdajo njegovega Socializma, ker je prva že pošla. V razpravi o Ušeničniku kot sociologu sem zapisal, da ta tega ni storil iz več razlogov⁸: Ušeničnik je imel Krekov Socializem za neprekosljivo delo po zgodovinski obsežnosti in bogastvu. Sodil je, da je bil Krek idejno silno bogat, zato so mu pri znanstvenem delu, ki ga je visoko cenil, malokdo tako, silili v pero razni domisleki, za katere ni vedel, ali jih bo mogel drugje povedati in jih je zapisal, kjer so mu prišle na um. Tako je sopal ideje, ki se niso hotele in mogle združiti v enotno misel. Za Kreka je bilo značilno, je dodal, da je sicer načelno zelo naglašal potrebo socialne filozofije ali sociologije, a se je dejansko rajši in bolj ukvarjal z zgodovino socializma s pozitivnimi podatki izkustva kakor s filozofsko kritiko raznih socialnih sistemov. Saj celo o marksizmu ni podal celotne sistematične znanstvene kritike! V "Socializmu" se ta posebnost celo neugodno občuti⁹. Očitno je bil tudi to vzrok, da se Ušeničnik ni zavzel za ponovno izdajo Krekovega Socializma. V predgovoru svojega učbenika "Sociologija" je zapisal, da je Krekov Socializem predvsem zgodovina socializma, za pouk sociologije pa je potreben tudi sistematičen pregled in načelno znanje o socializmu. Vem, je zaključil, da nekaterim mrzi sistematika, toda resnica je pa vendarle, da je pri filozofičnih vedah le sistematično znanje pravo znanje. In sociologija je filozofska veda¹⁰. To je veljalo tudi Kreku. Krek in Ušeničnik sta polemično razpravljala o ločitvi Cerkve in države. Ušeničnik, ki ga je Krek v tej polemiki imenoval "razbotiti člankar", je nastopal zelo avtoritativno in poudaril, da je med katoliško mislečimi politiki prvi katoliški politik papež¹¹. Krek je Ušeničniku priznal, da so razprave o teoretičnih idealih potrebne, a dodal, da je potrebnejše modro, previdno, pa zraven navdušenja polno praktično delo v njegovo dosego¹². Ušeničnik je zadnji misli pritrdil in povzel, "da so

⁵ O Kreku kot profesorju je pisal prof. J. Pavlin, Nekaj misli o dr. Kreku kot profesorju, Čas, 1925/26, str. 186.

⁶ Ušeničnik, str. 99. Glej tudi njegovo razpravo, Kako smo Slovenci izpolnili naročilo okrožnice "Rerum novarum", Čas, 1931/2, str. 375.

⁷ Ušeničnik, str. 99. Juhant, BV, 1988, št. 1, str. 17.

⁸ Prispevek k zgodovini sociološke misli na Slovenskem. Dr. Aleš Ušeničnik (1868-1952), Anthropos, 1987, št. 5-6, 1988, št. 1-3.

⁹ Ušeničnik, str. 99-100.

¹⁰ Glej opombo 1.

¹¹ A. U., Še: ločitev Cerkve od države, Čas 1908 (Se), str. 355.

¹² Jan. Ev. Krek, Ločitev Cerkve in države, Čas, 1908, str. 279.

teoretiške razprave o idealih" potrebne in dodal, "to mora priznati tudi Krek"¹³. Ušeničnik se najbrž ni odločil za ponovno izdajo Krekovega Socializma, ker se z nekaterimi njegovimi stališči ni strinjal (o volilni pravici, dolžini delavnika itd.) in ker je sodil, da nekaterih stvari ni obdelal (kapitalizem itd.). Ni pa mogoče prezreti, da najdemo v Ušeničnikovi Sociologiji nekatere primere, s katerimi je utemeljeval svoje misli, ki jih je že Krek zapisal v Socializmu. Krek je zavračal Hegla in marksizem¹⁴. Navajal je dokaze, ki jih lahko imamo za opravičene ali ne, enostranske, nepopolne itd. Toda tudi Ušeničnik, ki je nešteto pisal proti marksizmu, ni podal njegove celotne sistematične znanstvene kritike. V tem pogledu ni presegel Kreka. Ušeničnik (1868-1952), ki je bil le nekaj let mlajši od Kreka (1865-1917), je imel v njegovem Socializmu osnovo za svojo Sociologijo. Tega, čeprav se bo komu zdelo nepomembno, ne kaže prezreti.

Krek in Ušeničnik sta bila sociologa katoliške usmeritve. Juhant je zapisal, da je Krek prikazoval in usmerjal, manj kritiziral in obsojal¹⁵. S tem je, tako razumem besedilo, nakazoval razlike, ki so med Krekom in Ušeničnikom bile. Zadnji je bil radikalni katoliški mislec, a ne samo to, ki je kritiziral in obsojal vse, kar je bilo v nasprotju s tomistično filozofijo in katoliško socialno doktrino, ki so je v katoliški cerkvi oblikovali po objavi okrožnice Leona XIII. leta 1891. Krek je bil človek, je zapisal Juhant, ki ga je naravnost gnalo iz vseh ustaljenih okvirov. Nobene meje in oblike ni imel za dokončne. Ni gledal na človeške okvire, tudi cerkvene ne. Zato je leta 1904 odklonil cerkveno odlikovanje. Oblačil se je preprosto in skoraj zanemarjeno in ni gledal na zunanji izgled. Nekoč je prišel, je povzel Juhant, na neko cerkveno slovesnost kar bos, s čevlji na rami. Biti tak duhovnik, kot je bil on, v tistih časih ni bilo enostavno. Cerkev reda in urejenosti, je zapisal Juhant, se ni lahko sprijaznila s Krekovim revolucioniranjem. Kot duhovnik je Krek vedel, je nadaljeval Juhant, da družbeno življenje ne more shajati brez avtoritete, čutil pa je, da je prišla doba rušenja ustaljenih avtoritet in vzpostavljanje svobode in novih okvirov. Tako Cerkvi kot državi se je zdelo njegovo početje nevarno in nič čudnega ni, da so ga imeli za anarhista in revolucionarja. Dolgo časa je imel zaslonbo v narodno-politično razgledanem škofu Jegliču, je sklenil Juhant, ki ga pa je začelo skrbeti Krekovo premalo podrejeno delovanje in nastopanje¹⁶. Najbrž je bilo tudi s tem pogojeno razmerje med Krekom in Ušeničnikom.

Povzel sem nekatere ocene o Krekovem delu in nakazal razlike med njim in Ušeničnikom. Ocene naj pripomorejo k razumevanju Kreka kot sociologa. Omenil sem, da je Krek največ svojih moči namenil praktični dejavnosti, Ušeničnik pa je bil predvsem spekulativno misleč človek. Že zaradi tega so med njima v oblikovanju sociološke misli razlike bile. O vsebinskih razlikah v njunih pogledih pa bo mogoče soditi po opravljenem vzporejanju misli. K temu naj pripomore tudi pričujoči zapis.

Krek je pojmoval predmet sociologije zelo široko. Menil je, da se mora vsako znanstveno raziskovanje ozirati na zgodovinski razvoj tiste stvari, ki jo obravnava. Za predmet sociologije je imel socialno življenje. Zgodovinski znanosti je zameril, da zanj

¹³ Se, str. 366.

¹⁴ Dr. Janez Ev. Krek, izbrani spisi, zv. 3, Socializem, druga nespremenjena izdaja, 1925.(S), str. 328. Prva izdaja je izšla v Ljubljani 1901, str. 325. Materialistično modroslovje, Katoliški obzornik, 1897. Marksizem razpada, prav tam, 1899 itd.

¹⁵ BV, 1988, št. 1, str. 17.

¹⁶ Prav tam, str. 17-18. B. Grafanauer meni, da je začetek Jegličeve averzije do Kreka povezan z njegovim stališčem, naj se Cerkev loči od države (2000, št. 40/41, str. 43). O tem Krekovem stališču avtorji različno sodijo. Ušeničnik je sodil, da je bilo njegovo stališče "nekoliko negotovo in dvoumno" (Ušeničnik, str. 108), Juhant meni, da je bil razpet (2000, št. 40/41, str. 54), W. Lukan (prav tam, str. 40), F. Gestrič (ZS, str. 563), da je bil za ločitev Cerkev od države.

ne kaže pravega razumevanja, zato tudi življenja ljudstva ne poznamo. "Da bi mogli obširno obravnavati svoj predmet", mislil je na sociologijo, "treba bi nam bilo opisati vso človeško zgodovino s socialnega stališča. To pa bi bilo preobširno in v naših razmerah naravnost nemogoče." Sociologu ali družboslovcu je ljudstvo, je poudaril Krek, prva in poglavitna reč. Človeška narava, je nadaljeval, "mu je središče vidnega sveta in po nji meri pravico in resnico, dobro in slabo, lepo in grdo, koristno in škodljivo. Ne kak posamezen stan, ne kaka posamezna družba, marveč človek sam na sebi ga v prvi vrsti zanima. In ko pregleduje zgodovino, jo gleda prav s tega stališča. Tako sodi vse dogodke in jih uvršča med zmote ali med resnični napredek." Človek pa ne more "pojmovati človeško naravo brez razodetja, zato je v tem oziru na trdnem samo krščanski družboslovec. Samo on ve, kaj je človek, odkod je zlo ali greh v njem in okrog njega in kam gre. Samo on ve, da je človek živo, čutno, umno bitje, bistveno od Boga odvisen, za Boga ustvarjen, povzdignjen v nadnaravni namen, po grehu pokvarjen, po Kristusu odrešen in hkrati namen vsemu stvarnemu stvarstvu. Kdor se moti v tem oziru, se moti v vsem družboslovju. "Socialno življenje je", je zapisal Krek, "po svojem bistvu pravno in zato tudi npravno vprašanje."¹⁷

Krek ni razpravljajal o razvoju človeške družbe in njegovi sistematizaciji, kar bi morda lahko pojasnili tudi z njegovo sodbo, da o socialnem razvoju človeške družbe vemo premalo. Priznaval je arhaične oblike lastnine, omenjal suženjstvo, a ne arhaične in sužnjelastniške oblike družbe. Omenjal je antični kapitalizem. Nekaj pozornosti je namenil fevdalizmu, več kapitalizmu. Fevdalno družbo je idealiziral zaradi njene stanovske ureditve. V splošnem je veliko pozornost namenil socialnim idejam, predvsem socialističnim in komunističnim, tudi socialni demokraciji, proti kateri je bilo usmerjeno njegovo delovanje. Kapitalizem je opredelil kot "gospodarski sestav po katerem so osebe kot faktor produkcije v službi materialnih dobrin, ki se rabijo pri proizvajanju, t. j. v službi kapitala."¹⁸ Ali "kapitalizem je sedanji gospodarski nered, po katerem denar gospoduje nad delom in človekom, ki dela."¹⁹ Kapitalizem je s svojo dobičkaželjnostjo, je sodil Krek, rodil komunizem naše dobe, kapitalizmu samemu pa moramo iskati korenine v protikrščanskih metafizičnih, npravnih in pravnih načelih učenih brezbožnikov 18. veka, ki so zavrgli npravnopravni temelj človekove odvisnosti od Boga in zato postavili kot vrhovno geslo enakost in svobodo.²⁰

Krek je sodil, da je človek družbeno bitje, kakor sta sodila že Aristotel in Tomaž Akvinski. Človek sam zase ne more živeti in se razvijati. Ob rojstvu ne dobi vsega, kar potrebuje. Njegove naravne in duhovne potrebe se množe z družbenim napredkom. Potrebe pa lahko zadovoljuje le v družbi. Tudi govor je ustvarjen v družbi. Z njim je povezano pisanje. Človek s pisanjem presega čas in prostor, pogovarja se z oddaljenimi, celo tistimi, ki bodo živeli za njim. Med ljudmi je razmerje pravic in dolžnosti, ki je utemeljeno v naravi. Družbenost človeka, je poudaril Krek, je del njegove narave²¹. Družba je organska zveza oz. organizem, sestavljen iz npravnih bitij, ali zveza moralnih bitij, ki skušajo s skupnim delovanjem doseči skupni smoter. Materialna stran družbe so

¹⁷ S, str. 200-201. Socialni načrt slovenskih delavskih stanov v J. Sovran (=Krek), Črne bukke kmečkega stanu, Ljubljana, 1895 (CB), str. 246.

¹⁸ Narodna ekonomija. Zapis po predavanjih dr. Jan. Ev. Kreka 1906. leta (NE), str. 72.

¹⁹ CB, str. 248.

²⁰ S, str. 297. ČB, str. 186.

²¹ S, str. 6-9.

ljudje, formalna stran pa njihova sposobnost sodelovati v skupno dobro. Organizem, je pojasnjeval Krek, je zveza različnih udov, ki imajo posebna opravila in namen. Vsi po neki notranji sili delujejo v skupno blaginjo. Ta notranja sila je duša organizma. Družba ni naravni (rastline, živali, človeško telo), ampak npravni organizem, sestavljen iz npravnih bitij, ki imajo um in svobodno voljo. Vodijo jih npravni in ne naravni ali fizični zakoni. Ljudje imajo enako naravo, v marsičem (spol, npravi, telesna moč, nadarjenost itd.) pa se razlikujejo. Imajo različna opravila, tudi različno razmerje do družbe, razen pred Bogom niso enaki, smejo pa zahtevati, da jim družba dá to, kar jim po njihovem delovanju za skupni namen pripada. V tem smislu so enaki. Ob tem je Krek zapisal, da imajo v državi najvišji pomen za tistimi, ki neposredno vladajo državo, delavski stanovi, ki s svojim trudom ustvarjajo vse državno premoženje. Če se postavijo na stališče splošne enakosti, razdirajo s tem državo in vsako družbo in onemogočajo napredek svojega stanu. Duša v družbi je oblast ali avtoriteta. Brez nje ne more biti družbe. Oblast s povelji, ukazi in zakoni ali postavami naroča, kako naj ljudje ravnajo, ker ni mogoče, da bi vsak po svoji glavi poskušal doseči skupni namen, skupno dobro. Oblast ukazuje, sodi, kaznuje. Oblast določa tisti, ki je družbo ustanovil²².

Družbo delimo, je zapisal Krek, po smotrih, izvoru, trajnosti, nujnosti, osnovi in odvisnosti. Glede na splošni smoter je družba nadnaravna (cerkev) ali naravna (človeški rod). Vse družbe razen omenjenih dveh imajo samo delne smotre. Zato jih imenujemo delne družbe. Družbe, ki skušajo dosežati skupno dobro v duhovnem in telesnem smislu, so popolne (družina, država) in nepopolne, ki dosežajo samo kako telesno ali samo kako duhovno dobro (telovadne, kmetijske, znanstvene, obrtne itd.). Po izvoru je družba božja (cerkev), naravna (zakonska zveza) ali po svobodni volji (država). Po trajnosti so družbe stalne (zakonska, redovniška, država, ko je ustanovljena) ali začasna (družbe za stavbo kake cerkve). Nujnost družbe je lahko večja (nujna za vse človeštvo in vsakega posameznika - cerkev, družba človeškega rodu, narod in sinovska družba) ali manjša (nujna za človeštvo, ni pa nujna za posameznika - zakonska). V tem pogledu v tretjo vrsto spada tista, ki je potrebna za človeštvo in praviloma za vsakega posameznika (država), v četrto pa štejemo družbe, ki so koristne, niso pa nujne za vse človeštvo ali posameznika. Družba je lahko enovita (zakonska zveza) ali sestavljena (država, ki združuje več narodov in dežel). Nezavisna je tista družba, ki ima sama sredstva za dosego svojega smotra in ni potrebno, da se veže v večjo družbo (cerkev, država), zavisna, ki sama ne more dosežati svojega smotra in se mora priključiti večji družbi (družina, škofija, občina, dežela). Ob tem je Krek zapisal, da je poglobitna in bistvena delitev družbe po smotru. Družbe imajo različne smotre in so med seboj različne. Čim višje smotre si zastavljajo, tem važnejše in plemenitejše so in pomenljivejša je oblast, ki jih vodi. Zakone, njihov izvor je večni božji um, daje samo oblast v nezavisni družbi. Zakoni so: večni božji zakon, ki se javlja v človeškem umu kot naravni zakon. Ta pa se v podrobnostih določa kot (božji, cerkveni, državni) pozitivni zakon. Bog je človeku "v razum položil potrebno spoznanje večnega zakona, da more spoznati svoj smoter in more delovati v njegovo dosego". V kolikor je ta večni zakon, red v božjem umu, "zapisan v človeškem umu, v kolikor človek spoznava razloček med dobrim in slabim, v toliko pravimo, da imamo v svojem razumu natorni zakon ali natorno postavo". Človek v družbi mora iskati opore. "Oblast v družbi mu mora pomagati s svojim vodstvom, da

²² S, str. 13-21. Dostavki "Socijalizmu". Zapis po predavanjih dr. Jan. Ev. Kreka 1906. leta (D), str. 6-8.

ne pozabi skupnega smotra, da se v posameznostih ve prav ravnati. Oblast pri tem samo pojasnjuje v podrobnostih, kaj zahteva večni in natorni zakon. Pozitivni zakon mora dati Bog sam kot vrhovni gospodar človeštva, more ga dati cerkev in država. Vse, kar ukazuje pozitivni zakon, mora biti v soglasju z natornim zakonom, mora biti pojasnjevanje natornega zakona v podrobnih razmerah." V tem smislu je vsaka oblast tudi v manjših družbah (očetova v družini, vojskovodjina v vojni četi, delodajalčeva) vezana na naravni zakon in po njem na večni zakon. Tako človeška oblast ni neomejena. Kadar se rabi v nasprotju z naravnim zakonom se zlorablja in postane krivična²³ Načelo pravičnosti zahteva, da se daje vsakemu svoje. Ljudje so dolžni dajati družbi, kar je njenega, dolžni so sodelovati za skupni namen. To delovanje, je zapisal Krek, jim določajo zakoni, za ves človeški rod naravni zakon, za posamezne popolne družbe pa pozitivni zakon. Pravičnost, ki zahteva, da posamezni člani dajejo družbi, kar je njenega, se imenuje zakonita ali legalna pravičnost. Ta pravičnost pa hkrati zahteva, da se vse opusti, kar je po zakonih prepovedano. Delilna ali distributivna pravičnost zahteva, da je družba dolžna dajati posameznikom, kar jim pripada po njihovem razmerju do družbenega namena, odvisno od njihovega prispevka za obči blagor. Menjalna ali komutativna pravičnost zahteva, da družiniki, je nadaljeval Krek, med seboj dajejo vsakomur svoje, vrednost stvari, ki se proda, mora biti enaka vrednosti tega, kar se za njo kupi. Družiniki so med seboj enaki, zato morajo dajati vsakomur svoje po načelu popolne enakosti. Pravičnost sama, je dodal Krek, na zadostuje, potrebna je tudi ljubezen. Socialni nered je nastal predvsem zato, ker se je začela izgubljati pravičnost, in ne le zato, ker se je izgubljala ljubezen. Zaradi človeške narave je človeku vrojeno pravicoljubje. Motijo se tisti, ki mislijo, je zapisal Krek, da se da socialne bolezni ozdraviti le z ljubeznijo. Ti upoštevajo le del krščanstva. Naše besede o nezadostnosti ljubezni, je zapisal Krek, "veljajo le tistim, ki mislijo, naj se politično-socialno delovanje, boj za zakonito preustrojitev družbe omeji ali celo opusti in naj se goje samo dela ljubezni do zapuščenih, zatiranih revežev. Ne tako! Najprej je treba iz ljubezni dvigati svoj glas in delovati z vsemi močmi za to, da se uvede v zakone res popolna pravičnost. Ljubezen torej ne sme samo miloščine deliti, marveč se mora tudi potezati za pravičnost. V tem smislu je prva moč socialnega gibanja."²⁴

Človek je dolžan izpolnjevati zakone družbe, ki ji pripada, kot državljan ubogati državne zakone. Kjer je zakon, tam je dolžnost, iz dolžnosti pa izvira pravo. Človek je dolžan skrbeti za svoje ohranjanje in izpopolnjevanje, zato ima pravico zahtevati, da ga pri tem nihče ne ovira. Dolžan je, ker je odvisen od družbe. Ta odvisnost ima temelj v odvisnosti od Boga. Kdor ne priznava Boga, ne more priznavati nobene dolžnosti. In samo zato, je zapisal Krek, ker ima dolžnost, ima tudi pravico. Dolžnosti, ki jih mora človek izpolnjevati, se lahko tičejo njega samega, drugih ljudi ali Boga. Človek kot odvisno bitje ima npravno obveznost, da svoje dejanje ureja, ima dolžnost do samega sebe. Ima tudi dolžnost do drugih. Ne sme jim storiti in ne žclcti nič slabega, mora jih ljubiti. S tem, da ima dolžnosti ljubiti druge, ti nimajo pravice zahtevati ljubezen. Samo tistim našim dolžnostim, je zapisal Krek, ki jih zahteva pravičnost, odgovarja v drugih pravica. Take dolžnosti imenujemo pravne ali juridične dolžnosti. Pravo je v posameznem človeku tista, končno iz nekega zakona izvirajoča pravna zmožnost, da sme

²³ S, str. 22-25.

²⁴ S, str. 33.

nekaj storiti ali opustiti ali od drugega zahtevati, da nekaj stori ali opusti. Pravo pa se imenujejo tudi zakoni, iz katerih izvirajo pravice v posameznikih. Ti zakoni so pravni zakoni. Zveza vseh pravnih zakonov, pravnih dolžnosti in prav ali pravic se imenuje pravni red. Ta je naraven, ko obsega naravni pravni zakon, upravne pravne dolžnosti in naravne pravice. Imenuje pa se pozitiven, ko obsega pozitivni pravni zakon, pozitivne pravne dolžnosti in njim umerjene pravice. Pozitivni pravni red je potreben, ker je naravni pravni red v mnogih stvareh nejasen in se spoznava samo po pameti, zato je mogoče obilo zmot in dvomov. Naravni red tudi ne pozna tiste prisile oz. kaznovanja, ki bi prisililo družinike, da izpolnjujejo svoje pravne dolžnosti. Kazni pa določa, je zapisal Krek, le pozitivni pravni red. V naravnem pravem redu tudi ni določen način, kako se izvršuje oblast, ni določeno, npr. kakšna naj bo ustava države, kako si pridobiti sredstva, se braniti. Ustavno, finančno in vojno pravo določa pozitivni pravni red. Naravno pravo je del naravnega nramnega reda. Pravo se razlikuje od nramnosti, ker ni vse, kar spada v nramnost, tudi pravo. Pravo pa se ne sme popolnoma ločevati od nramnosti²⁵.

Ob razvijanju svojih pogledov je Krek zavračal pravna načela pozitivistov, zgodovinske šole, poglede Kanta, Fichteja, Hegla, ki ga je imel za Marksovega duhovnega očeta²⁶.

Človek ima dolžnost, da živi in se izpopolnjuje. Življenje si ni dal sam, ampak je božji dar, zato si ga tudi vzeti ne sme. Iz tega sledi njegova temeljna pravica do bivanja ali eksistenčno pravo, ki je osebno pravo. Zato se z njim ne sme delati kakor s stvarjo, prodajati, kupovati. Suženjstvo je proti naravnemu pravu. Gospodar nima sužnjev kot osebnih bitij, marveč kot svojo stvar, svoje orodje. Zato eksistenčno pravo izključuje vsako suženjstvo. V današnji dobi suženjstva ni več v stari obliki. Kapitalizem vidi v delavcu golo sredstvo, orodje, ki je potrebno poleg strojev, ne pa samostojne osebe. Zato smemo trditi, je zapisal Krek, da se suženjstvo obnavlja v naših dneh. Izgubil se je pojem eksistenčnega prava in s tem pojem človekovih pravic, ki izvirajo iz njegove osebnosti. Prva teh pravic je osebna svoboda. Te ne sme nihče izrabljati v škodo drugih ali družbam, v katerih živi. Ker družba ne more biti brez oblasti, mora ubogati zakonite oblasti v mejah njihovega delokroga. Tako omejevanje osebne svobode mu nalaga lastna družbena narava. Druga važna pravica, ki izvira iz osebnosti, je pravica osebne enakosti. Kot ljudje smo vsi enaki, je zapisal Krek, ker je narava pri vseh ljudeh enaka človeška narava. V socialnem življenju pa ne more biti popolne enakosti²⁷.

Človek je sestavljen iz duše in telesa, je duševno in telesno bitje, zaradi tega je njegova osebnost duševno-telesna. Nihče ne sme drugemu oškodovati zdravja ali mu celo vzeti življenje. Zato uči krščanska vera, je zapisal Krek, da je v skrajni sili vse premoženje skupno. Če je kdo v skrajni sili, da mu je ogroženo življenje, si sme premoženje vzeti iz tujega premoženja; javno ali tajno, in to ni tatvina ali rop. Tako so učili, je dodal Krek, vsi krščanski modroslovci. Eksistenčno pravo je višje kakor lastninsko. Človek ima pravico braniti svoje življenje, če je napadeno. Pri tem lahko uporabi tudi silo, tudi umor. Kjer so razmere take, da si posameznik ne more braniti lastnega življenja, mora to storiti družba, v kateri živi, predvsem država. To stori z zakoni. Eksistenčno pravo zahteva zakone za delavsko varstvo. Te je dolžna sprejeti

²⁵ S, str. 33-36.

²⁶ S, str. 36-41.

²⁷ S, str. 41-44.

država za ohranitev delavskega eksistenčnega prava. Ta ima poleg drugega (delovni čas, delo žensk in otrok itd.) tudi pravico določiti, koliko sme znašati najnižja plača. S tem ne ruši svobodo in zasebne pravice delodajalcev, ampak izpolnjuje svojo prvo dolžnost. Vsak ima pravico do življenjskih sredstev, a tudi dolžnost, da jih pridobi z delom. Noben človek pa po naravi ni osvobojen od dela, zaslužek je njegov in nikogar drugega. Človek sme skrbeti tudi za izpopolnjevanje in si pridobiti pripomočke, s katerimi si lajša življenje²⁸ Po krščanskih načelih, je zapisal Krek, mora biti plača taka, da more delavec preživeti sebe in družino. Teoretično smemo reči, da ima država pravico določiti minimalno plačo. V praksi pa bi to bilo bolj nevarno. V nekaterih primerih bi se plače povečale, bile pa bi obenem ovira za njeno izboljšanje. Plača se spreminja in se ravna po razmerah, v katerih se živi²⁹. Zahteva eksistenčnega prava je, je sodil Krek, da prostori, kjer se dela, ne smejo škoditi zdravju. Načela higijene, je dodal, niso platonska načela, da bi se o njih razpravljalo na univerzah³⁰.

Glavni del človekove osebnosti je duša, zato ima človek pravico, da razvije svoj um in voljo. Otroci, ki se jim zaradi tovarniškega dela jemlje prilika hoditi v šolo ali v cerkev, so žrtve grde krivičnosti. Nasprotnik človekovega eksistenčnega prava je tisti, ki otežuje ali onemogoča človekov zvišen, večni namen.

V družbah, kjer je eksistenčno pravo oteževano ali celo onemogočeno, gospodarijo nezdrave socialne razmere. Posebno značilno je to za družbe, kjer je premoženje neenakomerno razdeljeno. Krek je zavračal komunizem, ki je po njegovem sodil, da je korenina vsem socialnim zmedam zasebna lastnina, ki jo je treba odpraviti. Zavračal je tudi liberalizem, ki je po njegovem sodil, da je zasebna lastnina nedotakljiva in je ne sme nihče omejevati, da mora biti lastnik popolnoma svoboden. Zagovarjal je, kakor je zapisal, krščansko načelo, da izvira lastninska pravica iz narave same, eksistenčno pravo že v prvih začetkih umstvenega napredka sili človeka k zasebni lasti, naravno pravo daje človeku pravico do zasebne lasti. Nobena reč pa ni tako v njegovi lastni, da bi smel z njo delati brez ozira na družbo, v katere skupni blagor mora sodelovati. Omejuje jo Bog po naravnih zakonih in družba, to je država, glede na skupno korist s pozitivnimi zakoni. Tako Krek lastninsko pravico opredeljuje kot popolno pravico do neke stvari kot svoje, če je kak zakon ne omejuje ali ne prepoveduje³¹. Ali lastninska pravica je pravica do kake stvari kot svoje, v kolikor je to v soglasju z nravno-pravnim redom³². Pripominja pa, da po naravi ni nobena stvar določena, da bi bila last kakega določenega lastnika. Zasebna lastnina ima svoj zgodovinski razvoj, tudi posebnosti v kraju in času. Oblike lastnine so bile in so zelo različne. Marsikje je bila v začetku skupna last. Tako je Krek ločil skupno in zasebno lastnino, ni pa ločil dveh oblik zasebne in osebno lastnino. Menil je, da ni mogoče skrbeti za prihodnost brez zasebne lastnine. Brez nje tudi ni redu, svobode, miru. Tudi s tem je opravičeval zasebno lastnino. Temu je dodal, da vsak bolj skrbi, ko opravlja to, kar je samo njegovo, nego kar je mnogih ali vseh. Za intenzivno kulturo je, je sklepal, neobhodno potrebna zasebna last. Kdo bi gnožil, če ne ve, ali bo še jutri polje njegovo. Načelo komunizma ne more vzpodbujati posameznikov, da bi razvijali svoje zmožnosti in sile. Po naravi so darovi različno razdeljeni. Nekdo je

²⁸ S, str. 44-45.

²⁹ NE, str. 45.

³⁰ D, str. 11.

³¹ S, str. 49.

³² D, str. 12.

spodobnejši za to, drugi za drugo stvar. Če bi bili vsled komunizma vsi enaki med seboj, če ne bi bilo nobenega razločka med stanovi, potem bi zastal tudi razvoj sil in zmožnosti v posameznikih. Ponehal bi nagib, da morajo v tistem stanu, do katerega imajo največ zmožnosti, najlažje uporabljati svoje moči³³

Krek je, na kratko, kakor je zapisal, pojasnil, kako se pridobi privatna last. Prvotno je človek, je menil, pridobil zasebno last s tem, da si je stvari, ki niso imele nobenega lastnika, polastil. To je moral pokazati tudi z zunanjim znamenjem. Zemljišče, ki si ga je hotel polastiti, je moral obdelati in ograditi in tako jasno zaznamovati svojo last. Tako se je pričela zasebna lastnina. Ob tem je Krek neopravičeno zavaračal "agrarni komunizem" oz. prvotni komunizem zemljiške lastnine. Danes tako, razen v redkih primerih, je sodil Krek (divjačino na prostem, ribe v vodi), ni mogoče pridobivati zasebne lastnine. Pridobiva se lahko se z delom. Z delom človek ustvarja novo vrednost; "če je snov, katero obdeluje, njegova, potem je vse njegovo, kar naredi; če pa je snov koga drugega lastnina, potem je njegovega toliko, kolikor si je vsled svojega dela prislužil."³⁴ Če se hočejo urediti sedanje zmedene gospodarske razmere, če se hoče načelo pravičnosti izvršiti glede na zasebno last, potem je prva in najbolj nujno reč, je poudaril Krek, obramba dela in njegovih pravic. Delo je več kakor lastnina, ker je njen vir in vzrok³⁵. Zasebna last, je sklenil Krek, se lahko pridobiva tudi do takih stvari, ki še nimajo lastnika, z dedovanjem, po pogodbi (darilna, posojilna itd.), s priposestvanjem.

Zasebna last je socialna ustanova ne le zato, ker mora služiti tudi skupni stvari, ampak tudi zato, ker se ne more izvrševati brez družbe. Posameznik lahko uživa zasebno last, je zapisal Krek, če jo priznavajo tudi drugi. V ta namen ni dovolj le medsebojni dogovor, ampak tudi varstvo. Tega lahko v polni meri da le pozitivni zakon, ki ga daje država. Ta mora skrbeti, da se z zasebno lastnino ne škoduje skupnemu blagru. Dober zakonodajalec mora skrbeti, je zaključil Krek, da koristi zasebna last celoti. Država lahko nekatere stvari izključi iz zasebne lasti (podržavljenje železnice, premogovnikov), ima pravico in dolžnost, da ureja vire zasebne lasti predvsem z varovanjem dela in delavcev proti brezsrčni sebičnosti. Zaradi reda in miru mora podrobno določiti dedno pravo, urejati mora menjavanje blaga, z zakoni preprečevati sleparstvo in krivičnost, brzdati neomejeno svobodno tekmovanje, upreti se mora oderuštvi in doseči, da ne bo vir zasebne lasti. Ker je zemljišče največjega gospodarskega pomena, mora poskrbeti, da se ohrani njegov posebni značaj. Neomejena zasebna svoboda zahteva bremejno svobodo tudi zemljiški lasti. Iz tega se rodi razkosavanje zemljišč, propadanje nešteti gospodarstev, strašno zadolževanje in naraščajoča revščina. Tu vmes mora poseči država in zajezi škodljivi tok gospodarske svobode. S pametnim kmetijskim pravom mora varovati last kmečkenga stanu. Krek je sklenil, da zahteva po neomejeni zasebni lasti to last prav razdira kakor komunist, ki jo naravnost taji³⁷.

Krek je menil, da mora biti delavska pogodba organizacijska. V splošnem je sodil, "da je pogodba z zunanjim znamenjem izraženo soglasje dveh ali več oseb glede na neko stvar". Pogodb je več vrst (sebična ali povračilna, menjalna, posojilna, darivna). Pogodba ne sme nasprotovati nobenemu naravnemu zakonu, ne sme se sklepati, če je

³³ S, str. 49-55, 55-56, 66-72. D, str. 18.

³⁴ S, str. 56.

³⁵ D, str. 12.

³⁷ S, str. 64-66. D, str. 16-17.

proti dolžnostim, ki jih ima človek do Boga ali do samega sebe. To je zlasti pomembno za delavsko pogodbo. Ta se mora ozirati na to, da je delavec dolžan Boga častiti, da more izvrševati, kar mu nalaga religija. Njegova pravica je nedeljski počitek, omogočeno mu mora biti izpolnjevanje verskih dolžnosti. Delavcu mora biti omogočeno, da skrbi za svoje zdravje, za družino in svojo bodočnost. Če to v pogodbi ni zagotovljeno, mora poseči vmes država in poskrbeti, da se odpravijo krivice. Med delodajalcem in delavcem ne more biti kupne pogodbe, kjer se kupec in prodajalec ozirata na svoje koristi, ampak organizacijska. Taka je bila pogodba, je menil Krek, že v srednjem veku. Zanj se je v mnogih besedilih zavzemal. Sodil je, da je jedro družbeneega vprašanja boj med golo menjalno in organizacijsko pogodbo. Liberalizem je, je menil, s kupoprodajno ali menjalno pogodbo raztrgal vse naravne vezi med delodajalci in delavci, podjetnik je kupil delovno silo za določeno ceno, a mu ni nič mar za delavca in njegovo stanje³⁸. Delodajalec mora z delavcem tvoriti organizem za skupni namen. Tako je že v uradniških organizacijah, je sodil Krek. Uradnik sklepa organizacijsko pogodbo s podjetjem, kateremu služi, izroči mu celo svojo osebnost. Podjetje ga sprejme in mu zagotavlja stalnost, pokojnino za čas bolezni in starosti, poskrbnino za vdove in sirote. Uradniki imajo različne plače. Ta se meri po njihovem razmerju za podjetje, čim pomenljivejši so, tem več zaslužijo. Pravičnost ne zahteva enake plače. To velja tako za uradnike, kakor za delavce. Uradnik mora biti skrben in zvest podjetju, čutiti se mora, da je organsko zvezan z njim tako kot ud s telesom. Veljati mora delilna pravičnost. Delodajalec mora biti z delavci povečana oseba. Sam ne zmore vsega, zato si privzame še druge. S tem poveča svojo osebo. V tej smeri je pot, je zapisal Krek, reševanja delavskega vprašanja. To pa ne izključuje, je dodal, da za posamezne primere (dninarji, postrežčki itd.) ne bi smele biti sklenjene kupne pogodbe za človeško delo, a se nikjer ne sme prezirati človeško naravno dostojanstvo³⁹.

Človek le v družbi lahko izvršuje svoje eksistenčno pravo, zato ima pravico, da se druží. Nekatere družbe (človeštvo, rodbina, narod) so tako nujne, je zapisal Krek, da se jim človek ne more izogniti. Narava ga sili, da se rodbine in narodi družijo v države. Glede drugih družb je človek svoboden, a le povezanost v nujne družbe ne more zadovoljiti vseh njegovih potreb. Država ima dolžnost, da družno pravo brani in podpira. To pravo je prvotnejše kakor drugo pravo, prvotnejše kakor lastninska pravica, ker se človek tudi zato druží, da more izvrševati lastninsko pravico⁴⁰. Brez družnega prava ni svobode. Služiti mora človeku, a ne sme nasprotovati njegovi naravi. Narava je odvisna od Boga, je zapisal Krek, zato nobeno združevanje ne more biti upravičeno, če nasprotuje božjemu ali nraavnemu zakonu. Po različnem smotru, je nadaljeval Krek, združevanja delimo v navadna društva, gospodarske družbe in stanovske organizacije. Stanovske zveze so stalne, obvezne zveze ljudi enega stanu. Te zveze navadno imenujemo korporacije. Zadevajo predvsem delavske stanove - kmete, rokodelce, delavce in trgovce. Velikanskega pomena so za vse gospodarsko življenje. V njih prejema tudi vsak najmanjši član pomoč in podporo. O tem priča srednji vek s cehi, gildami in gremiji. Stanovske korporacije so naravnopravno utemeljene. Za pravičen napredek so naravnost potrebne. Brez njih ne moremo govoriti o stanovih, ker brez njih

³⁸ NE, str. 33. D, str. 34. Načelo gospodarskega liberalizma v razpadu, Katoliški obzornik, 1898, str. 185.

³⁹ S, str. 74-83. NE, str. 33.

⁴⁰ D, str. 19.

ni organske zveze med posamezniki. Za vse člane kakega stanu pa mora biti organizacija obvezna. Po posameznih krajih morajo biti majhne zveze, ki se vežejo v okrajne, deželne in državne. Morajo biti samostojni (avtonomni) organizmi. Liberalizem oz. francoska revolucijska doba je, je menil Krek, v nasprotju s krščanstvom, misel o stanovski organizaciji popolnoma uničila. Ker so potrebne, se kot nekak začetek stanovske organizacije uvajajo takoimenovane obrtne zadruga. Le po stanovski organizaciji se mora proizvajati blago, je sklepal Krek, da se omeje sedanje silovite prekucije in neredi, ki nastajajo, kadar se več proizvaja, nego se potrebuje. Zveza med kapitalom in delom se tako sklene po tej poti, da ni več divjega medsebojnega boja. Stanovske organizacije morajo doseči, da bo o svojih pridelkih in izdelkih odločal proizvajalec sam. Imeti morajo javnopravni značaj⁴¹.

Krek je razpravljaj tudi o delavskem združevanju. Pri tem je mislil na delavske zveze, ki zadevajo ožje stanovske delavske koristi in ne delavskih izobraževalnih ali poučnih, zabavnih, verskih društev. Menil je, da so liberalne države prepovedale družbe delavcev v njihovo stanovsko korist, čeprav so po naravnem pravu prav tako opravičene kakor druge. Delavsko združevanje je, je nadaljeval Krek, merilo in meri, da pridobi delavcem boljše razmere, večjo plačo, manjšo dobo za delo, uspešnejše varstvo. Če se vrši samo za posamezen slučaj, se imenuje koalicija, če ja zveza stalna in se delavci v stanovskem društvu povezujejo za doseg boljših razmer, se imenuje strokovno društvo. Koalicijska svoboda je prvi pogoj zdravemu socialnemu razvoju. Upanje je, je dodal Krek, da na njeni osnovi iz različnih delavskih čet nastane korporacija delavskega stanu⁴².

Prva naravna družba je, je večkrat zapisal Krek, rodbina. Človeška razumna narava nagiblje človeka, da sklepa zakonsko družbo. S tem ustanavlja rodbino, stalno zvezo moža žene, ker ima v sebi nagon, da se ohrani in pomnoži. Skrb za ohranjanje človeškega rodu ne veže vsakega posameznega človeka. Ta skrb sodi, je zapisal Krek, med skrbi za splošno korist. To pomeni, da ni vsak posameznik obvezen, da bi skrbel za ohranjanje človeškega rodu. Kdor pa skrbi, mora poskrbeti za vzgojo. Zanj sta potrebna mati in oče, ki morata stalno in trajno živeti v skupni družbi, zakonu. Materina ljubezen se mora družiti pri vzgoji z očetovo resnostjo. Krščanstvo daje ljubezni med možem in ženo nadnaravni npravni značaj in jo utrjuje z božjo milostjo, izključuje vsako mnogomoštvo ali mnogoženstvo. Zakon med možem in ženo se sklepa po pogodbi. Ta pogodba je sveta, je zapisal Krek, Bog jo potrjuje in blagoslavlja. Po krščanskem zakonu so, je dodal Krek, trije pogajalci - mož, žena in Bog. Zato jo mož in žena ne moreta razdreti. O bistvu zakonske pogodbe pa lahko sodi le Cerkev, ker ima oblast od Boga. Država sme sprejeti to pogodbo v varstvo in določiti pogoje, s katerimi ji priznava pravne posledice, ne more pa si prisvojiti sodbe o njenem bistvu, zato je tudi nima pravice razrušiti. Zakonska pogodba je ne glede na krščanski zakon prvotnejša nego država in zaradi tega v svojem bistvu neodvisna od nje⁴³.

Oblast v rodbini pripada očetu, mati je njegova pomočnica. Oba imata neposredno pravico nad svojimi otroci in tudi neposredne dolžnosti, sta prva, neposredna vzgojiteljja in za vzgojo odgovorna. Država njiju pri tem sme podpirati, a si ne sme prilaščati

⁴¹ S, str. 88-96.

⁴² S, str. 96, 102.

⁴³ S, str. 108-111.

neposredne pravice do vzgoje. Šola omogoča pouk in vzgojo otrok a to je le v podporo staršev. Šola mora učiti v imenu staršev in ne v imenu države.

Rodbina je najprvotnejša družba, je zapisal Krek, zato je zelo pomembno, da se ohranijo njene svete pravice in temelji, na katerih sloni. Če država s civilnim zakonom oslabi te temelje, slabi s tem samo sebe. Če vzgojo v šolah ureja po načelih, ki so nasprotni starševskim dolžnostim do otrok, škoduje sebi, saj je država skupina rodbin. Kjer ni očetovske oblasti, je dodal Krek, ne more biti kraljevske ali cesarske. Vse življenje ima izvor v rodbinskem. Zdrave rodbine so podlaga zdravim občinam, narodom, državam. Naša doba, je menil Krek, ima mnogo ran, ki uničujejo rodbinsko življenje. Med temi so poglavitni: civilni zakon, prisilna šola protiverskega in medverskega značaja, ki omejuje staršem naravno oblast nad otroki. S tem razdira enotnost vzgoje in tudi enotnost cele rodbine. Med vzroke, ki uničujejo rodbinsko življenje, je Krek uvrstil tudi socialni nered. Ta vpliva, da se sklepajo prečesto zakoni le z ozirom na doto. Socialni nered sili ženo v tovarno. S tem uničuje njo in njeno rodbinsko življenje. Zavzemal se je za enakopravnost spolov. Sodil pa je, da je njihov delokrog različen. Prva naloga ženske je materinstvo. Ženska kot mati ne more opravljati drugih poslov, materinstvo jo zadržuje. Ni pa nasprotoval, da posameznice pridobe visoko izobrazbo kot zdravnice za ženske in otroke, profesorice, tudi učiteljice na vseh ženskih šolah. Menil pa je, da ženske danes prodajajo svoje moči tudi na pošti, železnici itd., ker ne morejo biti matere in ker bi sicer živeti na mogle. To ni normalno. Tako življenje je združeno z mnogimi moralnimi nevarnostmi. Krek je menil, naj bi imele ženske aktivno in pasivno volilno pravico. Povsod v življenju imajo svoj interes, je dodal, edino vojaštvo je, kjer niso zainteresirane. Ženska kot delavka, proletarka pa pri delu potrebuje več varstva zaradi slabe konstitucije in moralnih nevarnosti. Ženske naj ne delajo ponoči. Strogi zakoni pa morajo poskrbeti, da predstojniki ne uporabljajo žensk v lascivne namene. Žensko je treba braniti kot mater, da ne trpi zdravje matere in otroka. V splošnem pa je treba poskrbeti, da kolikor mogoče veliko moških stopi v zakon in da toliko zaslužijo, da vse preživijo, ženske pa lahko izpolnjujejo materinske dolžnosti. Krek se je zavzemal tudi za posle. Ugotavljal je, da tudi med gospodarji in posli (hlapci, deklami, pestunjami, sobaricami, gospodinjami, kočijaži, lovci) veljajo kupne pogodbe, ni več organiskih zvez, kakor nekdaj, vse je koordinirano in subordinirano. Ob tem je Krek idealiziral razmere v srednjem veku. Menil pa je, da je v sodobnem času med ženskimi posli največ kandidatinj za prostitucijo. Tudi v tem pogledu izrabljajo posle deloma gospodarji, deloma njihovi sinovi. To se velikokrat dogaja in je nekak tih pogoj kupne pogodbe. Glede nravnosti, je menil Krek, bi bilo treba nastaviti kazen za zapeljivce žena. Delavci in delavke naj delajo ločeni po spolu. Najprimernejše bi bilo, je sodil Krek, če bi vsaka rodbina imela zunanjo podlago svojemu domu, hišico. Če pa to ni mogoče, pa vsaj zdravo, lično stanovanje. Na rodbinsko življenje grozno vplivata, je zapisal Krek, tudi lahkoživost in želja po slasteh. Mnogi ne marajo stopiti v zakonsko življenje in nenravno žive, prebivalstvo pa vedno manj narašča, kar je Krek označil za ostudno kugo. Te hude rane se lahko ozdravijo, je zaključil Krek, če se ljudje vrnejo k prepričanju, da je zakonska zveza združena z religijo in prav posebno vezana na Boga in njegovo pomoč.⁴⁴

⁴⁴ S, str. 112-114. D, str. 20-28. NE, str. 36, 49.

Krek je sodil, da se je iz rodbine razvil narod (od besede: naroditi). Ne pomeni pa vedno enega rodu ali plemena, ker se v rodbinah lahko združujejo različni rodovi. Večina sedanjih evropskih narodov so zmesi dveh ali več rodov, tako Italijani, Francozi, Španci, Angleže in večina Nemcev. Zato se ne krijejo tisti znaki, je menil Krek, po katerih ločimo rodove s tistimi, po katerih razlikujemo narode. Rodove ali plemena določuje kožna barva, barva in svojstva brade, očesne oblike, očesni kot in razmerje dolžine in širine pri lobanji. Pri narodih pa ti naravni znaki niso nujno ločeni, da bi npr. Slovani morali biti dolgoglavci itd. "Narod", je zapisal Krek, "ima vsled skupnega izvira nekaj svojih telesnih znakov, poglavitno pa je skupno duševno življenje: omika, zlasti pa jezik. V en narod ali k eno narodnosti štejemmo potemtakem tiste rodbine in posameznike, ki imajo po skupnem izvoru in vzajemnem življenju enake telesne, zlasti pa duševne lastnosti in en jezik. Vse te lastnosti se imenujejo s skupnim imenom narodnost."⁴⁵ Ljubezno do naroda, jezika domovine niso le nekakšna naravna nagnjenja, marveč pravna dolžnost. Z dolžnostimi pa so zvezane tudi pravice. S tem, da izvršujemo svoje pravne dolžnosti do naroda, delujemo v skupni smoter, v skupno korist, vsak po svojih zmožnostih in razmerah. Narod je vmesni člen med rodbino in človeštvom. Narod in človeštvo rasteta iz rodbine. Moč naroda je v zavisnosti od rodbine. V naravni samostojnosti rodbine, je sodil Krek, ima svojo samostojnost narod. Rodbina je prvotnejša od države, zato ne more prejemati pravic od nje, marveč jih ima sama po svojem bistvu. Mednje spada predvsem rojstvo in vzgoja otrok. Po rojstvu se prenašajo naravna (telesna in duševna) narodna svojstva, po vzgoji pa omika in jezik. Država na noben način ne sme tega ovirati, marveč mora s svojimi pripomočki še pomagati rodbinam, da morajo uživati pravice, ki izvirajo iz njihovih naravnih dolžnosti. Žaljenje narodnih pravic je žaljenje rodbinskih pravic in razdiranje rodbinske samostojnosti. Država, ki npr. jeziku svojih podložnikov ne da pravic v uradnem občevarju z njimi, žali njihove osebne pravice. Če govorimo o pravicah narodnega jezika, je zapisal Krek, umevamo to le v prenesenem pomenu. Pravice nima jezik, marveč posamezniki in rodbine. Narodno pravo je del rodbinskega in osebnega prava⁴⁶.

Narodi niso edini državotvorni činitelji, je sodil Krek. Pri tvorbi držav in drugih raznovrstnih družb so zelo pomembni. Samo po sebi ne pomenijo še države, v državi pa pomenijo zelo mnogo. Narod stremi za tem, da tvori eno državo, toda to je odvisno od mnogih faktorjev, posebno od naravne geografske lege⁴⁷. Narodi imajo pravico, da jim država priznava njihov družbeni značaj in jim ga brani, a jim ne daje pravic, ker so narodove pravice prvotnejše kakor država. Priznati pa mora enakopravnost svojih narodov. Medsebojna tekmovanja ne more zabraniti, zato tudi ne more ustaviti, da bi se narodne meje ne izpreminjale. Darovitejši, pridnejši, varčnejši zmagujejo. Grdo in krivično pa je, je zapisal Krek, če se država s svojimi stališči postavi na stran enega naroda in mu s svojo oblastjo pomaga proti drugim⁴⁸. Bojev med narodi ni mogoče zabraniti in ne propadanje slabjših. Tudi država ni opravičena poseči v medsebojne boje narodov, dokler poteka v pravih mejah, dokler zmagujejo pridnejši in podjetnejši, pač pa ima, je zapisal Krek, (pravico) dolžnost ohraniti se nevtralnno. V naših dneh izvira vsa ta

⁴⁵ S, str. 130.

⁴⁶ S, str. 131-133.

⁴⁷ D, str. 46.

⁴⁸ S, str. 137.

mizerija, je sodil, v narodnostnih vprašanjih, ker se je država sama vmešala v te boje, da bi določene narode povzdignila in druge zatrla. Vsak narod ima pravico, da naredi, kar je njegovega in kar mu je potrebno za izpopolnjevanje njegovih sil. Med kulturo narodov so velike razlike, po kulturi in sili pa se ne more meriti pravica narodov. Ako bi zahtevali za vse enako, je sodil Krek, bi bilo napačno, rušila bi se harmonija med narodi⁴⁹. Krek je sodil, da so države, ki obsegajo samo eno narodnost, v marsičem na boljšem, kakor mnogonarodne, ker nimajo medsebojnih narodnih bojov. Država lahko vrši svojo nalogo tudi, če ima razne narode v svojem okrožju. To je še bolje. Boji in mednarodno tekmovanje se vrši po nekem redu, v nekih mejah, izključno narodne države pa prenesejo boje na svetovnopolitična tla. Ti boji so nevarnejši. Tudi v takoimenovanih narodnih državah, je sodil Krek, ni brez narodnih bojov, samo da se vrše edinole v znamenju krivičnega samosilništva (Francija napram Bretoncem, Germanom, Iberom, Nemčija napram Poljakom in Francozom itd.)⁵⁰.

V sodobnem času, je sodil Krek, se narod z vsemi silami bori proti drugemu, da bi se na njegovo škodo povečal. Država posega v ta boj, pomaga močnejšim in zatira slabše. Zato je umljiva potreba narodne samozavesti, ki se je tako močno zbudila v preteklem stoletju. Narodi čutijo, da po pravici zahtevajo, da se njihovim organizmom prizna tudi primerna, s pozitivnimi zakoni določena oblika. Narodne samostojnosti, ki ima svoje korenine v naravnem pravu, mora država priznavati. Težnje, za katerimi težijo zatirani narodi, imenujemo težnje po narodni avtonomiji. Njeno obliko lahko določamo po razmerah. Njen vidni izraz je narodni zastop. Volili bi ga rodbinski gopodarji, očetje, ne glede na davck. Imeti bi moral primeren vpliv na ljudsko in strokovno šolstvo. V tem okviru je odločilen vpliv na učini jezik. Imeti bi moral odklanjalno pravico glede ustanavljanja uradništva in odločilno moč, da bi pri uradih upoštevali pravico do rabe materinega jezika itd.⁵¹. V državah, ki imajo več narodnosti, je, je nadaljeval Krek, popolnoma opravičeno, da se posameznim narodom da javnopravni pomen, kakor ga imajo druge ustanove in organizacije. Pravilno je, da narodi nekaj pomenijo pred državo. V sedanji državi, je sodil Krek, narodi nimajo nobenega pomena. Imamo samo državno in deželno avtonomijo, drugih avtonomni organizacij pa nimamo. Avtonomna telesa so avtonomna, če imajo pravico dajati zakone. Pri nas pa je zakonodajna oblast, je sklenil Krek, samo v državi in deželi⁵².

Aristotel pravi, je zapisal Krek, da je država družba rodbin in občin za srečno in krepostno življenje. S temi besedami je, je dodal Krek, lepo pojasnjen pojem države. Država je popolna, naravna in nezavisna družba. Družine ne morejo same izvrševati svojega namena. Potrebujejo varstvo pred naravnimi silami, same ne zmorejo različnih del in opravil ter umstvenega napredka. Zato se najprej v istem kraju združijo v občine in srenje. Tudi te ne morejo živeti same zase, zato se združijo v državo. Država je zveza nravnih bitij, ki morajo biti združena z umom in voljo, sicer ne morejo tvoriti družbe. Tako morajo družinski očetje, ko sklepajo državo, vsaj na tihem v to privoliti. Ob ustanavljanju kake države so imele družine, ki niso hotele pritrčiti njeni ustanovitvi, neizpodbitno naravno pravico preseliti se drugam. Ob ustanovitvi, ko že oživijo njene

⁴⁹ D, str. 46-50.

⁵⁰ S, str. 137.

⁵¹ S, str. 139-140.

⁵² D, str. 51.

prednosti, mora tisti, ki te uživa, izvrševati tudi dolžnosti. Zavedati se mora, da je zanje нравno obvezen. Ne sme rušiti reda in miru, ker bi s tem škodoval drugim, kar ni dovoljeno. S tem je omejena njegova svoboda, ki je ob ustanavljanju države še bila. Nima pravice, da bi se odpovedal državi, češ da ni zadovoljen z njo in je zato ne mara poslušati. Bog, ki ustanavlja državo, je dal človeku tako naravo, ki ga sili v državo, ker brez nje ne more dosegati svojega namena. Človek je odvisen, ker ima stalno določeno naravo, po kateri ga vodi njegov Stvarnik⁵³.

Po izvoru, je zapisal Krek, države delimo v patriarhalne, vojne in teokratske. Patriarhalne so polagoma zrasle iz družine. Vladal jim je patriarh, glavni potomec družine, iz katere so se razvile. Njemu v pomoč so bili rodovni prvaki. Ko je ljudstvo naraslo, so se v skupni patriarhalni družbi začeli ločiti posamezni rodovi, ki so imeli pod seboj družine svojega ožjega rodu. Vsak rod je imel svojega načelnika. Ta je užival knežjo čast in je pod najvišjim patriarhovim vodstvom pomagal vladati. Če so se rodovi tekom časa razdelili in so postali samostojni ali če je patriarhov rod izumrl, so postali rodovni knezi patriarhi. Patriarhalna država je, je nadaljeval Krek, najprvotnejša. Za Slovane je značilna za čas preseljevanja narodov. V naših časih, je sklepal Krek, so ostanke te oblike države v škotskem klanu, v jugoslovanskih zadrugah itd.

Vojne države so nastale tako, da je nek junak zbral okrog sebe vojake in z njimi začel vojne ali si je v zmagovitih bojih podvrgetel že ustanovljene družbe. Po tej poti je nastala babilonska, makedonska (Aleksander Veliki), rimska itd. država. V patriarhalnih državah je bil en sam narod. Vojne države pa so imele različne narode v svojem okrožju, nekaj jih je gospodovalo, drugi so bili brez pravic. Zlasti posamezni narodi so v vojnih državah hirali v krutem suženjstvu.

Teokratske države so bile tiste, ki jih je Bog neposredno ustanovil (judovska država), ali pa so trdile, da so bile tako ustanovljene (Meroč v Etiopiji, mohamedanska /islamska/ država, ki še danes živi v turškem cesarstvu) itd.

Po načinu življenja, je menil Krek, se stare države ločujejo v nomadske in stalne. Nomadske so tiste, ki nimajo stalnega ozemlja. Njihovi prebivalci se pečajo z lovom, ribolovom ali živinorejo. So na najnižji stopnji omike. Stalne države so povezane s poljedelstvom, z njimi vasi in mesta. Poljedelstvo je lahko dalo pogoje za višjo izobrazbo. Stalne države so nastale na dva načina. V Aziji, na primer, so nomadi vedno bolj prodirali proti jugu in podjarmili narode na stalnem ozemlju. Naučili so se njihove omike in ustanovili mogočne države. Polagoma so zašli v razkošno življenje in oslabei. Podjarmljeni narodi so se jim uprli, države so se razruševale in nastajale nove. To je zgodovina asirske, kaldejske, perzijske itd. države. Po izvoru so take tudi sedanje evropske države. Ob preseljevanju narodov so prihrumeli germanski in slovanski narodi v Evropo in na razvalinah rimske države osnovali nove državne organizme. V nekaterih krajih so bili ljudje raztreseni po deželi. Zaradi lažjega varstva na enem kraju so ustanovili svoja prebivališča. Tako so nastala mesta. Če so se prebivalci v teh mestih preveč namnožili, so ustanovili po drugih krajih nove naselbine (Feničani Kartagino, grška mesta naselbine v Mali Aziji, Italiji, na Siciliji itd.).

Večina starih predkrščanskih držav so bile monarhije. Vse nomadske in iz njih nastale države so imele po enega vladarja. Republike so bile le v mestih. Po številu prebivalstva so bile majhne. Vzhodne monarhije so imele že od nekdanj samosilniški

⁵³ S, str. 141-143.

(despotski) značaj. Nastale so s silo. Samosilništvo je utrjevalo mnogoženstvo. Ob začetku krščanstva je tudi na zahodu začelo poganjati kruto, krivično despotstvo. Ta razvoj je bil naraven, je sklenil Krek. V "poganskih državah je v splošnem vladalo načelo, da je človek zavoljo države in ne država zavoljo človeka. Človeško dostojanstvo se sploh ni upoštevalo. Pravice so se prisvajale samo svobodnim članom lastne države. O splošno človeških pravicah ni bilo niti sledu." V teh državah "je vladalo tudi zaničevanje telesnega dela in s tem združeno suženjstvo. Po tej poti se je razvijal na podlagi liberalnih gopodarskih načel kapitalizem, ki je pospešil državni razpad... Izvor tem zmotam moramo iskati v poganski religiji."⁵⁴ Krščanstvo je postavilo človeka v središče družbe, je nadaljeval Krek, države in vse druge družbe so postale družbe za človeka. To je bila najimunitnejša smer napredka v omiki. Krščanstvo je povzdignilo načelo enakosti vseh ljudi pred Bogom, proti poganskemu nazoru, da so narodi neenakopravni, proti delitvi na barbare in nebarbare, sužnje in nesužnje. "Po tem načelu se je razdrobilo suženjstvo, človekova vrednost in dostojanstvo njegove nature sta se oživili... Uboštvo ni bilo več sramotno." Krek je priznaval, da krščanstvo suženjstva ni brž odpravilo, gospodarska samostojnost je polagoma napredovala, zanikal pa je, da bi v krščanskih državah suženjstvo v poganskem smislu le en dan živelo. Eksistenčno dušno in telesno pravo se je vsakomur priznavalo. Osebnost se je pri vseh spoštovala, da je tudi nesvobodni posel ali tlačan lahko vstopil v duhovniški, v krščanski dobi v najimunitnejši stan in dosegel najvišji cerkveni položaj⁵⁵.

K tem Krekovim mislim kaže pripomniti, da krščanstvo ni odpravilo sužnje, poslov, tlačanov. Gradivo o zgodovinskem razvoju priča, da so bili sužnji v poganskih in krščanskih skupnostih brez pravic, kjer so živeli. V tem pogledu ni bilo razlik. Res je, kakor je zapisal Krek, da so po krščanskih načelih veljali nramni zakoni za vse zasebno in javno življenje, za gospodarje in podložnike, reveže in bogatine. Vsa oblast od očeta do vladarja in papeža se je štela le za božjo službo. Vsak je bil odgovoren Bogu, cesar za vladanje, podložnik za pokorščino⁵⁶. To priča, da so družbene razlike med ljudmi bile in ostale. Na to kaže tudi Krekova ugotovitev, da je cesar odgovoren za vladanje, podložnik za pokorščino.

Krek je razpravljal o značaju krščanskih in sodobnih držav. Prve je povezoval s srednjim vekom, druge z obdobjem po 16. stoletju, ko so se pojavile, kakor je zapisal, novotarije v verskem vprašanju. Poleg drugega je precenjeval avtonomijo srednjeveških srenj, ki naj bi jih zatrla francoska buržoazna revolucija. Dodal je, da je liberalizem povsod povzel to barbarstvo in tudi drugod uničil samostalne občine. Današnje občine so le zato, da se lažje nakladajo bremena. O njihovi avtonomiji ne moremo govoriti. Trije stanovi, stanovske zveze obrtnikov, duhovniški in plemiški stan, ki so imeli svoje stanove, so vezali pravice vladarske oblasti. Dokler je živela ta organizacija in poleg nje srenjska avtonomija, je bil absoluten vladar domala nemogoč. Temu je Krek dodal, da je imelo cerkveno pravo na razvoj stanovskih organizmov nepopisen vpliv. Krščanske države so bile res krasne stavbe, ne dovršene, a so se vedno izpopolnjevale. Sedanje države, je nadaljeval, temelje na načelih, da je oblast samo ljudska volja, ljudstvo je odvisno samo od sebe in si zato more le samo ukazovati, ljudstvo je vir vsega prava in

⁵⁴ S, str. 145.

⁵⁵ S, str. 168.

⁵⁶ S, str. 170.

oblasti. Božje gospodstvo se zamolčuje, kakor da ljudje Bogu ne bi bili ničesar dolžni⁵⁷. Kot glavno značilnost sodobnih držav je Krek navedel ustavnost. V tej zvezi je pisal o razvoju angleškega parlamentarizma. Za avstrijskega je zapisal, da zaradi mnogih stvari ni vreden imena. Druga značilnost sodobnih držav, je nadaljeval Krek, je liberalizem, svoboda v verskem oziru, kjer se ima država za nadzornika in neomejeno vrhovno gospodarico v verskih zadevah, čeprav sama ne priznava nobene vere in tudi Boga ne. Ta svoboda je načelno nasprotna osebni svobodi, po kateri je človek glede na svojo dušo neodvisen od države. Z njo je povezana gospodarska svoboda. Vsak sme, kar hoče. Lastninska pravica je domala neomejena. Naslednja značilnost sodobnih držav je, je sodil Krek, militarizem in razpad natarno avtonomnih družb. Rodbina se tlači s prisilno šolo, v kateri nastopa država kot učiteljica in vzgojiteljica. Srenje so brezpomemben okrask birokratskega državnega stroja. Narodi zastonj čakajo enakopravnosti. Stanovski organizaciji se delajo sitnosti. Gospodarsko, politično ali strokovno svobodno združevanje se tišči k tlom. Glede socialnega vprašanja je, je menil Krek, povrat v poganstvo. Anarhizem brezboštva in anarhizem velikega kapitala rodita dualizem med množicami. Družbena zavest celokupnosti in trdne dolžnosti se izgublja. Večina članov duševno in gmotno propada. Peščica ljudi ima vse koristi in bogastvo, ostali le bremena in živijo v uboštvu. Take socialne razmere imajo svoj teoretični izvor v materializmu, ki taji razloček med dušo in telesom, med Bogom in svetom. Ta zmota se v naših dneh kaže v darvinizmu, ki ne pozna človeške svobodne volje in zaradi tega nobene odgovornosti in npravnosti, zato naj se, je dodal Krek, človeška družba ne bi ločila od črede antilop ali bivolov, od jate vran ali krokarjev. V sodobnem času se nam pri reševanju socialnega vprašanja bližata dva sovražnika. Vedno večje duševno in gmotno uboštvo ter razpad delavskih stanov in materialistični socializem. Prvi razdira gmotni položaj našega ljudstva, drugi mu hoče vzeti dušno srečo, vero v neskončno pravičnega Boga in upanje v njegovo očetovsko usmiljenje. Oba sovražnika sta silno razkačena. Uboštvo ne škoduje samo telesu, marveč tudi duši. Najhujše pa vpliva na človeka to, da mu njegovo naporno delo ničesar ne prinaša, marveč je vedno na slabšem, zato ni čudno, da se razburi in vda kot žrtev socialno-demokratskim zapeljivim obljubam. Ta drugi sovražnik je hujši od prvega⁵⁸.

Krek je imel državo za popolno družbo. Država mora imeti svojo oblast. O njenem izvoru je navedel tri glavna mnenja - Rousseauja, L. Bavarskega in ogromno večino katoliških znanstvenikov. Zadnji se, je zapisal Krek, opirajo na naravno pravo in besede sv. Pavla (Rim 13,1,2). Vsaka oblast je od Boga, upiranje oblasti je upiranje božji naredbi. Državna oblast je božjega izvora, a ne naravnost in neposredno, v tem primeru bi bila povsod enaka in nespremenljiva, marveč po človeški naravi. Ta sila človeka v državo, ta pa ni mogoča brez oblasti. Ljudje imajo pravico, da si postavijo primerno oblast, tej pa se morajo podrediti in le v najskrajnejšem slučaju jim mora biti dovoljeno, da se ji ustavijo⁵⁹. Nikjer pa ni določeno, kakšna bode oblika državne oblasti. Lahko jo izvršuje vse ljudstvo, nekateri ali posameznik, lahko je monarhija, aristokracija, demokratična republika ali druga. Najprikladnejša pa je monarhija, kjer vlada deden vladar, ki ga podpirajo avtonomne srenje, dežele, narodi in stanovi. Monarhija najbolj

⁵⁷ S, str. 176-179.

⁵⁸ S, str. 180.

⁵⁹ S, str. 182-190.

zagotavlja mir in red v državi, zahteva krepostne vlade in tudi svobodo. Sveto mora biti osebno pravo, vest in združevalno pravo. Le na temelju neskaljene javne npravnosti in krepkih, samostalnih manjših družabnih organizmov se more dvigniti in ohraniti čila in zdrava monarhija. Drugega temelja ni zanjo, najmanj pa jo more rešiti kaka nedoslednosti polna, po tiranstvu težeča ustava⁶⁰ Posamezniki so člani države le kot člani naravnih organizmov (rodbine, naroda, stanu) in manjših državnih organizmov (srenje ali dežele). Te družbe so prvotnejše od države. Svoje pravice imajo utemeljene v naravnem eksistenčnem pravu, zato jih ne daje in ne more dajati šele država. Kjer se to načelo prezira, tam so krivica na dnevnem redu. Smoter države je splošno, javno, časno blagostanje državljanov. Država sama ne osrečuje nikogar. To ni njen namen. Vsak je svoje sreče kovač. Mora pa skrbeti, da imajo njeni člani priložnost časno se osrečiti, dobiti zadostno množino vsega, kar potrebujejo za svoje telesno in duševno ohranjanje in izpopolnjevanje. Najprej pa mora država v dosego svojega smotra priznavati, braniti in čuvati pravice svojih članov oz. rodbin, narodov itd., mora varovati naravno pravo, sprejeti zakone in jih okrepiti s kaznimi. Država mora skrbeti za javno varstvo, z zakoni določiti in pojasnjevati pravice svojih članov, razsojati, kaznovati, posegati v gospodarsko življenje, lastninsko pravico in jo pravično omejiti, pomagati mora na noge razpadlim stanovskim organizmom, predvsem pa mora razbiti svoje krute klešče birokratizma in centralizma. Država se ne sme vtikati v osebno svobodo.⁶²

⁶⁰ S, str. 190-192.

⁶² S, str. 196-198.

Roza Luksemburg, mislec svobode

JOŽE PIANO

I.

O nobeni drugi ideji se ne ve tako splošno kot o svobodi, da je nedoločena, dvoumna in zmožna največjih nesporazumov ter jim zavoljo tega dejansko podvržena in nobena ni v rabi s tako malo zavesti. Kolikor je svobodni duh dejanski, imajo nesporazumi o njem toliko bolj hude posledice. (G. W. Hegel)

Dandanes se nam zdi na prvi pogled razumljivo, da sta besedi svoboda in enakost neločljivo povezani. V zgodovini politične misli in filozofije ni bilo tako. Naš miselni vzorec je posledica francoske revolucije, ki je ta besedni par povezala.

Za razumevanje pogleda Roze Luxemburg na pojmovanje svobode in enakosti se moramo nujno dotakniti oziroma razjasniti njeno pojmovanje demokracije, ki je v času, ko se skoraj vsi socializmi, takšni ali drugačni, sprašujejo, kam naprej, še kako aktualno. Prav posebno je vprašanje demokracije aktualno za našo družbo, ki je pred pomembno razvojno odločitvijo, ali bo storila korak naprej ali dva koraka nazaj ali oboje hkrati. Mislim, da nam misel Roze Luxemburg pri tej odločitvi lahko pomaga in prežene strah pred resničnimi interesi množice - javnosti, ali kot bi rekel Edvard Kardelj - pred pluralizmom interesov, ki bi lahko zaživel ob večji demokratizaciji naše družbe. Ob vsem pomanjkanju konkretnih navodil za izgradnjo socializma, mislim, da nam je Roza podala "obrazce", ki so ob pravilni uporabi tisto, kar išče naša družba. Ob tem se sprašujem, zakaj se ob vsem tem razmišljanju o socializmu po meri človeka (vedno manjka prihodnosti) tako nerado poseže po misli Roze (ali je vzrok v tem, da je množica primeren element).

Roza enači demokracijo z diktaturo proletariata. Vzrok za takšno izenačenje nam pojasni, ko poseže v polemiko Lenina in Kautskega o pojmu diktatura proletariata in se jasno ogradi od takratnega boržuaznega pojmovanja demokracije kot tudi od Leninovega pojmovanja; "Temeljna napaka v teoriji Lenina in Trockega je pač v tem, da natanko kot Kautsky postavljata demokracijo proti diktaturi. - Diktatura ali demokracija, tako

zastavljajo vprašanje boljševiki in Kautsky. Ta se odloči seveda za demokracijo, ker mu pač pomeni nasprotje socialističnega prevrata. Lenin in Trocki se, nasprotno, odločita za diktaturo v nasprotju z demokracijo in s tem za diktaturo peščice ljudi, to je za diktaturo po meščanskem vzoru. Gre za dva nasprotna pola, ki sta oba daleč proč od resnične socialistične politike. Ko prevzame proletariati oblast, se ne more ravnati po nasvetu Kautskega in s pretvezo o - nezrelosti dežele - odreči socialističnemu prevratu ter se posvetiti izključno demokraciji, ne da bi pri tem izdal samega sebe, internacionalo in revolucijo. Zato odločno, nepopustljivo in brezkompromisno sme in mora takoj ukrepati v duhu socialistične preobrazbe, mora torej izvajati diktaturo, toda diktaturo razreda, ne stranke ali klike, diktaturo razreda, torej diktaturo v najširši javnosti, ob kar najbolj živem sodelovanju ljudskih množic, v neomajni demokraciji.... Socialistična demokracija ni torej nič drugega kot diktatura proletariata (K ruski revoluciji, str. 774, Cankarjeva založba, 1977).

"Da, diktatura! Toda ta diktatura je v načinu, kako se uporablja demokracija, ne pa v njeni odpravi, je v energičnem, odločnem poseganju v pridobljene pravice in gospodarske odnose meščanske družbe, brez česar ni mogoče uresničiti socialističnega prevrata. Vendar mora biti to diktatura razreda, ne pa kake vodilne manjšine v imenu razreda, to je, vselej in povsod mora izhajati iz aktivne udeležbe množic, biti pod njihovim neposrednim vplivom, pod kontrolo vse javnosti, izhajati mora iz naraščajoče šolanosti ljudskih množic." (K ruski revoluciji, str. 775)

Njeno razumevanje demokracije bi lahko na kratko opisali kot dialektično preseganje forme in vsebine boržuzne kot tudi socialistične demokracije. Prav v tem preseganju se kaže njeno razumevanje dialektike, kar jo postavlja med pomembne marksistične mislece.

Temelji, na katerih naj bi zgradili socialistično demokracijo, so podani v njenem politično programskem spisu - KAJ HOČE SARTAKOVA ZVEZA -, ko govori o bistvu socialistične družbe, ki ga vidi "v tem, da velika množica delovnih ljudi neha biti vladana množica, temveč da SAMA ŽIVI VSE POLITIČNO IN GOSPODARSKO ŽIVLJENJE IN GA VODI PO ZAVESTNI SVOBODNI SAMOODLOČITVI" (K ruski revoluciji, str. 772).

Poudarek, da množica živi in vodi vso politično in gospodarsko življenje, nam razjasni, da se je Roza zavedala, da je demokracija nemogoča samo na političnem področju. Politično demokratizacijo družbe mora spremljati tudi osvoboditev - sprostitvev drugih elementov družbe, ki so pomembni za razvoj družbe kot celote. Drugače je demokracija jalova. Njena misel ni naključno vržena na papir, kar nam potrdi na več mestih v svojem teoretičnem delu. Najbolj zgoščeno pa nam pove v delu Ruska revolucija, ko pravi: "Kar velja za politično življenje, velja tudi za gospodarsko in socialno področje" (K ruski revoluciji, str. 772).

Kako drugačno je njeno pojmovanje demokracije, vidim v zahtevi, da se mora proces demokratizacije pričeti takoj. Le tako so lahko rezultati najplodnejši. Izgradnja socialistične demokracije "se ne pričinja v obljubljeni deželi, ko so temelji socialističnega gospodarstva že zgrajeni, ne pade z neba kot božično darilo za pridno ljudstvo, ki je medtem vestno podpiralo peščico socialističnih diktatorjev. SOCIALISTIČNA DEMOKRACIJA SE PRIČENJA HKRATI Z RUŠENJEM RAZREDNE VLADAVINE IN Z GRADITVIJO SOCIALIZMA. Pričenja se v trenutku, ko pride socialistična stranka na oblast" ter nadaljuje, "socialistična demokracija torej ni nič drugega kot diktatura proletariata" (K ruski revoluciji, str. 775).

Opozorilo pred peščico socialističnih diktatorjev-birokratov in poudarjanje primarne vloge množic je na žalost čas preslišal. Uresničila se je diktatura peščice, ki jo ponavadi identificiramo s posameznikom, v najbolj kruti obliki, kot si jo človeštvo lahko zamisli.

Perestrojka ni nič drugega kot "šola javnega življenja", ki skuša popeljati demoralizirano množico v množico, ki bo živ vir napredka in neizčrpno družbeno bogastvo. V zaživitvi posamezne iniciative je bodočnost današnjega socializma in lahko rečem, da se dandanes vračamo k misli Roze Luxemburg, ne da bi se tega zavedali.

II.

Ko pride proletarijat na oblast, je njegova zgodovinska naloga, da ustvari namesto meščanske socialistično demokracijo, ne pa, da opravi sleherno demokracijo. (K ruski revoluciji, str. 774.)

Odnos vodstva in množice oziroma partije in razreda temelji na osveščanju in na funkcionalnem odmiranju vodstva in tako je "konec nasprotja med voditelji in za njim trapajočo večino, razmerje med množico in voditelji je postavljeno na glavo. Edina naloga takoimenovanih voditeljev v socialistični demokraciji je v tem, da množici pojasnijo njene zgodovinske naloge. Ugled, vpliv voditeljev v socialni demokraciji raste samo v sorazmerju z razsvetljenostjo množice, ki jo v tem pogledu oskrbijo, se pravi vsakršnega voditeljstva, slepoto množice, v sorazmerju, skratka, kakor se sami otrejajo svojega voditeljstva, napravijo množico za voditeljico, same sebe pa za orodje zavestne množične akcije" (strto upanje, str. 236).

Prav odmiranje - "odprava voditeljev in vodene množice v meščanskem smislu, te zgodovinske podlage vseh razrednih vladavin", je funkcija voditeljev, ki tako uresničujejo svojo zgodovinsko nalogo. Ob tem ne smemo pozabiti, da vloga množic ni pasivna, temveč nasprotno, množica mora živo posegati v dogajanje in tako ustvariti te pogoje za odpravo zgodovinske podlage razrednih nasprotij, oziroma ustvariti pogoje - prostor vodstvu, da uresniči svojo nalogo sestopa s pozicij voditeljev, se vklopi v množico. Množice so gibalo tako družbenega kot tudi revolucionarnega gibanja, "ker so zrak, brez katerega ne more živeti diktatura proletariata" (K ruski revoluciji, str. 771), voditelji oziroma partija pa so vzvod tega gibanja.

Narobe bi razumeli naslov njenega dela Die menga tut es, če bi skušali razložiti kot trenutno potrebno agitpropovsko parolo, ker v tem naslovu Roza Luxemburg skriva vse svoje prepričanje in zaupanje v množice.

V njenih zadnjih zapisanih besedah, "odpovedalo je vodstvo. Toda vodstvo more in mora biti po množicah in iz množic ponovno ustvarjeno. Množice so tisto, kar je odločujoče, so skala, na kateri bo postavljena končna zmaga revolucije. Množice so bile na višini in so preoblikovale ta 'poraz' v člen tistih zgodovinskih porazov, ki so ponos in moč mednarodnega socializma. In zato bo iz tega 'poraza' vzcvetela končna zmaga" (Red vlada v Berlinu, str. 974), ni nikakršnega opravičila množic, ampak kruta potrditev njene

teorije v praksi. Berlinsko vodstvo ni pritegnilo neorganizirane množice, ni bilo pripravljeno prepustiti vodstvo večini, taktika, ki so jo uporabili, ni bila revolucionarna, kot je bila taktika boljševiške partije, ki je napravila dialektični prevrat. Parlamentarno modrost: "Če hočeš kaj doseči, moraš imeti večino", ker "resnična dialektika revolucije postavlja to parlamentarno modrost na glavo: ne s pomočjo večine do revolucionarne taktike, pač pa s pomočjo revolucionarne taktike do večine. Samo stranka, ki zna voditi, to je poganjati stvar naprej, si v revolucionarni vihri pridobi privržence" (K ruski revoluciji, str. 753).

V sodobni teoriji vodenja podjetja so prišli do skoraj identičnih rezultatov kot Roza Luxemburg v teoriji odnosa "voditelj" in "vodeni", ki je inovativna razširitev marksistične misli. Seveda moderna teorija ni tako radikalna kot misel Roze, pa vendar pravi, da se je potrebno odpovedati načelu "Vladati in spet vladati". (Kakšen naj bi bil moderen menežer?, Teleks, 3.11.1988, št. 44)

III.

Na vprašanje, kako in od kod pride do ustvarjalnega zagona množic, si lahko odgovorim, če raziščemo svobodo, kot jo razume Roza Luxemburg. Njeno razmišljanje o svobodi je kljub vtisu, da se ni temeljito spoprijela s problemom svobode, naredilo korak naprej in ostalo na začrtani liniji. Temeljna misel: " Svoboda samo za pristaše vlade, samo za člane določene stranke, pa naj jih bo še toliko, sploh ni svoboda. SVOBODA JE VEDNO SVOBODA ZA TISTE, KI DRUGAČE MISLIJO. Ne zaradi fanatičnega verovanja v 'pravičnost', ampak ker je vse poživilno, zdravilno in očiščujoče v politični svobodi vezano na to bistvo in ker preneha delovati, če postane 'svoboda' privilegij" (K ruski revoluciji, str. 781), je zapisala na rob. Ob vseh govorancah o demokratizaciji naše družbe, o spremembi 133. člena, pa bo preteklo še mnogo vode, da bomo kot družba sposobni izvajati - uresničiti njeno misel; o svobodi drugače mislečih, ki zahteva ne samo spremembo določenih zakonov, ampak razumevanje, življenje v praksi, in kar je najpomembnejše, globoko duhovno preobrazbo človeka - množice, da bo sposoben-a sprejemati drugačnost kot naravno danost. Prav materializirati to idejo svobode je naloga vodstva, ki lahko s tem osmisli svojo nalogo.

V svobodi drugače mislečih se realizira človekova bit kot ustvarjalno oziroma kot posamezno, posebno in obče bitje. S svobodo drugače mislečega se priznava posameznika kot drugačnega in hkrati kot enakega in tu dobi pojmovanje enakosti novo vsebino. Ta enostnost različnega - ta boj nasprotij, je tisto gibalo razvoja, na katerega misli Roza, ko govori o množici kot ustvarjalnem viru vsega duhovnega bogastva in napredka. V tej poveznosti človeka z drugimi pa se skriva tisti bistveni razloček od tistega meščanskega pojmovanja svobode, ki jo razume kot nekaj individualnega, samostojnega, neodvisnega. Današnje pojmovanje političnega pluralizma je zvedenelo, ker dejansko samo ugotavlja razlike in jih sešteva, vendar jih ne upošteva.

Zasluga Roze je, da je idejo svobode drugače mislečega prenesla iz Spinozove filozofske misli v marksistično misel, jo razširila in ji tako dala nov smisel. Ob 200-letnici francoske revolucije, ki je hkrati obletnica njene smrti, mislim, da bi se morali nje, njene misli, spomniti in jo aktualizirati.

Zaporedna številka (glej skico na str. 412) govori o obdobju, ki se vrstijo od kljuna ladje proti konici zadnjega dela. Obdobje je tako 12. Plus (+) oz. (-) označujeta, ali je obdobje katastrofe ali je naklonjeno človeštvu. Ti obdobji katastrofe in dobrega sta na začetku zelo močni, kasneje pa postajata vse šibkejši. Zadnje obdobje upora je že težko vmesiti med katastrofe, čeprav pride do razvrednotenja takratnih vrednot. Naslovi posameznih obdobji so izmišljeni, z njimi želim le poudariti značilnost obdobja. Analiza pa temelji le na analizi slik, ki imajo svojo notranjo govorico. Tekst današnje razlage ni upoštevan in videli boste, da je to lahko velika prednost. Kakor da smo že v 11. razdobju upora, ko že vsak sam hoče otipati resnico z svojim občutkom za resnico in v tem kaosu prevzema usodo v svoje roke.

Ladja predstavlja zgodovinska obdobja, ki so vsa namenjena rojstvu Ionasa, novega - pravega Kristusa, ki bo človeštvo popeljal v novo obdobje še neznano, mimo vojn in medsebojnih spopadov in mimo izvirnega greha (kar kaže nemožnost utelešenja starega boga). Ionas postane tudi nov vodja, kapitan in bog. Seveda so Ionasi prisotni v množici posameznikov, ki se tako tudi prepoznavajo. Ostali so prepuščeni pecku.

1. KAPITAN:

Ladja potuje (časovna ladja) in se v tem prvem obdobju skoraj katastrofalno zaleti v desno, kar kaže slika izvirnega greha (velikan brez glave, ki jo na pladnju drži "sončno" dekle, poleg je dekle "narava", ki ne dovoljuje, da bi sončno dekle glavo nasadilo velikanu nazaj). Kapitan bo ladjo usmeri v smer napredka, da jo bo usmeril v levo - v Scilo. Vojne in spopadi, ki bodo izničili moči, bodo omogočili nežnost, v kateri se bo rodila duša. Predhodnica nežnosti je majhnost... Glava na pladnju je v ustih rodila jabolko, ki ga v 5. obdobju daruje "Evi". Roki velikana - telesa starega boga kažeta gesto vrtenja - želje po napredku. Leva slika vojn kaže, kako mlajše premaguje starejše in močnejše (David Goljata), zadaj je posekano drevo, ko se bo na drevesu pojavil brst, bo to znak rojstva Ionasa. Levo in desno od štora gledajo ljudje - vojaki, razdeljeni bodo med sabo obračunavali. Kapitan je stari - fizično mrtev bog, ki si je zamislil rojstvo svojega duha v dečkih, ki gledata, spremljata uresničevanje načrta boga. Glava boga je kefalna, dečkov in Ionasa pa ne (poudarjeno čelo). Kapitan z dečkoma je obrnjen z glavo proti ostalemu delu ladje, v položaju kakor je nebo proti zemlji - saj ni fizičen. Glavi dečkov delata obris kolesa. Ko bosta premagala kapitana, bo šel napredek naprej.

Vojne (Spopadi z močmi)	Izvirni greh (Nemož utelešenja)
1. Kapitan, Zachariah	
2. Sodoma	
3. Potop	
4. Pohlep po moči	
5. Izgon iz raja	
6. Prošnje	
7. Sanjarjenje	
8. Istovetenje s snom	
9. Izgon iz sanj	
10. Breizhodnost	
11. Upor	
Bolehno telo	Mora in smrt v sanjah, strah
12. Ionas rešitelj (oz. Kristus) motor ladje	
Struktura pekla	

2. SODOMA:

- (-) Obdobje stvarjenja in pokopa starega boga. Glava starega boga je enaka glavi velikana na pladnju dekleta. Med fanti, ki pokopujejo starega boga, poteka dialog, Noseči, fant kaže s prstom na rebro fanta, ki želi prekriiti, pozabiti starega boga in na truplo obenem. Fantje niso hoteli upoštevati stvarstva in so hoteli občevati samo med sabo, brez žena na hermafoditski način in s tem oponašali st. boga. Stari bog ima iztegnjeno desno nogo, preko katere se bo spotaknil noseči fant (tisti, ki stoji za njegovim hrbtom, z njim občuje). Desnico pa st. bog skriva za svojim hrbtom, razpolaga še z nečim - z mečem. Skrajno levo je drug rod starih bogov v rdeči ženski obleki, ki bo pokopal truplo, umrl pa bo tudi sam. Njegov obraz se pojavi v 10. obdobju kot moška glava na ženskem telesu. On je tudi kapitan in bog, ki nastopa v ladji. Stranski podobi natančneje razlagata tipična lika ljudi v tem drugem obdobju. Če primerjamo lik kapitana in Joela, vidimo, da sta bila tako Joel kot Delfijska Sibila ustvarjena po božji podobi. Joel ima v rokah pergament, ki ga je v celoti prebral - poseduje znanje, vrh pergamenta je zašiljen v smeri zadnjega dela ladje, kjer bi se moral roditi Ionas. Njegove oči so "prilepljene za ta vršiček. Sibila gleda v nasprotno smer, zanima jo, kam bo ladja plula naprej. želi si napredka in to daje moči moškemu spolu. Božji sin Joel se z desnico naslanja na trikotast kamen, ki simbolizira katastrofo (bog se upira tudi na brutalnost). Trikotni domovi v naslednjih katastrofalnih obdobjih prikazujejo družino kot zatočišče ljudi. Angeli, ki obdobje obkrožajo, kažejo zanimanje le za to - pozitivno obdobje, razen enega, ki v vseh gleda nazaj, k naslednjemu. Barve oblek Joela in Sibile so iste kot pri obleki kapitana, le drugače razporejene.
- (+)
- (-)
- (+)
- (-)
- (+)
- (-)
- (+)
- (-)
- (+)
- (-)
- (+)
- (-)
- (+)
- (-)
- (+)

3. POTOP:

Agonija božjega duha v živalskih tkivih - ljudi in grehi Sodome so izzvali reakcijo naravnih zakonitosti, ki jih niso upoštevali. V vesolnem potopu so se reševali na štiri načine: z ljubeznijo do narave (pari, ki se zatečejo na goro), do znanja (v čoln), do veličine zgodovine (v svetišče) in z ljubeznijo do soljudi (zatočišče). Stranska trikotnika kažeta dogajanje v družini, (moški je še v ospredju, toda pasiven in iz obdobja v obdobje zgublja pomen v družini). Kje je tu Noe? Vse, kar je "splavalo" in preživelo, je pričelo na novo graditi civilizacijo. V tem tretjem obdobju je ladja zopet trčila v desno (Karibdo), toda za človeštvo in za boga manj usodno in boleče.

4. POHLEP:

Dokaj mirno obdobje zopet ljudi odnese v levo, v Scilo. Bili so pohlepni v svojem tekmovanju, predvsem pa moč in gospodar - kreativnost in "božja" duša jih je malo zanimala. To je obdobje sončnega ognja - obdobje Faraonov in velikih Bud... Lika ob strani sta nenaravna in hladna, tako Isaieh kot Eritreja.

5. IZGON IZ RAJA:

Užitkarstvo, priseganje na lastno moč in izginjajoče duhovno je prisililo ljudi k stalni kraji duha od boga. Adam in Eva sta ga užila jabolko, ki je bilo rojeno v ustih mrtvega boga (glej 1. obd.). S tem so dokazali, da je bilo stvarstvo zgrešeno in nepopolno. Jabolko, ki sta ga užila "Adam in Eva", je bilo zastrupljeno z lažmi in neumnostmi. Ker temu nasedata, sta izgnana iz udobja - iz Raja. Angel z mečem simbolizira zastupitev Adama z indoktrinacijo (z mečem ga zabode v hrbtenico). Adam je neodporen, nesamostojen. On se razboli, postane šibak, ona pa zgubi svojo človeško držo in lepoto. Kača, ki ovija okrog drevesa, predstavlja živalskost, ki se ovija, duši, izsiljuje, krade duhovno, sama pa tega ni sposobna proizvajati. Drug simbol, ki ga nosi kača (Egipt) je hrbtenica, vkolikor se izravna, ima obliko dvojnega s. Ob kači lahko primerjamo spopad med nebom in zemljo, ptičem in kačo starih mitologij. Časovna umestitev - leto nič.

6. PROŠNJE:

Ženska je padla v svojo živalskost, moški pa je onesposobljen. Adam spi, Eva pa prosi boga, ki ne more nič, saj je vse odvisno od njiju samih. Prebivata v votlini (postala sta primitivna). Podobi ob strani Ekzehiela in njegove žene kažeta, da sta se oba, tako moški kot ženska, zelo postarala. Ona ima težno po učenju - znanju. Njene prošnje boga imajo tudi težnjo po tem, da ga izigra, želja po kraji duha se pri njej potencira. Prvobitno krščanstvo.

7. SANJANJE:

Obdobje katastrofe, tokrat šibke. Adam, ki nezavedno čuti prisotnost božjega, se v to prisotnost zaljubi. To je obdobje začetka različnih religij in verskih gibanj iskanja boga v transcendenci. Sanje mu razgrinjajo podobo Raja, ki ga tako povleče vase, da pozabi na konkretnost. Ob bogu, ki ga sanja, vidi "ideal" ženske, kateri posveča tudi svojo ljubezen (deklica je privid - nestvarna, saj je tudi brez ženskih atributov), poleg nje pa je še podoba otroka, ki ga bog želi seznaniti z neumnostjo očeta. Otrok ima stik tako z fizičnim očetom v domu, ki je trikotno označen kot z duhovnim, z bogom in se v vseh obdobjih katastrof za človeštvo po izgonu iz Raja uči na napakah svojega očeta, ki ga bog zavede v neumnosti. Otrok mora tako izbirati drugačno pot, ko jo je oče, in vse to pelje k Ionasu... Deklica pa na drugi strani dozori v Libijsko Sibilu. V trikotniku vidimo, da je varuh družine v tem obdobju le še ženska. On biva na Parnasu, je romantik toda ne do tistega, kar biva, tako je tudi Parnas sanjski, konkretna žena je tako vse bolj tuja, prav tako lasten otrok. Srednji vek.

8. ISTOVETENJE:

Svoje sanje, nezavedno občutenje božjega in rajskega hoče realizirati in se popolnoma istoveti s sanjami - vstane v sanje. To je obdobje relativnega miru za človeka, za boga pa obdobje katastrofe, saj se človek poneumlja. Lika na levi in desni strani kažeta, da se ženska zaradi popolne odujčitve moškega zelo postara in se skriva v zadnje zatočišče odtekajočega znanja. Stik z duhovnostjo v akademizirani duhovnosti zelo težko najdeva. Izhod je malomeščanski način življenja in erotike. On se zelo pomlajša, saj so njegove duhovne kapacitete končno zasedene, postal je slikar, pesnik, glasnik svojih sanj. Otrok nosi težo knjige - življenja, iz kateretga bi se moral učiti in mora ljubiti, živeti, se razvijati sam, kakor ve in zna. Otrok je za starša v tem obdobju popolnoma nepomemben. Kipec poleg slikarjeve roke je hudič, ki ga je začel slikati. Začetek industrijske revolucije, renesansa.

9. IZGON IZ SANJ:

Bog izžene oponašalca iz Maje odkoder je prišel. Otrok poleg boga kaže z desnico - prsti na nogo bežečega izgnanca kot "bog, glej, bil je premalo konkreten". Otrok dozoreva v Ionasa. Vera in transcendentna umetnost sta ukinjeni, s tem da se poneumljata do absurda. Tako se v bistvu sami ukinjata, saj sta neživljenski. Kaj se dogaja v domu? Ženska je v njem sama (roka Jesejeve sosv. ima značilno lego podivjane narave, prim. izvorni greh prvega obd.) v puščavi sveta, brez čutnosti, otopljivega. Ničejanstvo - bog je mrtev.

10. BREZIZHODNOST:

Žensko telo z moško glavo, ki lovi smisel. Če se iz drugega obd. spomnimo moškega v rdeči obleki, bomo videli, da ima isti obraz. Človek se zaveda brezizhodnosti

tako duhovno - z glavo, kot tudi konkretno - z telesom. Stranska podoba moškega Jeremije ga kaže kot postaranega, delavnega in popolnoma nevednega. Opravičila za njegovo stanje ni. Na drugi strani pa je Libijska Sibila, ki je vzela vajeti v svoje roke - sestopa in znanje je postalo konkretno, knjige ne potrebuje več. Ona se je pomladila, saj ve, kaj hoče - telesnost. Otrok poleg nje se drži za ključno kost, v drugi ima zvit pergament, kar govori, da bo zmagalo telo in da je znanje utelešelo. Obraz Jeremije in glave na pladnju velikana I. obd. sta identična...

11. UPOR:

Rodi se Ionas - v zelenju in zaljubljen v svoje telo (zelena barva obleke, zelena vejica ob njem). V kakšni civilizaciji se pa prikazujeta leva in desna slika. Desna (Bronasta kača) prikazuje duhovno stisko človeka, umiranje od nevidnega strahu, paranojo, ko sploh ni vesoljnega potopa, ampak je le v glavah ljudi, kar simbolizirajo kače, ki ovijajo ljudi. Zanimiv je tudi prst umirajočega v majhnem potočku. Leva slika pa kaže nemoč telesa. Na postelji leži bolnik - nemočen, mlad fant, drugi je pribit na drevo - zakonom narave ne more uiti. Bolezni, nemoč telesa. Ionas ima stegnjena palca v obliki rogov, roki pa kažeta, da bo zamahnil. Ko zamahne, (v smeri h kljunu ladje), se v njem sprostijo moči, postane sveti bik in vstane. Ionasova glava se nagiba h kipcema dečkov, ki podpirata "strop" - kar simbolizira, da se rušijo temelji. Ko vstane, se njegove noge dotaknejo temelja, ki se zruši in Ionas pade kot kaplja v podobo zadnje sodbe. Dozorel je v Ionasa - Kristusa. Ionas ima gladke lase, kar ponazarja duhovno nemoč in sprijaznjenje (glej obdobje sanjanja t. i. Adama). Ionas v 11. obdobju simbolizira ljudi, ki se ogradijo od napak preteklosti, ki se opredelijo za čustva, ki prezirajo akademizme in njihove črne zaključke, ki sami prevzemajo usodo v svoje roke, se ne prepuščajo sanjarjenju, lenosti, samovšečnosti, pohlepu in se uprejo samemu vodji človeštva, samemu bogu - kapitanu Zachariasu. Fantka izza kapitana sta spregledala njegov načrt, prepoznala njegove možnosti in skozi njega prevzela krmilo v svoje roke. Postala sta zemeljska. Ionasovi levi nogi se bliža kača - smrt, strah in nemoč. V njegovo dejanje upora ga silijo okoliščine.

12. IONAS - REŠITELJ:

Ionas rešitelj je ljubezen, moč in tisto, kar lahko ladjo človeštva popelje naprej. Mimo pobijanja - vojn in na drugi strani izvirnega greha (duh, ki se ne more prizemljiti). On je motor ladje in, ker jo zna uravnovežiti v pravo smer, tudi kapitan. Ionas ni en sam, v vseh ljudeh je več in manj prisoten ta upor telesa in moč, harmonija, ki mu sledi. In ljudje ga prepoznavajo in to jih dviguje iz pekla boleznih in nemoči. Ionasa rešitelja podpirajo tisti, ki si želijo znanja - glej fanta z lestvijo, tisti, ki so ga nekoč zaradi koristi napadali - glej moža z nožem (verjetno je tu Michelangelo upodobil sebe) in je odložil masko. Tudi položaj boga - krmarja je enak - uničeval je zato, da bi seme izklesal. Nad Ionasom sta dva oboka. Levi govori o tem, da nas križ - hrbtenica ne more več nositi, desni pa govori, da vere in idealov niti znanja ne moremo več iskati v lepoti preteklih

civilizacij (grški Apolon se oklepa stebra svetišča, ki pada). Niti pretekli ideali niti telo samo v "današnjem" stanju ne moreta kreirati nadaljne zgodovine in peljati ladjo naprej. To lahko stori le Ionas rešitelj in dekle - narava, ki ga postavlja v središče. Tisti, ki so bolj oddaljeni od Ionasa, so v peklju, nekateri se spreminjajo v hudiča, druge hudič izganja iz čolna - iz znanja (glej t.i. Haronov čoln hudiča, ki z vesli izganja ljudi). V spodnjem desnem kotu vidimo "belega" hudiča, ki ga ovija kača. Narava ne dovoljuje nove kreacije človeka. Spremljevalka Ionasa rešitelja, t.i. Marija ima prepletene noge, ki govorijo o tem, da se bo "kača" narava sama, ki jo ženska simbolizira, odvila (življenje je tudi za telo dobilo polni smisel). Značilna je tudi gesta njenih prstov desnice, ki govori, da bo obrnila obraz in se soočila s konkretnim življenjem.

STRANSKI OBOKI:

Ladja ima svojo konico in svoj motor. Konica je vmeščena med polkrožne podobe vertikalne obokov. Ko ladja potuje, se polkrogi sučejo in se odbijajo od ladje kot valovi. Na obokih je Michelangelo upodobil slabe človeške lastnosti, ki jih bomo sčasoma premagali z zavedanjem višjih ciljev, se soočili z njihovo neživljensko ter jih odvrgli. Te lastnosti so npr.: zadovoljna nedejavnost, poslušna ljubezen, narcizem ženske, pohlep moškega, pogovarjanje z lastnim bistvom, zgolj zapisovanje dogodkov, trpeče prenašanje svojih materinskih dolžnosti, samoljublje moškega, nemoč ženske... Konica ladje je ločila dve polkrožni upodobitvi, t.j. Eleazarja in Mathan in pa na drugi strani Iacoba in Ioseph. Notranja govorica je približno taka: Nekoč bosta odpadla tudi strogost ženske in samoljubje moškega in pa strah pred zlo usodo moškega in ledenost ženske ... (detajlnejša obrazložitev drugič)...

Na podlagi mnogih odkritij o obstoju in delovanju različnih kultur na zelo neenakih stopnjah razvoja je mogoče nedvomno sklepati, da povsod prevladuje androcentrična kultura in da je "drugorazredni položaj žensk v družbi ena od resničnih splošnosti" (Ortner, 1983: 152). Androcentrizem se v vsaki posebni kulturi izraža na svojski način, skupno vsem pa je dopolnjevanje bioloških razlik s podrobnimi ter zelo strogimi in temeljito varovanimi kulturnimi in moralnimi zapovedmi o mejah obveznega, dopustnega in želenega obnašanja; te norme pa so spolno asimetrične in hierarhizirane. Funkcija ženske v reprodukciji človeške vrste (spočetje, nosečnost, rojevanje, dojenje), ki je nujna v biološkem smislu in ki dejansko ženski zmanjšuje svobodo v razpolaganju s sabo, je podaljšana v tisto sfero, kjer poteka družbenomoralno in kulturno oblikovanje človeka - v socializacijsko sfero, v kateri delujejo ženske tako, da ohranjajo njim vsiljeno asimetrijo in svoj podrejen položaj. Na prvi pogled se zdi takšno stanje absurdno, zato tudi pri nekaterih poraja vprašanje, kako je to mogoče.

Iz samih bioloških razlik nikakor ne izhaja nujnost hierarhije, v kateri je (bila) ženska zaradi reproduktivne vloge podcenjevana in marginalizirana; če je obstoj živih bitij nujna podlaga za vse druge (kulturne) dejavnosti, potem ni nobenega upravičenega razloga za drugorazrednost dajalk življenja. Da se je podrejenost žensk lahko ohranjevala, se je morala iz generacije v generacijo vsakokrat znova razumeti kot nekaj samoumevnega in naravnega, torej je morala biti pojasnjena in opravičena kot edino normalna in moralna. Poleg tega je pogoj za ohranjanje samoumevne drugorazrednosti žensk tudi celostno, hkratio delovanje norm v vseh sferah vsakdanjega življenja.

Ne da bi poskušali natančno določiti zgodovinski začetek takšne prakse, nam izhodiščno spoznanje, da sta popolna udomačenost (domestifikacija) in podrejenost žensk tako posledica kot tudi pogoj za obstojanje ženskosovražnih (mizoginih) kulturnih vzorcev, omogoča njeno problematiziranje. "Pokorna naj bo!! je (bil) imperativ, ki je - povezan z definiranjem ženskih vrlin in kreposti - obvladoval vsakdanje celostno življenje v dosedanji zgodovini. Že v stari grški misli je pokornost osmišljena kot nujna, kajti le tako se je mogoče izogniti zlu, ženska pa je tista, ki prinaša zlo (po Heziodu npr. Pandora). Zato Aristotel gotovo ni po naključju za Sofoklom poudarjal, "ženi je molk nakit" (Pejanović, 1984: 21) in da je najbolje, da je ženska vzgajana tako, da bo čimmanj videla, kolikor je mogoče malo slišala in čimmanj spraševala (Smiljanić, Mijušković, 1968: 119; Moller Okin, 1979: 18). Tako ne bo motila moškega sveta, ki je določen s povsem nasprotnimi lastnostmi.

Instrumentalizacija žensk, njihov obstoj kot "govorečih orodij" je še v veliki meri neločljiva sestavina kulturnih vzorcev v sedanosti; še vedno obstaja seksistična delitev dela, ki ima tudi pomembno vlogo v ohranjanju razredne neenakosti tako v poznokapitalističnih kot v zgodnesocialističnih družbah (Jogan, 1987.). Pojasnjevanje tega dejstva zgolj z opiranjem na "tradicijo", ne da bi poskušali to tradicijo tudi problematizirati ob opuščanju moškosrediščnih meril, ne daje zadostnega odgovora. Nekoliko se lahko približamo odgovoru na vprašanje o konstantnosti mizoginije in patriarhalizma, če poskušamo razkriti notranjo logiko konstrukcije smiselnosti vsakdanjega obnašanja in ohranjanja rutine. Razumljivo je, da je takšno presojanje lahko plodno le, če se omejimo na konkreten zgodovinski prostor in konkretne določilnice produkcije smisla za posameznika/co.

Glede na to, da je cerkev v preteklih obdobjih odigrala najpomembnejšo vlogo v oblikovanju in ohranjanju kulturnih vzorcev vsakdanjega življenja, da je bila institucionalna nosilka religijskega osmišljanja tuzemeljskega življenja in da je kot taka bila tudi neločljivi sestavni del v produciranju zaupanja in neproblematiziranja obstoječe urejenosti medčloveških odnosov, je brez dvoma pomembno vprašanje religijskega določevanja vloge ženske in cerkvenega uresničevanja ter varovanja te določenosti. Glavni namen pričujočega prispevka je prav predstavitev in presojanje nekaterih poglobitvinih značilnosti konstruiranja ženskosti zlasti v katoliški doktrini in cerkvi.

Mizoginija in njena religijska izravnavava

Ne da bi pričakovala pozitiven odgovor, se sodobna razlagalka feministične teologije E. Sorge (1987) sprašuje: "Ali je sploh kdaj obstajala religija, ki bi bila naklonjena ženskam?" Če upoštevamo vodilne cerkve in veroizpovedi na področju Jugoslavije in poskušamo odgovoriti na zastavljeno vprašanje, potem je treba najprej poudariti njihovo skupno značilnost: vse so ženskosovražne, oziroma v vse je v sistem dogem in temeljnih pravil življenja vgrajen patriarhalni vzorec odnosov kot edini normalen, moralen in naraven, kot obveznost, ki ima posebno moč, kajti ta izvira neposredno iz božje volje - božjega načrta. Tako krščanstvo kot islam nadaljujeta židovsko tradicijo v opredeljevanju družbenega položaja in vloge žensk, po kateri je ženska per se nečista, sramota, "orodje, ki govori" in je podrejena moškemu ter v prvi vrsti na razpolago za razmnoževanje.

Na podlagi nekaterih fetišizacij žensk v Koranu bi lahko sklepali, da ima ženska v islamu ugodnejši položaj kot v drugih religijah¹, označili kot sestvino "duhovnega zastupljanja" z namenom, da bi nemoteno potekalo celostno podrejanje moškemu, ki ga je "bog obdaril" z različnimi prednostmi. Tako je npr. (v IV. suri, 34) definirana moška prednost in vloga zaščitnika ter skrbnika s tem, "ker jim je bog dal večjo moč in ker jih vzdržujejo" (Ali Y., 1978: 190). Ženske se ne vzdržujejo same, so slabotne, zato morajo biti podrejene. Vendar pa ravno ta podrejenost predstavlja podlago za moralno pozitivna dejanja, kajti povezuje se z zahtevo, da je treba slabim in ubogim pomagati.

¹ Ugotovitve o ugodnejšem položaju žensk je mogoče opreti na opevanje lepote žensk (Smiljanić - Mijušković, 1968: 193) ali na posebno spoštovanje matere (Grozdanović, 1985: 25; Pelletier, 1982: 23). Vendar bi lahko glede na temeljne opredelilne položaja žensk to "ugodnost" zanemarili.

Androcentrična produkcija smisla vsakdanjega patriarhalizma poteka v islamu podobno kot v drugih religijah po vzorcu: religijska praksa z lastnimi zapovedmi najprej producira slabe, ki morajo zaradi te lastnosti biti pokorni, potem se pa lahko z "ljubeznijo" do njih pridobi božja nagrada, seveda če se vsi (zlasti pa pokorni) ravnaajo v skladu z božjimi zapovedmi. Skratka - "od Njega se vse začneja in njemu se vse vrača", kot upravičeno poudarja M. Mahmut (1981: 163) v pojasnjevanju Korana.

V sklenjenem krogu pojasnjevanja odnosov med virom in ciljem je možna tudi popolna izravnava asimetričnosti po spolu in socialnem položaju, kar predstavlja oporo za ambivalentnost verskega nauka. Preprosto gre za hkratnost poniževanja in dvigovanja, ki se ob spolni dimenziji kaže tako: kot kompenzacija za strogo podreditev ženske moškemu in za redukcijo ženske na reproduktivno funkcijo, (patriarhalno) družino in gospodinjstvo (kar se ustrezno dopolnjuje z drugo redukcijo ženske na spolni objekt po sebi) nastopa enakost pred bogom. Tako se s pomočjo ustrezne razlage temeljna inkongruentnost vlog po spolu spreminja v kongruentnost, ki sicer ni možna, uresničljiva hic et nunc, vendar bo dosegljiva, če se bo spoštovala inkongruentnost v praksi. Diskriminatorna praksa je s tem celostno upravičena, torej je vredna tudi zaupanja pri pripadnikih/cah družbene skupnosti.

Ambivalentnost v razlaganju religijskih naukov je univerzalna značilnost, ki omogoča preživetje in (relativno) široko sprejemanje, kajti ti nauki hkrati služijo kot podlaga za opravičevanje stvarnih neenakosti, lahko pa tudi nastopajo kot izhodišče za opravičevanje teženj po večji (praktični) enakosti tako v odnosih med spoloma kot v odnosih med socialnimi sloji. G. Kehrer (1983: 18) ugotavlja npr., da se na Biblijo sklicujejo tako južnoafriški kot holandski kalvinisti, kadar zahtevajo apartheid ali pa rasno enakost. V ambivalentnosti koreninijo tudi religiozna duhovna gibanja za emancipacijo žensk, in v novejšem času nastajajo v okviru feministične teorije.

Religijsko določen vzorec ženskosti kot predmet problematizacije

Zanimanje za religijsko določanje vzorca ženskosti in za praktično reguliranje življenja žensk je v jugoslovanskem prostoru upravičeno ne le zaradi tega, ker še obstajajo usedline preteklosti in ker se še ohranja "tradicionalnost" v vsakdanjem življenju, temveč tudi zaradi tega:

a) ker je religijska (in cerkvena) produkcija smisla za velik del populacije še vedno samo po sebi umevna;

b) ker (religijski) kulturni vzorci delujejo "od znotraj" (ponotranjeni "družbeni jaz") in z vzgojo postajajo sestavni del identitete vsakega posameznika/ce;

c) ker so ženske množičnejše nosilke in udeleženke v cerkvenih dejavnostih.

Omejevanje na religijsko sfero nikakor ne pomeni, da je v tem prostoru to edini dejavnik, ki prispeva k ohranjanju patriarhalnosti, ker podobno učinkujejo vsa tista osmišljanja zunaj religijskega okvira, ki opravičujejo enodimenzionalnost žensk. Takšna težnja se izraža npr. v vulgariziranih ideoloških likih žensk kot spolnih objektov ("instant spolnih bitij") ali pa žensk kot samo-gospodinj; v obeh primerih so na razpolago moškemu (in "njegovim" družini!) za zadovoljevanje ustreznih potreb. V primerjavi z religijskim legitimiziranjem podrejenosti žensk, ki vključuje videz

spoštovanja in celostnega priznavanja žensk (čeprav kot "božjih služabnic"), je takšno nereligijsko produciranje vzorca ženskosti odvrгло tudi ta videz in nastopa kot prosojno zagovarjanje opredmetenosti in instrumentalizacije žensk.

Z ločitvijo cerkve od države in z omejitvijo delovanja cerkve predvsem v privatni sferi se je po socialistični revoluciji v jugoslovanski družbi že precej zrahljala možnost totalne kontrole cerkve nad ključnimi sferami življenja. Kolikor pa ženske ostajajo s svojo "naravno" (zgodovinsko podedovano) dejavnostjo bolj vključene v privatno sfero in kolikor bolj so izločene iz območja javno relevantnega, toliko je (objektivno) večja možnost, da se nadaljuje patriarhalna organizacija življenja in v tem okviru tudi religijsko osmišljanje življenja. Stopnja vpliva namreč zavisi od moči družbenega položaja religije, od tega, v koliki meri lahko nadzira dejansko obnašanje posameznika/ce, od tega, kakšne so stvarne možnosti zadovoljevanja temeljnih človeških potreb, torej od možnosti za heterodoksno obnašanje.

Pri pojasnjevanju vloge religije v določanju mesta in vloge žensk v družbi izhajam iz sledečih temeljnih predpostavk:

a) Potreba po sakralnem, svetem ne izhaja iz bistva sveta kot takega, sveta per se, temveč se ustvarja in reproducira z različnimi prijemi v sistemu vzgoje in z dejanskimi možnostmi življenja.

b) Religioznost kot vrednotna orientacija človeku ni prirojena, temveč nastaja, se oblikuje z internalizacijo, s sprejemanjem temeljnih vrednot religijskega nauka, spoštovanjem norm in sankcij za reguliranje obnašanja na različnih področjih. Z zmanjševanjem kontrolne funkcije cerkve, ki je usmerjena na zunanje, vidno obnašanje in s povečevanjem možnosti resnično heterodoksnega obnašanja, se učinke sankcij vedno bolj prenaša in omejuje na vest ("vest ga grize"), institucionalna kontrola pa prehaja na individualno, personalno.

c) Ženske niso zaradi svoje "primarne narave" bolj naklonjene religijski identifikaciji, religijskemu osmišljanju in prisvajanju sveta, temveč je njihova večja nagnjenost takšni praksi posledica specifičnih determinant, ki določajo formiranje njihove osebnosti. Tako krščanstvo kot islam z določanjem skrčene ženske osebnosti v sedanjih razmerah prispevata k reprodukciji začaranega kroga neprestanega porajanja potreb po religijski identifikaciji (kot kompenzaciji za parcialnost) in potreb po imaginarnem doseganju popolnejše osebnosti. Potreba po takšni afirmaciji žensk se zmanjšuje z resničnimi dosežki osvobajanja žensk na različnih področjih življenja. Dejstvo, da ženske predstavljajo večino "božjega ljudstva", nikakor ni naključno, temveč je prej zanesljiv indikator njihovega mnogodimenzionalnega podrejenega družbenega položaja.

č) Redukcija človeka na enodimenzionalno moralno bitje, ki jo vsebuje cerkveni nauk, odvrča pozornost od konkretnih pogojev za življenje in ustvarja obsežen prostor (v bistvu neskončen) moralnega nagrajevanja in pravičnosti, ki nastopa tudi kot surogat za zemeljsko depriviranost in nepravilnost. Na tej točki se izenačujejo teološke in neteološke (ter protiteološke) razlage ter ideologije, ki človeka brez zadržkov podrejajo neki celoti (sistemu) in ki zožujejo avtonomijo in svobodo posameznika na brezpogojno podrejanje "višjim" ciljem.

V nadaljevanju se bom osredinila na razlago ženske vloge v okviru katoliškega verskega in socialnega nauka, delno zaradi tega, ker so te razlage svetovno pomembne, delno zaradi lastnega spoznavnega interesa. Razumljivo je, da se na tem mestu lahko dotaknemo le temeljnih značilnosti.

Androcentrično pojasnjevanje v verskem nauku je navzoče v Svetem pismu Stare in Nove zaveze. V prvem delu se nedvoumno izraža že pri razlagi nastanka sveta, kjer nakazana enakovrednost ("In ustvaril je Bog človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril: moža in ženo ju je ustvaril." - Jogan, 1986: 18) med spoloma hitro zbledi, prekrije pa jo nedvoumna razlaga manjvrednosti ženske kot povzročiteljice zla: ženska je vzela sadež z drevesa "spoznanja dobrega in hudega". Ona je glavna krivka, vendar je delno kriv tudi moški, ki je "z njo jedel". Posledica te preproste razlage je izgon iz raja, ali - konec "zlate dobe".

Za skupni krivdi je idejna podlaga za opravičevanje nujnosti podrejanja nasploh (ali drugače povedano: za legitimizacijo splošne razredne, družbene neenakosti), večja ženska krivda pa je vir za podreditev žensk moškim nasploh. Obe vrsti podrejanja sta tako postali smiselni in razumljivi vsakemu, ki je bil prisiljen sprejeti to razlago, sama prisila pa je bila mnogostranska in je zadevala samo učlovečenje človeka. S tem je ustvarjena tudi podlaga za upravičenost oblasti ob obeh oseh; ženske kot glavni vir vsega zla so upravičeno večkratno podrejene, to morajo sprejeti kot svojo "naravno" usodo in s spoštovanjem vseh oblasti opravičiti svoj obstoj sploh.

Ta vzorec ženske drugorazrednosti pride jasno do izraza v Novem testamentu, kjer vrsta zapovedi določa žensko kot predmet, s katerim razpolaga moški (mož). V 1. pismu Korinčanom npr. apostol Pavel dopoveduje: "Hočem pa, da veste: vsakemu moškemu je glava Kristus, glava ženski je moški, glava Kristusu pa Bog... Ženska pa je odsev moškega." Podobno v 1. pismu Timoteju ukazuje: "Ženska naj se da poučiti mirno in z vso vdanostjo. Ne dovolim pa, da bi ženska poučevala, pa tudi ne, da bi gospodovala nad moškimi. Krotka naj bo! Prvi je bil namreč ustvarjen Adam, potem Eva. Adam ni bil zapeljan, žena pa se je pregrešila, ker se je dala zapeljati. Zveličala pa se bo s tem, da rodi otroke, če se bo vedla spoštljivo, vztrajala v veri, ljubezni in svetosti" (Jogan, 1986: 20-21). Edino področje, kjer ženska "sme" delovati, je reprodukcija vrste. To, kar je (bilo) nujna podlaga za preživetje sploh, je dobilo pomen dejanja, s katerim se popravlja primarno zlo; vendar je to moralo nujno potekati po točno določenih pravilih, ki so s petrifikacijo dobila status naravnih samoumevnosti.

Izrazitō enostransko definiran bog - le kot moško obstoječ, ki subsumira žensko reproduktivno dimenzijo ("Bog je tudi naša mati" - izjavlja npr. papež Janez Pavel II), je absolutno nadrejen ženski, ki vstopi "v igro" kot "dekla gospodova". Ta "dekla gospodova" je celo pri tistem delovanju, ki ji je po božji volji naloženo, pri spolnem aktu in spočetju kot podlagi za rojevanje, oropana svojih užitkov (kajti ona je predmet, je orodje, ki je pri roki za užitke moškemu), kar se kaže v razlagi o "brezmadežnem spočetju". Prav takšen lik ženske - "blažene device Marije" - s "krotkim in miroljubnim duhom" je obstajal skozi stoletja kot praktično edini pozitivni lik za ženske.

Nasproti temu pozitivnemu liku je kot inkarnacija zla lik ženske kot spolno poželjive, "grešnice", ki v praksi tuzemskih svetnih odnosov stalno pomaga pri reguliranju ženskih predstav, kaj je pravilno in kaj je napačno. Žensko samostojno razpolaganje s spolnostjo je vir vsega zla in nasprotno "svetemu zakonu", v čigar okviru poteka "bogopodobna" spolnost: natančno določena in v skladu z "božjim načrtom". Bistvo tega načrta pa je prav utrjevanje patriarhalne družine.

Do sredine šestdesetih let 20. stol. so v socialnem nauku katoliške cerkve prevladovala izrazito patriarhalna stališča o ženskah, kakršna je (ob opori na starogrška) v novejši čas posredovala zlasti razlaga T. Akvinskega. Ženske so bile opredeljene kot defektna bitja ("neuspel moški"), ki jim zaradi te defektnosti ni bilo mogoče dovoliti vstopa v javnost. Tako je bila domestifikacija še naprej utrjevana in zahtevana kot naravna nujnost in z vzgojo je bilo treba tudi vsaki deklici zafiksirati v zavesti predstavo, da je njen pravi "poklic" - biti žena in mati in seveda podrejena moškemu. Tako npr. A. Ackermann (1955: 54-57) še sredi tega stoletja pri opisu značilnosti prave (katoliške) ženske poudarja: "Narava dela moškega za glavnega, za nosilca avtoritete. Moški mora voditi in usmerjati družino. Žena mora biti možu podrejena in poslušna..."

Fetišizacija materinstva, ki je zaradi dejanske naravne vloge žensk v biološki reprodukciji ljudi bila navzven zelo prepričljiva in potem naravna, je v katoliških razlagah vselej povezana z natančnim sistemom pravil za ohranjanje patriarhalne organizacije kot univerzalnega principa življenja v družini in družbi. Torej ni šlo za priznavanje in malikovanje kakršnegakoli materinstva (dokaz, ki je izjemno brutalno potrjeval enodimenzionalnost, je odnos do nezakonskih mater in nezakonskih otrok) in tudi ne za problematizacijo konkretnih razmer za večinske (delovne) sloje, v katerih je v vsakdanjem življenju potekalo materinstvo, temveč ravno za to, da se je nemoteno ohranjela neproblematičnost obstoječega.

Ko so se z (zlasti z delavskim) ženskim gibanjem v teku 19. st. začeli ustvarjati temelji za rahljanje te petrificirane družbene (in končno tudi osebne) strukture, se je začel tudi navzven kazati vedno večja neskladnost med ideološko prevleko in resničnimi možnostmi za uresničevanje ideološko definirane vloge žensk. Takšne zgodovinske razmere so narekovale dodatno utrjevanje fetišizacije materinstva in v imenu te skonstruirane naravnosti je cerkev presojala tudi prizadevanja za odpravo očitne neenakosti med spoloma (in socialnimi razredi).

V tem okviru je razumljivo nastopanje papeža Leona XIII, ki je v več enciklikah obsodil socialistično delavsko gibanje in postavil temelje za "alternativno" spreminjanje (spomnimo se le na encikliko *Rerum novarum* - 1891) ter zagovarjal nujnost patriarhalne organizacije življenja. Zahteva po spoštovanju cerkvene oblasti se povezuje z imperativom po spoštovanju "državne, stanovske, narodne in očetne oblasti", kot ga je v začetku tega stoletja npr. zapisal slovenski katoliški sociolog J. E. Krek (po Jogan, 1987b: 97).

Gotovo tudi na naključje, da je papež Pij X. pred prvo svetovno vojno označil vse tiste, ki so zahtevali enakopravnost moških in žensk, da so v zablodi, kajti "hoteti potegniti ženo v vrvež javnega življenja, pomeni isto kot razkroj družine in družbe. Žena naj bo tovarišica možu (zakonskemu - op. M.J.), naj bo pod njegovo avtoriteto, ki naj jo razumljivo poraja ljubezen" (Jogan, 1986: 29). Po uradnih statističnih podatkih pa je bilo že leta 1900 v takratni Avstroogrski med vsemi zaposlenimi 30% žensk (Kürbisch, Klucarits, 1981: 26) in leta 1910 je bilo od vseh žensk v Avstriji 46,6% zaposlenih.

Poveličevanje ženske kot le-družinskega bitja (papež Pij XI. je npr. leta 1922 posebej poudaril za ženske: "družina je vaše kraljestvo" - Jogan, 1986: 29) je opravičevalo čezmerno eksploatacijo žensk; v vseh okoliščinah je bila namreč neprimerno nižja cena ženske delovne sile upravičena, kajti žensko pravo mesto je dom, njena "naravna" dolžnost je doma skrbeti za družino (torej ostajati le udomačena, čeprav zaradi preživetja za večino to ni bilo uresničljivo) in ženska že tako in tako "greši", se

obnaša odklonsko, ker je zapustila "svoje kraljestvo". Vse, kar je nasprotovalo tej "naravnosti", so najvišji cerkveni dostojanstveniki označevali kot nekrščansko, nekatoliško, revolucionarno in anarhistično - skratka "zlo". Ne smemo pozabiti, da je oznaka "nekatoliško" bila povezana s predstavo o nemoralnosti, kajti edino moralno je bilo tisto, kar je ustrezalo katoliškim pravilom obnašanja.

V nasprotovanju ženskemu boju za ekonomsko enakopravnost in politične pravice ter za spremembo konkretnih življenjskih razmer so pristaši katoliške socialne doktrine poudarjali religioznost žensk kot njihovo glavno karakterno značilnost. Samo religiozna žena je namreč lahko dobra vzgojiteljica, zato je moralni imperativ za pravilno oblikovanje ženske osebnosti: osvojitev, ponotranjenje (internalizacija) lika Božje matere (= dekle gospodove).

Kljub temu, da se je s papežem Janezom XXIII. in na Drugem vatikanskem koncilu (1962-1965) začel proces "rehabilitacije" žensk, so radikalni zasuki (ki jih v nastavkih jasno vsebuje npr. enciklika *Pacem in terris* - 1963: poudarjanju roditeljev, ne le žensk, ni izrazitega odvracjanja žensk od javnega življenja) v razumevanju ženske vloge omejeni s sklicevanjem na njihovo "pravo naravo". To pa je predvsem rojevanje otrok (in vzgajanje bogopodobnih ljudi), kar je jasno določeno in zamejeno v encikliki papeža Pavla VI. *Humanae vitae* (1968).

Fetišizacija (patriarhalno določenega) materinstva in redukcija žensk na podrejeno družinsko bitje sta navzoči tudi v novejših uradnih dokumentih katoliške cerkve, kot je Okrožnica o človeškem delu papeža Janeza Pavla II. (1981) in zlasti njegovo Apostolsko pismo o družini (1982) ter Apostolsko pismo o dostojanstvu žene (1988). V teh dokumentih je še vedno predpostavljena drugorazrednost žensk, čeprav je pogosto omenjanje njenega dostojanstva; glede na temeljne določitve ženske kot družinskega bitja nastopa poudarjanje dostojanstva kot sredstvo kompenzacije za enodimenzionalnost v dopuščanju osebnostnega razvoja.

V teh dokumentih ženski ni neodvisno od njene materinske funkcije priznana potreba po avtonomnem razvoju osebnosti in po vsestranski osvoboditvi, temveč je temeljno krčenje ženskih potencialov na "naravno" vlogo. Vendar pa tudi v tej reproduktivni vlogi ženskam ni priznan status subjekta, temveč so zgolj sredstva, ki izpolnjujejo "božji" (=patriarhalni) načrt. Tako se v sodobnem razlaganju opravičujeta instrumentalizacija in domestifikacija žensk, ki sta nujni sestavini spoja patriarhalnosti in razrednosti (Jogan, 1986: 41,42). Ob tem pa ne moremo mimo protislovnosti, ki se kaže v tem: kot se in kolikor se - v glavnem v nujnem nasprotovanju katoliškimi opredelitvam - poglobljajo resnični procesi osvobajanja žensk in kolikor se povečuje prostor ženskega avtonomnega obnašanja, toliko se povečujejo tudi možnosti za uresničevanje tistih zahtev, ki jih (ob sicer represivnem potencialu) v inherentni ambivalentnosti postavlja cerkev (večja pravičnost, večje dostojanstvo za ženske, itd.). Brez globalnih in konkretnih sprememb namreč te zahteve ostajajo na ravni moraliziranja, oziroma moralnega izravnavanja.

Za resnično vlogo v osvobajanju žensk bi lahko ugotovili, kot to za rimokatoliško cerkev nasploh poudarja H. Kühnen (1982: 372), da je bila "vedno le postludij obstoječega, nikoli preludij mogočega".

Da bi lažje spoznali celotno notranjo strukturo in logiko delovanja patriarhalne redukcionistične prakse in proizvajanje ženske omejene družinske družbenosti, si bomo ogledali ključne značilnosti razlaganja zakonske zveze in družine.

Neločljiva sestavina ženskega ujarmljanja v njihovih reproduktivnih zmogljivostih je institucija zakonske zveze, ki ji je Drugi vatikanski koncil namenil veliko pozornost, kajti ukvarjanje z zakonsko zvezo sodi v sklop nujnih vprašanj, ki "danes zbudajo zaskrbljenost vseh" zaradi "mnogih zablod", kot so: "kuga razporok", "svobodna ljubezen". Kljub manjšim spremembam je zakonska zveza razložena v sodobnih dokumentih v bistvu tako, kot v preteklosti: predvsem je to posledica "božjega načrta", zato je tudi posebej poudarjena svetost te institucije, kar je jasno izraženo v pastoralni konstituciji Cerkev v sodobnem svetu. "Temeljne in posebne zakonitosti je globoki skupnosti življenja in ljubezni med zakonci dal Stvarnik; vzpostavi pa se ta skupnost z zakonsko zvezo... Tako s človeškim dejanjem, v katerem se zakonca drug drugemu izročata in se drug drugega sprejemata, nastane tudi pred družbo po božji volji trdna ustanova. Ta sveta vez je tako zaradi blagra zakoncev in potomstva kakor tudi zaradi blagra družbe odtegnjena človeški samovolji". (Zbornik II, 1976: 210).

Človek (velja za oba spola, vendar je zaradi "šibkosti" ženska predrejena moškemu) je že pri definiranju zakonske zveze izločen kot avtonomno bitje in določen zgolj kot poslušen izpolnjevalec zapovedi, ki so nad njim in ki se jim po definiciji svetosti ne more in ne sme upirati. Podobno je človeku odvzeta avtonomnost pri čustvovanju, kar se kaže pri razlaganju ljubezni.

Ljubezen se človeku daje od zunaj, oziroma človek je k njej poklican, kajti ljubezen izvira iz boga. Samo takšna ljubezen je "prava" in samo zakonska zveza, ki temelji na takšni ljubezni, je spet "prava". Avtonomnost človeškega čustvovanja je subsumirana v božjem, kar se nedvoumno izraža v Apostolskem pismu o družini: "Bog je ljubezen in živi sam v sebi skrivnost ljubezenskega občestva. Z ustvaritvijo človeka po svoji podobi in z neprestanim vzdrževanjem v bivanju vpisuje v človeško naravo moža in žene poklicanost in s tem tudi sposobnost ter odgovornost za ljubezen in občestvo. Ljubezen je torej temeljna in naravna poklicanost vsakega človeka. Kot utelešen duh, to se pravi kot duša, ki se izraža v telesu, in kot telo, ki ga oživlja in oblikuje nesmrtni duh, je človek v vsej tej zedinjeni celoti poklican k ljubezni. Ljubezen vključuje tudi človeško telo in telo je soudeleženo pri duhovni ljubezni". (Janez Pavel II, 1982: 15) Presojanje o ljubezni in zakonski zvezi je sklenjeno enodimenzionalno: bog je ljubezen (vir), človeka (sredstvo) pokliče k ljubezni, ta se uresničuje v zakonski zvezi tako, da je dosežena bogopodobnost (cilj).

Ljubezen je človeku primarno odtujena, potem mu je pa v določeni (ne kakršnikoli!) obliki spet ponujena; ker pa človek ni po sebi sposoben prave ljubezni, mora biti vodljiv, mora se prepustiti zapovedim, ki regulirajo njegovo čustvovanje in obnašanje. Tudi pri razlagi ljubezni je človekova svoboda le "participacija v božji svobodi" (Keller, 1976: 15). Podobno je spolnost strogo določena in podrejena "naravnemu" redu, v katerem je cilj predvsem reprodukcija vrste. Kljub nekaterim omilitvam je v novejših dokumentih še vedno poudarek predvsem na rodnosti kot "naravni" dolžnosti moških in žensk, ki jo je določil Stvarnik. Spolna združitvev je celo definirana kot "uporaba zakona" za uresničitev načrtov, ki so v božjih rokah.

Ni potem težko razumeti, zakaj je tako močno poudarjena svetost zakonske zveze in zakaj so v ospredju zahteve po trajnosti in odločno nasprotovanje razvezljivosti. To je povezano z ohranjanjem nadmoči moškega nad žensko ob pogojih (ki so sicer

definirani kot edini pravi), ko je ženska "naravno" družinsko bitje. Nasprotovanje možnosti razveze zakonske zveze temelji na sami koncepciji svetosti te institucije in je logična sestavina celote razlag, ki človeka utrjujejo kot nesamostojno in pokorno bitje in ki zajemajo ljubezen in spolnost. Zakonska zveza v teh razlagah dobi lastnosti, ki jih po sebi kot človeško nastala skupnost (posledica elementarne človeške potrebe po potrjevanju ljubezni in težnje po skupnem življenju) nima, ki pa so nujne, če naj se kontrolira posameznikovo obnašanje tudi v tej sferi. Pri presojanju o dezintegraciji zakonske zveze so v dokumentih katoliške cerkve nenehna sklicevanja na njeno prokreativno vlogo, s čimer postajajo ta razlaganja tudi zelo prepričljiva in po svoje privlačna ter povezana z videzom humanosti.

V katoliškem nauku med zakonsko zvezo in družino pravzaprav ni razlike, kajti zakonska zveza je po svoji funkciji "produciranje" družine, družina pa je prava, bogopodobna le, če temelji na zakonski zvezi, ki jo je vzpostavila in kot jo je vzpostavila Cerkev. Družina je opredeljena kot najdragocenejša vrednota, ki jo je treba čuvati predvsem v sodobnosti, ko je v krizi in podvržena različnim "maličenjem". V Apostolskem pismu je papež Janez Pavel II (1982: 8-9) poudaril, da se "Cerkev zaveda, da je blagor družbe in nje same tesno povezan z družino. Prav zato čuti tem silneje in nujneje, da je njeno poslanstvo oznanjevanje božjega načrta o zakonu in družini." Ne smemo misliti, da gre za kakršenkoli tip družine, temveč je vselej mišljen patriarhalni tip, ki ga je kot "naraven" Cerkev utrjevala skozi dosedanjo zgodovino.

Takšna usmerjenost je jedmato izražena v geslu "Družina, postani, kar si!" (Janez Pavel II, 1982: 21) - torej negovati je treba družino s takšno kakovostjo odnosov, kot ustreza "božjemu načrtu". V tem načrtu pa je tudi v novejših dokumentih, kot je zlasti Apostolsko pismo o družini, ob poudarkih, da je treba gledati moža in ženo kot enakovredni bitji, očetu - možu določeno posebno prednostno mesto. "Mož je poklican, da kot tisti, ki daje božjemu očetovstvu samemu vidnost in živ izraz na zemlji, zagotavlja skladen razvoj vseh udov družine" (ibid. 92). Ženski je določena ekonomska nesamostojnost in podrejenost, kajti moški je določen kot ekonomsko odgovoren za družino, kar naj bi dosegali s "pravično", "družinsko plačo", medtem ko je naloga ženske, da kot bližnja "sodelavka boga" predvsem skrbi za rojevanje in vzgojo otrok. Tako se patriarhalni principi vsakdanjega življenja v bistvu ohranjajo naprej in v katoliškem nauku pogosto sklicevanje na "naravno" bistvo družine predstavlja podlago za nasprotovanje tistim spremembam, ki bi v jedru omajale patriarhalnost. Tej funkciji služijo tudi idealizacije pretekle družine, vendar ne prevladujoče resnične družine, temveč ideološkega vzorca, ki je prekrival od njega dejansko precej oddaljene družinske odnose.

V imenu "naravnih" zakonov cerkev tudi obsoja in nasprotuje vsem umetnim oblikam preprečevanja nosečnosti, posebej odločno pa zavrača prekinitve nosečnosti, splav, ki je označen kot umor še nerojenega človeka. Najbolj natančna navodila glede uravnavanja rojstev je prinesla okrožnica papeža Pavla VI. *Humanae vitae* (1968); ta stališča je potrdil papež Pavel II. v Apostolskem pismu (1982) in v Listini o družini in njenem poslanstvu v sodobnem svetu (1983).

Glede na vztrajno ponavljanje pomena "naravnih" zakonov, so izredno pomembna najnovejša zgodovinska in demografska dognanja, ki pojasnjujejo, kako je pravzaprav prišlo do takšne "naravnosti", kot je sedaj samoumevna, oziroma kako so ženske postale "rodilni stroji". Pri produciranju te "naravnosti" je sama katoliška cerkev odigrala

izjemno pomembno vlogo, na kar utemeljeno opozarjata G. Heinsohn in O. Steiger (1985), ki sta razkrila zgodovinske okoliščine za močno pronatalistično usmerjenost katoliške cerkve.

Zgodovinsko je dokazano, da je v antiki in srednjem veku obstajala regulacija rojstev, ki je omogočala sorazmerno uravnoteženo rast prebivalstva. Od začetka 14. stol. naprej so prevladovale slabe žetve, od 1348 - 1352 je huda kuga pobrala v Evropi okoli 25 milijonov ljudi (od skupno 80 milijonov) in za posvetno in cerkveno gosposko je vedno bolj primanjkovalo delovne sile. Prav to pomanjkanje je bilo treba odpraviti s strogo kontrolo ženskih reproduktivnih zmogljivosti. Ni naključje, da se je zasledovanje čarovnic začelo v drugi polovici 14. stol. (1360), ko je bila evropska prebivalstvena katastrofa na vrhuncu; iztrebljanje "čarovnic" se je namreč osredinilo predvsem na ženske, ki so razpolagale z znanji iz zdravilstva in tudi z znanji za uravnavanje rojstev (babice). Kot ugotavlja H. Sebald (1987: 33), je razvoj teološko-juridičnih spisov o zasledovanju čarovništva dosegel učinkovit vrh v izdaji dela dveh izkušenih inkvizitorjev Heinricha Institoris (Krämerja) in Jakoba Sprengerja: *Malleus maleficarum* (1486), ki je postalo vodilo za posvetna in cerkvena sodišča pri uničevanju umnih žensk.

V zgodovinskem spoju nasprotnih interesov so zmagali interesi lastnikov zemljišč, njihova volja je postala vsebina družbeno priznane racionalnosti, medtem ko so interesi žensk in podrejenih nasploh (omejevanje rojstev) bili označeni kot iracionalni in s tem nevarni za obstoječo ureditev. Cilji vladajočega razreda so s cerkveno indoktrinacijo, sakralizacijo ter mnogoplastno kontrolo postali smiselni, ukrepi za njihovo uresničevanje so dobili idejno opravičilo. Uničevanje "čarovnic" se je tako izkazalo kot moralno pozitivno dejanje, medtem ko so bili poskusi uravnavanja rojstev obsojeni kot nemoralna dejanja, kot zlo, ki ga je treba z vsemi možnimi ukrepi preganjati.

Dolgeletna ubijanja umnih žensk so bila temeljita in učinkovita: tako je bilo v času od 16. do 18. stoletja uničenih več kot 6 milijonov žensk v Evropi (Möller, Hehr, 1987: 36). Zaradi materialnih potreb vladajočih je bila ženskam odvzeta možnost kontrole rojevanja in nova praksa (število otrok kot jih "bog da") se je ob hkratnem stopnjevanju sovražnega razpóloženja do žensk v kulturi (zlasti do "nebrzdane" ženske spolnosti) utrjevala kot vedno bolj samoumevna; konec 18. stol. je domestificirana reproduktivna vloga žensk že sprejeta kot popolnoma "naravno stanje".

Na takšni "naravnosti", v kateri je ženska določena kot po-naravi-podrejeno-bitje-za-rojevanje, temeljijo tudi najnovejša stališča katoliške cerkve o genski tehnologiji in umetnem oplojevanju, ki jih je 1987 sprejela Kongregacija za vero ("naslednica svete inkvizicije"). S tega zornega kota potem gotovo ni naključje, da se Sveti sedež ne strinja s tistimi člani (št. 156, 157, 158, 159) Nairobijske dolgoročne strategije za izboljšanje položaja žensk (1985), ki zagovarjajo možnost, da ženska kontrolira lastno fertilitetno in ki zahtevajo ustvarjanje pogojev za uresničevanje planiranja družine, ki bodo dostopni vsem.

Kljub nekaterim vnanjim spremembam, predvsem zaradi očitnih sprememb v "znamenjih časa", v uradnih stališčih katoliške cerkve prevladujejo moškosrediščna, patriarhalna merila za določanje smiselnosti in moralnosti vsakdanjega (nujno potrebnega) dela in življenja. Do kritičnega vrednotenja takšne usmeritve ne prihaja le v posvetnih krogih, temveč tudi znotraj cerkvene skupnosti, zlasti v feministični (radikalni) teologiji. Tako se npr. Elga Sorge (1987: 13-14) sprašuje: "Zakaj imata židovstvo in kriščanstvo tako zastrašujoče sovražne poteze do žensk, telesa in erosa?"

Zakaj je bog v krščanstvu in židovstvu simboliziran izključno z moškimi podobami; ali ni religiozno poveličevanje moško-božjega gospodovanja in hlapčevstva zgodovinsko preseženo in sploh v temelju nesmiselno; zakaj v krščanstvu in židovstvu ni poleg ali nad bogom očetom čaščena ženska boginja-mati; zakaj se kot simbol božjega ne pojavlja modra stara ženska ("Geistin") in zakaj se v Rimu ne nahaja poleg svetega očeta tudi sveta mati in zakaj sploh ni žensk v vseh cerkvenih uradih; kako so se sploh lahko takšna ženska dela, kot zanositev, rojstvo, nosečnost, hranjenje in ustvarjalna telesnost, tako razvrednotila, da so bila (zlo)razumljena kot božja kazen za človeške grehe; so naravne dejavnosti ženskega organizma 'nečiste.' Avtorica tudi poudarja, da sta kritika patriarhalnosti v religiji in cerkvi ter boj za biofilno religijo in duhovnost potrebna, da bi lahko ušli iz patriarhalnega kroga nasilja (ibid.: 29).

Patriarhalizem v perspektivi

Ko religijski patriarhalni kulturni vzorec ni več celostno varovan kot edino obvezen in naraven, se zmanjšuje njegovo (zavestno) sprejemanje. Če upoštevamo izsledke raziskovanja na Slovenskem (Jogan, 1983), lahko sklepamo, da se zaradi ustvarjenih "alternativnih" možnosti za heterodoksko obnašanje zmanjšuje njegov domet celo v okviru religijske identifikacije. Kljub temu pa ne bi mogli reči, da je patriarhalni vzorec ženske enodimenzionalne eksistence že večinoma izkoreninjen, ker je s svojo samoumevnostjo, ki se je z mnogimi sredstvi družbene prisile ustvarjala v vsej doslej znani zgodovini, postal neločljiva usedlina v "zalogi vedenja", ta pa se rutinsko prenaša iz generacije v generacijo. K njegovemu samoobnavljanju prispevajo tudi različni drugi androcentrični elementi, celo znotraj novo nastajajočih pravil vsakdanjega življenja.

Problematiziranje same "anatomije" patriarhalizma in njegove vpletenosti v organizacijo vseh sfer vsakdanjega življenja ter njegove povezanosti z institucionalnimi temelji za občo asimetrijo moči v vsaki konkretni družbi je eden od nujnih, nikakor pa ne zadostnih pogojev za zmanjšanje njegove učinkovitosti. Poleg tega posega je za nadaljnje destruiranje kulturnega vzorca patriarhalnosti, ki ga še vedno sprejema in podpira uradna katoliška cerkev (in tudi druge cerkve), pomembno predvsem ustvarjanje enakih dejanskih možnosti izbire v oblikovanju avtonomnega življenja za oba spola. Ti procesi pa ne potekajo spontano in gladko, o čemer nas prepričujejo tako okrepljene težnje (neo)konservativizma v sedemdesetih in v osemdesetih letih v razvitih poznokapitalističnih evropskih družbah, kot nekateri načini in poskusi reševanja sodobne družbene krize v zgodnjesocialistični družbi (npr. predlog uvedbe obdavčenja družinskih dohodkov Zveznega izvršnega sveta v nov. 1987). V različnih oblikah se nenehno oživlja sklicevanja na "naravnost" ženske družinske družbenosti in njene samoumevne podrejenosti, s čimer je poskrbljeno, da tudi religijski vzorci osmišljanja te podrejenosti ne tonejo v pozabo.

LITARATURA

- Ackermann, A. Die katholische Frau, Baar: Buchdruckerei Huber, 1955.
Ali Yusuf, A., The Holy Qur-an. Washington: The Islamic Center, 1978.

- Grozđanić, S. (1985), Islam, žena i obitelj. U: *Žena*, Zagreb, 43, 4: str. 23-26.
- Heinsohn, G./Steiger, O., Die Vernichtung der weisen Frauen. Herberstein: März Verlag GmbH, 1985.
- Janez Pavel II, Apostolsko pismo o družini. Ljubljana: Cerkevni dokumenti 16, 1988.
- Jogan, M., Družina, cerkev, religioznost in pojmovanja slovenskih srednješolcev. Raziskovalno poročilo. Ljubljana: RI FSPN, 1983.
- Jogan, M., Ženska, cerkev in družina. Ljubljana: Delavska enostnost, 1986.
- Jogan, M., Žensko plačano delo, racionalnost in kriza države blaginje, Teorija in praksa. 1987 a, XXIV, 12: str. 1526-1535.
- Jogan, M., Katoliška sociologija v Sloveniji kot producentka družbene harmonije v Avstriji (do 1918). *Anthropos*, 1987b, 3-4, str. 93-105.
- Kehrer, G., izd. Vor Gott sind alle gleich. Düsseldorf: Patmos Verlag: 1983
- Keller, I. (1976). Narava in vsebina katoliške socialne doktrine. V zborniku: Katoliška socialna in politična doktrina I, II. Ljubljana: FSPN Univerze v Ljubljani 1-40, 1983.
- Kühner, H., Die römisch-katholische Kirche als konservative Grossmacht im 19. und 20. Jahrhundert. U: Kaltenbrunner G. K. izd. Rekonstruktion des Konservatismus. Freiburg: Rombach Verlag, 1972.
- Kürbisch, F. G., Klucsarits, R., Arbeiterinnen kämpfen um ihr Recht. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1981.
- Mahmud, M., KUR'AN. Savremeni pokušaj razumijevanja. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1981.
- Matković, Lj., Žena i crkva. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1973.
- Moler, Okin S., Women in Western Political Thought. London: Virago Limited, 1979.
- Möller C., Hehr I., Frauenarbeit - Frauenarmut. V. Opielka M./Ortner, I. izd. Umbau des Sozialstaats, Essen: Klartext. 35-47, 1987.
- Ortner, S., Žena spram muškarca kao priroda spram kulture? V. Papić Ž., Sklevicky L. izd. Zbornik Antropologija žene. Beograd: Prosveta, 1983, str. 152-183.
- Pejanović, S., Društvena jednakost i emancipacija žene. Beograd: Prosvetni pregled. Gornji Milanovac: Dečje novine, 1984.
- Pelletier, R., "L'islam et les Femmes". U: Paquot E. izd. Terre des Femmes. Paris, Montreal: La Decouverte Maspero Boréal, Express, 1982.
- Sebald, H., Hexen damals - und heute? Frankfurt am Main: Umschau Verlag, 1987.
- Smiljanić, D., Mijuškovoć, M., Zakon in družina v zgodovini. Ljubljana: DZS, 1968.
- Sorge, E., Religion und Frau. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1987.
- Svetska konferencija za pregled i ocjenu dostignuća dekade UN za žene. Nairobi - Kenija, 15. - 16. jul. 1985. Beograd, 1986.
- Zbornik, Katoliška socialna in politična doktrina, I. II. zvezek Ljubljana: FSPN Univerze v Ljubljani, 1976.

1982-83. godine

Uredništvo: Zagreb, 1983.

Uredništvo: Zagreb, 1983.

Uredništvo: Zagreb, 1983.

DRUGI DIO

1. Agencija za razvoj i promociju je organizacija koja pruža usluge u području razvoja i promocije, uključujući i usluge u području istraživanja i razvoja, projektiranja, izvođenja i izvođenja, te usluge u području izvođenja i izvođenja.

2. Poslovanje agencije obavlja se u skladu s odredbama ovog Zakona, te u skladu s odredbama drugih zakona i podzakonskih akata.

3. Poslovanje agencije obavlja se u skladu s odredbama ovog Zakona, te u skladu s odredbama drugih zakona i podzakonskih akata.

4. Poslovanje agencije obavlja se u skladu s odredbama ovog Zakona, te u skladu s odredbama drugih zakona i podzakonskih akata.

Uredništvo: Zagreb, 1983.

Uredništvo: Zagreb, 1983.

Uredništvo: Zagreb, 1983.

Uredništvo: Zagreb, 1983.

Uredništvo: Zagreb, 1983.

Uredništvo: Zagreb, 1983.

Osnutki k zgodovini biti kot metafiziki

MARTIN HEIDEGGER

(Ob stoletnici rojstva Martina Heideggra)

IZ ZGODOVINE BITI

1. *Alêtheia* - komaj bistvujoč ter ne vračajoč se v začetek, ampak napredujoč v golo neskritost - pride pod jarem *ideá*.

2. Podjarmljenje *alêtheia* izvira, gledano od *arhê*, iz razpustitve bivajočega v tako pričenjajočo prisotnost.

3. Podjarmljenje *alêtheia* je izkazovanje pojavljanja in samokazanja, *ideá*; *hén* kot *phainóton*.

4. Prvenstvo *ideá* privede z *eidos tí estin* v položaj merodajne biti. Bit je najprej kaj-stvo (Was-sein).

Treba je premisliti, koliko kaj-stvo kot bit (*idea* kot *óntôs ón*) daje več prostora *ón*, pojmovanemu nominalno, kot pa *ón*, pojmovanemu verbalno. Neopredeljenost bivajočega in biti v *ón* in njegova dvoumnost.

5. Prvenstvo kaj-stva pripravi prvenstvo bivajočega samega v tem, kar ono je. Prvenstvo bivajočega določi bit kot *koinón* iz *hén*. Odlikujoči značaj metafizike je opredeljen. Eno kot enoteča enotnost postane merodajno za poznejšo določbo biti.

6. Kaj-stvo kot merodajna bit odrine stran bit, namreč bit v začetni določbi, ki, ležeč pred razliko kaj-a in da-ja, hrani biti osnovno potezo začetnosti in začetka, torej tega, kar potem - toda šele in samo v protipotezi do prvenstva kaj-stva (*ideá*) - pride na dan kot da-stvo (Daßsein ; *hóti éstin*). Prav zato také pri Aristotelu določena *prôte ousía* ni več začetno bistvujoče biti. Poznejša existentia in eksistenca vsled tega ne more nikoli seči nazaj v začetno polnost bistva biti, tudi če je mišljena v svoji grški izvornosti.

Treba je premisliti, koliko 'da' ekistence nikoli več ne doseže *ésti (cón) gàr éinai*.

7. Dvoumnost *cón* in *ón* ni mišljena gramatično. Kaj pomeni, prvotno mišljeno, nominalno (bivajoče samo) in verbalno (bit)?

Kako dvoumnost *ón* vključuje razlikovanje.

8. Iz merodajstva kaj-stva izvira sprememba biti v gotovost (Gewißsein).

9. Bistvo da-stva (dejanskosti), ostajajoče v svoji samoumevnosti, naposled dopušča izenačenje nepogojene gotovosti z absolutno dejanskostjo.

10. Vsa zgodja (Ereignisse) v zgodovini biti, ki je metafizika, imajo svoj pričetek in temelj v tem, da metafizika pušča in in mora puščati bistvo biti neopredeljeno, kolikor ji neko ovrednotenje vprašanja-vrednega, v prid rešitve njenega lastnega bistva, ostaja od pričetka indiferentno, in sicer v indiferentnosti ne-poznavanja.

(Kritika čistega uma §16)

K DOLOČITVI BISTVA NOVOVEŠKE METAFIZIKE

1. V preobrazbi bistva resnice kot veritas v certitudo je predzaznamovana bit kot pred-stavljenost samo-predstavljanja, v čemer se razvije bistvo subiectitete. Najenostavnejše ime za določitev bivajočnosti bivajočega, ki se tukaj utira, je volja, volja kot samo-hotenje.

Polnosti bistva volje se ne da določiti glede na voljo kot duševno zmožnost; temveč se mora voljo spraviti v bistveno enotnost s pojavljanjem: *idéa*, re-praesentatio, postajati-očiten, sebe-pred-stavljati in tako sebe-dosegati in sebe presegati in tako "sebe-imeti" in tako "biti".

2. V tako pojmovanem obstoju bistva volje leži nujnost sistema kot ustrojstva subiectitete, t.p. biti kot bivajočnosti bivajočega.

3. Sistem je sistem samo kot absoluten sistem.

4. Zato sta razpoznavna znaka bistva dovršitve novoveške metafizike: 1. način, kako se pojem filozofije določa iz sistema; 2. način, kako je sistem v skrajni dovršitvi metafizike prek Nietzscheja postavljen v nebistvo (Unwesen, nered) in zanikan.

(Kritika čistega uma §16)

PREDMETNOST - TRANSCEDENCA - ENOTNOST - BIT

(Kritika čistega uma §16)

Sistem:

Enotnost - *ousía* - *hên* kot enotnost "sestoja" (des "Zusammenstehens") zaradi zavedanja in za njega.

Sestoj določa bistvo enotnosti.

Vendar pa se mora enotnost sama v svojem bistvu še določiti in izprašati v vprašanju po resnici biti.

co-agito, *légein*, zbirstvo (Sammlung) : *Hên* in *Lógos*

Zusammen (skupaj-zbrano-k-enemu) : beisammen - anwesend (skupaj-zbrano-pri-enem - prisostvujoč)

Stehen (stanje) - Ständigkeit (stalnost)

Pred-stavljanje in pustiti-skupaj-stati (Zusammenstehen-lassen)

Pred-stavljanje kot "gotovo", certum, kot utrujujoče.

Gotovost kot zagotovitev obstoja. Sistem.

Kaj potem pomeni kantovski "Jaz mislim"?

Toliko kot : Jaz stavim nekaj kot nekaj pred,

t.p. jaz pustim nekaj skupaj stati pred menoj. Enotnost je nujna za sestoj (Zusammenstehen) ter po njem v bistvu določena. Enotnost je pogoj sinteze in

povezave); toda njeno bistvo je samo pogojeno po bistvu "sestoja" (§16) : da sestoj sploh bistvuje, da bit bistvuje kot *hén* in ne nič.

Bei-sammen (skupaj-zbrano-pri-enem) - *pará*

Stand (stan) : stellen (staviti), setzen (staviti, posaditi),

ponere; sistere: sistenca, pozicija.

Da-stehen (tu-stanje) - *stásis*

Izgledanje - *ēīdos, idéa*

Toda vse že v prezenci, *ousía* od ego cogito cogitationes.

BIT - PREDMETNOST (VOLJA)

Beseda "Gegenstand" (protistan) pomeni od 15. stoletja:

Widerstand (zoperstan)

Luthru pomeni Gegenstand (protistan):

nasproti postavljeni "Stand" (stan):

der Juden-stand (židovski stan) in Christen-stand (krščanski stan), "den Gegenstandnehmen" (zavzemati nasprotno stališče). Od 18. stoletja velja ta beseda kot prevod za obiectum, pri čemer se vnema spor, ali naj se reče Gegen-wurf (pred-,proti-met) ali Gegenstand.

Pred-met (proti-stan) in pre-stavljanje: re-praesentare.

Za kakega tesarja je le predmet, t.p. "protičemurno"

(das "Wogegen") - če on deluje kot vzrok.

Glede na ontično-ontološko razlikovanje bivajočega in biti je predmeteno (das Gegenstandige, nasproti-stalno) tisto v predmetu, kar je na njem barvno ,raztezno itn. ; predmetno (das Gegenstandliche, nasproti-stalsko) : kar tvori njegovo predmetenje (Gegenstāhen, nasproti-stanje) kot tako.

BIT KOT PREDMETNOST - BIT IN MIŠLJENJE - ENOTNOST IN HÉN

Kako predmetnost prejme značaj, da tvori bistvo bivajočega kot takega?

Bit mislimo kot predmetnost in nato si od tu ven prizadevamo za bivajoče na sebi, pri čemer samo pozabljamo vprašati in reči, kaj tukaj mislimo z "bivajoč". Kaj "je" bit?

Bit - nevprašana in samoumevna in zato nepremišljena in nepojmljena že v neki dolgo pozabljeni in breztemeljni resnici. Bit je bivajočnost ; bivajočnost kot *ousia* je prisotnost, in sicer obstojna (beständige) prisotnost pri pozabljenosti njenega časa-prostora.

Prisotnost utemeljuje *pará*, das Bei - (pri,ob) Ta nosi in obsega Bei-sammen (skupaj zbrano pri-enem) in Zusammen (skupaj-zbrano - k-enemu); to se lahko vzame samoumevno kot enotnost in eno, toda hkrati lahko ostane v svojem resničnem bisvu neizkušeno in pozabljeno.

Obstojnost (Beständigkeit) utemeljuje stalnost (Ständigkeit) skupaj s prisostvo-vanjem (verbalno) kot pred-metenost (Gegen-ständigkeit, nasproti -stalnost), takoj ko

postane "Pred" (das "Gegen", "Proti") prek re-praesentatio bistven. Kdaj je to? V vzniku subiectum qua ego kot res cogitans qua certum. Tako pride enotnost kot spremenjena, iz resnice kot gotovosti določena oblika *ousía* v odnos do pred-stavljanja, ki v pogledu in kot pogled (predstavljanje) nujno gleda na enotnost in je "jaz povežujem" na način pred-stavljanja. Toda prvotno *hén* ni pojmljen niti iz "jaz mislim", niti iz *idéa*, ampak iz *noûs* (Parmenides) in iz *lógos* v Heraklitovem smislu kot razkrivajoč-skrivajočega zbiranja.

PREDMETNOST IN "REFLEKSIJA"

REFLEKSIJA IN NEGATIVNOST

Vprašanje po izvoru bistva "predmeta" nasploh. To je vprašanje po resnici bivajočega v novoveški metafiziki. (Enotnost in predmetnost; bistvo enot-nosti, *ousía*).

Heglova določitev izkustva kot puščanja izhajanja (Entspringenlassen) novega resničnega predmeta kaže na zapopadenje pojma predmeta v absolutnem transcendentalnem smislu, zategadelj je tu mesto nujnega premisleka bistva predmeta nasploh. (Napačno razumetje "predmetne teorije").

Predmet v smislu ob-jekta, t.p. šele tam, kjer postane človek subjekt, t.p. subjekt Jaz in Jaz ego cogito, šele tam, kjer se to cogitare pojmuje v svojem bistvu kot "izvorna sintetična enotnost transcendentalne apercpcije", šele tam, kjer je za "logiko" dosežena najvišja točka (v resnici kot gotovosti "jaz mislim"), - šele tam se razgrne bistvo predmeta v njegovi predmetnosti. Šele tam postane hkrati možno in neobhodno, da se to predmetnost samo pojmi kot "novi resnični predmet" in misli v nepogojeno.

Odločilno: Kant, in sicer v tistem nauku, ki nevpadljivo vsebuje le neko stransko pripombo v "Kritiki čistega uma"; dodano, toda navdano z bistvenim uvidom ter spoprijemom (Auseinandersetzung) z Leibnizom in vso predhodno metafiziko, kot se Kantu sama kaže (prim. "Kritika čistega uma", "Dodatek" k transcendentalni analitiki: "O amfiboliji pojmov refleksije").

"Refleksija", bitnozgodovinsko, tu-bitno pojmljena:

od-sev (der Rück-schein) v *alêtheia*, ne da je ta sama kot taka izkušena in utemeljena in ne da pride do "bistva".

Nedomače od-seva samokazalnega. Nastanitev človeka v enem krajev njegovega bistva.

Refleksija - gotovost, gotovost - samozavedanje.

REFLEKSIJA IN REPREZENTACIJA

Poprej razumeto kot osnovna poteza pred-stavljanja, re-praesentatio. Refleksija je upogib-nazaj (Rück-beugung) in kot to je nalašč izvršena prezentacija prezentnega; nalašč - t.p. tako, da se prezentno do-stavlja re-prezentirajočemu. Nazaj-upogibajoče (rück-beugende), nazaj-postavljajoče (rück-stellende), t.p. sebi- pred-se-do-stavljajoče predstavlanje predstavljenega, v katerem se le-to predstavlja in je tudi predstavljeno kot to pa to. 'Kaj' sam v svoji istosti in postavljenosti, stalnosti.

Zategadelj cilja refleksija na identično in zategadelj je refleksija osnovna poteza tvorbe-pojma (Begriffs-bildung). "Pojem" - misleče t.p. predstavljajoče t.p. dostavljajoče predstavljeno kot tako, v "Jaz mislim" predstavljeno.

Zato moramo najprej in sploh razlikovati:

1. refleksijo, ki neizrecno že bistvuje v re-praesentatio;
2. izrecno, nalašč izvršeno refleksijo.

Nalašč izvršena refleksija:

- a) Kot logična (analitična) razčlenitev, primerjava (brez našanja na predmet kot tak):

List je zelen.

- b) Objektivna primerjava kot medsebojna poveza (nexus) predstav v nanašanju na objekt: Sonce greje kamen.

- c) Transcendentalni pogoji možnosti b)-ja.

Če naj se o predmetih a priori sodi, t.p. kantovsko: če naj se nekaj dožene o njihovi predmetnosti, tedaj se predmet izrecno postavi nazaj in dostavi na zmožnost predstavljanja. Predmet stoji kot tak v enotnosti zora in pojma. Njuno zedinjenje je pogoj postavljanja in stalnosti 'Proti' (des Gegen).

REFLEKSIIJA IN PREDMET IN SUBJEKTIVITETA

spadajo skupaj. Šele ko je refleksija kot taka izkušena, t.p. kot odnos do bivajočega, šele takrat postane bit določljiva kot predmetnost.

Toda izkustvo refleksije kot tega odnosa predpostavlja, da je odnos do bivajočega nasploh izkušen kot repraesentatio, kot pred-stavljanje, predočevanje (Ver-gegenwärtigen).

To pa lahko nastane samo zgodovinsko (bitnozgodovinsko razumeto), ko je *idéa* postala idea, t.p. perceptio. Podlaga temu je preobrazba resnice kot skladnosti v resnico kot gotovost, pri čemer se adaequatio obdrži. Gotovost kot samozagotovitev (hotenje samega sebe); iustitia kot upravičitev odnosa do bivajočega in njegovega prvega vzroka in s tem pripadnosti v bivajoče; iustitia v smislu reformacije in Nietzschejev pojem pravičnosti kot resnice.

Repraesentatio temelji po svojem bistvu v reflexio. Zato postane bistvo predmetnosti kot take očitno šele tam, kjer se bistvo mišljenja spozna in nalašč izvrši kot "Jaz mislim nekaj", t.p. refleksija.

TRANSCENDENTALNO

ni isto kakor "a priori", ampak je tisto, kar predmet kot predmet a priori določa, predmetnost. Predmetnost v smislu transcendence, pri čemer ta beseda pove, da na predmetu samem nekaj sega ven čez njega, v tem ko mu pred-hodi, in sicer v predstavljanju. Transcendencija je utemeljena na "refleksiji". Refleksija je v svojem pristnem bistvu transcendentalna, t.p. transcendenco izvršujoča in njo nasploh pogojujoča. Bistveni in stalni pri-držek (Vor-behalt) misljivosti, t.p. pred-stavljivosti nečesa kot pogoj vsega spoznavanja. Jaz mislim nekaj. (Prim. "Kritika čistega uma", B XXVI, predgovor).

REPRÆSENTATIO IN REFLEXIO

Repraesentatio temelji v reflexio; toda ta je bistvo "mišljenja", kolikor se ono samo vzame transcendentalno kot pristno predstavljanje, spravljanje-pred-se nečesa kot nečesa, t.p. zrenje v bistvenem smislu. Logika sama je kot transcendentna oprta na to izvorno re-prezentiranje - prezenco, prisostvo in *ousía*. Izigravanje mišljenja nasproti zoru je torej nesmiselno.

Vsekakor pa je in ostane tudi prvenstvo "zora" utemeljeno v osnovni postavki "Jaz mislim".

Tega "zora" v Kantovem smislu nikoli ni moč izenačiti s prvenstvom *alêtheia*, ampak le s prvenstvom *idéa* in pretvorbo *alêtheia* prek prvenstva *idéa* v *homolósis* - kot klici razvitja predstavljanja v smislu popredmetenja.

BIT - DEJANSKOST - VOLJA

Bit kot dejanskost - dejanskost kot volja

Volja - kot k sebi težeče samoizposlovalstvo (Sicherwirken) po (v skladu z) predstavljanju samega sebe (volja do volje).

Vse to bistvuje, samega sebe ohranja, v jasni biti (Lichtung des Seins).

Volja postane bistvena v dejanskosti šele tam, kjer se ens actu določa po agere kot cogitare, ko je ta cogito me cogitae, samo-zavedan-je (Selbst-bewußt-sein), pri čemer je zavest kot vedočnost (Wissendheit) bistveno vendarle do-stavljanje-sebi (das sich-zu-tellen). Volja kot osnovna poteza dejanskosti.

Osnovna voljstvena poteza v pred-stavljanju samem kot perceptio; zato le-ta v sebi appetitus, co-agitare.

Volja se izvija v resnico kot gotovost, to bistvo resnice jo dovaja v izvor. Volja je sebe-pred-vzemajoče (das sich-vornehmende, sebe anticipirajoče) delovanje (Wirken) po predstavljenem. Izvijajoč se v gotovost iz nespoznanja bistva resnice; to nespoznanje je globlje ne-vedenje. Volja (kot bistvena in osnovna poteza bivajočnosti) ima izvor svojega bistva v bistveni nevednosti bistva resnice kot resnice biti. Zato ostaja metafizika resnica biti bivajočega v smislu dejanskosti kot volje. Vendar pa ta nevednost vlada v obliki vse-preračunavanja gotovosti (des Alles-Berechnens der Gewißheit).

Volja nikoli ni imela v lasti začetka, ga je bistveno vedno že zapustila prek pozabljenja.

Najgloblja pozabljenost je ne-spominjanje (Nicht-Erinnern).

BIT IN ZAVEDANJE

(bitnozgodovinsko izkušena)

Zavedanje je samozavedanje, in le-to je lastno samozavedanje (Ich-Bewußtsein) ali skupno samozavedanje ("Wir-Bewußtsein)

Bistveno v tem re-fleksivno

in v tem "Jaz", "Mi", "samo"
samo-do-stavljanje in samo-vz-postavljanje (Selbst-her-stellung, samo-pro-izvajanje)

volja zagotovitve in pollaščenje vsega
bistveno je "Jaz hočem sebe".

"Zavedanje" (kot volja volje) se mora zdaj z ozirom na resnico bivajočega (kot bivajočnosti) samo izkusiti kot z-godje (Er-eignis) biti. Ne-ohranjenje (Verwahr-losung).

Zavedanje je tisto z-godje, v kateri se bit poda resnici, t.p. da se prepusti bivajočemu in bivajočnosti in ju od-godi (ent-eignet) resnice. Z-godje (Er-eignis) od-goditve (der Ent-eignung) in napotitev bivajočega v golo bivajočnost.

DEJANSKOST KOT VOLJA

(Kantov pojem biti)

Volja po Kantu: delovanje po pojmih

Kantu pomeni bit:

1. Predmetnost - objektiviteta - gotovost kot predstavljenost izkustva;

v tem:

a) gotovost kot sinteza,

b) vtisljivost občutka, oboje kot realnost (prim. "Postulati empiričnega mišljenja nasploh").

2. Dejanskost svobode - kot stvar na sebi, t.p. volja.

3. Prim. lb. vtisljivost občutka, učinkovanje (Einwirkung, vplivanje) - učinkovitost (Wirksamkeit).

Premisliti, ali in kako so te določbe biti enotno mišljene, ali če dejanskost (prim. "Postulati empiričnega mišljenja nasploh") ne ostaja vnaprej ravno nevprašana ter kako lahko ontologija vendarle obstaja kot transcendentalna filozofija.

Kako se v določitvi dejanskosti delujočega ujemata racionalistični pojem biti (ens certum - objektiviteta) in empiristični pojem biti (impressio - realnost).

Toda učinkovitost (Wirksamkeit, dejavnost) ne formalno splošno, ampak bitnozgodovinsko izvorno.

Učinkovitost (Wirksamkeit, dejavnost) in storitev (Leistung) : funkcija.

Učinkovitost in prisostvovanje; danost in vtisljivost. Kantova kategorija "realnosti" v svoji bistveni dvoumnosti (nanašajoča se hkrati na občutek in stvarnost).

Delujočnost (Wirkendheit) in volja, vis, actus.

Vseposod brezvprašajskost biti.

Najbolj razvidno v Kantovi določitvi : bit (je) "zgolj pozicija". Teza najprej pomeni: bit (je) samo postavitve (die Setzung) kopule med subjekt in predikat.

Nakar teza pomeni: bit (v smislu bivanja in eksistence) je čista postavitve reči v izhajanju iz njihovega pojma.

Naposled teza pomeni: bit, "je" kopule v izkustveni sodbi cilja na postavitve obje kta kot dejanskega ("Kritika čistega uma", 2.dod., §19). V nikalni obliki pomeni Kantova teza o biti kot "zgolj poziciji": bit ni niti kak realen, stvaren predikat niti ni nasploh kak predikat kakršnekoli reči ali predmeta. Kantova teza o biti - ontoteološka,

izrečena v sovisnosti z vprašanjem po eksistenci Boga v smislu *summum ens qua ens realissimum*.

V tem, za Kanta brezvprašajnskem, ostaja za nas vprašanja vredno: izvor bistva "pozicije" iz puščanja predležanja (*Vorliegenlassen*) prisostvujočega v njegovi prisotnosti.

Ponere (*setzen, stellen, legen*) / posaditi, postaviti, položiti/ izhajajoč iz *thesis*, re-*praesentatio* (pred-stavljanje) in *légein* (razkrivajoče spravljaje-na-svetlo).

BIT

alêtheia (*ápeiron, lógos, hén - arhê*)

Razkrivanje kot izhodiščno razpolaganje

fýsis vznikanje (vračanje-v-sebe)

ousía prisostvovanje neskritost

idéa glednost /*Sichtsamkeit*/ (*agathón*) vzročnost

enérgeia delovnost (*Werkheit*) pristavljajočnost (*Beistellendheit*) *enêcheia* tò *télos*

hypokeníenon predležanje /*Vorliegen*/ (iz *ousía*), *érgon*

(prisotnost - obstojnost - stalnost - *aeí*)

hypárchein vladajoč prisostvovati iz *že*-predležanja (*von dem schon-Vorliegen*)

subiectum

actualitas: bivajoče - dejansko-

dejanskost

creator - ens creatum

causa prima (ens a se)

certitudo - res cogitans

vis - monas (*perceptio - appetitus*), *exigentia essentiae*

objektiviteta

svoboda volja - predstavljenost

praktični um

volja - kot absolutno vedenje: Hegel

kot volja ljubezni: Schelling

volja do moči - večno vračanje: Nietzsche

akcija in organizacija - pragmatizem

volja do volje

kovarstvo /*Machenschaft*/ (po-stavje) /*Ge-stell*/.

DOVRŠITEV METAFIZIKE

Dovršitev metafizike uravnava bivajoče v pozabljenosti biti. Pozabljenost - biti bivajočega je zadnji odsev biti kot skrivanja odkrivanja, v katerem se zmore vse bivajoče sleherne vrste kot tako pojavljati (*ersheinen*). Pozabljenost biti vsebuje tisto neopredeljeno, ali bivajoče vztraja v svojem prvenstvu. To nadalje pomeni, ali bivajoče spodkopava in izkoreninja vsako možnost začetka v biti in tako žene naprej bivajočno, toda tudi žene k opustošenju, ki ne uničuje, temveč zaduši začetno v uravnavanju in

urejanju. Zapuščenost biti vsebuje tisto neopredeljeno, ali se v njej kot najskrajnem skrivanja biti že jasni razkrivanje tega skrivanja in s tem prvotnejši začetek. V takšni dobi neopredeljenosti, v kateri se dovršitev metafizike razvije in terja človeško bitje za "nadčloveka", človek prevzame nase rang pristno dejanskega. Dejanskost dejanskega, že dolgo formulirana kot eksistenca, dodeljuje človeku to odliko. Človek je pristno eksistirajoči, in eksistenca se določa iz človekobiti (Menschesein), katere bistvo je začetek novoveške metafizike.

Medtem ko se mišljenje na robu dobe neopredeljenosti v zgodovini biti preskuša za prvo spominjanje v bit, mora preiti in pustiti zunaj sebe zlasti gospodstvo človeškega bitja.

Odlika eksistence v smislu dejanskosti kot samobiti (Selbstsein), načrtana iz prve dovršitve metafizike pri Schellingu, dospe po ovinku prek Kierkegaarda, ki ni niti teolog niti metafizik in vendar od obojega bistveno, v neko posebno zožitev. Da krščanstvo neposredno določa premeno dejanskosti v samogotovost ego cogito in da krščanskost posredno določa zožitev pojma eksistence, samo znova izpričuje, kako si je krščanska vera prisvojila osnovne poteze metafizike in v tej obliki privedla metafiziko do zahodnega gospodstva.

BIT

V "dejanskosti", ki postane gospodovalna osnovna poteza bivajočnosti bivajočega, leži delovanje (Wirken) in s tem causalitas (*agathón* kot omogočujoče). V "dejanskosti" (Wirklichkeit) leži izposlovanje (Erwirken), in le-to skriva v sebi predstavljanje in stremljenje, ki bistvujeta iz lastne enotnosti. Tako določeno izposlovanje je samoizposlovanje (Sich-erwirken), v tem leži možna zahteva samo-zagotavljanja, gotovost kot samogotovost. Kjer je dejanskost, tam je volja; kjer je "volja", tam je neko samohotenje; kjer je neko samohotenje, tam obstajajo možnosti razvitja bistva volje kot uma, ljubezni, moči. Kdaj in kako postane bistvo volje bistveno za dejanskost? Da naposled v dovršitvi metafizike vstopi v bistvo volje dejanskost, pri čemer ne smemo volje misliti "psihološko", ampak je treba obratno psihologijo določiti iz bistva samoizposlovanja, naznanja opredeljenost razvitja bivajočnosti iz napredka (Fortgang) biti k le-tej. Prvotno napredovanje kajpada pušča za sabo začetek kot neutemeljen in lahko zato polaga vso težo v to, da se osnuje kot stopanje-naprej (Fortschritt) in izhajanje (Hinausgehen). V bistvu volje bivajočnosti kot dejanskosti se skriva (metafiziki bistveno nikoli dostopno) kovarstvo /Machenschaft/ (*poñsis*), v katerem iz prvotnih bistvenih potez še odzvanja *enérgeia*, v čemer napredek (Fortgang) iz prvega začetka (*alêtheia*) jemlje svoj odločilni in vse preddoločujoči pričetek (Beginn). Toda *enérgeia* je hkrati tudi zadnje ohranjenje bistva *fýsis* in tako nekaj, kar spada v začetek.

EKSISTENCA

Kar se v metafiziki splošno imenuje existentia, eksistenca, dejanskost, bivanje, je:

1. *ousía* od *hypokeímenon kath' autoó* t.p. od *hékaston*; *prôtê ousía*; prisostvovanje kot zadrževanje vsakokratnega zadrževanja /Weile des Jeweiligen/ (Aristoteles).

2. Ta *prôtê ousía* se pojmuje kot *énérgεια* od *ón*, kot *tóde tí ón*, prisostvovanje proizvedenega (Hergestellten, vzpostavljenega) in nastavljenega (Aufgestellten), delovnost (Werkheit). Najširše ime za *éinai* kot prisostvovanje, ki hkrati pojasnjuje njegovo grško tolmačenje je: *hypárhein*. Tu se *hypo-kéisthai*, že-predležanje (da schon-Vor-liegen) misli skupaj z *arhê*, vladajočim začetkom; *hyávhein* pomeni: že predležoč vladati (schon vorliegend herrschen), grško mišljeno "pred-vladanje" (Vor-herrschen) kot: od sebe prisostvovati.

3. *Énérgεια* se pretolmači v actualitas od actus. Agere kot facere, creare. Čisto bistvo actualitas je actus purus kot existentia od ens, h katerega essentia spada existentia (srednjeveška teologija). Actus zaznamuje storjevanje (Leisten) kot izposlovalstvo delovanega (des Gewirkten), ne pa puščanje prisostvovanja v neskritosti.

4. Actualitas se v skladu s spremembo veritas v certitudo pojmuje kot actus od ego cogito, kot percipere, repraesentare. Prvenstvo subiectum v smislu ego (Descartes); existere kot esse od ego sum; repraesentare (percipere) proti *noēin* kot *idéin* in tale proti Parmenidovemu *noēin*. Iz biti kot prisotnosti nastane bit kot predstavljenost v subjektu.

5. Repraesentare kot perceptio-appetitus v smislu vis primitiva activa je actualitas vsakega subiectum v starem smislu in določa bistvo substance kot monade. Odgovarjajoča razlika phainomenona in *phainesthai*.

Existenca je zdaj exigentia essentiae; njen principium perfectio; perfectio je gradus essentiae; essentia pa nius ad existendum. Preseže se (Leibniz) sholastično razlikovanje potentia in actus, ki samo predstavlja neko pretolmačenje Aristotelovega razlikovanja *dýnamis - énérgεια*.

6. Eksistenca kot actualitas, dejanskost, delovanost (Gewirktheit) in delujočnost (Wirkendheit) postane objektiviteta izkustva in tako neka modaliteta poleg možnosti in nujnosti.

7. Nepogojena gotovost samovedoče volje kot absolutna dejanskost (duh, ljubezen).

Eksistenca kot bit se določa iz "realnega" razlikovanja biti in bivajočega v skladu z: temelj eksistence in eksistenca temelja.

Ker volja tvori bistvo biti, spada k volji sami razlikovanje: v voljo temelja in voljo razuma.

Eksistenca: razodevanje, spravljanje-sebe-k-samemu-sebi, samobit v samopostajanju proti (gegen,k) in zoper (wider) temelj. Postajanje v sebi "protislovno". (Schelling)

8. Eksistenca v Schellingovem smislu se prek Kierkegaarda omeji na bivajoče, ki "je" v protislovju časovnosti in večnosti: na človeka, ki hoče biti on sam. Eksistiranje kot verovanje, t.p. držati se dejanskosti dejanskega, ki je človek sam. Verovanje kot razodevanje zaradi Boga. Držati se dejanskega, da je Bog postal človek. Verovanje kot kristjanstvo (Christsein) v smislu postajanja-kristjan (Christwerdens).

9. Eksistenca v Kierkegaardovem smislu, samo brez bistvenega nanašanja na krščansko verovanje, kristjanstvo (Christsein). Samobit kot osebnost iz komunikacije z drugimi. Eksistenca v nanašanju na "transcendenco" (Jaspers).

10. Eksistenca - v "Biti in času" uporabljena začasno kot ekstatična vstanjenost (Instandigkeit) v jasnini tu-ja tu-biti (in der Lichtung des Da des Da-seins).

Vstanjenost (Instandigkeit) v resnici biti, utemeljena na izrecni utemeljitvi ontološke diference, t.p. razlikovanja med bivajočim in bitjo. (Zunaj vse metafizike in filozofije eksistence).

11. Kako v Nietzschejevi metafiziki izginja razlika essentia in existentia, zakaj mora izginjati na koncu metafizike, kako je vendarle prav tako dosežena največja oddaljitev od začetka.

A izginjanje se samó kaže, medtem ko se skuša spraviti na dan razliko: volja do moči kot essentia; večno vračanje enakega kot existentia (prim. "Nietzschejeva metafizika").

BIT IN ZOŽITEV POJMA EKSISTENCE

1. Poudarjena raba pojma eksistence v Schellingovem razlikovanju eksistence temelja ter temelja eksistence (Bit kot hotenje).

2. Zožitev tega pojma eksistence na vernost kristjanov prek Kierkegaarda (eksistenca - krščanskost) (verovanje - teologija).

3. Prevzem Kierkegaardovega pojma eksistence v "filozofijo eksistence" (K.Jaspers). Eksistenca: samobit - komunikacija - metafizika.

4. Eksistenca kot značaj tu-bitu v "Bitu in času" (bitno-zgodovina).

Tu ne gre niti za Kierkegaardov pojem niti za tisti v filozofiji eksistence. Eksistenca se nasprotno misli v vrnitvi na ekstatično tubitu z namenom razlage tu-bitu v njenem odlikovnem odnosu do resnice biti. Začasna raba pojma eksistence je pogojena samo s tem vprašanjem. Vprašanje služi samo predpripravi prevladanja metafizike. Vse to je zunaj filozofije eksistence in eksistencializma, ostaja brezdanje različno od Kierkegaardove strasti (Leidenschaft), ki je v osnovi teološka, ter se nasprotno nahaja v bistvenem spoprijemu z metafiziko.

V kakšnem smislu lahko pojem eksistenčnega pride in mora priti prvič na površje pri Schellingu.

Eksistenčno (Das Existentielle), t.p. eksistirajoče (das Existierende) gledano z ozirom na svojo eksistenco, to pa pomeni: kot eksistirajočno (als Existierendes); natančneje bivajoče, mišljeno iz svojega eksistiranja, kot eksistirajočno. (Upoštevati pri tem spremembo v Schellingovi terminologiji:

temelj - eksistenca

eksistenca - eksistirajočno).

SHELLING IN KIERKEGAARD

Eksistenca: neka samobit (ein Selbstsein) - subjektiviteta

(volja razuma, ego cogito)

razodevanje (offenbar werden)

protislovje - razlikovanje

"strast" - "želja" (Drang, tiranje) - "vedoča volja" - "postajanje".

Toda pri Kierkegaardu:

1. omejena na človeka, samo on eksistira.

2. Eksistenca - interes v eksistenci, dejanskosti.

3. Ta interes ni neko predstavljanje, ampak verovanje v ..., samozavezovanje (sich Verschreiben) dejanskemu, puščanje-sebi-prilegati (sich Anliegen-lassen), dejansko.

4. Verovanje v nekoga drugega, ne kot odnos do nekoga nauka in njegove resnice, ampak do resničnega kot dejanskega, s tem skupaj zraščenege, konkretnega. Eksistenca v novoveškem smislu.

5. Verovanje, da je Bog bival tu kot človek, neskončno zaintresirano - verovanje kot kristjanstvo (Christsein), t.p. postajati kristjan. Nevera kot greh.

SCHELLING

"Hotenje je prabit"

Vsa bit je eksistiranje: eksistenca.

Toda eksistenca je eksistenca temelja.

K biti spada eksistenca *in* temelj eksistence.

K biti spada to razlikovanje kot "reelno".

Bit sama je tako, da se bivajoče kot tako razlikuje.

To razlikovanje leži v bistvu hotenja.

Razlikovanje: volja temelja in volja razuma.

V koliko? Volja v volji je razum.

Schellingovo "razlikovanje" pomeni vse bistvo (bivajočno v svoji bivajočnosti) prežemajoči, vladajoči en-proti-drugemu /Gegeneinander/ (boj), vse to zmeraj na temelju subjektivitete.

Prabit - je hotenje.

Bit (še ne neko-bivajočno-biti) zaprtje.

Bivajoče (substantivno, verbalno-tranzitivno: samstvo (das Selbst).

Biti-v-sebi.

EKSISTENCA IN EKSISTENČNO

Eksistenčno pomeni tole: človek v svoji človekobiti (Menschsein) ni v odnosu do dejanskega samo prek načinov zadržanja, ampak kot eksistirajoči za samega sebe, t. p. zaskrbljen za te odnose in dejansko.

Dejanskost je tako, da se vse dejansko povsod polašča človeka kot delovalca (Wirker) in delujočega (Wirkenden), kot sodelovalca (Mitwirker) in povzročeno (Bewirkte). Eksistenčno, vzeto v neki navidezni zgodovinski indiferenci, ni treba nujno razumeti krščansko kot pri Kierkegaardu, ampak v vsakem oziru umestljivosti človeka kot izposlovalca (Erwirker) dejanskega. Odobravanje, na katero je zadnja stoletja naletelo eksistenčno, temelji v bistvu dejanskosti, ki je kot volja do moči naredila človeka za instrument delanja (Machen) (proizvajanja, izposlovalstva). To bistvo biti lahko vzlic Nietzscheju in celo pri njem samem ostane zadržano. Zato eksistenčno dopušča mnogoterma tolmačenja.

Naklonjenost eksistenčnemu in njegovo prvenstvo ter zgodovinsko nemožna povezava Nietzscheja in Kierkegaarda imajo svoj razlog v tem, da je eksistenčno samó zaostritev vloge antropologije znotraj metafizike pri njeni dovršitvi.

Mnogoterne oblike eksistenčnega v pesništvu, v mišljenju, v ravnanju (im Handeln), v verovanju, v proizvodjanju (Herstellen).

Razvidne so le, če se eksistencialno samo izkusi kot dovršitev animal rationale. In to je možno samo bitnozgodovinsko.

"Svetovni nazor" in "eksistenčno"

"metafizika" in "antropologija"

Bit kot bivajočnost in človek kot animal rationale. Predstavitev zožitve bistva eksistence izhaja iz Schellingovega razlikovanja "temelja in eksistence".

Treba je pokazati:

1. Koliko se tudi še za tem razlikovanjem skriva utečeno razlikovanje essentia in existentia.

2. Zakaj to razlikovanje dospe v posebne, celo nasprotujoče si oblike (npr. "bit in bivajoče"; "eksistenca in eksistirajoče", pri čemer "eksistenca" zdaj zastopa "temelj" in se poprej mišljena eksistenca dojema kot "eksistirajoče". To poimenovanje je dejansko bolj posrečeno; izraža rang udejanjenja (der Verwirklichung) in izposlovalca (des Erwirkers), samozagotovitev kot delovanje (Wirken) in voljo.

3. Kako Kierkegaard prevzame to razlikovanje, s tem da pojem eksistence zoži na krščanskost kristjanstva (die Christlichkeit des Christseins), kar ne pomeni, da je ne-eksistirajoče ne-dejansko. Če je samo človek eksistirajoče, tedaj je ravno Bog dejansko nasploh in dejansko.

(Prevedel: Dean Komel)

Prevladanje metafizike in sprostitev vprašanja biti

DEAN KOMEL

"Osnutki k zgodovini biti kot metafiziki" (objavljeni v "Nietzsche II.", Pfullingen, 1961; nastali v letih 1940-1946) spadajo v širši kontekst Heideggrovih spisov, katerih jedro tvori premislek oziroma prevladanje metafizike. Filozofe, ki so navezovali na Heideggra, je nedvomno prav ta tema najbolj privlačevala, čeprav ne moremo hkrati reči, da je bila tudi najbolj razumljena; kolikor je v ospredje stopalo vprašanje: kdo in kaj je še metafizično? ne pa: kaj je metafizika? ta tema v principu sploh ni bila razumljena: šlo je za odmislek, ne pa premislek metafizike.

Sledeč intenciji Heideggrove misli, je prevladanje metafizike sprostitev vprašanja biti. Čeprav je vprašanje biti ključno za samo možnost metafizike (onto-teo-logije), pa metafizika znotraj sebe vprašanja biti ni zmožna sprožiti, lahko ga le zastavi, in sicer kot vprašanje po bivajočem kot bivajočem, se pravi, po bivajočnosti bivajočega, ki naj bi predstavljala bit kot tako. Metafizika se nikoli ne more spraševati nazaj v svoj izvor in pogoj, ker je njeno bistvo ravno ne-spreminjanje tega svojega izvora in pogoja, pozabitev (pri čemer ni treba reči 'pozabitev biti', ker je v besedi 'pozabitev' že koren glagola 'biti'). Metafizika je tista in taka zgodovina biti, v kateri se bit evropskemu človeku (pojmovanem - njegovemu metafizičnemu bistvu ustrezno - kot animal rational, *zoon logon ehon*) daje tako, da se odteguje, da "je" nična. Vzlic temu pa bit "je" in tudi bivajoče "je" le, kolikor "je" bit. Tako je človek iz samega načina, kako se mu bit usodno, t.p. zgodovinsko daje, izigran v vprašanje biti; zato Heidegger bistvo človeka opredeli kot tubiti. Človek se vedno že nahaja v razklenjenosti biti (tu) ter "je" kot ta razklenost (tu); in prav iz nahaja v videzovanju biti je v bistvenem smislu pozabljujoč in zmotljiv.

Z ontološko eksplikacijo človeka kot tubiti v "Biti in času", 1927, po mojem mnenju najpomembnejšem filozofskem tekstu v 20. stoletju, je opravljen prvi korak k vprašanju biti in stran od metafizike, katero v bistvu določa nemisljivost biti kot take in človekovega razmerja do nje. Tako je Heidegger v drugem, nerealiziranem delu "Biti in časa" načrtoval "fenomenološko destrukcijo zgodovine ontologije po vodilu problematike temporalitete", vso nadaljno Heideggrovo miselno pot bi lahko označili kot nenehno poglobljanje tega prvotnega zasnutka razgradnje metafizike iz izgradnje vprašanja biti.

Metafizika ne more nikoli misliti bit-in-čas, ampak vedno le bivanje-in-čas. Misliti bit-in-čas bi za metafiziko pomenilo padeč z ontološke ravni na ontično, nepogojeno in nespremenljivo bi morala misliti kot pogojeno in spremenljivo - bivajoče bi bilo v svoji bivajočnosti nedoločljivo.

Heidegger pa vidi: čas je razkrivajoč za bit; čas opredeljuje tako Aristotelova *ousía* kot Nietzschejevo "večno vračanje enakega", torej celotno zgodovino biti kot metafiziko. Obenem pa ostaja bistvo časa v metafiziki nemišljeno, kolikor le-ta (lahko) eksplicira

čas samo na osnovi 'sedaja', tistega 'večnega' v 'časnem'. Heidegger domisli časovnost iz končne prihodnosti tubiti, ki je kraj razkleanja biti. Končnost tubiti je ontološko tubiti - "tubit časi svojo bit kot čas ("Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs") - ter tako izvorno za vsakršno ontologijo; odtod "oznaka 'fundamentalna ontologija' v "Biti in času". Problematika končnosti tubiti ne spada v antropologijo, ampak v 'metafiziko tubiti' : "Metafizika tubiti ni samo metafizika o tubiti, ampak metafizika, ki se nujno dogaja kot tubit" ("Kant und das Problem der Metaphysik", 1929).

Iz tega je razvidno, da Heidegger ne more zaobiti tematizacije nič oziroma biti-in-niča. V spisu "Kaj je metafizika" pokaže, da nič, čeprav ga "ni" (kot bivajočega), nič in tako "je". S tem, da se tesnobno drži v nič, tubit transcendirata vse bivajoče in se prevzame kot 'tu' od biti. V razhajanju z vso metafiziko (onto-teo-logijo) in hkrati z ozirom na njo Heidegger pravi: "Bit in nič spadata skupaj, vendar ne, ker se - gledano iz Heglovega pojma mišljenja - ujemata v svoji nedoločnosti in neposrednosti, temveč ker je bit sama v bistvu končna in se razodeva samo v transcendenci tubiti, ki se drži ven v nič" ("Was ist Metaphysik?"). S tem se odpre obzorje 'ontološke difference'.

Končnost tubiti je, kolikor je tubit 'tu' od biti, končnost biti same. Končnost biti same je treba misliti bitnozgodovinsko, od biti-in-časa je treba k času-in-biti- zgodovini dajanja biti, ki je, kot ugotovi Heidegger prek razmisleka Nietzschejeve metafizike volje do moči, v temelju nihilistična. Nihilistična tu pomeni: samo pozabo pozabljaljoča. Končnost biti nihilizma ne zanima.

Z Nietzschejem se metafizika dovrši, tako da se lahko pozabitev pozabe docela uveljavi kot tehnika. Šele uvid v bistvo tehnike: 'Ge-stell' da misliti naprej v 'Ereignis' - zgodo biti v sprostitvi vprašanja biti, se pravi v 'Lichtung des Seins'.

"Osnutki k zgodovini biti kot metafiziki" nudijo vpogled v bistvene poteze dogajanja biti, ki je metafizika: nemišljenost '*aletheia*' že pri Grkih, prednost biti kot kajstva ter s tem prednost bivajočega pred bitjo, novoveško izkustvo biti kot predstavljenosti in v zadnji instanci kot volje do moči; posebej zanimiv je v tem oziru razmislek pojma 'eksistence' prek '*enérgeia*', '*actualitas*' in '*Wirklichkeit*'. Heidegger opozori na specifično rabo pojma 'eksistence' pri Schellingu, Kierkegaardu, Jaspersu in tudi pojasni, v kakšnem smislu ga je sam uporabil v 'Biti in času'.

Sprostitiv vprašanja biti pomeni ponoviti možnost filozofije v njenem izvoru. Filozofija se od znanosti razlikuje v tem, da nima že vnaprej danega predmeta in da je to, kar misli, "neposredno" miselno, medtem ko so znanosti le v "posrednem" miselnem odnosu do predmeta; mišljenje zato v znanosti kot mišljenje sploh ne nastopa, ampak le v funkciji. "Predmet" filozofije ravno ni noben predmet, temveč to, kar je v pred-metanju že tu, da se sploh kaj pred-meče. Filozofiji gre za tisto a priori, *próteron*, vnaprejšnje, filozofiji gre za prostost.

Sprostitiv vprašanja biti je sprostitiv prostosti. Prostost šele da, da je človek svoboden, da kot svoboden srečuje drugo bivajoče in da je v njegovem prebivanju mera.

Beseda 'prostost' je tudi po svoji etimologiji primerna, da izrazi to, kar filozofijo zadeva: 'prosto' je sestavljena iz predpone 'pro' in glagola 'stati', njen prvotni pomen je "osvobojeno", "tisto, kar stoji naprej", "kar nima ničesar na sebi", "nevezano".

Heidegger v spisu "Konec filozofije in naloga mišljenja", 1966, pravi: "Vse filozofsko mišljenje, ki izrecno ali ne, sledi pozivu 'k stvari sami', je na svoji poti, s svojo metodo, že v tistem prostem jasnine (Lichtung)." V istem spisu Heidegger pojasnjuje 'Lichtung' z Goethejevim izrazom 'Urphänomen'. 'Prostost' zajema tako 'Ur-' kot 'Freie' in 'Lichtung'.

Sedaj pa, saj smo se zavarovali pred ugovori, ali pa smo vsaj nakazali, kje se nahajajo naša orožja za odvrnitev in obrambo, ne smemo še nadalje prelagati vstopa v tiste psihološke raziskave, za katere smo se že zdavanj opremili. Naj uredimo in povzamemo glavne rezultate našega doseданjega raziskovanja. Sanje so polnovreden psihičen akt; njihova gonilna sila je vselej in vsakokrat neka želja, ki jo je treba izpolniti; nerazpoznavnost sanj kot želje in njihove številne posebnosti in absurdnosti izvirajo od vpliva psihične cenzure, ki so ga prestajale ob svojem oblikovanju; poleg nujnosti, da se izmaknejo in odtegnejo tej cenzuri, so pri njihovem oblikovanju součinkovali nujna potreba po zgostitvi psihičnega gradiva, pozornost do predstavljalivosti in prikazljivosti v čutnih podobah ter - četudi ne po pravilu - oziranje na racionalno in inteligibilno zunanost sanjske stvaritve. Od vsakega izmed teh stavkov oz. tez pelje pot še naprej k psihološkim postulatam in domnevam; treba je proučiti medsebojni odnos med motivom želje ter temi štirimi pogoji kakor tudi medsebojne odnose med temi pogoji; sanje je treba uvrstiti na pravo mesto v sestavu in sovisnosti psihičnega življenja.

Na vrh tega odseka /poglavja/ smo postavili /str. 488 sl. ² / nek sen, da bi nas opominjal na uganke, katerih rešitev še ni. Razlaga tega sna - sanje o gorečem otroku - nam ni povzročala težav, čeravno ni bila izvedena popolnoma do kraja v našem smislu. Vprašali smo se, zakaj je na tej točki sanjalec sploh sanjal, namesto da bi se prebudil, in sprevideli kot enega izmed motivom sanjalca njegovo željo, da si svojega otroka predstavlja kot še živečega. Da pa pri tem igra določeno vlogo še neka druga želja, bomo mogli sprevideti iz kasnejših obravnav /gl. str. 543 sl./ Najprej je torej izpolnitev želje tisto, zaradi česar je bil miselni proces spanja spremenjen v sanje.

Če pa izpolnitev želje umaknemo, tedaj preostane samo še ena značilna poteza, ki obedve vrsti psihičnega dogajanja ločuje drugo od drugega. Misel sanj bi se glasila: "Vidim soj svetlobe, ki prihaja iz sobe, v kateri leži truplo. Morda se je prevrnila sveča in moj otrok gori!" Rezultat tega premisleka ta sanja sicer reproducira v nespremenjeni obliki, toda kot upodobljenega v situaciji, ki je prezentna in ki jo je mogoče dojeti s čutili prav kakor neko doživetje budnega stanja. To je najsplošnejša in najbolj opazna psihološka značilnost sanjanja: neka misel, praviloma zaželeno, je v sanjah objektivirana, prikazana kot scena ali, kakor domnevamo, doživeta kot prizor.

¹ Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, VII. Zur Psychologie der Traumvorgänge, B. Die Regression; Studienausgabe, Band II, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1972, str. 510-524.

² Številke v poševnih oklepajih se nanašajo na paginacijo v *Studienausgabe*.

Kako naj tedaj pojasnimo to karakteristično lastnost dela sanj ali - skromneje izraženo - kako naj jo vključimo in umestimo v sestav psihičnih procesov?

Če поблиže pogledamo, gotovo opazimo, da sta v pojavnih formi tega sna izoblikovani dve druga od druge skoraj neodvisni značilnosti. Ena je uprizoritev neke misli kot neposredno navzoče situacije z izpustitvijo "morda"; druga značilnost je predstavitev te misli v vizualne podobe in v govor.

Preobrazba, ki so je misli sanj deležne s tem, da je v njih izraženo pričakovanje postavljeno v prezens, se morda ravno pri teh sanjah ne zdi ravno zelo frapantna. To je povezano s posebno, pravzaprav obstransko vlogo izpolnitve želje v teh sanjah. Vzemimo rajši neke druge sanje, v katerih se sanjska želja ne oddvoji od nadaljevanja budnih misli v spanju, npr. sanje o Irmini injekciji /str. 126 sl./ . Sanjska misel, ki je dospela do predstavitve, je pri teh sanjah nek optativ: "Ko bi bil vendarle Oton kriv za Irmino bolezen!" Sanja potlači optativ in ga nadomesti z enostavnim prezensom: "Da, Oton je kriv za Irmino bolezen." To je torej prva od preobrazb, ki jo celo nepopačene sanje izvedejo s sanjskimi mislimi in v njih. Pri tej prvi posebnosti sanj se ne bomo dolgo zadrževali. Do kraja jo pojasnimo z opozorilom na zavestne fantazijske predstave, na dnevno sanjarjenje, ki s svojo predstavno vsebino ravna na prav takšen način. Ko Daudetov Monsieur Joyeuse³, brezposeln tava po pariških ulicah - medtem ko so njegove hčere gotovo prepričane, da ima službo in da sedi v svojem uradu - tedaj sanjari o pripetljajih, ki naj bi mu pomagali priti do pokroviteljstva in do določene zaposlitve, prav tako v prezensu. Sanja uporablja torej prezens na taisti način in s taisto pravico kakor dnevno sanjarjenje. Prezens je tista časovna oblika, v kateri je želja prikazana kot izpolnjena.

Za razliko od dnevnega sanjarjenja pa je edinole sanjam lastna druga značilna poteza, da namreč predstavna vsebina ni prisotna kot mišljena, temveč je preobražena v čutne podobe, ki jim trdno verjamemo in za katere mislimo, da jih doživljamo. K temu naj takoj dodamo, da vse sanje ne izkazujejo spremembe od predstave v čutno podobo; imamo sanje, ki so sestavljene samo iz misli, vendar zaradi tega takim sanjam ne bomo oporekali bitnosti sanj. Moja sanja: "Avtodidasker - dnevna fantazija s profesorjem N." /str. 299 sl./ je takšne vrste: vanjo se je komajda vključilo več čutnih elementov kot pa v primeru, če bi njeno vsebino razmislil podnevi. Prav tako so tudi v vsakih daljših sanjah elementi, ki niso skupaj z drugimi udeležni na premeni v čutno obliko, temveč so enostavno mišljeni ali poznani in zavestni tako, kakor smo jih navajeni misliti ali razpoznavati in vedeti zanje v budnosti. Nadalje hočemo takoj tukaj misliti na to, da takšna preobrazba predstav v čutne podobe ne pripada edinole sanjanju, temveč prav tako halucinaciji, /in/ videnjem ali vizijam, ki nemara nastopajo kot samostojen bitnosti v stanju zdravja ali pa kot simptome psihonevroz. Skratka, odnos, ki ga tukaj proučujemo, ni v nobeni smeri izključujoč, vendar drži, da se nam ta značilna poteza sanjanja, kjer že nastopa, prikazuje kot najbolj vredna pozornosti, tako da si ne bi mogli misliti sanjskega sveta oz. življenja sanj, ki bi mu bila ta značilnost odvzeta. Toda njeno razumevanje terja daleč nazaj segajoče obravnave.

³ /V romanu *Le Nabab* (1879)» prim. zgoraj poglavje i. Die sekundäre Bearbeitung /Sekundarna obdelava/ v VI. odseku "Die Traumarbeit /Delo sanj/". Spodrsrljaj ob tem imenu, ki ga je Freud napravil v prvem zapisu tega stavka, je Freud sam obravnaval v svoji Psihopatologiji vsakdanjega življenja /Zur Psychopathologie des Alltagslebens, 1901 b/ proti koncu odseka A: Pozabljanje vtisov in vednosti./

Izmed vseh opažanj k teoriji sanjanja, kakršna moremo najti pri avtorjih, bi rad podčrtal eno, ki je vredno, da ga uporabimo kot izhodišče. Veliki G. Th. Fechner v svoji *Psihofiziki* (1889, zv. 2. 520 sl.) v kontekstu nekaterih obravnjav, ki jih namenja sanjam, izrazi domnevo, da je *prizorišče /Schauplatz/ sanj drugačno kot pa prizorišče budnega predstavnega življenja. /Prim. zgoraj str. 72/*. Ni druge predpostavke, ki bi dovolila dojeti in doumeti posebne lastnosti sanjskega življenja⁴.

Ideja, ki nam je tako dana na razpolago, je ideja *psihične lokalitete*. Naj pustimo docela ob strani, da nam je duševni aparat, za katerega tukaj gre, poznan tudi kot anatomski preparat, poleg tega pa se želimo skrbno izogibati skušnjavi, da bi psihično lokaliteto določali recimo anatomsko. Ostajamo na psiholoških tleh ter nameravamo slediti samo pozivu, da si instrument, ki služi duševnim funkcijam in stvaritvam, predstavljamo kakor denimo nek sestavljen mikroskop, fotografski aparat ipd. Psihična lokaliteta tedaj ustreza nekemu mestu znotraj aparata, na katerem se udejanji ena izmed predstopenj podobe. Kakor je znano, so pri mikroskopu in daljnogledu to deloma idealni kraji in točke, okoliši, na katerih ni nameščen noben oprijemljiv sestavni del aparata. Da bi prosil za oprostitev zaradi nepopolnosti teh in vseh podobnih prispodob, štejem za odvečno. Te primerjave naj nas samo podpirajo pri poskusu, ki naj nam napravi razumljiv splet psihičnega delovanja in samoudejanjenja, s tem da to delovanje razstavimo ter posamezne dosežke in stvaritve dosodimo posameznim sestavnim delom aparata. Po moji vednosti še nihče ni tvegala poskusa, da bi razvozlal sestavo duševnega instrumenta iz takšnega razčlenjevanja oz. razstavljanja. Na tem poskusu ne vidim nič slabega. Menim, da smemo pustiti prosto pot našim domnevam, če le pri tem ohranimo svojo hladno presojo ter ogrođja ali odra nimamo za samo stavbo. Ker pa za prvo zblizanje in aproksimacijo nečemu nepoznanemu ne potrebujemo ničesar drugega kakor pomoči pomožnih predstav, bomo najpoprej dali vso prednost najbolj grobim in najbolj oprijemljivim predpostavkam.

Duševni aparat si torej predstavljamo kot sestavljen instrument, katerega komponente želimo imenovati *instance*⁵ ali zavoljo večje nazornosti *sisteme*. Zatem pričakujemo, da imajo ti sistemi morda drug nasproti drugemu ustaljeno prostorsko usmerjenost, da so razporejeni drug za drugim kakor denimo različni sistemi leč pri daljnogledu. A strogo vzeto nam ni treba sprejeti hipoteze o dejanski *prostorski* ureditvi psihičnih sistemov. Zadošča nam, če je neko čvrsto zaporedje vzpostavljeno s tem, da gre pri določenih psihičnih procesih vzbujenje skozi sisteme v nekem določenem *časovnem* zaporedju. To zaporedje utegne pri drugih procesih utreti določeno predrugachenje; takšno možnost si želimo pustiti odprto. Zaradi jedmatosti želimo poslej o sestavnih delih aparata govoriti kot o " ψ - sistemih".

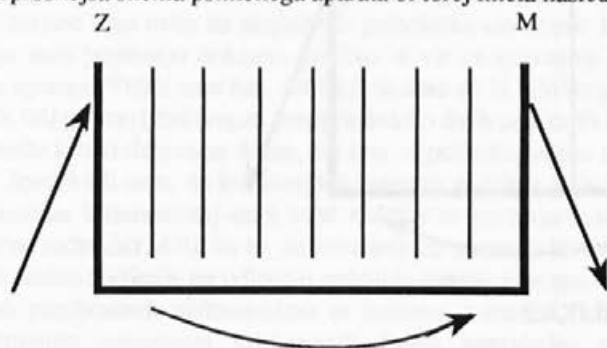
Prvo, kar nam zbujajo pozornost, je zdaj to, da ima ta, iz ψ - sistemov sestavljen aparat neko smer oz. usmeritev. Vsa naša psihična dejavnost izhaja od (notranjih ali zunanjih) dražljajev ter konča v inervacijah⁶. Potemtakem pripisujemo duševnemu aparatu čutilen in motoričen konec; na senzibilnem koncu se nahaja nek sistem, ki

⁴ /V pismu Fliessu 9. februarja 1898 (S. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, London, 1950, pismo 83) je Freud zapisal, da je to mesto iz Fechnerja edina smiselna opomba, ki jo je našel v literaturi o sanjah./

⁵ /"Instanzen" : v podobnem pomenu kakor v izrazu "sodišče prve instance"; v Standard Edition prevedeno z "agencies"./

⁶ /Termin "inervacija" nikdar ni enoznačen. Pogosto je rabljen v stukturtem smislu in tedaj pomeni anatomsko razporeditev živcev v nekem organizmu ali telesnem območju. Freud ga bolj pogosto (četudi ne stalno) uporablja v pomenu prenosa energije v nek živčni sistem ali (kakor v gornjem primeru) izrecno v eferentni sistem - da bi opisal proces, ki je usmerjen k energijskemu odvajanju./

sprejema zaznave, na motoričnem koncu pa nek drug, ki odpira zapornice motilitete. Psihični proces v splošnem poteka od zaznavanega konca k motilitetnem koncu. Najsplošnejša shema psihičnega aparata bi torej imela naslednjo zunanjo zgradbo (sl. 1):

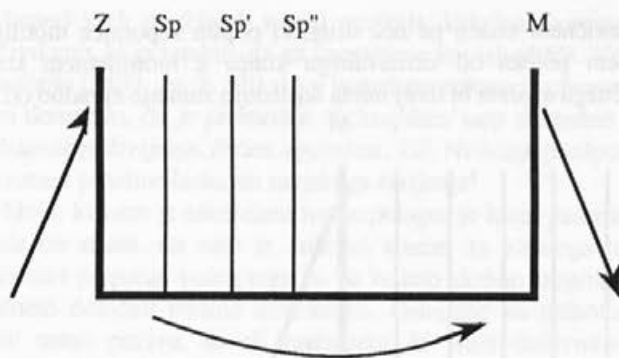


SLIKA 1

To pa je samo izpolnitev postulata oz. zahteve, ki nam je že zdavanj domača, da mora biti psihični aparat zgrajen tako kakor refleksni aparat. Refleksni proces ostaja zgled prav vsakega psihičnega udejstvovanja.

Zdaj imamo podlago, da na čutilnem koncu dopustimo nastop prve diferenciacije. Od zaznav, ki prihajajo do nas, ostaja v našem psihičnem aparatu neka sled, ki jo lahko imenujemo "spominska sled". Seveda pa funkcijo, ki se nanaša na to spominsko sled, imenujemo "pomnjenje". Če nam gre zares za namen, da psihične procese vežemo na sisteme, tedaj more biti spominska sled izoblikovana samo s trajnimi spremembami na elementih sistema. Kakor je že obširno pojasnila druga stranka⁷, pa to zdaj očitno prinaša s seboj težave, če naj en in isti sistem zvesto ohranja spremembe na svojih elementih, hkrati pa naj ob novih povodih vendarle ostaja vedno svež ter dovzeten za spremembo. Glede na princip, ki vodi naš poskus, bomo torej ti dve dejavnosti porazdelili na različna sistema. Predpostavljamo, da nek najbolj osprednji sistem aparata sprejema zaznavne dražljaje, a ne ohranja ničesar od njih, torej nima pomnjenja, in da se izza njega nahaja nek drug sistem ki trenutno vzbujenje prvega pretvarja v trajne sledi. Tedaj bi bila podoba našega psihičnega aparata tale (sl. 2):

⁷ Breuer v neki opombi k odseku I svojega teoretskega prispevka v Breuer in Freud, Studien über Hysterie (1895), kjer med drugim piše: "Zrcalo reflektorskega teleskopa ne more biti hkrati fotografska plošča."/



SLIKA 2

Poznano je, da od zaznav, ki delujejo na sistem Z, trajno ohranimo še nekaj drugega kot pa njihovo vsebino. Naše zaznave se v spominu izkazujejo tudi kot povezane druga z drugo, in sicer predvsem glede na njihovo nekdanje srečevanje v istočasnem nastopanju. To imenujemo dogodek *asociacije*. Zdaj je torej jasno, da Z-sistem, če sploh nima pomnjenja, tudi ne more hraniti sledov za asociiranje; posamezni Z-elementi bi bili v svoji funkciji neznošno ovirani in blokirani, če bi se nasproti novi zaznavi uveljavljal ostanek prejšnje povezave. Torej moramo kot podlago za asociacijo rajši privzeti spominske sisteme. Tedaj dogajanje asociacije sestoji iz tega, da se vznburjenje zaradi zmanjšanj upora in zaradi utrjih poti /Bahnungen/ rajši razširja od enega izmed Sp-elementov k nekemu drugemu kot pa k tretjemu Sp-elementu.

Ob podrobnejšem pregledu se izkaže nujnost, da privzamemo ne enega ampak več takšnih Sp-elementov, v katerih taisto, skozi Z-elemente preneseno vznburjenje doživi raznovrstne fiksacije. Prvi od teh Sp-sistemov bo vsekakor vseboval fiksacijo asociacije zaradi *istočasnosti*, medtem ko bo v bolj oddaljenih sistemih taisto vzdražitveni material urejen glede na druge vrste srečanja in sovpadanja, tako da bi bili s temi kasnejšimi sistemi prikazani denimo odnosi podobnosti in drugi⁸. Bilo bi seveda tratenje časa, če bi hoteli psihični pomen takšnega sistema podati z besedami. Njegova karakteristika bi bila, v intimnosti in zaupnosti /Innigkeit/ njegovih odnosov do elementov spominskega surovinskega materiala, to pomeni, če smemo opozoriti na neko globlje segajočo teorijo, v stopnjah porazdelitve upora, ki ga ima napeljava do teh elementov.

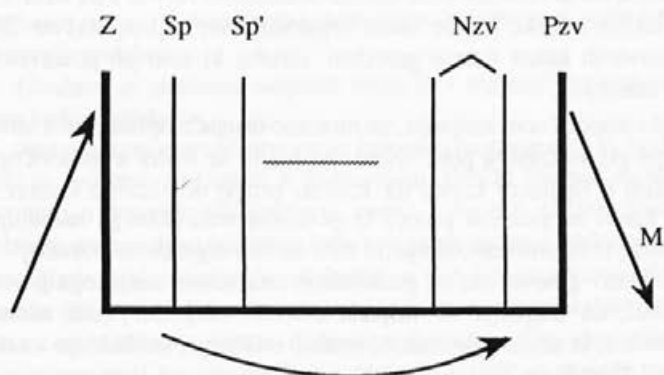
Na tej točki bi bilo treba vključiti opombo splošne narave, ki morda kaže na pomembne stvari. Z-sistem, ki nima nobenih sposobnosti, da bi ohranil spremembe, torej nima pomnjenja, prispeva za našo zavest celotno raznovrstnost čutnih kvalitiet. Obratno pa so naši spomini - izvzeti niso niti tisti, ki so najgloblje vtisnjeni - na sebi nezavedni. Lahko jih napravimo zavestne; a ni dvoma o tem, da v nezavednem stanju razvijajo vse svoje učinke. Čemur pravimo naš značaj, gotovo temelji na spominskih sledovih naših vtisov; poleg tega pa so ravno vtisi, ki so najmočnje delovali na nas - vtisi naše prve mladosti - takšne vrste, da skoraj nikoli ne postanejo zavestni. Če pa spomini spet postanejo zavestni, ne lažejo nikakršne čutne kvalitete ali pa neko zelo neznatno v primerjavi z zaznavami. Če bi se zdaj dalo potrditi, da *na ψ sistemih pomnjenje in*

⁸ /"u.a." pomeni ali "und andere (s)", kakor je prevedeno ali tudi "unter anderen" med drugimi./

kvaliteta, ki obstaja za zavest, druga drugo izključujeta, tedaj bi se odprl zelo obetaven vpogled v pogoje nevronskega vzdraženja.⁹

Hipoteze, ki smo jih doslej privzeli glede sestave psihičnega aparata, so bile postavljene brez ozira na sanjanje in psihološke osvetlitve, ki so iz sanj izvedljive. Toda sanje nam postanejo dokazno gradivo in vir za spoznanje nekega drugega sestavnega dela aparata. Videli smo /str. 160 sl./, da nam ne bi bilo mogoče pojasniti tvorbe sanj, če ne bi bili pripravljene tvegati predpostavke o dveh psihičnih instancah, izmed katerih ena podvrže kritiki dejavnost druge, kar ima za posledico njeno izključitev od ozavestitve.

Sprevideli smo, da kritizirajoča instanca vzdržuje tesnejše odnose z zavestjo kakor kritizirana instanca: saj stoji med sledijo in zavestjo kakor zaslon. Dalje smo našli oporne točke /str. 470/ za to, da kritizirajočo instanco identificiramo s tem, kar usmerja naše budno življenje ter odloča o našem hotenem, zavestnem ravnanju. Če torej v smislu naših predpostavk nadomestimo te instance s sistemi, tedaj bo v skladu z nazadnje omenjenim spoznanjem kritizirajoči sistem pomaknjen na motoričen konec. Zdaj vnesemo oba sistema v našo shemo ter njihov odnos do zavesti izrazimo z imeni, ki smo jima jih podelili (sl. 3):



SLIKA 3

Zadnjega izmed sistemov na motoričnem koncu imenujemo *predzavestno*, da bi nakazali, da vzdražitveni procesi lahko v njem brez nadaljnjih zadržkov dosežejo do zavesti, ako so izpolnjeni še nekateri drugi pogoji, npr. da dosega določeno intenzivnost, da je tista funkcija, ki jo je treba imenovati "pozornost" /gl. str. 563/, porazdeljena na določen način, ipd. Predzavestno je istočasno sistem, ki ima ključ do hotene motilitete. Tisti sistem ki je zadaj za njim, imenujemo *nezavedno*, ker nima

⁹ /Opomba dodana 1925: /Kasneje sem izrazil domnevo, da zavest nastane tako rekoč namesto /an Stelle/ spominske sledi. (Glej nazadnje: "Notiz über den "Wunderblock", Studienausgabe. Bd. 3, str. 363; Metapsihološki spisi, Studia humanitatis, Lj. 52 (napisano 6. decembra 1896). To pismo vsebuje nekaj, kar je očitno zgodnja verzija "shamatične slike", ki je prikazana zgoraj, kakor tudi prvi nastop okrajšav, s katerimi so tukaj razloženi različni sistemi. / - Ekvivalentni slovenski znaki so samoumevni: "Z" za "zaznavni" sistem, "Nzv" za "nezavedno", "Pzv" za "predzavestno", "Sp" - "spominski" sistem./

dostopa do zavesti, *razen skozi predzavestno*, vendar se mora njegov vzdražitveni proces ob tem prehodu pusti podvreči delnim preobrazbam.¹⁰

V katerega od teh sistemov naj zdaj položimo prvi vzgib za oblikovanje sanj? Zaradi poenostavitve v sistem *Nzv*. V kasnejših razpravah bomo sicer slišali, da to ni čisto prav, /in/ da je tvorba sanj prisiljena navezovati na misli sanj, ki pripadajo istemu predzavestnega /str. 536/. A tudi na drugem mestu, ko bomo obravnavali sanjsko željo, bomo izvedeli, da gonilno silo za sanjanje dostavlja *Nzv* /str. 534 sl./; in zaradi tega slednjega momenta bomo nezavedni sistem privzeli kot izhodišče tvorbe sanj. Ta spodbuda sanj pa bo zdaj tako kakor vse druge miselne strukture in forme izkazovala stremljenje, da se pomakne naprej v *Pzv* in da od tod dobi pristop do zavesti.

Izkušnja nas uči, da je mislim sanj podnevi ta pot, ki vodi skozi predzavestno do zavesti, blokirana s cenzuro odpora. Sanjske misli si utrejo dostop do zavesti ponoči, toda zastavlja se vprašanje, po kateri poti in s pomočjo kakšne spremembe. Če bi bilo to mislim sanj omogočeno s tem, da se ponoči zmanjša upor, ki bedi na meji med nezavednim in predzavestnim, tedaj bi dobili neke sanje iz materiala naših predstav, ki ne bi izkazovale halucinatoričnega značaja, kakršen nas sedaj znaima.

Popuščanje in zmanjševanja cenzure med obema sistemoma *Nzv* in *Pzv* nam torej zmore pojasniti samo takšne sanjske tvorbe kakor "*Autodidasker*" (gl. zgoraj str. 299-301), ne pa sanj, oblikovanih kakor tiste o *gorečem otroku*, ki smo jih postavili kot problem ob vходу v te raziskave.

Kar se dogaja v halucinatoričnem sanjanju, ne moremo drugače opisati kot s tem, da rečemo: "Vzburjenje gre po *vnazajšnji* poti." Namesto /da bi se širilo/ k motoričnemu koncu aparata, se razširja k čutilnem koncu ter končno prispe do sistema zaznav. Če označujemo smer, po kateri se psihični proces iz področja nezavednega nadaljuje v budnosti, za *progreredienten*, tedaj smemo o sanjanju reči, da ima *regredienten* značaj¹¹.

Ta regresija je tedaj prav gotovo ena od psiholoških značilnosti sanjskega procesa; toda ne smemo pozabiti, da regresija ne pripada edinole sanjanju. Tudi namerno spominjanje in drugi procesi, ki sestavljajo naše normalno mišljenje, se skladajo z nekim *vnazajšnjim* gibanjem /*Rückschreiten*/ v psihičnem aparatu od kateregakoli že kompleksnega predstavnega akta k surovinskemu materialu spominskih sledi, ki so mu za podlago. V stanju budnosti pa se to poseganje nazaj nikoli ne razteza čez spoznavne podobe; ne zmore proizvesti halucinatorične oživitve zaznavnih podob. Zakaj je to v sanjanju drugače? Ko smo govorili o delu zgostitve v sanjanju, se nismo mogli izogniti predpostavki, da so z delom sanj intenzitete, ki se držijo predstav, v celoti prenesene od

¹⁰ /Opomba dodana 1919:/ Nadaljnja izpeljava te linearno razgrnjene sheme bo morala računati s predpostavko, da je sistem, ki sledi *Pzv*, tisti, ki mu moramo pripisati zavest, da je to torej $Z = Zv$. /Glej naprej spodaj, str. 583 sl. Za izčrpnjšo diskusijo gl. Freudov metapsihološki spis o sanjah (1917 d, *Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre*). Freudov kasnejši shematičen prikaz duševnega aparata v *Jaz* in *ono* (1923b, *Das Ich und das Es*), II. poglavje (*Metapsihološki spisi*, *Studia humanitatis*, Ljubljana, 1987, str. 317 sl.), ki ga (ob nekaterih spremembah) ponovi v *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933a, *Nov kurz predavanje za uvod v psihoanalizo*), 31. predavanje (*Studienausgabe*, Bd. 1, str. 515), bolj poudari strukturo kakor pa funkcijo.

¹¹ /Opomba dodana 1914:/ Prvo aluzijo na moment regresije je najti že pri Albertu Velikem /sholastičnem avtorju 13. stoletja/. *Imaginatio*, se glasi pri njem, zida sanje iz shranjenih podob čutno zaznavnih predmetov. Proces se vrši v obratni smeri kakor pa v budnosti (po Diepgeu, *Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftliches Problem in Mittelalter*, Berlin, 1912, str. 14). - Hobbes pravi (v *Leviatanu*, /*London*/ 1651 *f.* del, 2. pogl./): "In sum, our dreams are the reverse of our waking imaginations, the motion, when we are awake, beginning at one end, and when we dream at another." /"Skratka, naše sanje so nasprotno in zadnja stran naših budnih predstav, saj se gibanje, ko smo budni, začneja na enem koncu, in ko sanjamo, na nasprotnem koncu."/ (Navedeno po H. Ellisu, /*The World of Dreams*, *London*/ 1911, str. 109). - /Breuer govori, v I. odseku 3. poglavja Breuer in Freud, *Studien über Hysterie*, 1895, (v zvezi s halucinacijami) o "retrogressivnem" vzburjenju, ki izžareva od organa pomnjenja ter deluje na zaznavni aparat s pomočjo idej"/

ene predstave na drugo /str. 326 sl./ Verjetno pa prav ta sprememba in prirojitev siceršnjega psihičnega procesa omogoča zasesti oz. investirati sistem Z prav do polne čutne živopisnosti v obratni smeri - izhajajoč od misli.

Upam, da se še zdaleč ne slepimo glede dometa teh obravnjav. Napravili nismo ničesar drugega kot to, da smo predložili ime za nek nepojasnljiv fenomen. Regresija imenujemo fenomen, ko se v sanjanju predstava preobrazi nazaj v čutno podobo, iz katere je kakorkoli že nekoč izšla. A tudi ta korak terja opravičilo. Čemu to poimenovanje, če nas ne nauči ničesar novega? A na tem mestu domnevam, da nam ime "regresija" pomaga, kolikor neko nam že poznano dejstvo povezuje s shemo, v kateri je duševni aparat opremljen z neko usmerjenostjo. Toda na tem mestu se prvokrat splača, da smo postavili takšno shemo. Kajti neka druga značilnost tvorbe sanj nam bo postala razumljiva edinole s pomočjo te sheme, brez nekega novega premišljevanja. Če opazujemo proces sanjanja kot neke vrste regresijo znotraj duševnega aparata, kakršnega smo predpostavili, se nam brez nadaljnega razjasni empirično ugotovljeno dejstvo, da se vse miselne relacije sanjskih misli ob delu sanj porazgubijo in izginejo ali pa le s težavo najdejo nek boren izraz /str. 310 sl./ Glede na našo shemo teh miselnih relacij ne vsebujejo prvi *Sp*-sistemi, temveč tisti sistemi, ki se nahajajo dalje naprej pred njimi; in te relacije morajo v procesu regresije nujno izgubiti vsa svoja sredstva izražanja razen v zaznavnih podobah.

Ureditev in struktura sanjskih misli je v regresiji razkrojena in razrešena v njihov surovinski material.

Preko katere spremembe pa je omogočena regresija, ki podnevi ni možna? Na tej točki se moramo sprijazniti z domnevami. Bržčas gre pač za spremembe v energijskih investicijah posameznih sistemov, preko katerih ti sistemi postanejo bolj ali pa manj prehodni za pretok vzdraženja; toda v vsakem aparatu takšne vrste bi mogel biti prav isti efekt glede poti vzburjenja udejanjen z več kot eno vrsto takšnih delnih sprememb. Seveda takoj pomislimo na stanje spanja ter na investicijske spremembe, ki jih spanje izzove na čutilnem koncu duševnega aparata. Čez dan obstaja strujanje, ki teče kontinuirano od ψ -sistema Z k motiliteti; ta tok se ponoči preneha ter ne more več povzročati ovir nazajšnjemu stujanju vzburjenja. To bi bila tista "odklonitev in izključitev /Abschliessung/ zunanjega sveta", ki naj bi v teoriji nekaterih avtorjev razbistrilo psihološke značilnosti sanjanja /prim. str. 74 sl./ Vendar pa bomo morali pri pojasnjevanju regresije v sanjanju upoštevati regresije drugačne vrste, do katerih pride v bolezenskih budnih stanjih. Pri teh formah nas seveda pravkar podana poizvedba pusti na cedilu. Do regresije tu pride kljub neprekinjenemu senzoričnemu toku v progredientni smeri.

Kar zadeva halucinacije v hysteriji in paranoji ter vizije oz. privide mentalno normalnih oseb, lahko navedem kot pojasnilo, da dejansko ustrezajo regresijam, tj. da so v podobe preobražene misli ter da se tako preobražajo le takšne misli, ko ostajajo intimno povezane z zadržimi ali nezavednimi spomini. Na primer: enemu izmed mojih najmlajših hysterikov, dvanajstletnemu otroku, preprečujejo, da bi zaspal, "*zeleni obrazi z rdečimi očmi*", ki ga spravlja v grozo. Izvir tega prikazovanja je zadržt, a nekdanj zavesten spomin na fanta, katerega je pred štirimi leti pogostoma videval in ki mu je nudil zastraševalno podobo mnogih otroških razvad in nespodobnosti, med njimi tudi onanije, ki si jo on sam zdaj naknadno očita. Mama je takrat pripomnila, da ima tisti nevzgojen deček *zelenkasto* barvo obraza in *rdeče* (tj. *pordečele*) oči. Od tod grozljiva

prikazen, ki pa je drugače namenjena samo temu, da ga opominja na neko drugo mamino napoved - da namreč takšne vrste dečki postanejo bebasti, da se v šoli ne morejo ničesar naučiti ter zgodaj umrejo. Naš mali bolnik dopusti, da se en del te prerokbe izpolni - v gimnaziji ne napreduje - ter se neznansko boji njenega drugega dela, kakor kaže poslušanje in zasliševanje /Verhör/ njegovih nehotenih domislekov. Vendar pa ima terapija po krajšem času pozitiven izid, da otrok lahko spi, izgubi svojo tesnobo ter svoje šolsko leto zkaljuči z odličnim spričevalom.

Semkaj lahko uvrstim razrešitev vizije oz. prikazni, ki mi jo je neka štiridesetletna histeričarka opisala kot dogodek iz svojih zdravih dni. Nekega jutra odpre oči in vidi v sobi svojega brata, ki je vendarle - kakor ona ve - v zavodu za duševne bolezni. Njen mali sin spi v postelji poleg nje. Da se otrok ne bi *prestrašil* in *zapadel v krče*, ki bi videl svojega strica, potegne čez sina *posteljno odejo*, potem pa prikazen izgine. Podoba iz sanj oz. vizija je predelava določenega spomina iz otroštva te ženske; ta spomin, ki je bil sicer zavesten, je bil v najintimnejšem odnosu z vsem nezavednim materialom v njenem srcu. Njena pestunja ji je pripovedovala, da je njena mati zelo zgodaj umrla (ona sama je bila za časa njene smrti stara šele leto in pol) trpela za epileptičnimi in histeričnimi *krčji*, in sicer odkar je prestala *strah*, kakršnega ji je povzročil njen brat (*stric* moje pacientke) s tem, da se ji je prikazal kot strašilo s *posteljno odejo* čez glavo. Vizija vsebuje taiste elemente kakor spomin: nastop brata, posteljna odeja, strah in njegov učinek. Toda ti elementi so razporejeni v nov kontekst ter preneseni na druge osebe. Očiten motiv vizije¹², misel, ki je z njo nadomeščena, je zaskrbljenost, da bi njen mali sin utegnil deliti usodo svojega strica, kateremu je bil fizično tako zelo podoben.

Obadva tu navedena primera nista čisto brez določene povezave s stanjem spanja ter zato nemara neprimerna za dokaz, za katerega ju rabim. Zatorej opozarjam na mojo analizo primera bolnice s halucinantno paranojo¹³ ter na izsledke mojih še neobjavljenih študij o psihologiji psihonervoz¹⁴, da bi podkrepil, kako v teh primerih regredientne preobrazbe misli ne smemo spregledati vpliva določenega spomina, večinoma nekega infantilnega, ki je bil zatrt ali pa je ostal nezaveden. Misel, ki ji cenzura preprečuje, da bi se izrazila, a je povezana s takšnim spominom, ta spomin tako rekoč potegne v regresijo kot v tisto formo predstavitve, v kateri je spomin sam psihično prisoten. Tukaj smem navesti kot enega od izsledkov študij o histeriji¹⁵ to, da so infantilne scene (najsi bodo zdaj spomini ali fantazije), potem ko jih uspemo ozavestiti, običajno doživete halucinatorično ter da šele v procesu sporočanja izgubijo ta značaj. Poznano je tudi, da najzgodnejši spomini iz otroštva ohranjajo čutno živopisnost tja do poznih let celo pri osebah, ki drugače v spominjanju niso vizualne.

Če se zdaj spomnimo, kako pomembno vlogo v sanjskih mislih zadobivajo infantilni doživljaji ali na njih utemeljene fantazije, kako pogosto koščki le-teh spet pridejo na površje v vsebini sanj, kako so sanjske želje same pogosto izpeljanje iz njih, tedaj tudi glede sanjanja ne bomo zavračali verjetnosti, da bi utegnili biti preobrazba misli v vizualne podobe med drugim posledica *privlačnosti*, kakršno vizualno predstavljen spomin, ki si prizadeva za ponovno oživitev, izvaja na misel, ki - odrezana od zavesti - išče poti do svojega izraza. Po tem pojmovanju bi se sanje dalo opisati tudi kot

¹² die Vision - iz lat. visoko, ki prevaja gr. *phantasia* in *phantasma*

¹³ Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen, 1896/odsek III/.

¹⁴ /Nikoli objavljeno z nekim takšnim naslovom./

¹⁵ /Gl. Studien über Hysterie, Breuer in Freud, 1895 - npr. v Breuerjevih zdravniških zapiskih o primeru "Anna O."/

nadomestilo infantilne scene, ki je spremenjeno skozi prenos oz. transfer /Übertragung/ na sedanje izkustvo /Rezenten/. Infanilni prizor ne more prodreti s svojo obnovitvijo; zadovoljiti se mora s tem, da se povrne kot sanja.

To opozorilo na skoraj zgleden pomen infanilnih prizorov (ali njihovih fantastičnih ponovitev) za vsebino sanj naredi odvečno eno izmed predpostavk Schernerja in njegovih privržencev o notranjih dražljajskih virih. Kadar sanje izkazujejo neko posebno živost svojih vizualnih elementov ali neko posebno obilje takšnih elementov, tedaj Scherner¹⁶ privzema neko stanje "vidnega dražljaja", notranjega vzdraženja v organu vida prim. zgoraj str. 234/. Ni se nam treba sršiti tej hipotezi, smemo pa se bržčas zadovoljiti s tem, da neko tako vzdražitveno stanje statuiramo zgolj za psihični zaznavni sistem vidnega organa; toda izpostavili bomo, da je to vzdražitveno stanje proizvedel spomin in da pomeni osvežitev svoj čas aktualnega vidnega vzdraženja. Iz lastnega izkustva nimam pri roki nekega dobrega primera za takšen vpliv infanilnega spomina; moje sanje so nasploh manj bogate s čutnimi elementi, kakor pa moram ocenjevati, da so sanje drugih ljudi; toda v najlepših in najbolj živih sanjah teh zadnjih let sem halucinatorično razločnost vsebine sanj zlahka reduciriral na čutne kvalitete recentnih ali pred kratkim doživetih vtisov. Na str. 447 sl. sem omenil neke sanje, v katerih so mi zapustili globok vtis temnomodra barva vode, rjava barva dima iz ladijskih dimnikov ter temno rjava in rdeča barva velikih zgradb, ki sem jih videl. Če sploh katere, tedaj bi morale te sanje kazati na vidni dražljaj. In kaj je prestavilo moj organ vida v to dražljajsko stanje? Nek recentni vtis, ki se je povezal z nizom prejšnjih vtisov. Barve, ki sem jih videl, so bile najprej barve škatle s kockami za zlaganje, s katerimi so moji otroci na dan pred mojim sanjanjem napravili veliko in krasno stavbo ter mi jo pokazali, da bi jo občudoval. Velike igralne gradbene kocke so bile isto temno rdeče barve, male igralne kocke pa so imele isto modro in rjavo barvo. Temu so se pridružili barvni vtisi z zadnjih potovanj po Italiji: lepa modrina Soče¹⁷, ter rjava barva Krasa. Lepota barv v sanjah je bila le določena ponovitev tega, kar sem videl v spominu.

Povzemimo, kar smo izvedeli o svojstveni značilnosti sanjanja, da svojo predstavno vsebino pretaplja v čutne podobe. Te značilnosti dela sanj nismo recimo pojasnili, nismo je reducirali na poznane zakone psihologije, temveč smo jo izvzeli kot primer, ki kaže na neka nepoznana razmerja, ter jo zaznamovali z imenom "regredientne" značilnosti. Izrazili smo mnenje, da je ta regresija - bržkone povsod, kjer nastopa - tako učinek odpora, ki se postavlja nasproti prodiranju določene misli do zavesti po normalni poti, kakor tudi učinek istočasne privlačnosti, ki jo na to misel izvajajo spomini, kadar nastopajo kot senzorično močni¹⁸. V primeru sanjanja bi nemara poleg tega prispevalo k lažjemu poteku regresije prenehanje progredientnega dnevnega strujanja, ki teče od čutnih organov, medtem ko je treba pri drugih oblikah regresije odsotnost takšnega momenta pomoči nadomestiti oz. nadoknaditi z okrepitevijo drugih motivov regresije. Prav tako nočemo pozabiti, da se moramo zavedati, kako bi tako v teh patoloških primerih regresije kakor tudi v sanjanju postopek prenosa energije /energijskega transferja/ utegnil biti drugačen kot pri regresijah normalnega duševnega življenja, saj je

¹⁶ K.A. Scherner, *Das Leben des Traumes*, Berlin, 1861.

¹⁷ Pri Freudu Isonzo

¹⁸ /Opomba, dodana 1914:/ V prikazu nauka o potlačitvi bi bilo treba eksplicirati, da neka misel zaide v potlačitev zaradi združenega učinkovanja dveh momentov, ki vplivata nanjo. Misel je z ene strani (cenzura Zv) odbita, druga stran (Nzv) pa jo privlači - torej podobno kakor človek pride na vrh velike piramide. /Dodano 1919:/ Prim. razpravo :Die Verdrängung, 1915 /na prvih straneh/, S. Freud, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana, 1987, str. 107 sl./

skozenj omogočena neka popolna halucinatorična zasedba zaznavnih sistemov. Kar smo pri analizi dela sanj opisali kot "upoštevanje prikazljivosti", bi utegnilo biti povezano z izbirno privlačnostjo tistih vizualno zapomnjenih prizorov, ki se jih misli sanj dotaknejo.

O regresiji želimo pripomniti¹⁹ še to, da ne igra v teoriji nevrotične tvorbe simptomov neko nič manj tehno vlogo kakor v teoriji sanjanja. Potemtakem razlikujemo trojno naravo regresije: a) *topično oz. topografsko* regresijo v smislu zgoraj razvite shem - sistemov; b) *časovno* regresijo, kolikor gre za vprašanje poseganja nazaj k starejšim prihičnim tvorbam in c) *formalno* regresijo, ko primitivni načini izražanja in prikazovanja zavzamejo mesto običajnih načinov. Vse tri vrste regresije pa so v osnovi eno ter se v večini primerov srečujejo in sovpadajo, kajti časovno starejše je hkrati formalno bolj primitivno ter v psihični topografiji bližje zaznavnemu koncu²⁰.

Toda teme regresije v sanjah²¹ tudi ne moremo zapustiti, ne da bi z besedami izrazili nek vtis, ki se nam je že nekolikokrat vsilil naprej in ki se bo - ko se bomo poglobili v študij psihonevroz - znova vrnil z okrepljeno intenzivnostjo; ta vtis je - sanjanje je v celoti vzeto kos regresije k najzgodnejšim razmeram in pogojem sanjalca, je ponovna oživitev njegovega otroštva, nagonskih vzgibov, ki so bili v njem prevladujoči, ter ponovna oživitev tedaj razpoložljivih načinov izražanja. Izza tega individualnega otroštva se nam potem obeta vpogled v filogenetsko otroštvo, v razvoj človeškega rodu - medtem ko je razvoj posameznika dejansko neka okrajšana, z vplivi slučajnih življenjskih okoliščin določena ponovitev filogenetskega razvoja. Lahko slutimo, kako na mestu so besede Fr. Nietzscheja, da se v sanjah "razodeva in naprej deluje nek prastar kos človeštva, do katerega zdaj gotovo nič več ne moremo dospeti po poti naravnost", kar nam vzbuja pričakovanje, da skozi analizo sanj pridemo do poznavanja arhajske dediščine človeka: da spoznamo to, kar je v človeku duševno vrojeno. Videti je, da sta nam sanjanje in nevroza ohranili večjo množino duševnih antikvitet, kot pa smo si mogli predstavljati, tako da sme psihoanaliza zahtevati visoko mesto in položaj med znanostmi, ki si prizadevajo rekonstruirati najstarejše in najtemnejše faze začetkov človeštva.

Prav lahko je mogoče, da ta prvi del našega psihološkega izvrednotenja sanj nas samih ne zadovoljuje in pomirja prav posebej. Lahko se tolažimo s tem, da smo vendar prisiljeni tlakovati pot naprej skozi temo. Če nismo popolnoma zablodili, tedaj moramo od nekega drugega napadnega izhodišča dospeti približno na isto območje, v katerem se bomo potem morda bolj orientirali.

Prev. dr. V. Kalan

¹⁹ /Ta odstavek je bil dodan leta 1914./

²⁰ /Prim. Freud, "Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre", 1917; Metapsihološki spisi, o.c. str. 177, Metapsihološko dopolnilo nauka o sanjah./

²¹ /Ta odstavek je bil dodan leta 1919./

Delo *Razlaga sanj*, ki je izšlo na Dunaju novembra 1899 (z letnico 1900), je po splošnem konsenzu Freudovo najpomembnejše delo; s tem mnenjem bi soglašal tudi Freud sam, ki je v predgovoru k tretji pregledani angleški izdaji (1931) zapisal: "Delo vsebuje, celo po moji današnji sodbi, najdragocenejše od vseh odkritij, kar se mi jih je posrečilo napraviti. Uvida in spoznanja, kakršno je to, je nekdo deležen samo enkrat v življenju". Toda ko je kasneje Ernestu Jonesu na vprašanje, katera so njegova najdražja dela, odgovoril, da sta to "Razlaga sanj" in "Tri razprave k teoriji seksualnosti", je z mirnim nasmehom dodal: "Zdi se mi, da je moja usoda to, da odkrivam samo očitne stvari: da imajo otroci spolne občutke /feelings/, kar ve vsaka varuška; in da so nočne sanje prav toliko izpolnitev želje kakor dnevno sanjarjenje" (E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud, Abridged*, Penguin, Harmondsworth 1974, str. 299). Delo je bilo natisnjeno v 600 izvodih, vendar je bila 1. izdaja prodana šele po osmih letih. Druga izdaja je izšla 1909, nato pa je delo za Freudovega življenja izšlo še v šestih izdajah - 8. izdaja 1930. leta. Kritika je delo slabo sprejemala ter ga v bolj dobronamernih recenzijah štela za delo umetnika, ne pa znanstvenega raziskovalca. Še celo leta 1927 je profesor Alfred E. Hoche iz Freiburga v knjigi *Das träumende Ich* uvrstil Freudovo teorijo sanj v rubriko "misticizem sanj". Prva prevoda knjige *Die Traumdeutung* sta bila angleški in ruski, oba že leta 1913. To delo je nato postalo aksiom psihoanalitične teorije in prakse ter danes spada v klasiko znanstvene literature; zabeleženo je tudi v enciklopedičnem slovarju *Lexikon der philosophischen Werke* (Stuttgart, Kröner, 1988), ki na kratko opisuje in označi vsebino 1147 filozofskih temeljnih del.

Delo "Die Traumdeutung" ni hermenevtika sanj, kakor bi lahko sugeriral naslov "razlaga" oz. "tolmačenje" sanj; Freud namreč obravnava sanje kakor rebus, katerega elementi so sanjske podobe, ki jih je treba obravnavati v njihovi označevalni vrednosti, da bi mogli tako črkovati sporočilo sanjskega rebusa (prim. J. Lacan, *Écrits, Éditions du Seuil*, Paris, 1966, s.v. *Traumdeutung*). Preprosto rečeno to pomeni, da Freudova teorija sanj upošteva odnos med sanjami ter osebno življenjsko zgodovino/zgodbo sanjalca. Prav s tem se Freud bistveno razlikuje od razpravljanja o sanjah, kakor je prevladovalo pred njim in o katerem izčrpno poroča v I. odseku z naslovom "Znanstvena literatura o problemih sanj" (str. 29-116). Prva izdaja je vsebovala tudi seznam okrog osemdeset knjig o sanjah, ki jih je Freud v tekstu tudi večinoma citiral.¹

¹ V bibliografiji je navedena tudi razprava Antona Šantla (1845-1920) "Poskus razkladbe nekaterih pomenljivih prikazni spanja in sanj", Jber d. k. k. Staats-Gymn. in Görz./Gorica/ (Progr. Gymn.), 24, 1874, str. 42-57.

Razlaga sanj je po Freudu prednostna pot do psihoanalize oz. do spoznanja nezavednega, ali kakor se glasi pri Freudu: "Razlaga sanj je namreč *via regia* do poznavanja nezavednega v duševnem življenju" (Studienausgabe, str. 577). Sanje kajpak niso nezavedno: toda za psihoanalizo imajo izjemen pomen zato, ker so fenomen normalnega psihičnega življenja, ki je izoblikovan po enakih zakonitostih kakor simptom, dasiravno niso bolezenski simptom, kakor poudarja Freud v svojem prikazu psihoanalize za zbirko "Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen" (Fischer Taschenbücher 6096, Frankfurt 1976, str. 75). Zato psihoanaliza ni samo pomožna znanost psihopatologije, temveč nov diskurz. Če je torej na vprašanje Ptolemaja I. "Ali obstaja neka krajša pot v geometrijo kakor je študij Elementov?" Evklid odgovoril, da ni kraljevske poti v matematiko (*basilikòn atrapòn epì geometrian*), bi se torej zdelo, da smo ob psihoanalizi pred neko vednostjo, ki ne pozna nobene teoretske strogosti. Razlaga sanj ima namreč privilegirani pomen, ker preko izkustva sanj - kar je vsem dostopna *via regia* - neposredno vstopimo v osrednjo psihoanalitično problematiko, to je teorijo subjekta, na kar opozarja Lacan v XI. Seminarju: "Ne pravim, da vpeljuje Freud subjekt v svet ..., zakaj uvede ga Descartes. Rekel pa bom, da se Freud obrača na subjekt, da bi mu rekel tole, to pa je novo - *Tu, v polju sanj, si pri sebi doma. Wo es war, soll Ich werden.*" (Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Ljubljana, CZ, 1980, str. 62.)

V IV. odseku "Razlage sanj" Freud podaja zgoščeno definicijo bistva sanj: "*Sanja je (kostumirana, maskirana, transponirana) izpolnitev neke (zatrte, potlačene) želje.*" (Studienausg., str. 175). V dozvednem nesmislu teksta sanj (manifestna vsebina sanj) Freudu uspe odkriti nek drug, sanjalcu prikrit pomen oz. smisel. Da pa bi razložili to vsebino, je potrebno zasledovati komplicirane poti nočnega "dela sanj" in odkriti latentno misel sanj, ki jo 'cenzura' zatira. Freudu torej ne gre za hermenevtiko sanj, ki naj bi razkrila domnevne, a neeksistentne "globine" nezavednega, temveč ga zanimajo postopki dela sanj, postopki elaboracije v sanjah².

Vzrok sanj so poleg somatskih dražljajev pogosto dnevni ostanki, ki se večje na potlačene prizore iz otroštva ter izzovejo nezavedno željo (vir sanj), ki sili k izpolnitvi. Ker vzdraženje, ki ga vzbudi želja, ogroža spanje, je skozi delo sanj želja predočena v šifrirani obliki in transponirana po zakonih zgostitve in premestitve. "Sekundarna obdelava" sanjske formacije oz. tvorbe je v tem, da so elementi sanj izoblikovani v neko relativno koherentno in razumljivo sceno, kljub siceršnji absurdnosti sanj. Razlaga določene sanje v analitičnem pogovoru s terapevtom šele omogoča analizantu neko srečanje z nezavednimi konflikti njegove življenske oz. osebne zgodovine, saj analizant brez tega ne obvladuje teh konfliktov, kakor tudi ne razpolaga z njimi.

V VII. odseku "K psihologiji sanjskih procesov" Freud razvija teorijo o načinu delovanja duševnega življenja, ki jo poznamo kot prvo psihično topiko. O tem odseku E. Jones poroča: "To je najtežje in najbolj abstraktno od vseh Freudovih spisov. Bal se ga je že vnaprej, toda ko je prišel do odločilnega trenutka, ga je pisal hitro "kakor v sanjah" Pismo 20. junija 1898 in ga dokončal v nekaj tednih ..." (E. Jones, o.c., str. 306.) Poznano je, da prvi topični model sestavljajo trije sistemi: Nezavedno, Predzavestno ter Zaznavanje-Zavest. To prvo topično teorijo je Freud potem še dopolnjeval v svojih metapsiholoških spisih iz l. 1915 ter še prej v spisu "Teze, formulirane o dveh načelih

² Velika ilustrirana Enciklopedija, Človek, Ljubljana, MK, 1983, str. 148 podaja z ilustracijami opremljen primer disiparntne razlage iste sanje pri Freudu in Jungu.

psihičnega dogajanja" (1911), ki po svoji pregnantnosti spominjajo na Marxove Teze o Feuerbachu.³ Dr. Gerda Pagel takole podaja vsbino tega odseka: "S pomočjo prostorsko orientiranega 'modela' psihe Freud razloži halucinatorični značaj sanjanja kot vnezajšnje gibanje (regresija) vzdraženja od sistema 'Predzavestno' k sistemu nezavednih 'spominskih sledi'. Časovna dimenzija osvetljuje genezo človekove želje in napravi razumljivo regresijo od sedanjega doživljanja k potlačnim prizorom iz otroštva. S stališča dinamičnega opazovanja pa Freud na koncu razvije razlikovanje med obema regulacijskima principoma duševnega življenja (načelo ugodja in načelo realnosti), ki registrata primarni oz. sekundarni proces. Na tem mestu najde svojo osvetlitev proces 'potlačitve' kot zavračanje afektov, ki jih spremlja neugodje." (Lexikon der philosophischen Werke, o.c. s.v. Die Traumdeutung.)

Razprava o regresiji ima posebno vrednost zaradi te sheme psihičnega aparata, ki kljub nekaterim težavam in paradoksom, na katere opozarja J. Lacan v svojem Seminarju II, še vedno tvori izhodišče za materialistično definicijo fenomena zavesti. Ob tej shemi Freud pripominja, da ne smemo stavbnega odra zamenjati za zgradbo samo; s to sugestijo se Freudov pristop k razlagi duševne dejavnosti bistveno razlikuje od začetnika psihologije Aristotela. Aristotelova definicija duše kot "elementarne dejavnosti organov naravno organiziranega telesa" zahteva ravno sovpadanje pojasnitvenega modela in realnosti. Tako je vzporedno branje Aristotelovega spisa *De anima* ter te Freudove razprave lahko koristno za ponazoritev bistvene divergence med Aristotelovo psihologijo ter Freudovim pristopom k opisu duševnega življenja.

Temeljnega pomena za Freudovo teorijo sanjanja teza o regredientnem značaju sanjanja. Regresije ni nujno dojeti samo v treh pomenih, ki jih navaja Freud (topografska, časovna in formalna regresija), temveč je treba regresijo dojeti tudi v smislu koncepta analize (*analysis*) grške matematike, kakor ga je definiral Pappos (Synagogé, VII, 1-2) in nazadnje predstavil A. Szabó v svoji interpretaciji monumentalnega Papposovega paragrafa⁴. Sanjska vizija ima lahko funkcijo *reductio ad absurdum* moralne pozicije sanjalca, ali pa sanje fungirajo kot "odkritje premis" v matematični analizi, saj sanjske vizije nakazujejo razreševanje problemov in "simptomov" subjekta. Pomanjkljivost sanjskih podob je le v tem, da sanjalec ne ve, da so sanje premise za rešitev problema, seveda problema osebne zgodovine sanjalca. Nekoliko hiperbolično bi lahko rekli, da regredienten značaj sanj pove, kako so sanje lahko tisti dogodek, ko "materija" oz. "snov misli", ne da bi se zavedala pomena svoje vizije, ali kakor pravi Lacan v XI. Seminarju: "... naša pozicija v sanjah je navsezadnje v tem, da smo vseskozi tisti, ki ne vidi." (o.c. str. 104) Sanje postanejo smiselne šele skozi

³Prim. S. Freud, Metapsihološki spisi, Studia humanitatis, Ljubljana, 1987, str. 761. Za drugo psihično topiko Jaz-Nad jaz-Ono prim. uvodno besedo k prevodu Freudovega spisa "Jaz in Ono" (1923) v Razpolu 2, Glasilo Freudovskega polja, Problemi 10-11 (1986), letnik XXIV, str. 134-136.

⁴Cf. Pappos, "Polje analize", v: Od Galileja do Platona, Analecta, Lj. 1985, str. 22 sl. ali v: Hitchcock, Analecta, Ljubljana, 1984, str. 122; A. Szabó, "Working Backwards and Proving by Synthesis, v: Hintikka-Remes, The Method of Analysis, Its Geometrical Origin and Its General Significance, Dordrecht 1974, str. 118-129. Parafrazo Papposovega teksta z zelo instruktivnimi komentarji je najti v delu Georgea Polye: Kako rešujemo matematične probleme, prev. Ž. Knap, DDU Univerzum, Sigma 40, Ljubljana 1985, str. 135-142.

postopek analize: brez nje je jezik sanj nerazločen in nerazumljiv ali kakor pravi o njih Penelopa v Odiseji: sanje so *akritómythoi* (XIX, 560), jezik sanj je nerazumljiv⁵.

V psihoanalizi razlaga sanj ohranja svojo vrednost tako na ravni terapije kot na ravni teorije. Freudova teorija sanj je izhodišče za Lacanovo topiko imaginarnega in za njegovo teorijo jaza, če omenimo samo tematiko prvih dveh Lacanovih seminarjev (1953-1954 in 1954-1955). V sanjah se da videti, kaj je subjekt in kaj je "umetelnost" (facticité) travmatizma, ki ga določa (Štirje temeljni koncepti ..., o. c. str. 93). Znamenita Lacanova teza, razvita ob Merleau-Pontyjevi tematizaciji Zhuang Zijevega (Čuang-Ce) paradoksa - Zhuang Zi sanja, da je metulj; ko se zbudi, pa se vpraša, kako ve, da ni *zdaj* metulj, ki sanja, da je Zhuang Zi -, da smo v svojem vsakdanjem življenju, v realnosti, zgolj zavest svojih sanj, ta teza, ki jo S. Žižek razvija v kontekstu psihoanalitične teorije ideologije⁶, z moralnega vidika pomeni, da običajno v realnosti ravnamo tako, kakor kaže sanjska vizija, ne da bi se tega neposredno zavedali, ne da bi to "videli".

Našo pot razlage lahko ilustriramo z naslednjim preprostim sanjskim prizorom: "Neka oseba je sanjala ... o otroku, o dojenčku v njegovem začetnem stadiju nemoči, ki leži na hrbtu kakor majhna obrnjena želva in krili s svojimi štirimi udi... Iz določenih razlogov sem bil takoj izzvan, da sem osebi, ki mi je pripovedovala o tej sanji, dejal - *Ta otrok, to je subjekt, o tem ni nobenega dvoma.*" (J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Séminaire II, Paris, 1978, str. 57). Odveč je reči, da subjektivnost sanj ne pomeni, da psihoanaliza sprejema Artemidorovo tezo, po kateri sanje govorijo o določenem bivajočem, izražajo bivajoče, kar je Artemidor podkrepil z etimologijo besede *óniros* (sanje) kot *tó ón eirein* - "izrekat, izražati bivajoče" (Artemidorus Daldianus, *Oneirokritiká*, I, c. 1). Sanjanje oz. "delo sanj" je za psihoanalizo pomembno samo zato, ker napravi razumljiv sistem psihičnega delovanja, ali kakor pravi Lacan: "Nas pa zanima prav tkanina, ki ta sporočila (sc.sanje) obviija, to se pravi mreža, kamor se kdaj pa kdaj kaj ujame." (Štirje temeljni koncepti ..., o. c. str. 62.)

Na koncu te spremne besede naj omenimo še primer sanj iz Pindarja, ki po svoji spekulativni kompleksnosti spominjajo na Zhuang Zijev paradoks. V 8. pitijski odi (VIII. 95-96) pravi Pindar: "Kdo je kaj? Kdo pa ni nekaj? Sence sen je človek".⁷ V tej izjavi "človek je sanja neke sence" (*skiás ónar ánthropos*), ki bi jo bilo vredno natančneje

⁵ Po grškem pojmovanju so bile sanje otroci Noči (Hesiod, *Teogonija* 212-3): kasnejši pesniki so dali bogu sanj ime Morfeus ("Oblikovalec"), ki je sin Hipnosa (personifikacija spanja); sanje personificira tudi Fantasos ("Prikazovalec", "Iluzionist"). Za bogove sanje personificira Okelos ("Podobnik"), ljudem je bog sanj Fobetor ("Strahovalec") ("Ovidij, *Metamorfoze*, XI, 633 sl.). Sanje pošilja Zevs ali pa prihajajo iz podzemlja skozi dvojna vrata: "sanje, ki se izpolnijo kot resnične" (*étyma krainousi*) prihajajo skozi roženinasta vrata (*diá keráon*), medtem ko sanje, "ki prinašajo neizpolnjene obete" (*épe akráanta phérontes*), prihajajo skozi slonokoščena vrata (*diá ... elephántos*) (Odiseja, 19, 562 sl.). To homersko razlikovanje, med sanjsko vizijo, ki je v skladu z realnostjo in med varljivimi sanjami oz. med "resničnimi" in "neresničnimi" sanjami pogosto najdemo v kasnejši grški literaturi. Po Homerju so seveda vse sanje "brez moči" in "brezbiti" (*amenénos*), razlikovanje med obema vrstama sanj pa je podano z besedno igro *kéras* (roženina) in *krainein* ("izvršiti, izpolniti") ter *eléphas* in *elepháresthai* ("slonova kost" in "varati"). Homerjeva fina ironija pa je v tem, da se Penelopine sanje uresničujejo, čeravno ona sama misli, da njene sanje prihajajo skozi slonokoščena vrata in da so torej neresnične:

"Dvoje je namreč vrat za sanje nebitno bogotne:

ena so delana iz roga, a druga so slonokosténa.

Sanje, ki pridejo v svet skoz vratnice slonokostene,

varajo lè in slepé, govorijo le puhle besede,

druge, ki pridejo v svet skoz vrata iz gladkega roga,

te prinese dopolnjenje, če sanja jih kdo umrljivih.

Moje pa niso od tod, dejala bi, sanje strahotne, kakor že tudi po želji bilé bi sinu in meni!" (Odiseja, 19, 562-569 (prev. A. Sovrè).

⁶ Prim. S. Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci, Ljubljana, Delavska enotnost*, 1987, paragraf "Ideološke sanje", str. 200 sl.

⁷ Pindar: *Lirika*, prev. Kajetan Gantar, MK, Ljubljana, 1980.

analizirati, je presunljivo to, da je projekcija človeškega, humanega, da je torej vprašanje o človekovem bistvu več ali manj nekaj kalejdoskopskega, nekaj, kar pripada redu imaginarnega in s tem ideologiji.

Na koncu še opomba k prevodu besede *Lokalität*, ki v celotni knjigi nastopa samo trikrat, in sicer vedno v podobnem kontekstu kakor v poglavju o regresiji. Besedo sem pustil neprevedeno, je pa nevtralni izraz za prostor nezavednega, ki ne dopušča, kakor meni nevrofiziolog Freud, anatomske razlage v smislu fiziološke možganske lokalizacije (cf. Studienausgabe, str. 72). V primerjavi z zaznavo in zavestjo je prostor nezavednega nek drug kraj, nek nov (drugačen) psihičen prostor, *eine andere Lokalität* (Studienausg., str. 578),neko drugo prizorišče, ki se nahaja v območju med zaznavo in zavestjo.

1994, 2000, 2002, 2004, 2006, 2008, 2010, 2012, 2014, 2016, 2018, 2020

ISSN 1597-1221 (print)

ISSN 1597-1239 (online)

... (The text is extremely faint and mostly illegible. It appears to be a list of articles or a table of contents, but the specific details are not discernible.)

1994, 2000, 2002, 2004, 2006, 2008, 2010, 2012, 2014, 2016, 2018, 2020

ISSN 1597-1221 (print)

ISSN 1597-1239 (online)

... (The text is extremely faint and mostly illegible. It appears to be a list of articles or a table of contents, but the specific details are not discernible.)

1994, 2000, 2002, 2004, 2006, 2008, 2010, 2012, 2014, 2016, 2018, 2020

ISSN 1597-1221 (print)

ISSN 1597-1239 (online)

... (The text is extremely faint and mostly illegible. It appears to be a list of articles or a table of contents, but the specific details are not discernible.)

1994, 2000, 2002, 2004, 2006, 2008, 2010, 2012, 2014, 2016, 2018, 2020

ISSN 1597-1221 (print)

ISSN 1597-1239 (online)

... (The text is extremely faint and mostly illegible. It appears to be a list of articles or a table of contents, but the specific details are not discernible.)

UDK 159.942:162.4

NORBERT JAUŠOVEC

VLOGA ČUSTEV V ANALOGNEM SKLEPANJU

Namen eksperimenta je bil proučiti vpliv čustev na analogni transfer. V ta namen smo izdelali tri eksperimente, kjer so osebe reševale v različnih čustvenih stanjih (pozitivno, nevtravno in negativno) dobro in slabo definirane probleme. Analogno reševanje smo spodbudili z bazično informacijo, ki je bila osebam posredovana preden so rešili problem tarčo. Prva dva eksperimenta kažeta, da pozitivno čustvo spodbudi analogni transfer, če je problem slabo definiran, zavre pa ga, če je problem dobro definiran. Ti rezultati so interpretirani v povezavi s kongitivnimi strategijami, ki jih izzoveta oba problemska tipa, in s teoretičnimi domnevmi o vplivu čustev na kognicijo. Rezultati tretjega eksperimenta podpirajo hipotezo, da je vpliv pozitivnega čustva na kognicijo povezan z anteriornimi hemisferičnimi asimetrijami, asociranimi s čustvi, in posteriornimi asimetrijami, povezanimi z določenimi kognitivnimi procesi.

UDC 159.942:162.4

NORBERT JAUŠOVEC

INFLUENCE OF AFFECT ON ANALOGICAL TRANSFER

The aim of the study was to investigate the influence of affect on analogical transfer. For that purpose three experiments were conducted where persons, in whom negative, neutral and positive affect was induced by films, were asked to solve an ill-defined, a well-defined and an insight problem. Analogical reasoning was evoked by a base information presented prior to the film and target problem. The first two experiments indicate that positive affect facilitates transfer in ill-defined problems but impairs it in well-defined problems. These findings are discussed in terms of cognitive strategies used to solve well- and ill-defined problems and theoretical assumptions about the impact of positive affect on cognitive organization. The results of the third experiment support the hypothesis that the influence of positive affect on cognitive performance is related with anterior hemispheric asymmetries associated with affect and posterior asymmetries associated with certain cognitive processes.

UDK 159.9:316.77

MOJCA VIZJAK - PAVŠIČ

OSEBNOST, VREDNOTE IN MEDIJI MNOŽIČNIH KOMUNIKACIJ - II. DEL

Medtem ko obravnava prvi del razprave učinke medijev množičnih komunikacij, obravnavamo v drugem delu motivacijske dejavnike konzumpcije medijskih vsebin in komunikacijske gratifikacije. Vprašanje pomembno s stališča psihologije namreč je, zakaj določenega recipienta določena medijska vsebina "zabava" oziroma "informira" - kar sta najbolj pogosto navajana razloga konzumpcije medijev množičnih komunikacij - ter, kakšni psihični procesi se v recipientu odvijajo, medtem ko se "zabava" oziroma "informira". Obširno in izjemno dobro utemeljeno analizo podaja William J. McGuire, eden od najpomembnejših ameriških socialnih psihologov z univerze Yale, ki pri tem izhaja iz teorij motivacije ter drugih psiholoških teorij določenih parcialnih vidikov človeške narave. V zvezi s komunikacijskimi gratifikacijami obravnava kot enako pomembne tako kognitivne kot tudi afektivne motive, se pravi dejavnike, ki človeka orientirajo v nasprotju s tistimi, ki ga energizirajo. Kognitivni motivi se nanašajo na posameznikovo procesiranje informacij in doseganje zamišljenih stanj, medtem ko se nanašajo afektivni motivi na posameznikova čustva in vzpostavlanje emocionalnih stanj.

UDC 159.9:316.77

MOJCA VIZJAK PAVŠIČ

THE PERSONALITY, VALUES AND MEDIA OF MASS COMMUNICATION - PART 2

While the first part of the discussion deals with the effect of mass communication media, the second part deals with the motivational factors of consumption of the content of the media and communicational gratification. Namely, a question which is important from the standpoint of psychology is why a certain recipient is "entertained" or "informed" by a certain media context - which are the two most frequently stated reasons for the consumption of mass communication medias - and what mental processes proceed in the recipient while he is being "entertained" or "informed". An extensive and very well founded analysis is given by William J. McGuire, one of the most important American social pedagogues from the University of Yale, who, with this, proceeds from the theory of motivation and other psychological theories of certain partial aspects of mankind's nature. In association with communicational gratification, the cognitive, as also affective

motives, are treated as being equally important, that is to say, factors which orient man in opposition with those which energize him. Cognitive motives refer to the individual's processing of information and the achievement of imagined states, while affective motives refer to the individuals emotions and construct an emotional state.

UDK 159.922.8:17

MAJA ZUPANČIČ

MORALNI RAZVOJ IN VREDNOTE V ADOLESCENCI

V prispevku je kratko opredeljeno obdobje adolescence nasploh, nato pa je obširneje opisan mladostnikov moralni razvoj in v okviru tega razvoj njegovih vrednot z vidika kognitivnega pristopa v povezavi z ego psihološkim pristopom. Internalizacijo moralnega koda obravnava tesno povezano z razvojem posameznikovega ega. Kot bistveni problem procesa internalizacije v tem obdobju pa podrobneje obravnava individualizacijo in formiranje osebnostne identitete ter v zvezi s tem prikazuje nekatere probleme v adolescenci nasploh, podrobneje pa obravnava tudi medkulturne in medgeneracijske specifičnosti v razvoju mladostnikovih vrednot.

UDC 159.922.8:17

MAJA ZUPANČIČ

MORAL DEVELOPMENT AND VALUES IN ADOLESCENCE

In this contribution the period of adolescence is briefly defined. It continues with the adolescent's moral development and within its framework, his value development is presented in detail from the viewpoint. Internalization of the moral code is discussed as closely connected to development of individual's ego. As the main problem of the internalizational process in this period, the individuation and formation of personal identity are amply debated. With a reference to these two processes some general problems in adolescence are presented as well as cross-cultural and intergenerational specificities in the adolescent's value development.

UDK 159.923.2

JANAKOV BLAGOJE

O RAZVOJU SAMOZAVESTI

V tem tekstu so prikazane osnovne lastnosti samozavesti (ki je opredeljena kot tisti del psihičnega življenja, ki se nanaša na sebe in svoje oz. lastno) na začetku življenja, v prehodnem obdobju, v obdobju odraslosti in v starosti. Poskušal sem tudi narediti neke vrste - nekompletno in delno hipotetično - skico razvoja samozavesti, izhajajoč pri tem iz rezultatov številnih raziskav in upoštevajoč določene konceptije razvoja samozavesti (prvenstveno Anajeva in Allporta).

Najpreprostejša oblika samozavesti, ki se javlja že na samem začetku življenjskega obdobja, so občutki organizma. Nato se pojavijo zaznave, ki jim sledi mišljenje o sebi in svojem oz. lastnem. Prve enote (lastnosti) samozavesti imajo senzo-motorično poreklo.

Prvo znanje se pojavi, ko že obstaja določeno število predstav o sebi in lastnem. To znanje nastane zaradi internalizacije; šele mnogo kasneje se začne pridobivati znanje, ki je posledica mišljenja (primerjanje, analiziranje, posploševanje in drugo) subjekta oz. s samoatribucijo. Prve ocene sebe in svojega se pojavijo, ko že obstajajo procesni pojavi in določene komponente samozavesti (predstave in dr.), ki so pravzaprav tudi internalizirane. Samoocene so v predšolskem obdobju večinoma situacijske in afektivne, to pomeni, da ne izhajajo iz jasnih in dosledno uporabljenih kriterijev. To v manjši meri velja za samoocene mladih, odraslih in starih oseb. Skratka samozavest, kot sistem lastnosti in stvari, se postopno izgrajuje in komponente, ki jo predstavljajo, imajo različno stopnjo sestavljenosti (najkompleksnejše se izgrade tekom pozne mladosti in obdobja odraslosti).

Gledano iz aspekta, na kaj se samozavest nanaša, teče njen razvoj od zunanjega in materialnega, preko percipitivnega, notranjega, psihičnemu. Ena linija razvoja gre od posameznega k splošnemu, od konkretnega k abstraktnemu. Tekom življenja, posebno od sredine odraslega obdobja, se število enot, t.j. obseg samozavesti, stopnja diferenciranosti, stopnje adekvatnosti in stabilnosti povečuje. Pride tudi do sprememb vloge posameznih področij v samozavesti, v stopnji opaženosti posameznih komponent in subjektivni pomembnosti komponent, področij in lastnosti individua.

Že v otroštvu nastaja in se tekom prehodnega obdobja povečuje razmejitve, ki često prehaja v protislovnost, med obstoječim in možnim, realnim in idealnim. S tem je povezano tudi pojavljanje in povečanje samokritičnosti, ki je pogojena z nekaterimi komponentami osebnosti, še posebno orientacijami, ki se tekom življenja menjajo. (Na začetku življenja posamezniki niso orientirani k sebi in avistični - nasprotno.)

Večina navedenih linij oz. tendenc razvoja samozavedi teče paralelno tekom življenja in so medsebojno povezane. Vendar pa oblike in področja samozavedi nastajajo heterohrono in se razvijajo z različnim tempom.

V razvoju samozavedi obstaja nekaj preobratov. V prvem letu življenja se pojavijo začetki samozavedi: razlikovanje sebe od drugih ljudi in objektov, upoštevanje posameznih delov telesa pri izvajanju aktivnosti in drugo. Preobrat v razvoju omogoča pojav govorne funkcije: otrok začne upoševati številna znanja o sebi (znanje lastnega imena, imena osnovnih delov telesa itd.), začne uporabljati osebni zaimsek jaz, javljajo se prve ocene sebe in drugo. Ta preobrat je povezan s tako imenovano krizo tretjega leta.

V prehodnem življenjskem obdobju se odvijajo pomembni preobrati - orientacija k sebi in svojemu (še posebno k lastnemu psihičnemu življenju) se naglo veča in prihaja do velikih sprememb v samozavedi: poveča se obseg in stopnja kognitivne sestavljenosti, formira se "možni jaz" in "idealni jaz" in drugo. Področje lastnega psihičnega življenja se naglo in intenzivno razvija. Določene indikacije kažejo na to, da pride do preobrata (ki je morda prvotno vsebinske narave) tudi v odraslem obdobju. V tem obdobju egocentričnosti upada (doživljanje sebe kot člana skupine, sveta ali celine se še utrdi), poveča se stopnja adekvatnosti (kar je povezano z zmanjšanjem razkoraka med "možnim jaz" in "idealnim jaz" s sliko o sebi), stopnja stabilnosti in drugo.

Teokm življenjskega obdobja ne obstaja le eno področje ali ena oblika samozavedi, ki ima vseskozi vodilen pomen.

Ontogenetskega razvoja ni možno pojasniti brez upoštevanja socialnega konteksta in socialne situacije razvoja, življenja posameznika in sprememb v njegovem življenjskem obdobju.

Samozaved je odvisna od številnih nepsihičnih (vključno bioloških) in psihičnih dejavnikov. Nekateri od njih, kot npr. razne oblike občevanja, so še posebno pomembni za razvoj samozavedi. Vendar pomen določenih dejavnikov ni enakovreden v vseh razvojnih obdobjih.

Prikazana skica ontogenetskega razvoja pa ima omejen pomen: to je skica razvoja pri ljudeh sodobne dobe, z večletnim izobraževanjem, ki opnavljajo dokaj sestavljene aktivnosti.

UDC 159.923.2

JANAKOV BLAGOJE

ON THE DEVELOPMENT OF SELF-AWARENESS

This text presents the basic characteristics of self-awareness (which is defined as that part of mental life which refers to oneself or one's own) at the beginning of life, in the preliminary period, the period of maturity and old age. I also attempted to create a type of - incomplete and partly hypothetical - scheme of the development of self-awareness, proceeding from the results of numerous research and considering certain conceptions in the development of self-awareness (mainly Anai's and Allport's).

The most simple form of self-awareness which already appears at the beginning of life are the feelings of the organism. Then perception appears, followed by thoughts upon oneself or one's own. The first units (properties) of self-awareness have a sensomotoric origin.

First knowledge appears when there already exists a certain number of conceptions of oneself and one's own. This knowledge occurs because of internalization; only a lot later does one begin to acquire knowledge, which is the consequence of thought (comparison, analysis, generalizing, etc.) of the subject or self-attribution. The first appraisals of oneself and one's own appear when there already exist process phenomena and certain components of self-awareness (conceptions etc.), which are actually also internalized. Self evaluation is in the pre-school period mostly situational and affective, it does not proceed from clear and consistently used criteria. This, in a smaller measure, also holds for the self evaluation of the young, mature and elders. In short, self-awareness as a system of characteristics and things is gradually constructed and the components which represent it have different degrees of compatibility (the most complex are constructed during the late youth and the period of maturity). Looked from the aspect of what does self-awareness refer to, its development flows from the exterior and material, through the perceptive, internal, mental. One line of development goes from the individual to the general, from the actual to the abstract. Through life, especially from the middle of the mature period, the number of units, that is, the extent of self-awareness, the degree of differentiation, the degree of adequacy and stability increase. It also comes to a change in the role of individual regions of self-awareness, in the degree of the recognition of individual components and the subjective importance of these components, regions and characteristics of the individual.

Boundaries which frequently come into contradiction between the existing and possible, real and ideal, occur already in adolescence and increase during the preliminary period. With this is also associated the appearance and increase of self criticism, which is conditioned with some components of personality, especially orientational, which change during life. (At the beginning of life individuals are not orientated towards themselves and autistic - the opposite).

The majority of the stated trends or tendencies of the development of self-awareness proceed parallelly through life and are reciprocally linked. But the forms and regions of self-awareness occur heterochronically and develop in different tempos.

There exist a few turnovers in the development of self-awareness. In the first years of life appear the beginnings of self-awareness: differing oneself from other people and objects, considering individual parts of the body in the execution of activities and so on. The turnover in development allows the appearance of speech functions: the child begins to master numerous knowledge of himself (knowledge of one's own name, the names of the basic parts of the body, etc.), the child begins to use the personal pronoun I, the first estimations of himself and others appear. This turnover is linked with the so-called third year crises.

In the preliminary period there evolve important turnovers - orientation towards oneself and one's own (especially to one's own mental life) rapidly increases and great changes come about in self-awareness: the extent and degree of cognitive compounding increases, the "possible I" an "ideal I" and others form. The region of one's own mental life rapidly and intensively develops. Certain indications point towards the fact, that it comes to a turnover (which might have been of a contextual nature at first) also in the mature period. In this period egocentricism decreases (experiencing oneself as a member of a group, world or whole is affirmed even more), the degree of adequacy increases (which is linked to decreasing the gap between the "possible I" and "ideal I" with a picture of oneself), a degree of stability and so on.

During the life span there does not exist only one region or one form of self-awareness which always has a leading significance.

Ontological development is not possible to explain without considering the social context and social situation of development, the life of the individual and the changes in his period of life.

Self-awareness depends on the number of non mental (including biological) and mental factors. Some of them, such as various forms of communication are especially important for the development of self-awareness. But the meaning of certain factors is not the same in all the development periods.

But the illustrated scheme of ontological development has a limited meaning: this is the scheme of development of people from the contemporary era, with a number of years of education, who perform quite composed activities.

UDK 159.95:654.17 + 791.4

NADA KORAC

VIZUALNI MEDIJI IN RAZVOJ MIŠLJENJA

Koncept vizualnih medijev (filma in televizije) kot posebnih sistemov znakov zahteva svoj teoretični okvir, znotraj katerega je možno razlagati njuno vlogo pri oblikovanju in razvijanju kognitivnih funkcij; v tem smislu najprimernejši okvir lahko najdemo v teoriji Vygotsky-ja. Njegovo splošno tezo, da človekov mentalni razvoj v osnovi temelji na interakciji sistemov znakov, ki obstajajo v določenem družbenem okolju, je mogoče uporabiti pri raziskavi o vplivih, ki jih imajo vizualni mediji na kognitivni razvoj.

Pričujoča študija zgoraj omenjenih vplivov se je osredotočila na dve med seboj povezani vprašanji. Prvo je bilo v zvezi s filogenetskim aspektom vpliva vizualnih medijev v smislu kulturnih dobrin, to je v zvezi z vlogo, ki naj bi jo ta vpliv imel v postopnem prestrukturiranju dveh funkcij kulture - verbaliziranega spomina in verbalnega mišljenja - z ozirom na lastno vizualno naravo teh medijev.

Kot v primeru vseh ostalih medijev so lastnosti, po katerih se mediji med seboj ločujejo, hkrati tudi njihove formalne značilnosti, t.j. načini, na katere ti mediji oblikujejo vsebino sporočil, oziroma, najpreprosteje rečeno, načini, kako elaborirajo tisto, kar prikazujejo, in ne tisto, kar sami po sebi prikazujejo. Številni načini, na katere vizualni mediji elaborirajo realnost, imajo skupna dva vidika: slikovnega in časovnega. Drugače povedano, lastnost, po kateri se mediji med seboj najbolj razlikujejo, je dejavnost, ki je v svoji celoti in izključno predstavljena na vizualni ravni. Cilj naše analize je bil orisati, kakšni so lahko predvideni učinki te vizualne aktivnosti na nadaljnji razvoj filogeneze v dveh izključno človeških kognitivnih funkcijah - verbaliziranem spominu in verbalnem mišljenju. Poleg te čisto teoretične obdelave smo v nadaljevanju teoretično postavili in empirično preverili predpostavke o možnem vplivu teh medijev na specifično ontogenetski vidik kognitivnega razvoja. Problem, ki smo si ga zadali, je bil vzeti iz klasičnega Piagetovega repertoarja (ki je zahteval poskus koordinacije obeh nasprotujočih si teoretskih stališč): razvoj koncepta spomina.

Ker je bilo opaziti, da so nekatere modalnosti formalnih značilnosti (operaciji animacije in retroaktivnosti) teh vizualnih medijev presenetljivo analogne operativni reverzibilnosti, smo za hipotezo vzeli možnost, da je ti operaciji medijev, če ju uporabimo v natančno določenem kontekstu, mogoče internalizirati in tako vzpodbuditi razvoj konceptov pomnenja pri predšolskih otrocih. Če bi to opredelili s pojmovnim aparatom Vygotsky-ja, bi dejali, da lahko o vizualnih medijih razmišljamo kot o medijih, ki so sposobni

indirektno ustvariti območje proksimalnega razvoja. V preliminarni eksperimentalni študiji, ki smo jo izvedli, da bi preverili to hipotezo, smo skupini petletnih otrok (N=27) pokazali prav v ta namen pripravljen 30 minutni program, sestavljen iz dveh 15 minutnih enot. Razlike med opravljenimi meritvami štirih osnovnih pomnilnih nalogah pred in po testu - meritve so bile opravljene takoj ter po določenem času - so pokazale, da so bili rezultati v eksperimentalni skupini znatno boljši kot v kontrolni (N=28). Rezultati te preliminarnе eksperimentalne študije kljub njenemu kratkemu trajanju ter dejstvu, da smo jo opravili s komajda primernimi motivacijskimi sredstvi, kažejo na možnost, da je bil napredek v eksperimentalni skupini posledica eksperimentalnega pristopa. Ti rezultati pa se zde dovolj vzpodbudni za prihodnje poskuse študij odnosa med sistemom znakov, lastnih vizualnim medijem, in razvoju človeškega razuma tako v ontogenetskem kot v filogenetskem smislu.

UDC 159.95:654.17 + 791.4

NADA KORAC

VISUAL MEDIA AND COGNITIVE DEVELOPMENT

The conception of the visual media (film and television) as a specific system of signs, calls for a theoretical framework for interpreting its role in shaping of developing cognitive functions, and the most adequate one in this respect can be found in the theory of Vygotsky. Vygotsky's general thesis, that human mental development is primarily based on interaction with systems of signs established in the social environment, can easily be applied in the study of the impact of the visual media on cognitive development.

Our consideration of the impact in question was focused on two related issues. The first one concerned the phylogenetic aspect of the impact of visual media as cultural products, that is, the role they might have in the gradual restructuring of the two cultural functions - verbalized memory and verbal thinking - according to these media's own, visual nature. Like in any other medium, the distinctive properties of the visual media are their formal features, i.e., the ways in which they shape the contents of their messages or, quite simply, how they elaborate what they show, and not what they show per se. The many various ways in which visual media elaborate reality have two aspects in common: iconic and temporal. In other words, the most distinctive property of these media is action, performed completely and exclusively on the visual plane. The goal of our analysis was to outline how this visual action can be expected to affect the further course of phylogenesis in the two distinctively human cognitive functions - verbalized memory and verbal thinking. In addition to this purely theoretical consideration, the possible impact of these media on a specific ontogenetic aspect of cognitive development was both theoretically postulated and empirically tested. The problem studied was from the classical Piagetian repertoire (which called for an attempt at coordinating the two opposing theoretical viewpoints): development of conservation concept.

Since it was observed that some modalities of the visual media's formal features (i.e. operations of animation and retroaction) bear striking analogies to operational reversibility, a possibility was hypothesized that these media operations, applied in a precisely defined kind of context, could be internalized, thus stimulating the development of conservation concepts in preschoolers. In Vygotskian terms, then, the visual media can be thought of as capable of creating a zone of proximal development in an indirect way. In a pilot experimental study carried out in order to test this hypothesis, a 30-minute TV program (consisting of 15 two-minute units), made especially for the purposes of our experiment, was shown to a group of five-year-olds (N=27). The differences between pretest and posttest measures (both immediate and delayed) on four classical conservation tasks in the experimental group were significantly greater than in the control group (N=28). The results of this pilot study, in spite of its short duration and the fact that it was done with stimulus material that was barely adequate, indicate the possibility that the improvement in the experimental group was due to the experimental treatment. Such results seem to be encouraging enough for further attempts at studying the relationship between system of signs specific to the visual media.

UDK 159.95:159.922.7

LUDVİK HORVAT, MAJA ZUPANČIČ

POVEZANOST SENZOMOTORIČNIH OBLIK MIŠLJENJA Z MENTALNIM RAZVOJEM V OBDOBJU PREKONCEPTUALNIH OBLIK MIŠLJENJA

Avtorja v prispevku na osnovi empiričnih podatkov diskutirata o problemu kontinuiranosti oziroma diskontinuiranosti kognitivnega razvoja. V svojem delu izhajata iz teoretičnega okvirja del J. Piageta, zlasti v tistem delu, ko trdi, da z razvojnimi testi merimo posredno preko reakcije otrok le njihove intelektualne strukture, ki pa so v razvoju spremenljive. Posamični številčni rezultati so le neke relativne statistične ocene

posameznikovega razvoja. Zato pri računanju povezav med rezultati, dobljenimi v različnih razvojnih obdobjih, operiramo z le na videz podobnimi merami, ki pa so v resnici dobljene na različnih ravneh intelektualne organizacije struktur.

Avtorja sta zastavila izhodiščno hipotezo, da je globalni psihični razvoj nekontinuirani proces, v katerem obstajajo tesne povezanosti med posameznimi kazalci razvoja v zgodnjem obdobju s kasnejšim razvojem.

V raziskave je bilo zajetih 59 otrok, od tega je bilo 30 dečkov in 29 deklic. Po socialno izobrazbenem poreklu so otroci iz vseh slojev. Povprečna starost otrok pri prvem testiranju je bila 24 mesecev ($x = 24$ mes in $SD = 1,21$). Drugo testiranje je bilo opravljeno točno čez 12 mesecev.

Pri starosti dveh let so bili otroci testirani s skalo Casati-Lezine, s skalo Brunet-Lezine in skalo za oceno govornega razvoja. Pri treh letih so za oceno mentalnega razvoja uporabili Valentinejev test.

Rezultati so pokazali, da so rezultati otroke senzomotorične razvitosti po Casati-Lezine v nizki korelaciji z ostalimi pokazatelji otrokovega psihičnega razvoja pri dveh letih. Med rezultati Brunet-Lezine skale in skale otrokovega govornega razvoja pa obstajajo statistično signifikantne korelacije ($p = 0,001$). Povezave med pokazatelji psihične razvitosti otrok pri dveh letih z rezultati mentalne skale (Valentine) pri treh letih so različni. Statistično signifikantna je zveza skale za razvoj govora in Brunet-Lezinove skale. Korelacija je mnogo višja za oceno govora kot pa za Brunet-Lezine, saj je $r = 0,62$ ($p = 0,001$).

Dobljeni rezultati odpirajo J. Piagetovo teorijo v tistem delu, da s pomočjo testnih nalog ugotavljamo posameznikovo funkcioniranje in preko tega merimo intelektualne strukture, ki so le variante v razvoju. To pomeni, da ne moremo preprosto statistično primerjati rezultatov meritev na različnih stopnjah razvoja. S tem dejstvom lahko tudi pojasnimo ugotovitve različnih avtorjev, zakaj obstajajo izredno nizke zveze med rezultati zgodnjega psihičnega razvoja s kasnejšim rezultatom v poznem otroštvu. Odprta ostaja dilema, v katerem pogledu lahko kognitivni razvoj opredeljujemo kot kontinuiran proces in v kakšnem pogledu lahko govorimo znotraj te kontinuitete o jasno razvidnih razvojnih stadij in fazah.

UDC 159.95:159.922.7

LUDVIK HORVAT, MAJA ZUPANČIČ

THE LINK OF SENSO-MOTORIC FORMS OF THOUGHT WITH MENTAL DEVELOPMENT IN THE PERIOD OF PRECONCEPTUAL FORMS OF THOUGHT

The authors of the contribution discuss the problem of the continuity or discontinuity of cognitive development on the basis of empiric data. In their work they proceed from the theoretical framework of the works of J. Piaget, especially in that part where he claims that with developmental tests we measure indirectly through the reactions of the child only their intellectual structure, which during development are variables. Individual numerical results are only relative statistical appraisals of an individuals development. Thus, when calculating the links between the results got during different developmental periods, we operate with only seemingly similar measures, which are in truth got at different levels of the intellectual organization of structure.

The authors have posed the beginning hypothesis that the global mental development is a non continual process in which a tight link between individual indicators of development in the early period with later development exist.

There were 59 children included in the survey, of these there were 30 boys and 29 girls. The children were from all classes in regard to their social educational origin. The average age of the children during the first testing was 24 months ($x = 24$ months and $SD = 1.21$). The second testing was exactly 12 months later. The children at the age of two years were tested with the Casati-Lezine scale, the Brunet-Lezine scale and the scale for grading speech development. The children at the age of three years were tested with Valentine's test for estimating mental development.

The results showed that the results of the children's sensomotoric development by Casati-Lezine were in low correlation with the other indicators of the children's mental development at two years of age. Between the results of the Brunet-Lezine scale and the scale for the child's speech development there exist statistically significant correlations ($p = 0.001$). The link between the indicators of the mental development of children at two years with the results of the mental scale (Valentine) at three years are different. Statistically significant is the link of the scale for the development of speech with the Brunet-Lezine scale. Correlation is much higher for the appraisal of speech than that for Brunet-Lezine, as $r = 0.62$ ($p = 0.001$).

The received results open J. Piaget's theory in that part, that with the help of test exercises we ascertain the individuals functioning and through this we measure the intellectual structure, which are only variants in development. This means that we cannot simply statistically compare the results of measurements at various degrees of development. With this fact we can also clarify the discoveries of various authors as to why there exist exceptionally low links between the resulted of the early mental development with later results in the late childhood. The dilemma stays open, in which aspect can the cognitive development be defined as a continuous process and in which aspect can we speak inside of these continuities of clearly visible development stages and phases.

UDK 159.955:122

DARJA PICIGA

POVEZAVE MED RAZVOJEM FIZIČNE KAVZALNOSTI, SOCIALNE KAVZALNOSTI IN LOGIČNO-MATEMATIČNIH OPERACIJ SUBJEKTA

Tako s teoretičnega stališča kot na podlagi empiričnih dejstev lahko predpostavljamo povezanost med razvojem fizične kavzalnosti, socialne kavzalnosti in logičnega mišljenja. Ni pa še bil izdelan podrobnejši opis diskrepanc in podobnosti v razvoju teh področij. V obstoječi psihološki literaturi lahko opazimo tako neskladnosti v rezultatih in razlagah kot pomanjkanje raziskav, ki bi zaobjele vsa tri področja.

Empirično proučevanje kavzalnosti lahko razvrstimo v dve globalni teoretični orientaciji: regulativne teorije kavzalnosti (humovska tradicija) in generativne teorije kavzalnosti (kantovska tradicija). Prva empirična študija, ki jo predstavljamo, izhaja iz regulativnega teoretičnega okvira (delo T. Shultza in njegovih sodelavcev). Tri probleme (problema socialne in fizične kavzalnosti ter logičnega mišljenja), ki naj bi imeli identično logično strukturo (prediktivne relacije nujnosti) smo zastavili 4 - 8 letnim otrokom. Med rezultati na različnih problemih ni statistično pomembnih razlik. Za uporabljeno metodo proučevanja kavzalnosti je umestna naslednja kritična pripomba: t.i. problemi socialne in fizične kavzalnosti so bili dejansko logični problemi v socialnem in fizičnem kontekstu. Zato smo izvedli še eno študijo, za katero je značilen generativni pristop (piagetistična koncepcija "modus operandi"). 5 - 7 letni otroci so reševali različne naloge konkretno-logičnih operacij, fizične kavzalnosti in socialne kavzalnosti. Rezultati dopuščajo možnost razlage s skupnimi strukturami mišljenja, značilnimi za reševanje logičnih problemov in razumevanje fizičnih pojavov. Nasprotno pa nismo našli pomembnih korelacij med nalogami socialne kavzalnosti ter fizičnimi in logičnimi problemi. Rezultati opozarjajo na nujnost upoštevanja specifičnih specialnih izkušenj.

UDC 159.955:122

DARJA PICIGA

RELATIONSHIPS BETWEEN THE DEVELOPMENT OF PHYSICAL CAUSALITY, SOCIAL CAUSALITY AND LOGICO-MATHEMATICAL OPERATIONS OF THE SUBJECT

From the theoretical point of view and from some empirical data, we can presuppose some correspondances between the development of physical and social causality and logical reasoning. However, a detailed description of similarities and discrepancies of development in all three areas has yet to be obtained. Considerable lack of investigations which encompass all three domains as well as a great diversity of results and explanations is noted in existing psychological literature.

The empirical work on causality can be classified into two global theoretical frameworks: the regulative theories of causality (Humean tradition) and the generative theories of causality (Kantian tradition). The regulative theoretical orientation (the work of T. Shultz and his collaborators) has inspired the first empirical study, presented here. Three problems (logical reasoning problem, problems of social and physical causality) with a presumably identical logical structure (i.e., the predictive relation of necessity) were given to children, aged 4 - 8 years. No significant differences among the results on three tasks were obtained. A critical remark can be addressed to this kind of approach: the so-called social and physical causality problems are in fact logical problems in the social and physical context. Therefore a new study was planned where the generative approach (Piagetian conception of "modus operandi") was followed. 5 - 7 year old children were solving different concrete-operational, physical and social causality problems. The results allow the possibility of explication with common structures of thinking which are necessary for solving logical problems as well as for understanding of physical phenomena.

In opposition, there was no significant correlations between the social causality tasks and the two other types of tasks. The need for taking the specific social experiences into account is emphasized.

UDK 159.942:159.922.6

NORBERT JAUŠOVEC, KARIN BAKRAČEVIČ

KOGNITIVNO EMOCIONALNA INTERAKCIJA - RAZVOJNI VIDIK

Namen raziskave je bil preučiti vpliv čustev na reševanje problemov divergentnega tipa pri otrocih, starih 9 in 14 let. Rezultati raziskave so pokazali, da je vpliv induciranih čustev na kreativno reševanje problemov pri mlajših otrocih neizrazit, pri starejših pa se je pokazal določen vpliv na število odgovorov, ki ga pa ni bilo mogoče povezati z nekim specifičnim čustvom. V nadaljevanju prispevka se analizirajo možni metodološki in razvojno psihološki vzroki za dobljene rezultate.

UDC 159.942:159.922.6

NORBERT JAUŠOVEC, KARIN BAKRAČEVIČ

COGNITIVE EMOTIONAL INTERACTIONS - THE DEVELOPMENT ASPECT

The purpose of the research was to study the influence emotions have on the solving of divergent type problems in children 9 and 14 years old. The results of the research showed that the influence of induced emotions on creative solving of problems with younger children is unexpressive, in the older, a certain influence on the number of answers appeared, which we could not link to any specific emotion. The continuation of the contribution analyses possible methodological and developmental psychological causes for the received results.

UDK 159.922.7

ZLATKA CUGMAS

KOMUNIKACIJSKE BARIERE PRI OTROCIH

Šolski samo-koncept se razvija na osnovi številnih informacij, ki jih učenec sprejme iz okolice in so v kakršnikoli zvezi z njegovo šolsko uspešnostjo in sposobnostjo. Eden izmed razlogov, da imajo ocene pomembnih drugih oseb majhno prediktivno vrednost za šolski samo-koncept učenca, je ta, da učenec težko izve, kaj si te osebe mislijo o njem. V raziskavi, ki jo predstavljam, sem na osnovi vprašalnika ugotavljala percepcijo učencev 4., 6. in 8. razreda osnovne šole o količini in vrsti povratnih informacij, ki jih v zvezi s šolsko kompetenco sprejememo od staršev, učiteljev in sošolcev. V razlagi rezultatov razmišljam o dejanski percepciji pomembnih drugih oseb učenčeve kognitivne kompetence, o vzgojnih prizadevanjih teh oseb ter o vplivu učenčevega samovrednotenja na percepcijo sprejetih povratnih informacij.

UDC 159.922.7

ZLATKA CUGMAS

COMMUNICATION BARRIERS IN CHILDREN

The school self-concept is developed on the basis of numerous information which the pupil collects from the environment and are in whatsoever association with his success and capabilities at school. One of the reasons that the evaluation of other important personalities has a small predicative value for the school self-concept of the pupil is that pupil has difficulty in finding out what these other people think of him. In the research, which I present here, I investigated the perception of pupils in the 4th, 6th and 8th grade of primary school on the basis of a questionnaire, the quantity and type of reflexive information which, in association with school competence, they receive from their parents, teachers and school friends. In the summary of results I ponder upon the actual perception of important persons of the pupil's cognitive competence, on the upbringing efforts of these persons and the influence of the pupil's self evaluation on the perception of the received reflexive information.

UDK 16 DAVIDSON D.

ANDREJ ULE

PRIČAKOVANJE O RACIONALNOSTI GOVORCA

Opišem Davidsonovo strategijo določanja pomenov jezikovnih izrazov govorca s pomočjo resničnosti pogojev za stavke, v katerih ti izrazi nastopajo. Opozorim na krožno odvisnost teh pogojev od ocen govorčevih prepričanj, ker so te ocene zopet odvisne od resničnostnih pogojev za druge stavke, s katerimi so dani stavki logično, semantično, stvarno ali lingvistično povezani. Davidson ubeži temu krogu s "pričakovanjem interpretira o racionalnosti" govorca (racionalnost prepričanj in jezikovna kompetenca). Vendar ta metoda ne deluje, ker je vsakršna ocena o racionalnosti odvisna od komplementarne ocene o iracionalnosti govorca. Racionalnost/iracionalnost nista logično komplementarni, temveč imata svoja delno neodvisna, delno soodvisna merila za oceno. V ocenah govorcev je treba upoštevati tudi pravila, ki konstituirajo skupno življenjsko formo (Wittgenstein) govorčeve skupnosti oz. skupnosti, ki povezuje interpretira in govorca.

UDK 16 DAVIDSON D.

ANDREJ ULE

EXPECTATIONS ON THE RATIONALITY OF THE SPEAKER

I describe Davidson's strategy of defining the meaning of linguistic expressions of the speaker with the help of the truthfulness of the conditions for sentences, in which these expressions appear. I warn of the circular dependence of these conditions on the appraisals of the speaker's convictions, as these appraisals are again dependent on the truthfulness of the conditions for other sentences with which the given sentences are logically, semantically, actually or linguistically connected. Davidson avoids this circle with "expectation of the interpreter on rationality" (the rationality of conviction and competence). But this method does not work, since any appraisal on rationality depends on the complementary estimate of the irrationality of the speaker. Rationality/irrationality are not logically complementary but have their own, partially independent, partially codependent measures, which constitute the collective life form (Wittgenstein) of the speaker's collectivity or, should we say, collectivities which link the interpreter and the speaker.

UDK 16 DAVIDSON D.

LEVKREFT

POLOM V HIŠI RAZUMA

Goza pred paradoksom in kontradikcijo je tradicionalni prepoznavni znak filozofije, ki ji konvencionalno rečemo analitična filozofija. Donald Davidson izhaja in izstopa iz te filozofije tako, da najde rešitev njenih problemov v ugotovitvi "initio erat circulus vitiosus". Ključna točka izstopa je opomba v tekstu "Nedosegljivost reference" (1979): "Da bi zglede pravilno deloval, mora vse hkrati biti senca in imeti senco." Davidson potrjuje, da nam dejanje, ki ni v skladu z zakonom, prinaša užitek.

UDC 16 DAVIDSON D.

LEVKREFT

BREAKDOWN IN THE HOUSE OF REASON

Terror before paradox and contradiction is a traditional trade mark of philosophy, which we conventionally call analytical philosophy. Donald Davidson proceeds and secedes from this philosophy by finding the solution to his problems in the claim "initio erat circulus vitiosus". The key point of this secession is the comment in the text "Unattainability of the reference" (1979): "That the example acts correctly, everything must simultaneously be a shadow and have a shadow." Davidson claims that those acts which are not in accord with the law bring us pleasure.

UDK 165.732

BOJAN BORSTNER

ZAKAJ NE RELATIVIZEM

Članek prinaša trditve, da Davidsonova teza, ki pravi, da je relativizem, banalno resničen in v svoji osnovi nekoherenten, konsistenten le, če je translabilnost nujno v simetričnem razmerju. Toda različni primeri s področja lingvistike, antropologije in matematike predstavljajo zadostno osnovo za nasprotno tezo: translabilnost v nesimetričnem razmerju, potem obstajajo alternativne konceptualne sheme. Zato lahko trdimo, da sta dve teoriji nesimetrično sorazmerni nasprotji, pri čemer pa sta lahko obe resnični.

UDC 165.723

BOJAN BORSTNER

WHY NOT RELATIVISM

In the article it is argued that Davidson's thesis that relativism is trivially true or fundamentally incoherent is consistent only if translability is necessarily a symmetrical relation. But different cases from linguistics, anthropology, mathematics provide for sufficient evidence for the contrary theses - translability is nonsymmetrical relation. If translability is nonsymmetrical then there are alternate conceptual schemes and these allow us to say that two theories can be nonsymmetrically commensurable contraries and yet both be true.

UDK130.2:572

BOGOMIR NOVAK

ANTROPOLOGIJA ČLOVEKOVE SVOBODE II. DEL

V drugem delu smo predstavili antropološke poglede avtorjev, kot so: E. Rothacker, E. Fink, M. Müller, H.E. Hengstenberg, G. Anders, B. Russell, E. Fromm. Kakorkoli je težko predstaviti njihove skupne značilnosti, je očitno, da je človek v 20. stol. postal največji problem in uganka samemu sebi. Gre za konec antropocentrizma homo faberja in za inauguracijo nove paradigme življenja, po kateri je človek odprto bitje situacije, v kateri transcendirata ne le živalski svet. Kar pa nima samo pozitivnih, ampak tudi negativne strani (Rothacker), ampak tudi svojo dosedanjo novoveško prakso. To je dobro vidno v negativni antropologiji človekove odtujitve pri G. Andersu, v naturalizmu B. Russella, v konceptiji človeka kot 'ovce in volka' pri E. Frommu. Rešitev vidita M. Müller v človekovi empatiji v soljudi in E. H. Hengstenberg v empatiji v stvari, kar je sorodno Frommovi biofiliji. Človek je kot del celote, saj ne more iz nje izdvajati, ne da bi ogrožal svojo eksistenco v svetu.

UDC130.2:572

BOGOMIR NOVAK

ANTHROPOLOGY OF HUMAN FREEDOM PART 2

In the second part we present the anthropological views of some authors, such as: Rothacker, E. Fink, M. Müller, H.E. Hengstenberg, G. Anders, B. Russell, E. Fromm. Although it is difficult to present their collective characteristics, it is obvious that man in the 20th century has become the greatest problem and riddle to himself. This signifies the end of anthropocentrism of the homo faber and the inauguration of a new paradigm of life, by which man is an open being of the situation in which he does not only transcend the world of animals, which does not only have a positive side but also a negative one (Rothacker), but also its until now new era praxis. This is well seen in the negative anthropology of man's estrangement in G. Anders, in the naturalism of B. Russell, in the conception of man as a 'lamb and wolf' in E. Fromm. The solution is seen by M. Müller in man's empathy with his fellows and E. H. Hengstenberg in empathy in things, which is related to Fromm's biophilia. Man as part of the whole cannot separate from it without threatening his own existence in the world.

UDK 316.2 KREK J. EV.

LUDVIK ČARNI

PRISPEVEK K ZGODOVINI SOCIOLOŠKE MISLI NA SLOVENSLEM

Dr. Janez Ev. Krek (1865 - 1917), profesor na bogoslovnem učilišču v Ljubljani, je bil med utemeljitelji katoliške smeri v sociologiji na Slovenskem. V svojem življenju je posegel na različna področja človekove dejavnosti. Bil je sociolog, politik, pisatelj, časnikar, prevajalec. V zgodovino se je zapisal predvsem kot človek praktičnih dejanj. Bil je oblikovalec krščanskosocialnih idej, vztrajen in neumoren organizator kmečkega in delavskega krščanokosocialnega gibanja na Slovenskem. Sociologijo je pojmoval zelo široko. Sodil je, da je njen predmet zgodovina socialnega življenja, ki jo zanima človek sam na sebi. Menil je, da je socialno življenje po svojem bistvu pravno in zato tudi naravno vprašanje. Človekovo naravo pa lahko razume le krščanski družboslovec. Krek je svoje sociološke misli preustavil v knjigi "Socializem", ki je njegovo najboljše in najbolj sistematično delo. V drugem razdelku te knjige "Zgodovina socializma" (str. 200-602) je obravnaval različne socialne teorije, predvsem pa zgodovino socialističnega gibanja.

UDC 316.2 KREK J. EV.

LUDVIK ČARNI

CONTRIBUTIONS TO THE HISTORY OF SOCIOLOGICAL THOUGHT IN SLOVENIA

Dr. Janez Ev. Krek (1865 - 1917), a professor at the Theological College in Ljubljana was among the founders of the catholic trend in sociology in Slovenia. During his life he delved into various regions of mankind's activity. He was a sociologist, politician, writer, journalist, translator. He left his mark in history above all as a man of practical activity. He was a designer of Christian social ideas, a persevering and tireless organizer of the farmer's and worker's Christian socialist movement in Slovenia. He comprehended sociology very widely. He judged that its subject was the history of social life, which is interested by man by himself. He was of the opinion that social life was in its essence a legal and thus also a moral affair. And that mankind's nature can only be understood by a Christian sociologist. Krek presented his sociological thoughts in his book "Socialism", which is his most extensive and most systematic work. In the second subdivision of his book "The History of Socialism" (p.p. 200-602) he dealt with various social theories, above all the history of the socialist movement.

UDK 396:282

MACA JOGAN

PATRIARHALIZEM, MIZOGINIJA IN RELIGIJA

Glede na to, da je drugorazrednost in podrejenost žensk univerzalna značilnost vseh obstoječih kultur in da je pri oblikovanju in ohranjanju kulturnih vzorcev vsakdanjega življenja v preteklosti odigrala pomembno vlogo cerkev kot institucionalna nosilka produciranja nevprašljivosti obstoječe urejenosti, je posebej zanimivo vprašanje odnosa religije in cerkve do žensk. Na primeru katoliškega verskega in socialnega nauka avtorica problematizira celostno prakso mizoginega določanja položaja žensk, ki se izraža zlasti v enodimenzionalnem krčenju žensk na instrumentalno reproduktivno vlogo v okviru patriarhalne družine.

UDC 396:282

MACA JOGAN

PATRIARCHY, MISOGYNY AND RELIGION

The subordination and second-class position of women is the universal characteristic in all existing cultures; the important role in the creation and preservation of every-day-life cultural patterns belonged to the church as an institutional bearer of production of unquestionableness of existing social order. These are the reasons why the question about the relation of religion and church to the women is of special interest. In this article the author, on an example of Catholic religious and social doctrine, problematizes the total practice of misogynic determination of women's position, which is expressed evident in the one-dimensional reduction of women on instrumental reproductive role in the frame of patriarchal family.

Časopis za sodelovanje humanističnih
in naravoslovnih ved
za psihologijo in filozofijo