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

Estetika

Jerman, Strehovec

Psihologija

Vodopivec, Pogačnik, Polič, Musek, Lamovec, Zupančič, Cugmas

Teorija narcizma

Zavrl, Bregar, Godina Vuk

Filozofija

Uršič, Rudl, Komel Tonkli, Potrč, Ošlaj, Novak, Pediček, Komel

Družboslovje in pedagogika

Pečar, Železnikar, Ferbežar, Friedl, Velikonja, Dimovski, Kosovel, Židan,

Prevodi

Aurobindo, Lukács, Kant

Ocene

Kante, Mali, Borstner

Anthropos

UDK 3 Leto 1990, letnik 22, številka I - II

Anthropos

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

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

Odgovorni urednik: dr. Janek Musek, dr. Vojan Rus, dr. Frane Jerman
Tajnica uredništva: Janja Novak
Lektor: Mihael Hvastija
Časopis ima 4-6 številk letno. Rokopisov ne vračamo.
Uredništvo in administracija:
Anthropos, Filozofska fakulteta,Oddelek za filozofijo,Ljubljana, Aškerčeva 12;
telefon 332-611, int. 319

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na žiro račun
50100-678-46236.
Letna naročnina za posameznike 60,00 din, za delovne organizacije 80,00 din. Cena enojne številke 15,00 din, dvojne številke 30,00 din in trojne številke 40,00 din.
Računalniško stavljanje in oblikovanje: RC TAMIR
Tisk: SKUŠEK
Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo
Časopis izhaja s finančno podporo Republiškega komiteja za raziskovalno dejavnost in tehnologijo, Republiškega komiteja za kulturo in Republiškega komiteja za vzgojo, izobraževanje in telesno kulturo.

Anthropos

Estetika
Psihologija
Teorija narcizma
Filozofija
Družboslovje in pedagogika
Prevodi
Ocene
Povzetki

VSEBINA
(Anthropos, št. 1 in 2 / 90)

I. ESTETIKA

II. PSIHOLOGIJA

III. TEORIJA NARCIZMA

IV. FILOZOFIJA

V. DRUŽBOSLOVJE IN PEDAGOGIKA

VI. PREVODI

VII. OCENE

VIII. POVZETKI

Estetika

Problem estetskega spoznanja

FRANE JERMAN

Eden izmed problemov znotraj razvoja sodobne estetike je tudi problem estetskega *spoznanja*. Seveda moramo povedati najprej, da to vprašanje nikakor ni zanimivo za vse estetske smeri, da je pa nekoč bilo izredno aktualno - npr. v vseh tako imenovanih spoznavno teoretsko zasnovanih estetikah, s Heglovo na čelu. Vemo, da to vprašanje že *kot vprašanje estetike* zavrača celotna strukturalna estetska šola - ne glede na svoj vzhodno ali zahodno evropski izvor. Zavrača ga kot *estetsko* vprašanje, je pa seveda smiselno ob vprašanju zunajestetskih momentov umetnine.

Ni dvoma, da se na vprašanje spoznanja logično veže vprašanje *resnice*, tj. njene definicije. Tudi če ne načenjamo temeljnega spoznavno teoretskega problema, ki je (kolikor se držimo klasične definicije resnice) v značaju "realnosti", stojimo pred posebnim vpršanjem, ki bi ga lahko oblikovali takole: ali obstajajo *različne resnice*, kot so npr. "znanstvena resnica", "religiozna resnica", "politična" resnica in seveda tudi *umetniška* resnica itd. Ta problem se vleče v bistvu že iz zasnutkov Platonove estetike, ki je dajal prednost znanstveni resnici pred umetniško, pri čemer pa mu je bila umetniška resnica samo za dve stopnji nižja znanstvena resnica. Tu torej ni šlo za oznako različnih značajev *resnice*, ampak za njeno stopnjevitost.

Vse tiste koncepcije filozofske smeri, ki iz tega ali onega razloga umetnosti niso priznavale popolne avtonomije, so estetiko podrejale ontologiji ali spoznavni teoriji ali povedano drugače: estetiko in tudi nauk o umetnosti so izpeljevali ali iz ontoloških ali spoznavno teoretskih predpostavk. Tako je v večini primerov šlo za dokazovanje lastne splošne filozofske pozicije in ne za poseben *estetski* interes. Od Platonove v bistvu utilitaristične koncepcije umetnosti pa tja do tomističnih in plehanovsko marksističnih estetstkih koncepcij je bila v ospredju *spoznanjska* funkcija umetnosti, se pravi, da je bila temeljna vrednota umetnosti v tem, kar je pomensko izražala, sporočala. Če je Plehanovu umetniška vrednost bila odvisna od tako imenovane *politične naprednosti*, je to pomenilo predvsem spoznanjsko ocenjevanje tega, kar je umetnost izpovedovala, se pravi ideološko ocenjevanje značaja umetnine. Čeprav je preproščina takšnega pristopa k umetnini na dlani, pa je bila več kot pol stoletja skoraj nepremagljiva ovira umetniškemu snovanju v tako imenovanem socialističnem svetu.

Nekaj je seveda treba priznati: umetnost je imela praktično skoraj v vseh svojih zgodovinskih obdobjih *tudi* funkcijo izpovedovanja resnice - o tem ni nobenega dvoma, vendar pa to ni bila nikoli niti njena prvina niti glavna funkcija. Tako znanost kot politika znata svoja sporočila povedati zelo jasno kar v svojem jeziku. Pojem umetnosti rabim tu v nekoliko ohlapnem pomenu, saj se po vsem videzu nanaša predvsem na tiste

zvrsti umetnosti, ki se sklicujejo na področje vidnih občutkov. Tam namreč mnogo laže zastavljamo vprašujemo po *resnici umetnosti*, kot pri tistih, ki se sklicujejo na druga čutila. Vsekakor je npr. nesmiselno ali vsaj vprašljivo govoriti o *resnici* glasbene izpovedi, o resnici glasbene misli, čeprav je ta besedna raba zelo pogosta tako pri glasbenih kritikih kot tudi glasbenih teoretikih, precej jasno pa je, da gre zgolj za evfemizem. *Racionalna sporočilna vrednost* glasbe je v večini primerov enaka ničli, pa še pri programsko zasnovanih glasbenih umetninah (npr. simfonične pesnitve R. Straussa) je govor o resnici brez dvoma pretiran. Kot pri vsej umetnosti je tudi tu glavna funkcija vedno *estetska* funkcija, ne glede na to, s katerimi in s kakšnimi filozofskimi sredstvi jo opredeljujemo. Vse druge funkcije umetnosti, torej tudi sporočilna, informacijska, vzgojna in še kakšna, so seveda tudi možne in realne, vendar če jih postavimo v ospredje, zgrešimo smisel umetnosti. O tem nam priča vsa zgodovina umetnosti in zgodovina ideologij.

Izmed estetik polpretekle dobe, ki še vedno vzbujajo zanimanje filozofov in tudi drugih strokovnjakov, gre posebno mesto poskusom konstrukcije *fenomenološke estetike*. Zanje je značilno *ontološko izhodišče*, seveda pa tudi vprašanje spoznavanja. Ontologija je vedno druga plat istega novca - vsaj v večini primerov. Znotraj različnih fenomenoloških šol se je estetika pojavljala kot posebno zanimiv predmet raziskovanja in zdi se, da je prav na tem področju fenomenologija pokazala svojo analitično in raziskovalno moč in to vsaj pri treh filozofih: pri Webru, Ingardnu in Hartmannu.

V pričujočem zapisu* gre za primerjavo prvih dveh imenovanih fenomenologov, ki sta se ukvarjala z estetskimi vprašanji. Prvi je poljski filozof Roman Ingarden (1893-1970), drugi pa slovenski filozof France Weber /Veber/ (1890-1975). Da gre pri R. Ingardnu za predstavnika fenomenologije ni treba posebej dokazovati, saj je to razvidno iz vseh njegovih (tudi v slovenščino prevedenih) del. Zaradi njegovega splošnega pomena za razvoj sodobne filozofije, imajo podatke o njem in njegovem delu vse količkaj obsežne filozofske enciklopedije[1] - kar vsaj tudi formalno pomeni, da je dovolj znan in upoštevan avtor. Čeprav so se z Ingardnovo filozofijo in z njegovimi analizami zgradbe ali strukture literarnega dela pri nas kritično ukvarjali predvsem literarni zgodovinarji in teoretiki (Ocvirk, Pirjevec, Kos), mnogo manj pa poklicni filozofi[2], si je njegovo delo vredno ogledati in premisliti to, kar je sam mislil. To, da je bil po rodu Poljak menda ni razlog (ali pač?) za to, da ga slovenski filozofi niso upoštevali, saj je praktično vsa svoja glavna dela pisal v nemščini in tudi večina njegovih v poljščini pisanih del je dostopna v nemščini. Omeniti je treba, da njegov jezik nikakor ni lahek, saj je prav obremenjen z naporom, da bi čim bolj natančno izrazil misel, ki v večini primerov sploh ni zlahka ulovljiva.

Pri Francetu Webru ali Vebru[3] kot slovenskemu filozofu je stvar seveda drugačna, saj je njegova fenomenološka orientacija izvirala iz nekoliko drugačne filozofske pozicije, kot pa jo je zagovarjal E. Husserl, čigar neposredni učenec je Ingarden bil. Webrova filozofska provinienca je bila Meinongova *predmetnostna* teorija (ali kot je

---

* Nastal je kot prispevek k filozofskemu srečanju v Ljubljani, leta 1989.

[1] Tako npr. tudi angleška Filozofska enciklopedija, 4. zvezek posveča Ingardnu precejšen in strokovno izredno dobro napisan članek. (*The Encyclopedia of Philosophy, zv. 1 - 8, 1967*)

[2] In prav ti bi morali biti kar precej zainteresirani za Ingardnovo razvijanje Husserlove fenomenologije.

[3] Znano je, da se je pred prihodom v Ljubljano na mesto univerzitetnega docenta podpisoval z W, kasneje pa z V. Njegov sin se podpisuje kot *Weber*.

pisal sam Weber: *predmetna* teorija), ki - kot pove že samo ime - izhaja iz analize predmeta kot takšnega, pri čemer pa je tudi njemu (kot Husserlu) glavno določilo zavesti *intencionalni* akt, "naperjenost" zavesti na predmet. Tako kot med Husserlom in Meinongom bi lahko našli analogije, podobnosti tudi med Ingardnom in Webrom. Morebiti lahko naletimo celo na kakšne stične točke, vendar je verjetno še več popolnoma nasprotujočih in mimoidočih si stališč, posebno kar zadeva cilj in namen filozofije same. Moj poskus primerjave bo zadeval samo nekatere točke in nikakor ne bo skušal biti izčrpen, bo bolj napotilo ali misel o tem, kako bi se lahko lotili raziskovanja strukturne zasnove fenomenološke estetike.

Najprej naj orišem nekoliko Ingardnovo filozofsko pozicijo. Čeprav je bila njegova misel že nekajkrat predstavljena javnosti[4], tudi tu - že zaradi primerjave z Webrom ne bo odveč, če podam nekaj Ingardnovih značilnih filozofskih potez. Za njegov intelektualni razgled je pomenljivo to, da je poleg filozofije, ki jo je študiral pri E. Husserlu, proučeval tudi čisto matematiko pri znamenitem D. Hilbertu, psihologijo pa pri G.E. Mülerju. Matematika mu je pomagala k eksaktnosti (kot je tudi Husserlu!), psihologija pa v boju proti psihologizmu.

Ingardnov temeljni filozofski problem je bilo *vprašanje zunanje* eksistence sveta, ki ga je reševal tako rekoč vse življenje. Ni se namreč mogel strinjati s Husserlovo "epohe", z njegovim transcendentalnim idealizmom, torej s postavljanjem zunanje stvarnosti v oklepaj. Filozofsko raziskovanje, ki temelji zgolj na subjektivnosti subjekta in pušča vnemar "objektivni" predmet, se mu je zdelo nevarno, ker drsi po eni strani v psihologizem (ki ga je očital tudi svojemu učitelju), po drugi pa v bližino solipsizma. Zunanji svet je treba torej dokazati kot poseben način bivanja ali eksistence. S tega vidika je tudi Ingarden filozof eksistence, kot je bil npr. M. Heidegger ali celo J.P. Sartre, razlikuje pa se od njiju po izraziti racionalnosti, po pikolovsko natančnem razbiranju posledic, s prefinjeno fenomenološko analitičnostjo in naporom, priti resnici, ki ji je na sledi, do dna.

V tem pogledu si Weber in Ingarden nista kaj prida podobna. Webrov poglavitni problem ni bila eksistenca zunanjega sveta - to je kratkomalo *predpostavljal* - ampak izgradnja takšnega filozofskega sistema, v katerem bi vsa spoznanja izpeljeval iz *psihologije* s pomočjo njene najpomembnejše metode: *introspekcije*. Tu se seveda moramo vprašati, za kakšno psihologijo je Webru pravzaprav šlo. Gotovo ne za empirično psihologijo v današnjem pomenu, ki tvori most med humanističnimi in naravoslovnimi disciplinami znanosti, ampak za "strukturalno" psihologijo, ali kot so nekoč govorili, za psihologijo "lika". Kot je dokazala Webrova učenka Alma Sodnik[5], je prav pojem "lika" ali strukture rezultat Meinongove filozofske šole, h kateri je marsikaj prispeval tudi naš Weber. Opozorim naj, da njegova psihologija kot psihologija še čaka na svoje ovrednotenje, ki pa ga morajo opraviti po vsej priliki *psihologi* in ne filozofi. Webrovi psihologiji bi lahko pritaknili ime *filozofska* psihologija, ki je v velikem delu svojih izvajanja zunaj *empirične preverljivosti*, kar nakazuje že Webrovo poudarjanje

---

[4] S filozofskega vidika sem skušal podati njegov portret v spremnem zapisu ob izdaji njegovih *Esejev iz estetike* (1980) kot uvod v razumevanje njegovih razprav o slikarstvu, glasbi in arhitekturi. Glej str. 7 - 27. Kolikor vem se je z Ingardnom filozofsko ukvarjal v svoji še neobjavljeni (a imenitno ubranjeni) disertaciji dr. Janez Strehovec - predvsem v zvezi z N. Hartmannom. Z Ingardnovimi stališči v zvezi z zgradbo literarne umetnice pa sta bolj polemično omenjala Ingardna A. Ocvirk in J. Kos, njegovo delo pa je proučeval in tudi predaval o njem D. Pirjevec.

[1] Glej njen članek *O sodobnem prvenstvenem pojmovanju likovnega problema*. V A. Sodnik: Izbrani filozofski spisi, SM 1975, str. 145 - 160 (ponatis)

introspekcijske metode po eni, po drugi plati pa uvajanje posebnih področnih zakonov (estetike, etike, itd.), ki naj bi imeli (zunajčasno) veljavo logiških zakonov.

Če nadaljujem z morebitnimi stičnimi točkami, je to vsekakor izhodiščno priznavanje *intencionalnega akta* kot ključne točke pri definiranju zavesti na eni in s tem povezanega metodološkega pristopa na drugi strani. Pa tudi tukaj bi lahko odkrili različne varianta. Pri Webru gre bolj ali manj za intencionalni akt kot psihološko dejanje (gre za naperjenost zavesti na svoj predmet), Ingardnu pa za metodo zavesti, s katero to dosega objektivni in od subjekta neodvisni predmet.

Druga skupna točka je *raziskovanje estetike*. Razlika pa je že v dejstvu, da je Weber napisal *sistem* estetike, Ingarden pa se do filozofskega *sistema estetike* kot *sistema* ni nikoli dokopal, saj je vse svoje delo na tem področju vrednotil le kot pripravljalna dela za takšno *fenomenološko* estetiko. Je pa pisal o tej temi neprimerno več, kot je Weber, ki se z estetiko potem, ko je zgradil njen sistem, dejansko ni več ukvarjal. Seveda so tu še druge razlike, o katerih bomo še spregovorili.

Najpomembnejše Webrovo delo na tem področju je bila *Estetika*, delo, ki ga ocenjujemo kot njegovo najbolj uspelo filozofsko delo sploh - tudi zaradi svoje jasne strukture. Najvidnejše Ingardnovo delo pa je gotovo *Literarna umetnina*. Webrova *Estetika* je izšla leta 1925, Ingardnovo epohalno delo pa leta 1931. Ingarden izhaja iz svojih estetskih raziskovanj iz *umetnosti*. V *Literarni umetnini* proučuje njeno zapleteno zgradbo, odkriva v njej različne med seboj povezane plasti in različne kvalitete - med temi so najbolj zanimive tako imenovane *metafizične* kvalitete, saj se med njimi nahaja tudi spoznanjska funkcija umetnosti in seveda tudi aristotelovska: funkcija katarzičnosti ali očiščevanja. Svojo fenomenološko estetiko ustvarja na podlagi analize umetnosti - literature, slikarstva, glasbe, arhitekture in filma. Šele v zvezi z analizo njihove zgradbe bi bilo mogoče misliti na zgradbo estetike. Njene prvine bi bile vsekakor skupne prvine vseh umetniških zvrsti. - Takšnega sistema Ingarden ni napravil, menim pa, da je s svojimi deli dejansko dal dobro iztočnico za kaj takšnega. Ni mi znano, da bi se bil kdo lotil tega dela. To je nemara tudi eden izmed razlogov, zakaj so se z Ingardnovim delom pri nas ukvarjali nefilozofi.

Precej drugačna pa je stvar z Webrovo estetiko. Že večkrat je bilo omenjeno, da gre za *eksemplifikacijo* filozofske teorije, tj. *predmetnostne* teorije na področju estetike, in da ni bil njen prvi cilj ali namen podati estetiko *umetnosti*. Zato Weber svoje estetike ne izpeljuje iz umetnosti, ampak iz *strukture estetskega doživetja*. Zapleteno zgradbo tega doživljanja, ki temelji na psihološki analizi predstave, dopolni Weber s posebno logijo estetske pameti. Kar zadeva umetnost pa gre Webru zgolj za *psihološko karakterizacijo* umetniškega dela.[6] Praktično vso analizo umetniškega dela opremlja s svojimi pojmi, ki jih je kreiral v prejšnjih treh delih svoje sicer obsežne knjige.

V estetiki sta si torej bistveno različna, vendar je tudi tu točka, ki ju druži: to je *antipsihologizem*. Ingarden je doživljal psihologizem, tj. težnjo po podreditvi celotne znanosti psihologiji, zelo bojevito. Psihologizma ni očital samo Brentanu, ampak tudi samemu Husserlu. Vsekakor je na psihologizem naletel v zvezi z avtorjevo vlogo v njegovem delu. Pozitivistična šola si ni mogla zamisliti literarnega raziskovanja brez vpletanja avtorjevega doživljanja in sploh njegove biografije. Ingarden je to težnjo utemeljeno zavrnil, za kar je seveda žel razumevanje - tudi slovenskih literarnih

---

[6] Prim. F. Veber: *Estetika*, SM 1985, 2. izd., str. 502-531.

teoretikov (npr. A. Ocvirka). Sicer pa se je Ingarden globoko strinjal s Husserlovo zavrnitvijo psihologizma iz I. dela *Logičnih raziskovanj*. Psihologizem v filozofiji je zavračal kot neznanstven in kot zablodo, pogojeno s časom svojega nastajanja, torej s časom, v katerem je psihologija postala samostojna znanstvena disciplina.

Pri Webru bi na prvi pogled sodili, da je pristaš psihologizma, saj je bil vsaj na začetku svoje poti tudi Meinong. Vendar se tudi Weber ne strinja s psihologistično absolutizacijo, in to kljub svojemu načelnemu zagovarjanju psihologije kot najpomembnejše *filozofske* znanosti. Bolj kot njegove izjave o psihologizmu je prepričljiva A. Sodnikova, ko je v svojem delu *Zgodovinski razvoj estetskih problemov* (1928) ocenjevala Webrova estetska prizadevanja. Za antipsihološko težnjo je upoštevala predvsem "objektivno pojmovanje estetske vrednote in estetske pravilnosti, ki mu je pripravilo pot do končne utemeljitve estetike, ki naj bo logika estetske pameti." [7] Za antipsihologistično Webrovo naravnanost govorijo tudi nekatera druga, zlasti zgodnja dela. Razlog je načelne narave in je podoben onemu, ki ga je uporabljal Ingarden.

Naslednji problem, na katerega velja opozoriti, je usmeritev razvoja same fenomenologije. Običajno jemljemo za tvorca te smeri E. Husserla, navedemo še nekatere njegove znamenite učence - predvsem M. Heideggra, morebiti še J.P. Sartra in konec. Pa vendar so tu še vsaj A. Pfänder, Nikolaj Hartmann in Roman Ingarden. Ni dvoma, da so vsi omenjeni filozofi izhajali iz Husserlovih idej, vendar je od Husserla sprejel vsakdo nekaj drugega in tudi vsakdo nekaj drugega zavrnil. Njihova filozofija je rasla v polemiki z vzornikom in učiteljem, kar je navsezadnje tudi razumljivo.

Skoraj nihče ne govori o drugi veji fenomenologije, ki jo je započel A. Meinong, čigar seminar je imel vpliv tako na formiranje slovenske filozofije kot tudi poljske. Meinongova filozofija, o kateri je na Slovenskem pred vojno pisal predvsem njen največji častilec Weber sam, ima tudi danes svoje odmeve v graški filozofski šoli, ki nadaljuje tu započeto analitično tradicijo. To, da je Meinong ustanovil prvi psihološki eksperimentalni laboratorij, pove marsikaj o njegovi usmeritvi. Kot pri Husserlu, je šlo tudi v tem primeru za filozofski *sistem*, ki so ga učenci bodisi "popravljali", bodisi "nadaljevali". Eden izmed teh učencev s svojo specifično potjo - tudi stran od predmetnostne teorije - je bil tudi F. Weber. Torej: o poteh, ki sta ju obe različici fenomenologije, ubirali v našem stoletju, pri nas še ni bilo dosti govora in tu bo treba še orati ledino.

Ko smo si začeli ogledovati obe filozofiji (Ingardnovo in Webrovo), smo postali pozorni na dejstvo, da sta se obe poti končali v smeri spoznavno teoretskega realizma, v Webrovi teoriji stvarnosti in pri Ingardnovem zavračanju Husserlovega transcendentalnega idealizma. Estetsko spoznanje je v obeh fenomenološko zastavljenih estetikah podrejeno ontološkim izhodiščem, samo spoznanjsko teoretsko stališče pa bi bilo mogoče vsaj načelno opredeliti kot *realistično*. Tako Ingarden kot tudi Weber dopuščata možnost ne-estetskih prvin znotraj prvin, ki jih ne gre zanemariti, vendar oba dajata prednost tipično estetskim kvalitetam, tj. umetniški in estetski vrednosti umetnine.

Tu pa nastane sporni problem opredelitve *umetniške resnice*, ki ga obe ontološki različici kot *resnico* zavračata, saj pomeni razveljavljanje realitivne avtonomije umetnosti. *Resnica umetnosti* je pojem, ki ga uporabljajo v bistvu le heglovsko usmerjene estetike.

Problem, ki pa ga je treba v zvezi s fenomenološkimi estetikami pregledati, je problem *estetske* in *umetniške* vrednote.

---

[7] A. Sodnik: *Izbrani filozofski spisi*, op. cit. str. 139.

Aktualnost Hartmannove estetike*

JANEZ STREHOVEC

Obravnava osrednjih momentov Hartmannove estetiške teorije, ki so v ugotavljanju večplastne strukture estetiškega predmeta, stopnjevitega oblikovanja in razdejanjenja kot načina delanja estetskega predmeta nas je, navzlic zavesti o razlikah v osnovni ontološki strategiji, usmerila najprej k razmisleku o nekaterih splošnih značilnostih t.im. fenomenološke estetike; posamezne Hartmannove prispevke smo zato umeščali v tisto filozofsko tradicijo, ki sega od Moritza Geigerja k Romanu Ingardnu. Pri tem smo poudarjali, da fenomenološka estetika ni (heglovska) filozofija umetnosti, temveč (ahistorična) teorija o načinu biti estetskega predmeta in o ontološkem statusu umetniškega oblikovanja. V svojem jedru je zato ontologija umetniškega načina, nanaša se na splošno kot nadzgodovinsko postulirano bistvo umetnine kot take. Ugotavljali smo tudi veliko odvisnost estetike od ontologije in gnoseologije v njegovi sistemski filozofiji, kajti teorija o ontični strukturi realnega sveta je merodajna tudi za teorijo o estetskem predmetu; posamezni momenti slednje, vezani sicer na svojevrstnost estetskega področja, ne motijo ali celo rušijo Hartmannove fundamentalne ontologije, niti če imamo opraviti z najbolj ekstremnimi zakonitostmi. Hartmannovo estetiko smo zato obravnavali kot teorijo o najsplošnejšem in nadzgodovinsko mišljenem bistvu umetnosti, ki je relativno neodvisna od posameznih zgodovinskih umetniških praks, torej je ne ovržejo posamezni primeri oziroma vdor zgodovinskosti v splošno strukturo.

Vendar pa je Hartmann pri razvijanju svoje estetiške misli, navzlic svoji splošni usmerjenosti k bistvu "umetniško delo", pogosto posegal k primerom posameznih umetniških del, predvsem tistih "velikih" iz klasične zakladnice. Nikakor ni imel strahu pred možnostjo, da bi konkretna dejstva iz umetniške dejanskosti ovrgla splošne premise njegove teorije (videli smo, kako je brez težav razrešil problem za postomoderno umetnost aktualnega pojma vzvišenega umetniškega dela), zato je na nekaterih mestih svoje *Estetike* opiral svoja razmišljanja na značilnosti posameznih umetniških del in njihove svetove; tako rekoč je iskal potrditev svoje teorije v dejanskosti sinhrono razpoložljivih velikih umetnin različnih obdobij. Poudarjamo sinhrono razpoložljivost teh del, kajti njihova zgodovinskost mu je bila tuja, in zato v okviru njegove estetike ne moremo govoriti o kakršnikoli filozofiji umetnosti v Heglovem in Schellingovem, izrazito zgodovinskem smislu. Hartmannova estetika namreč striktno razlikuje med

* (Zadnje poglavje iz doktorske disertacije o Hartmannovi estetiki)

predmetom spoznanja svoje teorije in realnimi zgodovinskimi umetninami, vendar pa te ločitve ne radikalizira v smislu, da je estetika povsem *govor mimo* konkretnih del.

To Hartmannovo poseganje k posameznim umetniškim delom, opazovanim na podlagi umetnostnozgodovinskih in umetnostnoteoretskih aspektov, smo v tem besedilu nadaljevali tudi sami, le da smo obravnavana dela vendarle mislili v okviru zaključene duhovnozgodovinske umetnostne strukture postomoderne, torej sedanjega ali vsaj včerajšnjega okolja relevantnih umetniških del. Pristali smo torej na logiko preverjanja splošnih zakonitosti umetniškega dela, kot jih ugotavlja filozofska estetika v sami umetniški empiriji, torej na omenjeni Hartmannov postopek, in se pri tem prepustili opazovanju, ki je vključevalo tudi obravnavo s področja umetnostne zgodovine in teorije, do te mere, da smo skušali izpostaviti že nekatere elemente pojma postmodernega umetniškega dela, in jih zoperstavljati Hartmannovemu pojmu pravilne in homogene večplastne umetnine. Cilje teh iskanj, ki jih nadaljujemo s tem sklepnim premislekom, je bilo ugotavljanje aktualnosti Hartmannove estetike. Je njegova estetiška misel zastarela, ali ni? Katere njene sestavine so, tudi če pozitivno odgovorimo na prejšnje vprašanje, morebiti vendarle še relevantne tudi za razumevanje sedanjih umetniških del? Ali lahko seganje k posameznim primerom sedanjih del ovrže Hartmannov pojem pravilne umetnine, ali pa lahko privede do njegovega nadaljnjega dopolnila in hkrati korekcije?

Odgovore na ta vprašanja bomo skušali podati, potem ko bomo tukaj zgoščeno izpostavili temeljnje značilnosti Hartmannovega pogleda na "bistvo umetniškega dela" in, na drugi strani, navedli nekatere splošne in poglavitne lastnosti umetnin v postmoderni.

S postopkom razdejanjenja kot omogočanja zgolj pojavljanja nečesa idealnega v realnem nastalo umetniško delo je ontično večplastna struktura, za katero je značilen sekundaren način biti. Ta, nedvomno "rahli" način izhaja iz dejstva razdejanjanja; umetnik namreč ne udejanja in ne dela predmetov, ki bi sodili med obe primarni vrsti biti: realno in idealno bit. Umetniška dela so podvržena minljivosti; sestavljena so iz realnega ospredja, na katerem temelji idealno ozadje, in če se ospredje uniči, se ozadje, ki je vezano na njega, ne more več pojaviti. Po uničenju umetnine lahko o njej še naprej govorimo, ne moremo pa je več uživati.

Poleg osnovne delitve na ospredje in ozadje, je za Hartmannovo estetiko značilno ugotavljanje nadaljnje delitve ozadja, torej plasti njegove globine. Med čutnim ospredjem in duhovno idejo dela se nahajajo vmesne plasti, povezane z organsko živostjo, situacijami in usodami ter duševnostjo likov, ki so izredno pomembne (podobno kot heglovska "sredina" ali pri Lukácsu kategorija posebno) za bogastvo oblikovnega. Oblika sama se namreč ne nahaja ne v ospredju niti ne v posamezni plasti ozadja, temveč v medsebojni povezavi vseh plasti, da se skupaj pojavijo v ospredju. Za oblikovanje, torej za sam ustvarjalni akt je pri tem značilno, da umetnik oblikuje iz ozadja, iz njegovega idealnega konca in od tam prehaja preko naslednjih, manj abstraktnih plasti do čutnega ospredja, medtem ko sprejemnik pri svojem dekodiranju ubira nasprotno pot. Njegov začetek je percepcija ospredja in od njega šele lahko prehaja k ozadju in njegovim globinskim plastem. Pri tem je nujno, da sledi, brez izpuščanja, vsem plastem.

Hartmannova ontologija o večplastni strukturi umetniškega dela je smiselno vpeta v njegovo teorijo o realnem svetu. Večplastna struktura umetnine je sicer avtonomna v

svojem sekundarnem načinu biti, vendar pa njen red plasti korespondira s strukturo realnega sveta in njenimi temeljnimi momenti. Podobno kot v Goethejevi in Lukácsevi neoklasičistični estetiki pravilne umetnine[1] lahko tudi pri Hartmannu ugotavljamo implicitno tezo: umetnina je kot življenje, in sicer v naslednjem smislu: "V temelju se nahajajo v estetskih predmetih prav tiste ontične plasti, ki tvorijo zgradbo realnega sveta. Kratko in poenostavljeno so štiri: (čutna) reč - življenje - duša - duhovni svet; le da se tukaj vsaka med njimi nadaljne deli, in to zelo različno v različnih umetnostih."[2] Ta misel nam kaže na nujnost svojevrstne homologije med umetniškim in dejanskim. Sprejemnikova pot v receptivnem aktu od ospredja k vedno bolj abstraktnim plastem ozadja je konec koncev tudi pot vsakdanje percepcije: od vidnega prehaja pogled k živemu, od njega k duševnemu in od slednjega k duhovnemu, idejam.

To dejstvo je avtor opisal z besedami: "Bilo bi povsem napačno, če bi podlage estetike odtrgali od podlag ontologije, in bilo bi tudi povsem nasprotno smislu nauka o kategorijah. Slednji ne sega samo k realni sferi biti, temveč posredno tudi k vsaki vrsti pojavnega območja."[3] Tukaj lahko opozorimo na podoben pogled teoretika-fenomenologa Maxa Schelerja, ki je v svojem delu *Položaj človeka v kozmosu* razvil plastno strukturo bivajočega na področju filozofske antropologije. Marxovo misel, da se ideje, ki nimajo za sabo nikakršnih interesov in strasti, blamirajo v svetovni zgodovini, je apliciral na teorijo človeka v (fenomenološkem) smislu, da je duhovno, na osebo vezano najvišje načelo človeka na vrhu (sicer opredeljeno kot posebna in zato od drugih kategorij različna "plast") štiriplastne substance življenja (biopsihičnega sveta), ki se členi na plasti emocionalnega nagona, instinkt, asociativno spominjanje in praktično inteligenco. In podobno, kot lahko Schelerjev prispevek razumemo v smislu njegove intencije po celoviti obravnavi človekovega jedra, ki se kaže v njegovem povezovanju v nekaterih teorijah ločenih, osamosvojeno obravnavanih plasti nagonskega emocionalnega in umnega življenja, je tudi za Hartmannovo misel značilen kompleksni in povezujoči pogled na umetniško delo. Dejansko upošteva integralno celoto umetnine in zapleteno enotnost njenih, med seboj nasprotnih sestavin.

Seveda pa je red plasti in njihovo strukturiranje v različnih umetnostih skrajno zapleten. V slikarstvu se deli že najnižja ontična plast na štiri enote:

1. dvodimenzionalno ravnino slike,
2. tridimenzionalno prostorsko globino,
3. pojavno gibanje likov,
4. pojavno življenje.

Pri pesništvu pa je podobno zapletena duhovna plast:

1. situacija in delovanje,
2. usoda,
3. idealna osebnost,
4. splošna ideja.

---

[1] O tem smo pisali v delu Oblika kot problem, Ljubljana, 1985.
[2] N. Hartmann, Ästhetik, Berlin, str. 458, 1953.
[3] Isto delo, str. 462.

Ontične plasti realnega se morajo torej ponavljati tudi v plasteh umetnin, kajti nekaj človeškega prikazati ni mogoče, ne da bi pri tem upoštevali vse štiri plasti človeškega življenja samega. V tem točki se nam Hartmannova estetika izkaže tudi kot dosledna teorija umetniškega (simbolnega) prikazovanja; vsebinsko, predmetno prikazovanje ima prednost pred estetsko igro oblik. Umetniško oblikovanje je na podlagi te optike tudi eksplicitno "oživljanje". In sama "živost" umetnine se postavlja zato celo kot estetska norma; le temeljito na plasti členjena umetnina - in v njih transparentna za pojavljanje skrajne duhovne globine - je čvrsto obstojna, estetsko vredna in uspelo oblikovana. Do napake, gledano s stališča umetnika, in motnje, v smislu opazovalčevega stališča, pride zato v primeru, če umetnik izpusti kako plast, torej ne izpelje doslednega posredovanja med idejo in ospredjem. Temu problemu, ki je eden najvažnejših v njegovi estetiški teoriji, je Hartmann namenil pozornost v dodatku k svoji *Estetiki*, in sicer v razdelku Izginjanje posameznih plasti in preskakovanje.

Ob vprašanju, do česa pride, če v posamezni umetnini izpade kakšna ontična plast, je Hartmann opozoril najprej na primer iz literature; pripovednik namreč lahko izpusti "plast" življenja" - aktivnega gibanja in mimike obrazov - in sprejemnike že kar takoj usmerja k duševni situaciji. Ta preskok je povezan s sposobnostjo njegovega izraznega medija, tj. jezika, da na podlagi svoje pojmovne abstraktne razsežnosti neposredno dosega sfero duševnega, vendar pa pri tem, tudi če je transparenca v plast duševnosti še možna,pride do motnje: transparenca postane neočigledna in neumetniška, pri recepciji nastopijo težave. Podoben in še bolj za umetniškost dela sporen odklon se lahko pojavi tudi v slikarstvu, kjer ne pride do razvidnega pojavljanja duševnih, značajskih in moralnih elementov, če slikar ne upodobi dovolj temeljito tistega, kar je "živo", na likih. Sporno je prav takšno opuščanje organske razsežnosti, ko si umetnik neposredno prizadeva za oblikovanje določenih učinkov, ne da bi ti organsko izrasli iz strukture. Abstraktnost, pojmovnost, kvazifilozofičnost so potem posledice takšne napake, ki ruši kompozicijsko enotnost dela. Ob primeru poezije je Hartmann to dejstvo dovolj ilustrativno opisal: "Zelo veliki pesniki zapadajo tej nevarnosti: za izkušenega in bogatega v mislih - in morda celo skrajno zainteresiranega za pogled na svet - je zapeljivo peti v mislih, namesto v likih in scenah."[4]

Hartmann si torej za normo pravilne umetnine postavlja simbol (v Goethejevem smislu iz dela *Maksime in refleksije*), za odklon od te norme pa abstraktno, fragmentarno, posebnost zanemarjujočo alegorijo[5] Skoraj odveč je poudariti, da tudi tukaj avtor vztraja pri kriterijih prikazovanja: nekaj se mora pojaviti v konkretnem, oživljenem liku, potrebna je pravcata scena in z njo povezan bogat odnos opazovanja.

Tem napakam, ki se kažejo v "zalomljenem" pojavnem odnosu - pride do praznine pri odnosu transparentnosti - je še posebej podvržena poezija, ki lahko preide v razpravljanje, v miselno izjavljanje o življenjskem izkustvu. Vendar pa je pri tej obravnavi Hartmann na koncu dopustil tudi možnost trika: izpuščena plast je odsotna zanalašč, kajti domišljija lahko preskoči takšno mesto in preide k naslednjim, globljim plastem. V domišljiji se v ta namen oblikuje celo pravcat "aparat" dopolnjevanja", ki ima za take primere že pripravljene dokončane oblike. Podobno kot pri obravnavi

---

[4] Isto delo, str. 463.

[5] Za to obzorje razmišljanja je nedvomno relevantna Walterja Benjamina estetika alegorije, ki smo jo obširneje obravnavali v delu Oblika kot problem, str. 260.

vzvišenega, tudi tukaj Hartmannova estetika ne pozna večjih zadreg. Na možnost izpuščanja posamezne plasti, kar je sicer napaka in nepravilnost, vendar pa vključena kot trik v umetniško oblikovanje, je avtor opozoril z naslednjo izjavo: "V gotovih primerih je posebno umetniško sredstvo pesništva preskakovanje plasti: pri tem zahteva od bralca najmočnejši sintetični delež domišljije..."[6]

Izpuščene plasti v literaturi sicer ni enačiti z mesti nedoločenosti v smislu Ingardnove fenomenologije književnosti, vendar pa opravljajo te praznine podobno vlogo. Kot odsotnosti se pojavijo namerno, torej po temeljitem ustvarjalčevem premisleku, in kot trik burijo domišljijo, da s svojo predstavno močjo zapolnjuje to odsotnost. Bralec potem, kot se temu reče, bere med vrsticami. Hartmann je torej dopustil možnost izpuščene (srednje) plasti v pozitivnem smislu izključno kot trik, sicer pa gre, kadar praznina ni v funkciji vzbujanja estetskih učinkov, za napako, za odstopanje od norme na plasti bogato strukturiranega, prosojnega in homogenega umetniškega dela. Tu je škoda, ker avtor možnosti praznine v smislu umetniškega postopka v literaturi ni konkretiziral s posameznimi primeri, čeprav jih je v književnosti 20. stoletja ničkoliko. Seveda pa moramo v tej zvezi ponovno omeniti, da se je Hartmann ogibal primerom iz umetnosti svojega časa in je venomer posegal le k velikim delom klasike. Pomembno pa je, da njegova teorija o plastni strukturi umetnine dopušča, čeprav kot odklon, tudi ekstremne oblike nehomogenosti dela, ki so sicer značilnost vrste avantgardističnih, neoavantgardističnih in postmodernističnih umetnin.

Poleg izpuščanja kake srednje plasti je Hartmann omenil še t.im. površnost v oblikovanju, ki se kaže v pomanjkanju teže na skrajnih plasteh ozadja, v šibki globini torej, kar je značilnost "lahke umetnosti", ki se ne more povzpeti do vzvišenega, in nasprotje tega postopka, ki je v svojevrstni neočiglednosti umetnine, slabi opaznosti torej. Do nje pa pride takrat, kadar je pomanjkljivo oblikovano ospredje in sprednje plasti sploh, kar vodi v kičasto abstraktnost. Ta napaka, pravzaprav šušmarstvo, kot pravi avtor *Estetike*, pa se pojavi, "kadar nekdo ne more izraziti tistega, kar mu lebdi pred očmi, vendar pa ga hoče izsiliti z napačnimi ali nezadostnimi sredstvi".[7]

To mesto iz Hartmannove *Estetike* pa nam kaže tudi večplastnost Hartmannove estetiške misli. Nikakor ni osredotočena samo na fenomenološko problematiko načina biti estetskega predmeta in usmerjena k njegovi ontologiji, temveč upošteva in razvija tudi estetiko recepcije in estetiko ustvarjalnega akta. Pomembni so prav avtorjevi prispevki k slednji, kar nam kaže tudi navedeni primer. Hartmann je namreč pozorno in domiselno, kljub uvodoma ekspliciranim zadregam, osvetljeval sam umetniški proces oblikovanja, opazovan s stališča umetnika. Opozoril je na temeljni ontološki zakon, ki ga mora umetnik pri tem upoštevati - ni mogoča sleherna oblika v vsaki materiji, določene duhovne vsebine je mogoče oblikovati samo na omejen način - in pri tem omenjal številne možnosti "padca" umetniškega načina: opustitev srednjih plasti pri umetnini lahko privede do abstraktnosti, motnjo umetniške pravilnosti povzroči tudi prešibko, premalo očigledno oblikovano ospredje (torej pomanjkanje čutnega, estetskega elementa), umetniškost se "zalomi", če skuša umetnik na silo nekaj izraziti z nezadostnimi ali nepravimi sredstvi, umetnine postanejo lahke in trivialne, če njihovi oblikovalci opustijo zadnje, globinske plasti.

---

[6] N. Hartmann, Ästhetik, str. 465.
[7] Isto delo, str. 466.

Z domiselnim omenjanjem motenj in ekstremnih odklonov od pravilne večplastne, homogene in transparentne umetnine pa je Hartmann tudi anticipiral nekatere motnje estetiške pravilnosti, ki jih je naravnost kanonizirala sodobna umetnost avantgard, neoavantgard, modernizma in postmodernizma. Gre za motnje, ki jih bomo nazorno pokazali prav ob nekaterih variantah rušenja umetniške pravilnosti, ki so značilna za postmoderna umetniška dela.

Razpravo o postmodernem pojmu umetniškega dela smo v tem besedilu usmerili k različnim filozofskim pogledom na umetnost v postmoderni. Poudarek smo namenili dobi in le izjemoma njenemu poglavitnemu izmu - postmodernizmu. Izjemoma nas je zanimala tudi socialna učinkovitost teh del in njihovo umeščanje v tradicijo. Na delih te dobe nas je prvenstveno zanimala samo njihova formalna zanimivost in ontična struktura. Že ob spremljanju filozofske razprave o njih (Habermas, Lyotard, Jencks, Sloterdijk) smo zato vsaj implicitno že mislili na pomenljivost teh del glede na Hartmannovo normo formalno pravilne umetnine.

Postmoderni pojem umetniškega dela nam je pri tem razkril naslednje spremembe:

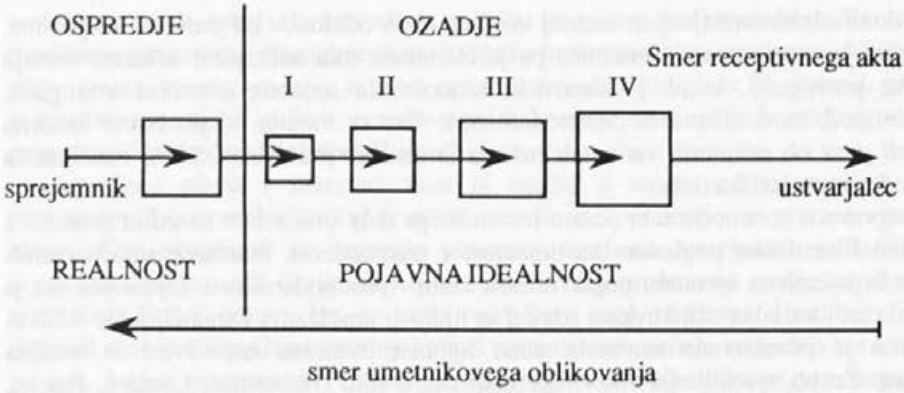
1. iz ezoterične in skromne umetnine se prehaja k vzvišeni in ogromni,
2. od umetniškega fragmenta in alegorije k simbolni, večmedialni celostni umetnini,
3. od tragike in patosa k ironiji in zabavi,
4. ukinja se razlika med visoko in lahko, trivialno umetnostjo,
5. postmoderne umetnine uporabljajo dosežke zgodovinskih avantgard (od montaže do potujitve),
6. z rabo citata se korenito menjata (širita) prostor in čas umetnine,
7. ta dela upoštevajo razvoj medijskih tehnologij in ga uporabljajo v različnih zvrstah ("poglede" filma in videa uporablja pri svojem "slikanju" celo literatura),
8. od projekta avantgardistične "umetnine na cesti", torej poskusa stapljanja umetnosti in (socialnega) življenja se poudarek premešča na umetniško čistost, avtonomnost in avtoritarnost,
9. od umetnine kot (alternativnega) mesta resnice se prehaja k intelektualno in čutno zanimivim delom,
10. ta dela več ne informirajo, temveč so pomenljiva po svoji hedonsko estetski in fascinantno spektakelski funkciji,
11. razvijajo se ekstremne oblike umetnin, in sicer tako ogromne, vzvišene in težke kot lebdeče in "tekoče", skrajno šibko obstojne,
12. namesto na globini je pri njih poudarek na (skorajda fetišizirani) površini.

V čisto formalnem pogledu, vodenem z logiko Hartmannovega pojma večplastne in prosojne umetnine, pa lahko pri tem registriramo naslednje spremembe:

1. vnos citata podvoji nekatere srednje plasti dela,
2. ospredje je samo večplastno in le nekateri njegovi deli so preko srednjih plasti prehodni do idealnega ozadja,
3. ideja je oblikovana v slabo obstojnem ospredju, v nedoločenemu mediju "tekočega",
4. umetniški videz ima simulacijski kompleks realnosti,
5. ospredja je preveč glede na dejansko globino.

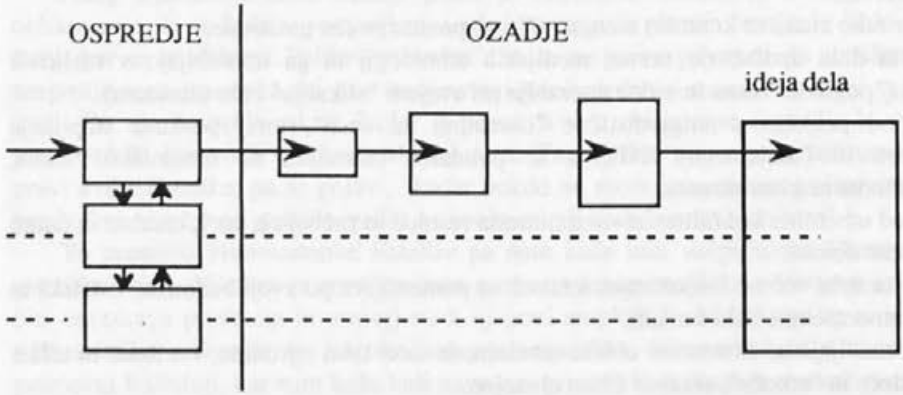
Nekaj odmikov od hartmanovske norme skušajmo zato ponazoriti grafično.

Najprej skicirajmo optimalno shemo večplastne transparentne umetnine:



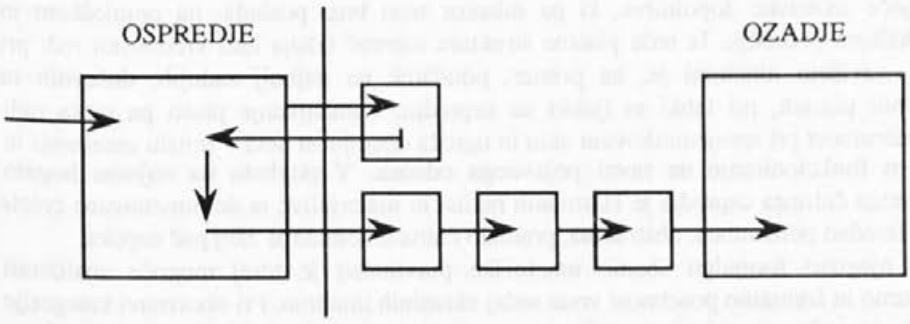
Na tej shemi vidimo linearno transparentnost pri pravilni, normativno "čisti" večplastni umetnosti. Ta "ideal" sedaj dopolnimo z deformacijami in preskoki, značilnimi za umetnine (neoavantgardistične, postmodernistične, "tekoče") v postmoderni:

I. varianta z večplastnim ospredjem



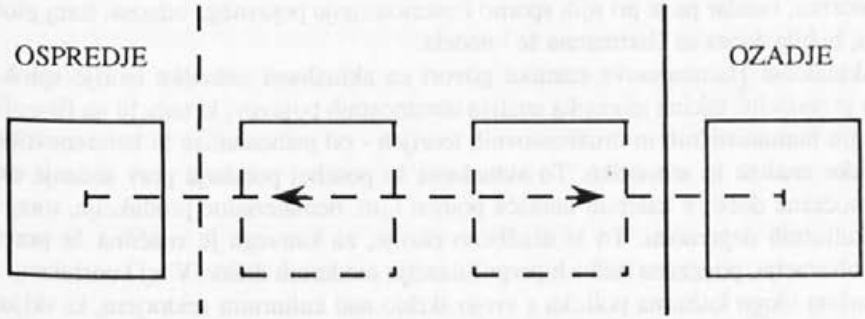
Ta shema nam kaže model postmoderne instalacijske težke umetnine, na primer Kubotovih Niagarskih slapov. Ospredje je enormno veliko, členi se na več plasti, od katerih le ena plast, konkretno struktura video posnetka slapov v različnih letnih časih, omogoča stopnjevano ambientalno nadzidavo do skrajno globinskega idejnega ozadja. Med drugimi plastmi ospredja in idejo dela zeva prepad; posredovanje v mediju posebnega (in zato predstavno-oblikovnega, estetsko relevantnega) omogoča samo prvi segment ospredja (video). Tu se pojavlja še naslednje dejstvo: dodana plast ospredja, tista, ki ni vezana na strukturo transparentne homogenosti dela, poljubno "štrli" iz umetnine v smislu, da bi bila lahko drugačna. Smo pri pojavu zamenljivosti delov dela in zato pri postopku montaže kot vključevanju neposredovane heterogenosti v umetniško delo. Za tako umetnino je tudi značilno, da je v njej premoč udejanjenega nad razdejanjenim.

II. varianta s postmodernističnim citatom



Ta shema nam kaže trik oziroma zapeljanost s citatom. Sprejemnik se pri svojem dekodiranju poglobi do plasti situacije in dejanja v citatu, vendar pa ta plast ni prepustna do plasti duhovnih vsebin, ki, s strani ustvarjalčevega akta, porajajo tisto delo. Prosojnost se torej zalomi pri površinskem učinku citata in zato se prejemnikova percepcija vrača nazaj na ospredje, kjer mora najti nove znake, nova napotila za nov poskus prodiranja proti ozadju. Pri tem prehaja skozi niz prosojnih plasti že obtežena z izkustvom citata ali citatov, saj jih je v enem delu lahko več, prav tako pa tudi takih, z novimi izkustvi, prostori in časi obogatenih sprejemnikovih vračanj. Tu je pomenljiva tudi umetnikova namera: sprejemnik je namenoma zapeljan s citatom in avtor ga na podlagi skrivnih napotil vodi in usmerja k poti, ki omogoča pojavni odnos.

III. shema tekoče umetnine



Ostra ločnica je tukaj le med idejo dela in ostalimi plastmi. Nedoločeno, zatorej dovolj poljubno ospredje je brez večjega hiatusa združeno s prvimi plastmi ozadja. Ker je šibka vez preko srednjih plasti, je šibka tudi obstojnost in nujnost takega dela. Ni nujno, da je prav konkretno ospredje (kot ga je izbral - izdelal avtor) tudi pristno ospredje za takšno idealno globino - zamisel, idejo dela. Lahko bi bilo drugače. Pojavni odnos je tukaj šibak. Lepota, če do nje pride, temelji na "svobodni igri z obliko".

Eno izmed vprašanj, ki smo si ga zastavili na začetku tega razdelka, je bilo, ali dejanskost primerov sedanjih, vendar glede na normo hartmanovske pravilne umetnine "nepravilnih" del privede do nadaljnjega dopolnila in smiselne korekcije Hartmannovega pojma umetniškega dela kot večplastne strukture? Brez težav izveden (shematski) prikaz omenjenih značilnih primerov nam omogoča, da na to vprašanje odgovorimo pozitivno, čeprav je Hartmann le na nekaj mestih (konkretno v besedilu Izginjanje posameznih plasti in preskakovanje) svoje *Estetike* dopuščal takšne ekstreme, in sicer kot motnje,

odstopanja. Njegov pojem pravilne umetnine torej dopušča vse te odklone in na njih temelječe teoretske dopolnitve, ki pa nikakor niso brez posledic na ontološkem in aksiološkem področju. Iz reda plastne strukture namreč izhaja tudi vrednostni red: pri veliki, vzvišeni umetnini je, na primer, poudarek na najbolj zadnjih, duševnih in duhovnih plasteh, pri lahki in ljubki na ospredju. Pomanjkanje plasti pa ovira tudi transparentnost pri sprejemnikovem aktu in ogroža obstojnost dela v smislu umetnosti in njegovo funkcioniranje na ravni pojavnega odnosa. V pogledu na nujnost bogato členjenega čutnega ospredja je Hartmann realist in materialist; ta del umetnostne celote mu je izredno pomemben, abstraktna, premalo čutna umetnina je zanj pač napaka.

Z njegovo formalno shemo umetniške pravilnosti je torej mogoče analizirati strukturno in formalno posebnost vrste sedaj aktualnih umetnin. Pri obravnavi kategorije razdejanjenja kot tiste, ki je specifična za pojasnjevanje načina delanja estetskih likov, smo že ugotavljali njeno pomenljivost tudi za razumevanje nastanka sedanjega sveta podob v postindustrijskem informatičnem, medijskem družbenem okolju, prav tako pa sedanje poudarjanje vloge estetskega kot čutno bogatega v *nekaterih*[8] postmodernih estetiških teorijah ponovno aktualizira Hartmannovo misel o nujnosti bogato členjenega ospredja umetnin, podobno pa velja tudi za njegovo, pravzaprav nepričakovano analizo kategorije vzvišenega. Skoraj odveč pa je pri tem poudariti, da v sedanjem okolju nastajajo umetnine, ki tako zelo odstopajo od hartmanovske norme umetniške pravilnosti, torej z vztrajnim postavljanjem v oklepaje zgodovinski, razvojni, diahroni vidik, da je postopek razumevanja in opredeljevanja teh del glede na omenjeno normo dejansko že opravilo, ki sega preko Hartmannove estetetiške misli, torej v nekakšno posthartmanovsko estetiko. Nekatera umetniška dela, ki jih sicer lahko opredelimo glede na to normo, vendar pa je pri njih sporno funkcioniranje pojavnega odnosa, torej globina ozadja, bi bila danes za Hartmanna že - nedela.

Aktualnost Hartmannove estetike govori za aktualnost estetiške teorije sploh. Še vedno je smiselna takšna teoretska analiza umetnostnih pojavov, ki temelji na filozofskih in drugih humanističnih in družboslovnih teorijah - od psihoanalize in hermenevtike do sistemske analize in semiotike. To aktualnost še posebej poudarja prav sedanje okolje postomoderne dobe, v katerem narašča pomen t.im. nematerialne produkcije, torej tudi vseh kulturnih dejavnosti. To je družbeno okolje, za katerega je značilna že pravcata hiperkulturacija, povezana tudi s hiperpolitizacijo modernih držav. V tej konstelaciji ima pomembno vlogo kulturna politika s svojo skrbjo nad kulturnim sektorjem, ki vključuje skrajno aktualne postopke: insceniranje kulturnih bojev, polemik in sporov, vpeljavo sistemov nadzorovanja in usmerjanja.

Pri tem mora izhajati kulturna politika iz teorije, še posebej estetiške, sicer so njene intervencije na področju umetnosti diletantsko nasilne, "udarjajo" mimo. Teoretski govor o umetnosti, ki je prav v 70. in 80. letih količinsko izredno narasel, sodi danes tako k umetninam (kot konstitucijski diskurz obzorij pomenjanj in "pričakovanj", v katerega se umeščajo) kot h (kulturno) političnim strategijam, za katere je vedenje o umetnosti eden temeljev njihovega delovanja. V obeh smereh pa se potrjuje tudi veliko bolj aktivna vloga estetike, kot je tista, ki jo je tej teoriji (z dejansko neposrečenim imenom) pripisal Nicolai Hartmann. Estetika ni nekaj samo za misleca.

---

[8] Poudarjamo *nekaterih*, kajti nekaj pogledov v sicer heterogenem diskurzu o umetnosti v postmoderni bolj poudarja postestetsko, samo vzvišeno razsežnost teh del.

Psihologija

Multivariantna analiza nominalnih podatkov

BLAŽ VODOPIVEC

Logistični modeli in logistična regresija

Problemi, s katerimi se ukvarjajo družboslovni raziskovalci, so kompleksni. V vsakem nastopa vrsta dejavnikov , ki so medsebojno prepleteni in vplivajo drug na drugega. Multivariantne metode analize podatkov so v mnogočem omogočile raziskovalcem vpogled v probleme, v katerih bi se izgubili, če bi jih proučevali zgolj s preprostimi univariantnimi in bivariantnimi metodami. Na žalost pa je bila do pred kratkim uporaba multivariantnih metod statistične analize, z nekaj izjemami, omejena na podatke, izmerjene vsaj na intervalnem nivoju. Večina multivariantnih metod tako ali drugače izhaja iz matrike Pearsonovih produkt-moment korelacijskih koeficientov oziroma kovarianc. Postopki ocenjevanja parametrov pa temeljijo na predpostavki o multivariantni normalni distribuciji variabel, oziroma vsaj rezidualov (napake).

V mnogih raziskavah je del ali večina zbranih podatkov na nominalnem merskem nivoju. To je do pred kratkim za raziskovalca, ki je hotel analizirati kompleksne odnose med več spremenljivkami, predstavljalo hudo neprijetno situacijo. Če se je hotel izogniti pregledovanju množice kontingenčnih tabel, ki so rezultat hkratnega križanja več spremenljivk, je bila njegova edina možnost, da se je s takimi ali drugačnimi triki "prisleparil" skozi multivariantne tehnike, namenjene intervalnim spremenljivkam. Vendar je pri tem vzel v zakup napake pri ocenah parametrov in težave pri interpretaciji outputa analize.

V zadnjih dvajsetih letih pa so statistiki razvili vrsto novih metod, namenjenih multivariantni analizi nominalnih podatkov. Uporaba nekaterih od teh metod, ki analizo nominalnih podatkov postavljajo tako rekoč ob bok analizi podatkov višjih merskih nivojev, je v zadnjem času doživela v družboslovnem raziskovanju pravi razmah. Zato jih velja na kratko predstaviti.

Tokrat bodo predstavljene metode za analizo vplivov med manifestnimi spremenljivkami, ki imajo med klasičnimi multivariantnimi metodami vzporednico v multipli regresiji. Prihodnjič bodo predstavljene metode za analizo latentnih spremenljivk, oziroma vpliva le-teh na manifestne, ki imajo svojo vzporednico v faktorski analizi oziroma v merskem modelu analize kovariančnih struktur (glej npr. Vodopivec 1988).

Metode za analizo vplivov med manifestnimi nominalnimi spremenljivkami lahko v grobem razdelimo takole: za analizo vpliva nominalnih neodvisnih spremenljivk na

nominalno odvisno uporabljamo *logistične* modele. Za analizo vpliva intervalnih neodvisnih spremenljivk na dihotomno odvisno spremenljivko pa ponavadi uporabljamo *logistično regresijo* ali *probit regresijo.*

Logistični modeli

Vpliv nominalne spremenljivke na drugo analiziramo s pomočjo kontingenčne tabele. S hi-kvadrat testom preverimo predpostavko o neodvisnosti spremenljivk. S pomočjo raznih koeficientov (koeficient kontingence, fi, tau, gama itd.) in s pomočjo pregledovanja vsebine celic tabele dobimo vpogled v moč zveze med spremenljivkama. Če pa nas zanima simultan vpliv več nominalnih neodvisnih spremenljivk na nominalno odvisno, se situacija zaplete. Vsaka nadaljnja spremenljivka pomeni dodatno dimenzijo v kontingenčni tabeli in pri več kot treh dimenzijah postanejo tabele praviloma popolnoma nepregledne.

Vrh tega so vsi prej omenjeni statistični testi in koeficienti prirejeni za dvodimenzionalne tabele. Zato raziskovalec nima nobenega statističnega indikatorja,ki bi mu povedal, koliko dodatne neodvisne spremenljivke, ki jih je vključil v analizo, prispevajo k pojasnjevanju razpršitve odvisne spremenljivke. Tudi če tako večdimenzionalno tabelo sploščimo v dvodimenzionalno (z odvisno spremenljivko na eni dimenziji in z vsem kombinacijami vrednosti neodvisnih spremenljivk na drugi dimenziji), nam prej omenjeni indikatorji ustrezno ne pokažejo skupnega vpliva vseh spremenljivk (npr. analogno koeficientu multiple korelacije), prav tako pa ne moremo oceniti prispevka vsake posamezne spremenljivke (npr. analogno posameznim regresijskim koeficientom).

Logistični modeli so podzvrst log-linearne analize. Log-linearna analiza na razmeroma enostaven način razreši probleme analize večdimenzionalnih kontingenčnih tabel. Vprašanje, ki ga skušamo razrešiti z log-linearno analizo, je, koliko posamezne spremenljivke in njihove interakcije prispevajo k razporeditvi frekvenc v celicah take tabele, oziroma k verjetnostim, da se bo posamezna enota (npr. respondent) znašla v določeni celici take tabele. Splošna log-linearna analiza ne pozna delitve na odvisne in neodvisne spremenljivke. Odvisna spremenljivka je v tem primeru ravno celična verjetnost.

Denimo, da analiziramo i X k X j tabelo. P_{ijk} naj bo verjetnost, da ima posameznik i-ti atribut na prvi spremenljivki, j-ti atribut na drugi spremenljivki in k-ti na tretji. Če predpostavljamo, da med spremenljivkami ni interakcij, velja $P_{ijk} = P_i * P_j * P_k$. Ker pa so ravno interakcije tisto, kar nas pri analizi večdimenzionalnih kontingenčnih tabel zanima, pomeni, da je

$$P_{ijk} = P_i * P_j * P_k * P_{i*j} * P_{i*k} * P_{i*j*k}.$$

Log-linearna analiza s pomočjo take ali drugačne logaritmične transformacije pretvori multiplikativni model na desni strani zgornje enačbe v linearni aditivni:

$$f(P_{ijk}) = f(P_i) + f(P_j) + f(P_k) + f(P_{i*j}) + ... + f(P_{i*j*k})$$

Nato s pomočjo enega od statističnih algoritmov (ponavadi je to metoda maksimalne zanesljivosti - *maximum likelihood*) z analizo enačb za vse celice tabele (P_{ijk}, P_{i-1jk}...)

oceni vrednost parametrov $f(P_i)$, $f(P_{i-1})$, ... $f(P_j)$, $f(P_{j-1})$, ... $f(P_{i*j*k})$, $f(P_{i-1*j*k})$... S pomočjo antilogaritmične transformacije lahko potem izračunamo originalne parametre modela. Osnovna enota pri log-linearni analizi torej niso posamezniki (primeri), ampak celice kontingenčne tabele.

Logistični modeli so kategorija log-linearnih modelov, pri katerih raziskovalec eno od spremenljivk vnaprej določi za odvisno in ugotavlja vpliv ostalih spremenljivk na njeno razpršitev. Logistična analiza da oceno parametrov, ki povedo, v kakšni meri posamezne prediktorske spremenljivke in njihove interakcije vplivajo na verjetnost, da bo posameznik prišel v določeno kategorijo odvisne spremenljivke. Ti parametri so analogni regresijskim koeficientom v regresijski enačbi, z dvema razlikama. Prvič, model ni aditiven, ampak multiplikativen. In drugič, enačba ne napoveduje vrednosti odvisne spremenljivke, temveč verjetnost, da bo posameznikov odgovor v določeni kategoriji odvisne spremenljivke. Denimo, da je posameznikov odgovor v i-ti kategoriji prve neodvisne spremenljivke in j-ti kategoriji druge neodvisne sprememljivke. Razmerje med verjetnostjo, da bo njegov odgovor v k-ti kategoriji odvisne spremenljivke in verjetnostjo, da bo v referenčni kategoriji, kaže enačba (1)

$$P_{ijk}/P_{ijR} = B_k * B_{i*k} * B_{j*k} * B_{i*j*k}, \qquad (1)$$

kjer so z B označeni parametri logističnega modela.

Izraz modeliranje se uporablja zato, ker raziskovalec hkrati z računanjem parametrov preizkuša, ali določen načrt analize vplivov (model), ki vključuje določene glavne in interakcijske učinke, v zadostni meri pojasnjuje razpršitev odvisne spremenljivke v tabeli (torej, ali napovedana razpršitev statistično pomembno odstopa od dejanske). Za testiranje modela se uporabljajo razne variante hi-kvadrat testa. Poleg tega so raziskovalcu na voljo še sumarni indikatorji (npr. koeficient entropije, koeficient koncentracije), ki, analogno koeficientu multiple korelacije, povedo, kolikšen delež razpršitve odvisne spremenljivke pojasnujeje specificirani model.

Ponazorimo uporabo logistične analize na primeru. Kot vse multivariantne metode, tudi logistična analiza pokaže pravo vrednost šele pri kompleksnejših problemih. Vendar nam bo za vpeljavo v to metodo bolj prav prišel preprost primer.

Za primer 1 bomo uporabili nekaj podatkov iz raziskave Slovensko javno mnenje 1988. Zanima nas, kako nekatere socio-demografske značilnosti respondenta vplivajo na njegov odgovor, da je za obrambo domovine pripravljen žrtvovati tudi življenje. Neodvisni spremenljivki sta respondentov spol in kmečko oz. nekmečko poreklo, ki se kaže v odgovoru, da del ali vsi dohodki respondentove družine izhajajo iz kmetijske dejavnosti. Izhodiščni podatki za analizo so prikazani v tabeli 1.

Tabela 1: Izhodiščni podatki za primer 1

spol	kmet	žrtvoval bi življenje	ne bi žrtvoval življenja
M	DA	80	188
M	NE	275	435
Ž	DA	48	168
Ž	NE	199	682

Bivariantna hi-kvadrat testa sta pokazala, da hipoteza o neodvisnosti odvisne in neodvisnih spremenljivk drži v primeru porekla in ne drži v primeru spola. Zaradi statistično pomembne interkorelacije prediktorjev in njunega morebitnega interakcijskega delovanja določimo izoliran vpliv vsakega posebej in skupni vpliv s pomočjo logistične analize. Zaenkrat predpostavimo samo model glavnih vplivov. Rezultati analize so naslednji:

	Ocena parametrov modela	z
konstanta	0.38	-16.2
spol/moški	1.41	7.0
kmet/da	0.88	-2.1

Hi-kvadrat = 2.54
SS = 1
p = .12
Koeficient entropije = .02
Koeficient koncentracije = .03

Logistična analiza je pokazala, da je tudi vpliv porekla na pripravljenost žrtvovati življenje za obrambo domovine statistično pomemben (z > 1.96). Pri bivariantni analizi se ta vpliv ni pokazal, ker je v kategoriji s kmečkim poreklom manj žensk. Interakcijski vpliv spola in porekla na pripravljenost žrtvovati življenje za obrambo domovine statistično ni pomembno, saj že sam model glavnih učinkov v zadostni meri pojasnjuje razpršitev odvisne spremenljivke v tabeli (hi-kvadrat test statistično ni pomemben). Neodvisni spremenljivki skupaj pojasnjujeta 2-3% razpršitve odvisne.

Verjetnost, da bo posameznik moškega spola s kmečkim poreklom pripravljen žrtvovati življenje za obrambo domovine, dobimo z enačbo 0.38 * 1.41 * 0.88. Ta verjetnost je torej 0.47 : 1 ali 32%. Verjetnost, da bo to pripravljen storiti posameznik moškega spola nekmečkega porekla, dobimo z enačbo 0.38 * 1.41 * (1/0.88). Ta verjetnost je torej 0.61 : 1 ali 38%.

Interkorelacija prediktorjev in interakcijsko učinkovanje prediktorjev

Kadar proučujemo učinek več neodvisnih spremenljivk na odvisno, se bivariantne metode slabo obnesejo, saj učinka nove neodvisne spremenljivke ne moremo preprosto prišteti učinku prejšnje oz. prejšnjih. Če dva prediktorja med seboj korelirata, je njun skupni vpliv na odvisno spremenljivko ponavadi manjši (lahko je tudi večji) od seštevka posamezno ugotovljenih vplivov. Po drugi strani lahko dva prediktorja v kombinaciji delujeta drugače kot vsak posebej, se pravi, na odvisno spremenljivko vplivata tudi interakcijsko. Čeprav je povedano raziskovalcem dobro znano, pa raziskovalec, ki razpolaga samo z bivariantnimi metodami, omenjene fenomene računsko in kognitivno težko obvlada. Zato raziskovalci nanje večinoma raje pozabijo. Iz izkušenj vemo, da se večina takšnih ali drugačnih raziskav, ki proučujejo vpliv različnih dejavnikov na nek pojav, ustavi pri naštevanju vplivov posameznih dejavnikov oziroma statistično

pomembnih korelacijskih ali kontingenčnih zvez. Tako ravnanje je skoraj pravilo, če so podatki v raziskavi merjeni na nominalnem nivoju. Logistična analiza nam pomaga te fenomene analizirati. Poglejmo si hipotetičen primer (primer 2).

Denimo, da je določen študij v predpisanem času končala polovica študentov. Zanima nas, kako na njihovo uspešnost vplivata spol in vrsta srednje šole, ki so jo končali. Primerjajmo hipotetične rezultate A, B in C iz tabele 2. Če te podatke analiziramo s pomočjo dvo-dimenzionalnih kontingenčnih tabel (kar bi najverjetneje storil hipotetični raziskovalec), bi v vseh treh primerih dobili enake rezultate, ki so prikazani v tabeli 3.

Tabela 2: Izhodiščni podatki za analizo vpliva spola in srednje šole na študijsko uspešnost (primer 2).

PRIMER		A		B		C	
USPEH		ne	da	ne	da	ne	da
spol	šola						
Ž	družbos.	35	65	60	90	40	60
Ž	naravos.	50	50	25	25	45	55
M	družbos.	50	50	25	25	45	55
M	naravos.	65	35	90	60	70	30

Tabela 3: Rezultati bivariantne analize vpliva spola in srednje šole na študijsko uspešnost (primer 2).

PRIMER A, B IN C

		USPEH				USPEH	
		ne	da			ne	da
SPOL	Ž	85	115	SRED. ŠOLA	družb.	85	115
	M	115	85		narav.	115	85

Hi-kvadrat = 9
SS = 1
p = 0.003

Hi-kvadrat = 9
SS = 1
p = 0.003

Rezultati logistične analize, prikazani v tabeli 4, pa so v primerih A, B in C zelo različni. Glavni učinki v primeru B so šibkejši kot v primeru A, saj prediktorja statistično pomembno korelirata. V primeru C pa je za razliko od primerov A in B pomemben tudi interakcijski vpliv obeh prediktorjev.

Tabela 4: Rezultati logistične analize vpliva spola in srednje šole na študijsko uspešnost (primer 2).

UČINEK	PRIMER		
	A	B	C
konstanta	1.00	1.00	1.01
spol	1.35	1.22	1.36
s. šola	1.35	1.22	1.35
spol * s. šola	1.00	1.00	0.81
koeficient koncentracije	.044	.030	0.054

Logistična regresija

Logistična regresija se uporablja za proučevanje vpliva intervalnih neodvisnih spremenljivk na diskretno, ponavadi dihotomno odvisno spremenljivko. Čeprav včasih naletimo na poročila o raziskavah, kjer avtorji v takem primeru uporabljajo kar običajno multiplo regresijo (metoda najmanjših kvadratov), ta postopek ni ustrezen iz več razlogov:

1. Ocenjevanje parametrov regresijske enačbe po metodi najmanjših kvadratov predpostavlja normalno distribucijo rezidualov. Ker ima distribucija rezidualov v primeru dihotomne odvisne spremenljivke ponavadi U obliko, so ocene parametrov enačbe izkrivljene, ravno tako koeficient multiple korelacije.

2. Kršena je tudi predpostavka o homogenosti varianc odvisne spremenljivke pri različnih kombinacijah vrednosti neodvisnih. Pri dihotomnih spremenljivkah je varianca neposredno odvisna od srednje vrednosti (sigma^2 = p(1-p)). Heterogenost varianc izkrivi ocene parametrov.

3. Problematična je interpretacija rezultatov (enačbe). Če odvisna spremenljivka lahko zavzame samo vrednosti 0 in 1 in če regresijska enačba napove rezultat posameznika nekje med tema vrednostima, je težko reči, kaj to pomeni, še posebej, če imamo v mislih prej omenjeno povezavo med proporcem in varianco. Še bolj je interpretacija problematična, če je napovedani rezultat večji od 1 ali manjši od 0.

Oglejmo si na primeru, kako je mogoče omenjene probleme rešiti. Denimo, da nas zanima, kako starost (x1) in število ur vožnje (x2) vplivajo na uspeh oz. neuspeh na vozniškem izpitu. Kandidat bo opravil izpit, če bo njegova vozniška spretnost presegla določen nivo zi. Če bo y' iz enačbe (2)

$$y_i' = b_0 + b_1x_{1i} + b_2x_{2i} (+ ...) + e \text{ oz. } y_i' = \mathbf{bx_i} + e \qquad (2)$$

večji od zi, bo izid uspeh (a_1), drugače pa neuspeh (a_0). Da bi rešili prej naštete težave (vrednost izida omejena na a_0 in a_1, heterogenost varianc, distribucija rezidualov), je potrebno ustrezno transformirati izraz bxi in ga probabilistično povezati z verjetnostjo odgovorov a_0 in a_1:

$$P(y_i = a_1) = P(z_i < \mathbf{bx_i}) = F(\mathbf{bx_i}) \qquad (3)$$

Verjetnost, da bo posameznik opravil izpit, je torej enaka verjetnosti, da je njegova vozniška spretnost presegla določen (naključen) prag zi. Ta verjetnost pa je odvisna od

njegove starosti in absolviranih ur vožnje ter regresijskih koeficientov, ki izražajo vpliv teh dejavnikov na pridobivanje spretnosti. Transformacijska funkcija F je lahko funkcija normalne distribucije, ki za določeno absciso vrne ustrezno površino (verjetnost). V tem primeru imamo opraviti z *probit* regresijo. Manj računskih problemov, a zelo podobne rezultate daje logistična transformacija $F(t) = (1 + e^{-t})^{-1}$. V tem primeru imamo opraviti z *logit* regresijo. Probabilistična interpretacija napovedanega rezultata yi' kot $P(y_i = a_1)$ in $P(y_i = a_0)$ je vsekakor edina smiselna, če imamo opraviti s kategorialno odvisno spremenljivko.

S pomočjo logistične analize lahko tudi simultano ugotavljamo vpliv intervalnih in nominalnih neodvisnih spremenljivk na dihotomno odvisno, vendar moramo v tem primeru kontinuirane spremenljivke spremeniti v diskretne, se pravi, moramo jih razvrstiti v razrede. Oglejmo si tak primer.

Ugotoviti skušamo, kateri dejavniki vplivajo na mnenje, ali naj bo obrambni minister civilist ali general. Vprašanje je bilo zastavljeno v raziskavi Slovensko javno mnenje 1988. Bivariantne analize so pokazale, da je ta odgovor v statistično pomembni zvezi z vrsto stališč in ocen o armadi, pa tudi z nekaterimi socio-demografskimi spremenljivkami. Vendar je multivariantna logistična analiza pokazala, da nam kot statistično pomembni prediktorji ostanejo samo tri spremenljivke. Drugi prediktorji so zaradi visokih interkorelacij izpadli iz modela. Tri relevantne spremenljivke so bile:

1. Pripravljenost žrtvovati svoje življenje za obrambo domovine.
2. Ocena, da imamo glede na mednarodne razmere preveč vojaštva.
3. Sumarna ocena o pripravljenosti in usposobljenosti armade in o odnosih v njej. Ta je vsebovala ocene o vojakih, starešinah, organizaciji, odnosih, opremljenosti, zavzetosti itd. Sumarna ocena je bila standardizirana na 7-stopenjski lestvici, kjer 1 pomeni zelo slabo in 7 odlično (intervalna spremenljivka).

Rezultate logistična analize kaže tabela 5. Približno 2/3 anketirancev je bilo mnenja, naj bo minister civilist. Na to mnenje predvsem vpliva respondentova ocena usposobljenosti armade: bolje, kot jo respondent ocenjuje, večja je verjetnost, da bo izbral ministra - generala. Tudi pripravljenost žrtvovati življenje za obrambo domovine vpliva na preferenco ministra - generala. Po drugi strani pa mnenje, da imamo preveč vojaštva, vpliva na preferenco ministra - civilista.

Tabela 5: Rezultati logistične analize vplivov na mnenje, ali naj bo minister za obrambo civilist ali general.

prediktor		minister naj bo general	:	civilist
konstanta		0.15	:	1
žrtvoval	da	1.31	:	1
življenje	ne	0.76	:	1
imamo	da	0.68	:	1
preveč	neodločen	1.14	:	1
vojaštva	ne	1.29	:	1
ocena armade	(n=1 slabo n=7 dobro)	$e^{n*.24}$	:	1

VIRI

Bock, R.D., "Multivariate statistical methods in behavioral research", New York: McGraw-Hill, 1975.
Haberman, S.J., "Analysis of qualitative data", New York: Academic press, 1979.
Toš, Niko, Klinar, Peter, Markič, Boštjan, Mlinar, Zdravko, "Slovensko javno mnenje 88", Ljubljana: RI FSPN, 1988.
Vodopivec, Blaž, "Epistemološki vidiki analize kovariančnih struktur", *Anthropos*, str. 4-6, 1988.

Osebnostni vprašalnik H S P Q v selekcijski situaciji

VID POGAČNIK

UVOD

High School Personality Questionnaire je osebnostni vprašalnik, namenjen mladostnikom med 12. in 17. letom starosti. Tako kot drugi Cattellovi testi, izhaja iz vsestransko utemeljene teorije osebnosti. Ker menim, da je teorija tudi pri nas dovolj znana, naj na tem mestu omenim samo bistvene značilnosti HSPQ (in ostalih Cattellovih vprašalnikov).

- Nastali so kot operacionalizacija izsledkov ene najbolj konsistentnih teorij osebnosti.

- Merijo empirično ugotovljene izvorne poteze osebnosti (za razliko od površinskih potez).

- Seveda med izvornimi potezami osebnosti merijo le tiste, ki se prek vprašalniškega medija dajo meriti. Osebnostnih lastnosti, o katerih subjekt introspektivno ne more poročati, ne merijo.

- Imajo visoko veljavnost in ustrezno zanesljivost. Homogenost nekaterih skal je nizka, z namenom zajeti vso širino poteze.

- Poleg psihometričnih so dobro znani tudi razvojni, hereditarni, klinični, socialno psihološki in drugi aspekti potez.

- Testi so praktični in ekonomični, zato se v svetu veliko uporabljajo. O nobenem drugem psihološkem instrumentu ne obstaja toliko referenc, raziskav, izdelanih enačb predikcije itd.

- HSPQ ima 142 vprašanj. Meri 14 potez osebnosti, na vsako se nanaša 10 vprašanj (2 vprašanji sta kontrolni). Na vsako vprašanje so možni trije odgovori, ki se točkujejo z 0, 1 ali 2 točke.

V Sloveniji je moč najti nekaj poročil o raziskavah oblik za odrasle, HSPQ pa menda do sedaj v slovenski jezik niti ni bil preveden. Testi za odrasle so se na naši populaciji odlično izkazali, zbrani rezultati skoraj v ničemer ne odstopajo od originalnih ameriških ali angleških. Med našimi ljudmi smo dobili domala enake razlike med spoloma, enake korelacije z lie tendencami, zelo podobne merske karakteristike ter v več faktorskih analizah podobno faktorsko strukturo. Testi so bili proučevani tudi v selekcijski situaciji, kjer so se prav tako dobro izkazali. Namen pričujočega dela je bil zbrati podobne reference tudi o HSPQ.

Naravo 14 primarnih osebnostnih potez (in širših potez II. reda), ki jih meri HSPQ, je v nekaj besedah nemogoče podati, zato moram bralca na tem mestu napotiti k ustrezni literaturi. V tem prispevku so poteze označene le s kratkimi nazivi, ki naj bi po najboljših močeh ilustrirali naravo osebnostnih lastnosti.

PREVOD TESTA

Tudi pri HSPQ obstajajo paralelne oblike, vendar je bila meni žal dostopna le oblika A in tudi to ne ameriški izvirnik, ampak le srbohrvaški prevod, za katerega pa menim, da je dovolj kvaliteten (Institut za pedagoška istraživanja, Beograd). Bistvenega pomena je, da prevajalec do potankosti pozna Cattellovo teorijo osebnosti in naravo potez, ki naj bi jih posamezne postavke merile. Test sem prevedel v slovenski jezik spomladi 1987, hkrati pa izdelal tudi računalniški program (za računalnik Commodore 64) za vrednotenje testa in za shranjevanje testnih rezultatov.

Ker je bil naš namen proučiti HSPQ v selekcijski situaciji, sem originalnim 142 vprašanjem dodal še 10 vprašanj, ki merijo lie tendence. Vprašanja sem vzel iz znane Marlow-Crowne skale. Lie skalo sem uvrstil na konec vseh vprašanj, s čimer sem se izognil morebitni interakciji z ostalim, vsebinskim delom testa. To pa je seveda pomenilo, da si istovrstna vprašanja (lie skala) sledijo drugo za drugim, medtem ko so vsebinska vprašanja, ki se nanašajo na osebnostne poteze, pomešana (ciklično razporejena).

VZOREC

HSPQ je bil apliciran v bateriji drugih testov na kandidatih za podelitev štipendije v Savi Kranj. Baterija je obsegala: dva testa inteligentnosti (TN-20 in D-48), dva testa motivacijske usmerjenosti (Lestvica individualnih vrednot II in Besedne zveze), HSPQ, eventualno individualne računalniške teste sposobnosti (spomin, fluidna inteligentnost), pregled vida in standarden intervju. Vzorec dijakov je bil zelo selekcioniran, vendar predvsem po sposobnostni plati, kar zadeva osebnostne lastnosti, pa lahko predpostavimo vpliv selekcioniranosti vzorca le pri nekaterih lastnostih (ker je šlo za usmeritev predvsem v praktične, tehnične poklice). Sicer pa so glavna obeležja vzorca naslednja:

STRUKTURA PO SPOLU: 230 fantov (66%) in 118 deklet (34%).

STRUKTURA PO STAROSTI:

STAROST	Ž	M	STAROST	Ž	M
13;6 do 14;5 let	6	56	16;6 do 17;5 let	20	16
14;6 do 15;5 let	56	156	17;6 do 18;5 let	12	5
15;6 do 16;5 let	23	35	18;6 do 19;5 let	1	0

Povprečna starost fantov znaša 15.28 let (s=0.79), deklet pa 15.82 let (s=1.14), dekleta so torej v povprečju nekoliko starejša (razlika je statistično pomembna, t=5.18).

SPOSOBNOSTI NIVO: Povprečni IQ (testa TN-20 in D-48) je znašal pri fantih 113.26 (s=8.32), pri dekletih pa 113.19 (s=9.79). Ta razlika statistično ni pomembna (t=0.07). Visoke rezultate lahko pripišemo: visoki motiviranosti dijakov, dejstvu, da je šlo v glavnem za kandidate zahtevnejših srednjih šol, in pa dejstvu, da zaradi migracij v razvitejših predelih tudi v neselekcionirani situaciji pričakujemo rezultate, višje od IQ=100. Seveda populacija srednješolcev ni več neselekcionirana in dosega v povprečju rezultate nad IQ=105.

USMERITVE: Dijaki so bili večinoma kandidati za naslednje srednje šole (oz. programe):

naravoslovno matematični tehnik,
elektrotehnik elektronik,
upravno administrativni tehnik,
kemijski tehnik,
strojni tehnik,
elektrotehnik energetik,
ekonomski tehnik,
gumarski tehnik,
poklici: strugar, obdelovalec kovin, električar in podobni.

Slednjič še podatek iz literature. Ker je bil v našem primeru HSPQ uporabljen kot instrument za napoved uspeha v šoli, si oglejmo enačbo predikcije uspeha v srednji šoli na osnovi rezultatov na HSPQ (Cattell, 1968):

$$U = 0.15A + 0.50B + 0.10C - 0.10D - 0.15E + 0.10F + 0.25G + 0.10H - 0.10I + 0.15J - 0.100 + 0.20Q2 + 0.20Q3 - 0.10Q4$$

Poleg visokih sposobnosti (B skala je kratek test inteligentnosti), uspeh v srednji šoli predvsem pogojujejo: visok super ego (G+: vestnost, vztrajnost, sprejemanje moralnih načel), visoka integracija jaza (Q3+: kontroliran, sledi podobi o sebi), samosvojost (Q2+: samozadosten, navajen iti svojo pot), podredljivost (E-: nedominanten, vodljiv, prilagodljiv), afekcija (A+: odprt, prisrčen, družaben), previdnost v stiku z drugimi (J+), ter v manjši meri, a dosledno vedno v isto smer, pokazatelji nizke anksioznosti dijaka (C+: emocionalna stabilnost, D-: nizka iritabilnost, zrelost, H+: socialna smelost, O-: odsotnost občutij krivde, Q3+: visoka integracija jaza, Q4-: nizka neodreagirana napetost). Nekoliko uspešnejši so izgleda tudi dijaki, ki niso pretirano nežni, občutljivi, sentimentalni (I-), in dijaki, ki so impulzivno živahni, entuzijastični (F+). Kar zadeva dve najširši osebnostni potezi: anksioznost in ekstraverzijo, so pri anksioznosti rezultati torej dosledni, pri ekstraverziji pa ne - nekatere poteze, ki tvorijo ekstraverzijo, korelirajo z uspehom pozitivno, druge negativno. Tako nam vprašalniki, kakršni so na primer Eysenckovi ali HANES, ki dajo le en podatek o ekstraverziji, k prognozi ne morejo veliko prispevati, medtem ko HSPQ, ki nam da strukturo ekstraverzije, izgleda dobro funkcionira.

REZULTATI

O uporabljenih statističnih metodah bomo vsakič spregovorili nekaj besed kar ob prikazu posameznih rezultatov, saj so bile uporabljene v glavnem standardne metode.

Tabela 1.: Frekvenčne distribucije na HSPQ (fantje).

TOČK	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	O	Q2	Q3	Q4	MD
0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0
1	0	0	0	4	0	0	0	0	0	1	3	0	0	5	1
2	1	0	3	6	2	0	0	0	4	0	7	1	0	13	2
3	1	7	1	7	3	0	0	2	4	5	9	3	0	10	2
4	1	13	3	11	6	4	3	9	10	14	22	6	0	24	5
5	2	32	2	29	6	11	2	3	18	9	15	8	2	29	6
6	6	55	11	21	15	14	4	9	22	24	23	20	2	32	6
7	7	53	15	20	13	19	5	9	20	24	21	19	4	24	15
8	16	48	19	18	26	29	3	14	34	39	33	43	15	30	11
9	14	22	15	33	31	17	6	11	21	20	25	30	20	15	15
10	30	0	22	28	34	28	12	32	27	32	25	29	26	15	22
11	29	-	22	13	29	29	28	21	16	21	13	24	19	9	27
12	27	-	28	10	20	22	17	27	20	14	13	17	30	11	19
13	28	-	23	12	22	17	33	24	11	9	4	8	43	4	16
14	22	-	19	9	10	13	23	23	9	14	13	11	31	5	24
15	23	-	11	5	6	8	31	17	6	2	2	3	9	1	20
16	17	-	21	2	5	5	27	18	5	1	1	6	16	1	18
17	3	-	6	0	1	8	13	5	1	0	1	1	7	0	9
18	3	-	9	0	1	6	15	2	1	1	0	1	6	0	7
19	0	-	0	0	0	0	5	4	1	0	0	0	0	0	2
20	0	-	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	0	3

Tabela 2.: Frekvenčne distribucije na HSPQ (dekleta)

TOČK	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	O	Q2	Q3	Q4	MD
0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0
1	0	1	0	1	0	1	0	0	0	0	1	1	0	3	0
2	0	0	1	3	1	1	0	1	0	0	3	3	0	2	0
3	0	5	0	4	4	3	0	3	0	2	4	2	0	6	1
4	2	11	1	11	6	5	0	4	1	5	3	7	1	8	1
5	1	14	4	9	11	8	0	4	0	9	7	11	1	15	2
6	1	20	8	15	9	8	2	6	1	21	12	11	2	17	7
7	0	17	9	13	14	8	3	6	2	10	9	14	5	15	8
8	6	28	9	21	20	18	3	13	2	17	10	18	4	12	9
9	3	20	11	9	21	12	0	12	2	9	14	12	10	11	2
10	10	1	8	8	14	9	9	12	6	15	15	14	9	10	6
11	6	-	11	7	3	8	8	12	11	5	10	5	10	8	8
12	17	-	13	5	7	12	9	11	12	10	13	8	17	8	13
13	13	-	11	6	6	10	9	9	12	7	9	4	14	1	4
14	20	-	11	3	2	4	11	7	14	5	6	4	10	0	8
15	11	-	4	0	0	5	13	3	15	0	1	3	16	0	11
16	12	-	8	0	0	4	15	2	13	0	1	0	8	1	17
17	9	-	3	1	0	1	16	6	12	1	0	0	6	0	7
18	4	-	2	0	0	1	12	4	7	1	0	0	2	1	9
19	3	-	3	0	0	0	6	2	3	0	0	0	1	0	3
20	0	-	1	0	0	0	2	1	5	0	0	0	2	0	2

Tabeli 1 in 2 prikazujeta frekvenčne distribucije na skalah HSPQ, tabela 3 pa prikazuje osnovne parametre naših skupin in normativnega vzorca (ZDA).

Tabela 3.: HSPQ - osnovni parametri.

	SAVA				ZDA				primerjave		
	FANTJE		DEKLETA		FANTJE		DEKLETA		t - t e s t		
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	1:3	1:5	3:7
	M	s	M	s	M	s	M	s	t	t	t
A	11.72	2.97	13.15	3.10	9.5	3.3	11.5	3.3	-4.20	+11.37	+5.79
B	6.59	1.49	6.65	1.89	7.3	1.6	7.6	1.5		-7.21	-5.44
C	11.38	3.56	11.14	3.75	9.7	3.2	8.4	3.2		+7.14	+7.92
D	8.11	3.42	7.56	3.22	10.1	3.1	9.9	3.3		-8.84	-7.89
E	9.85	2.98	8.11	2.64	9.7	2.9	7.8	3.0	+5.34		
F	10.36	3.34	9.41	3.59	10.5	3.1	10.0	3.3	+2.46		
G	13.41	3.25	14.33	3.28	10.9	2.7	11.4	2.8	-2.49	+11.73	+9.69
H	11.45	3.49	10.55	3.97	10.1	3.8	9.2	3.6	+2.18	+5.88	+3.70
I	8.97	3.35	14.03	3.18	7.6	3.1	13.5	2.8	-13.58	+6.18	
J	8.77	2.97	8.52	3.13	8.4	2.9	7.2	2.9			+4.57
O	7.94	3.29	8.94	3.26	10.0	2.9	11.1	3.1	-2.68	-9.47	-7.19
Q2	9.28	2.91	8.10	3.16	10.2	2.6	8.4	2.7	+3.46	-4.80	
Q3	12.13	2.73	12.45	3.22	10.5	2.9	11.0	3.1		+9.06	+4.89
Q4	6.83	3.17	7.33	3.07	8.9	3.0	9.5	3.1		-9.91	-7.68
LIE	11.65	3.87	12.61	4.16					-2.14		

M=aritmetična sredina, s=standardna deviacija, t=t-test.

Distribucije skal so s psihometričnega vidika ustrezne, v večini primerov pa niso normalne. Odklon od normalnosti izvira (poleg ostalega) iz dejstva, da se odgovor na vsako vprašanje točkuje z 0, 1 ali 2 točkama, pri čemer je subjektu v navodilu rečeno, naj se izogiba srednjih možnosti. Zato je večina odgovorov točkovana z 0 ali z 2 točkama, kar vpliva na distribucije. Nekatere distribucije se nagibajo k asimetriji (predvsem tiste, ki so zelo podvržene lie tendencam), vendar ne v tolikšni meri, da bi bila prizadeta uporabnost teh skal. Z normalizacijo pri izračunavanju norm se asimetrija seveda odpravi.

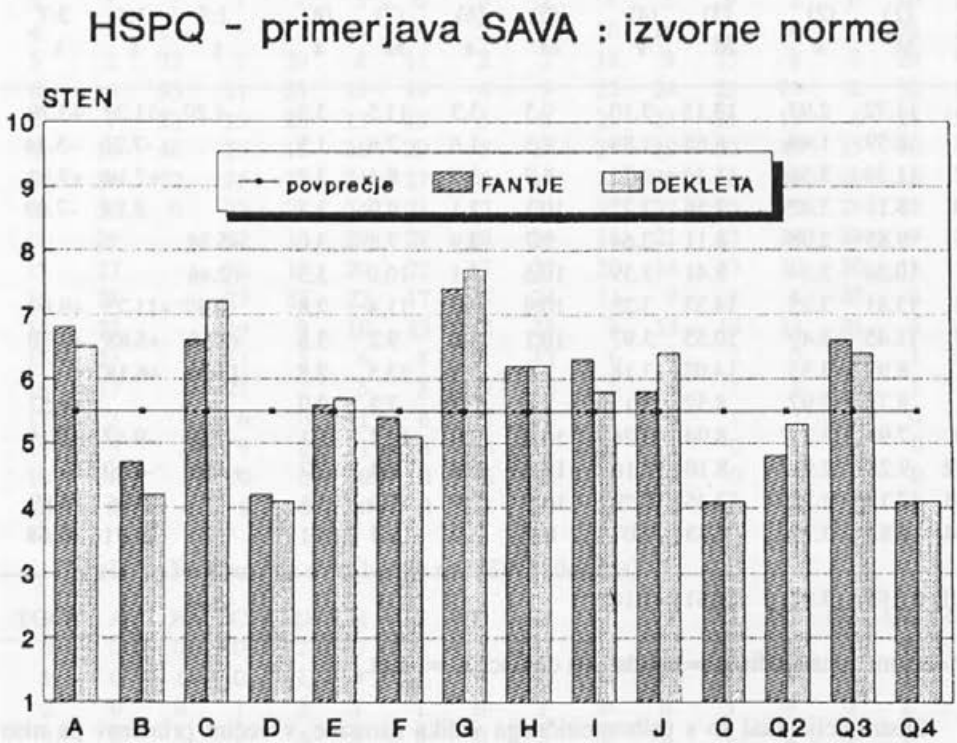
Razpršenost naših rezultatov je zelo ustrezna, pri večini skal je celo večja kot pri ameriškem normativnem vzorcu, čeprav naš vzorec ne predstavlja celotne populacije. To kaže na veliko diskriminacijsko sposobnost skal tudi v selekcijski situaciji (tudi pri skalah, ki zaradi lie tendenc težijo k asimetriji) in na ustrezno homogenost (oziroma generalizabilnost prve komponente merjenja). Nekoliko nizka je le razpršenost rezultatov pri skalah: E - dominantnost (dekleta) in Q3 - integracija jaza (fantje).

Zanimiva je tudi distribucija rezultatov lie skale, ki kaže veliko razpršenost in bimodalnost rezultatov. Istovrstni itemi, ki si sledijo drug za drugim, torej v subjektu povzročijo naglo formiranje določenega stališča do predmeta merjenja (v našem primeru

do samokritičnosti pri odgovarjanju), ki pomakne testni rezultat v en ali v drug ekstrem. Primer nam dobro ilustrira, kako pomembno je, da so itemi v testu osebnosti pomešani.

Odklon od originalnih norm

Slika 1.



Naši rezultati se tipično odklanjajo od ameriških normativnih podatkov. Odkloni pri posameznih potezah so enaki, kot smo jih našli pri oblikah testa za odrasle. Slika 1 prikazuje naše rezultate, če bi jih vrednotili po ameriških normah. Rezultati so prikazani v STEN vrednostih, to je na standardni skali, na kateri gredo vrednosti od 1 do 10, s povprečjem pri 5.5 in standardno deviacijo 2.00. Tudi tokrat nam na stabilnost naših rezultatov kaže dejstvo, da so odkloni, ki so izrazitejši, domala enaki pri fantih in dekletih.

Odkloni so seveda v največji meri posledica dejstva, da je bil v našem primeru test apliciran v selekcijski situaciji, pri zbiranju originalnih norm pa ne. Odkloni so največji prav pri skalah, ki najviše korelirajo z lie tendencami. Edini izjemi sta skali A (afekcija, odprtost, družabnost, toplina) in B (inteligentnost - pri tej smo v prevodu namenoma sestavili nekoliko težje naloge). Taki rezultati implicirajo seveda izračun lastnih norm za selekcijsko situacijo.

Naši dijaki se torej prikazujejo kot:

- bolj odprti, topli, družabni (A+),
- dosegajo nekoliko nižje sposobnostne rezultate,

- bolj čustveno stabilni, zreli (C+: moč ega),
- manj iritabilni, vzkipljivi, impulzivno agresivni (D-),
- bolj vestni, vztrajni, moralistični (G+: visok super ego),
- bolj socialno smeli, avanturistični (H+),
- (fantje) bolj blagi, nežni, razvajeni, sentimentalni (I+),
- (dekleta) bolj nezaupljiva v skupinskih situacijah (J+),
- z manj občutij krivde, nedepresivni (O-),
- (fantje) manj samosvoji, samozadostni (Q2-),
- z višjo integracijo jaza, samokontrolirani (Q3+),
- z manj neodreagirane nagonske napetosti, spokojni (Q4-).

Korelacije z lie skalo

Tabela 4 prikazuje korelacijo skal HSPQ z lie skalo. Pri celotnem vzorcu (N=348) so pri 1% tveganju statistično pomembne korelacije, ki presegajo vrednost /0.14/, v skupini fantov je kritična meja /0.17/, v skupini deklet pa /0.25/.

Tabela 4.: Korelacije skal HSPQ z lie skalo.

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	O	Q2	Q3	Q4
VSI	+05	-10	+41	-37	-12	-19	+40	+21	+21	-04	-39	-01	+38	-31
FANTJE	+04	-12	+39	-33	-08	-17	+37	+26	+13	-04	-36	+06	+35	-28
DEKLETA	-02	-07	+44	-42	-13	-20	+43	+18	+26	-04	-49	-09	+40	-41

Koeficienti korelacije so pomnoženi s 100.

Težnja, prikazovati se v lepši luči, rezultira torej predvsem v višjih rezultatih na skalah: emocionalne stabilnosti (C+), super ega (G+), socialne smelosti (H+) in integracije jaza (Q3+) ter v nižjih rezultatih na skalah iritabilnosti (D-), občutij krivde (O-) in neodreagirane nagonske napetosti (Q4-). V terminih širših osebnostnih potez se torej subjekti z visokimi lie tendencami prikazujejo predvsem kot manj anksiozni in kot dobro vzgojeni.

Zanimivo je, da dekleta ne izkrivljajo toliko kot fantje rezultatov na skali socialne smelosti, fantje pa manj kot dekleta izkrivljajo rezultate na skalah: blagost, nežnost (I) in ergična napetost (Q4). Ti rezultati kažejo, da imajo nekatere poteze torej različen vrednostni pomen tudi v odvisnosti od spola.

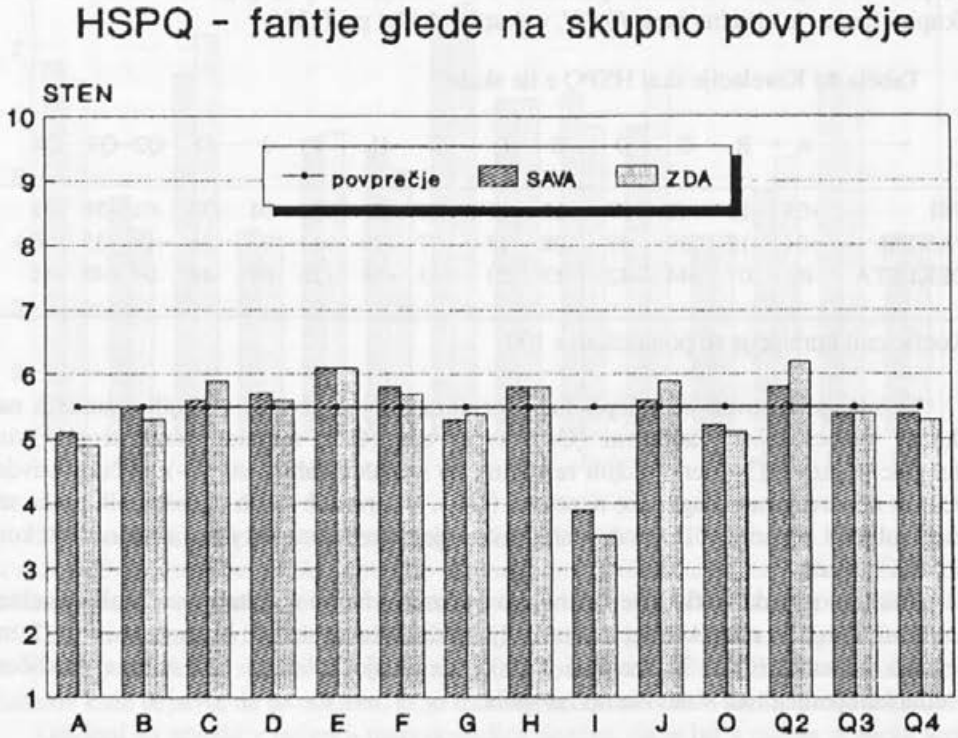
Razlike med dekleti in fanti

Cattellova teorija osebnosti predpostavlja pri temeljnih osebnostnih potezah tudi karakteristične razlike med spoloma. Če smo bili pri proučevanju testov za odrasle še presenečeni, ko smo pri večini potez dobili domala enake razlike med spoloma kot so razvidne iz ameriških in angleških podatkov, potem tokrat lahko enostavno zaključimo, da se tudi pri HSPQ ta stabilnost rezultatov ponavlja. Slika 2 kaže odklon rezultatov

fantov od skupnega povprečja (spet v STEN vrednostih), in sicer za naše (levi stolpec) in za ameriške podatke (desni stolpec). Odkloni za dekleta bi bili v primerjavi z vrednostmi fantov seveda simetrični glede na povprečno vrednost 5.5 in jih zato ne prikazujem.

V primerjavi z dekleti so fantje mnogo bolj ostri, surovi (I-), dekleta pa analogno bolj nežna, občutljiva, sentimentalna (I+). Ta lastnost je posledica vzgoje, ki v povprečju pri dekletih, sicer pa v splošnem pri vseh razvajenih, nežnih otrocih ščiti njihova čustva in jih varuje pred surovimi vplivi zunanjega sveta. Pri ostalih potezah razlike niso tako velike. Fantje so nekoliko bolj hladni, zadržani, emocionalno bolj "plitvi"kot dekleta (A-), so bolj dominantni, tekmovalni, uporni (E+), bolj impulzivno živahni (F+), manj moralistični, vestni (superego: G-), bolj socialno smeli (H+), bolj samosvoji, samozadostni, navajeni iti svojo pot (Q2+) ter izražajo manj občutij krivde (O-). Ostale razlike na našem vzorcu niso statistično pomembne, čeprav nam slika 2 kaže, da gredo pri vseh lastnostih v isto smer kot pri ameriških podatkih.

Slika 2



Faktorska analiza

Naslednje bistveno vprašanje pa je vprašanje odnosov med osebnostnimi potezami na našem vzorcu. Posebej za skupino deklet, fantov in za celoten vzorec so bile izračunane matrike interkorelacij med osebnostnimi potezami (prikazujeta jih tabeli 5 in 6), nato pa so bile izvršene faktorske analize. Izračunane so bile glavne komponente korelacijskih matrik (z enicami v glavni diagonali), zadržani so bili faktorji, katerih

lastne vrednosti so presegale vrednost 1.00 (Kaiserjev kriterij), nato pa so bili faktorji v ortogonalnih medsebojnih pozicijah rotirani v kar najbolj enostavno strukturo po Varimax algoritmu. Ta enostavni postopek je seveda lahko predmet upravičenih kritik, vendar pa v njegovo opravičilo lahko navedem naslednja dejstva:

(1) Naša študija je tipično eksploratorne narave. Jasno je, da bi konfirmativni modeli faktorske analize strukturo osebnosti bolje opisali, vendar bi moral biti načrt študije že od vsega začetka drugačen, za kar pa nam niso bile dane možnosti;

(2) Za dobro analizo bi vsako potezo morali meriti najmanj dve marker variabli. Aplicirati bi morali torej bodisi paralelni obliki ali pa vsaj vsako potezo na obliki A razbiti v dve podskali (s čimer pa bi se precej znižala zanesljivost meritev). Tudi za to v naši študiji nismo imeli možnosti;

(3) Poševnokotne rotacije bi bile seveda možne, vendar iz teorije vemo, da so Cattellovi faktorji II. reda med seboj že praktično neodvisni in tudi naše izkušnje z oblikami za odrasle to potrjujejo;

(4) Analiza na nivoju itemov bi bila možna le znotraj posameznih skal, sicer pa je vseh itemov preveč. Seveda so originalni protokoli še shranjeni.

Pri interpretaciji moramo tudi upoštevati, da so rezultati na celotnem vzorcu mnogo bolj pod vplivom rezultatov, zbranih pri fantih, saj je razmerje med spoloma v vzorcu približno 2:1.

V analizo sem vključil le variable, ki po svoji naravi predstavljajo dosežek na psihometričnih testih (poleg 14 osebnostnih potez še lie skalo in IQ, osnovan na testih D-48 in TN-20). Včasih je ilustrativno vključiti tudi variable, ki so drugačne narave (v našem primeru bi lahko vključili še variabli spol in starost), pogosto nam razumna interpretacija takih rezultatov veliko pove o naravi osebnostnih potez in faktorjev, ki jih tvorijo. Praviloma pa psihometrija take postopke odklanja in zato teh poskusov analiz tudi v tem prispevku ne omenjam.

Tabela 5.: HSPQ - Interkorelacije med variablami.
(nad diagonalo za fante, pod diagonalo za dekleta)

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	O	Q2	Q3	Q4	MD	IQ
A	1	-01	+21	-16	-08	+28	-06	+39	+03	-27	-15	-40	-08	-12	+04	+06
B	+01	1	+02	-03	+05	+02	-06	+01	-01	+03	+03	+03	+04	+06	-12	+26
C	+14	-04	1	-42	+22	+08	+24	+49	-10	-17	-50	-08	+17	-50	+39	+04
D	-06	+01	-42	1	-09	+07	-08	-30	-08	+21	+30	-02	-16	+45	-33	+04
E	-03	+13	+19	-09	1	+17	-20	+20	-35	+08	-24	+18	+02	-15	-08	+01
F	+19	+17	+16	+13	+16	1	-17	+32	-16	-04	-07	-13	-23	-01	-17	-04
G	+04	-05	+18	-19	-04	-28	1	+11	+17	+01	-17	-02	+30	-11	+37	+02
H	+46	+07	+57	-31	+15	+40	+02	1	-11	-16	-44	-16	+13	-44	+26	+09
I	-02	-03	+11	-15	-18	-18	+22	-07	1	+02	+07	-00	+13	+04	+13	+03
J	-29	+16	-13	+18	-00	-13	-03	-25	+11	1	+10	+24	+13	+08	-04	+02
O	-16	+08	-57	+39	-12	-10	-29	-42	-18	+07	1	-02	-23	+42	-36	+00
Q2	-24	-03	-10	-02	+01	-14	-19	-31	+04	+29	+05	1	+14	-17	+06	-04
Q3	-12	+14	+33	-42	+05	-13	+34	+05	+21	+02	-17	+11	1	-20	+36	-00
Q4	-12	-00	-54	+42	-05	-03	-03	-42	+03	+07	+48	-07	-22	1	-28	-03
MD	-02	-07	+44	-42	-13	-20	+43	+18	+26	-04	-49	-09	+40	-41	1	-03
IQ	+07	+49	-07	-06	+01	+19	-05	+11	+02	+10	-03	+06	+14	-02	-08	1

Koeficienti korelacije v tabeli so pomnoženi s 100.

Tabela 5.: HSPQ - Interkorelacije med variablami (celoten vzorec)

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	O	Q2	Q3	Q4	MD	IQ
A	1	-00	+17	-14	-12	+21	+01	+38	+14	-28	-12	-37	-08	-10	+05	+06
B		1	-00	-02	+07	+08	-06	+04	-01	+08	+05	-00	+08	+04	-10	+36
C			1	-42	+21	+11	+21	+52	-04	-15	-52	-08	+23	-51	+41	-01
D				1	-07	+10	-13	-29	-13	+20	+31	-01	-26	+43	-37	+00
E					1	+20	-18	+21	-39	+06	-23	+17	+02	-13	-12	+01
F						1	-23	+36	-21	-06	-10	-11	-20	-02	-19	+05
G							1	+06	+23	-01	-19	-10	+32	-07	+40	-01
H								1	-15	-18	-44	-19	+09	-44	+21	+10
I									1	+01	+08	-10	+16	+07	+21	+02
J										1	+08	+26	+08	+08	-04	+05
O											1	-02	-20	+44	-39	-01
Q2												1	+11	-14	-01	-00
Q3													1	-20	+38	+05
Q4														1	-31	-02
MD															1	-05
IQ																1
SPOL	-22	-02	+03	+08	+28	+13	-13	+12	-59	+04	-14	+18	-05	-08	-11	-00
STAR	+01	+10	-06	-01	-07	-10	-09	-04	+31	+06	+03	+04	+05	+06	+05	-02

Koeficienti korelacije v tabeli so pomnoženi s 100.

Interkorelacije med potezami, ki jih meri HSPQ, so nizke. Deloma so temu vzrok kratke skale (po 10 itemov na potezo) in s tem povezana zanesljivost, deloma pa dejstvo, da gre dejansko za 14 izvornih, samostojnih osebnostnih lastnosti. Kljub temu pa tipičnih zvez med njimi pri interpretaciji testnih storitev ne smemo zanemariti. Posameznih interkorelacij ne bomo interpretirali, saj odnose med potezami najlepše prikaže faktorska analiza. Najvišja korelacija med dvema skalama znaša 0.52. In še nekaj besed o zvezah s starostjo, to je z variablo, ki je kasneje ne bomo več srečali. Glede starosti je bil naš vzorec zelo homogen, zato ni čudno, da s starostjo korelira pomembno edinole skala I. Vzrok tej korelaciji pa je gotovo tudi dejstvo, da so bila dekleta v našem vzorcu starejša od fantov.

Tabela 7 kaže rotirane faktorske matrike za vzorca fantov, deklet in za celotni vzorec (koeficienti so spet pomnoženi s 100). Zadnji stolpec vsake matrike podaja komunalnosti skal. Vpogled v te je zanimiv, ker predstavljajo oceno spodnje meje zanesljivosti posamezne skale. V spodnjih dveh vrstah tabele so lastne vrednosti faktorjev in delež variance, ki jo faktorji pojasnjujejo.

Fantje

I. faktor pri fantih je karakteristična slika anksioznosti. Faktor pojasnjuje tudi precejšen del variance lie skale. Domala enako sliko anksioznosti samo v naših študijah dobivali pri odraslih, z izjemo skale D, ki je v testih za odrasle ni, skale G (superego), ki pri odraslih ni v vzorcu anksioznosti, in skale H, ki je pri odraslih s faktorjem anksioznosti nekoliko manj nasičena. Anksiozen dijak je torej predvsem: emocionalno labilen, s šibkim egom (C-), depresiven, z občutji krivde (O-), napet, frustriran (Q4+),

socialno plah, zavrt (H-), iritabilen (D+) ter z nizko integracijo jaza, v konfliktu sam s sabo (Q3+). V našem vzorcu je v sliki soudeležen še nizek superego (G-).

Tabela 7.: *HSPQ* - rotirane faktorske matrike.

		FANTJE						DEKLETA						SKUPAJ				
		I	II	III	IV	V	h^2	I	II	III	IV	V	h^2	I	II	III	IV	h^2
A	-afekcija, odprt, družaben			+73			62			+64			57			-76		61
B	-inteligentnost				+79		64				+83		72				+81	65
C	-moč ega, emoc.stabilen,zrel	+77					64	+81					71	+80				66
D	-iritabilnost	-60				+53	67	-62	-35				51	-62				43
E	-dominantnost,uporen,nepodredljiv		-72				64					+83	72	+32	-62			57
F	-impulzivna živahnost,sproščen		-52	+54			58		-54	+30	+33		56		-59	-35		50
G	-moč super-ega, vesten,moralističen	+36	+52				59		+77				67		+60			44
H	-socialna smelost, avanturističen	+66		+45			69	+64		+52			76	+65		-41		69
I	-nežna emocionalnost, sentimentalen		+66				45		+34			-58	48		+69			53
J	-zaupanje drugim, aktiven v grupi			-31		+67	58			-62			46			+56		37
O	-občutja krivde, depresiven	-72					55	-75					60	-74				56
Q2	-samozadostnost, samosvoj			-75			60			-79			67			+73		55
Q3	-visok selfkoncept, samokontroliran	+45	+31			+36	50	+34	+62				61	+43	+44			50
Q4	-nagonska napetost, frustriran	-72					58	-80					66	-74				55
MD	-lie skala	+63	+39				59	+56	+53				67	+59	+51			62
IQ	-testa TN-20 in D-48				+77		62				+84		72				+79	63
lambda		3.36	2.12	1.73	1.29	1.06		3.64	2.29	1.72	1.36	1.06		3.40	2.19	1.85	1.42	
		21%	13%	11%	8%	7%	60%	23%	14%	11%	9%	7%	63%	21%	14%	12%	9%	55%

II. faktor lahko grobo poimenujemo "socializiranost". Cattellov faktor z imenom "dobra vzgoja" pri odraslih predvsem opredeljujeta visok super ego, vestnost, moralističnost (G+) in visoka integracija jaza, samokontroliranost, socialna preciznost (Q3+). V naših rezultatih preseneča dejstvo, da faktor v najvišji meri opredeljujejo: podredljivost, nedominantnost (E-), pretirano zaščitena, nežna družinska vzgoja (I+) in inhibiranost temperamenta, treznost, resnost (F-). Nasičenost na skali superega (G+) je še vedno srednje visoka, medtem je na skali integracije jaza (Q3+) le malo nad mejo pomembnosti. Zveza z lie tendencami je prav tako pričakovana. Na nasprotnem polu faktorja II bi našli fante, ki jih karakterizirajo: ostrost, surovost, odkrita upornost, zavračanje moralnih in družbenih načel in neinhibiranost, nizka samokontrola, torej nekakšna slika nesocializiranosti.

III. faktor je tipična ekstraverzija. Karakterizirajo jo: grupna pripradnost in lojalnost, odsotnost samosvojosti (Q2-), odprtost, toplina, družabnost (A+), impulzivna živahnost, veselost, neinhibiranost (F+), socialna smelost, avanturizem (H+) ter na meji pomembnosti še zaupanje drugim, aktivnost v grupi (J-).

IV. faktor je inteligentnost. Tvorita ga skala B in rezultat na IQ testih.

V. faktor karakterizirajo: nezaupanje drugim (J+) in iritabilnost (D+), a v manjši, čeprav pomembni meri tudi pokazatelja "dobre vzgoje" - visok superego (G+) in visoka integracija jaza (Q3+). Narava tako oblikovanega faktorja nam je nejasna.

Dekleta

I. faktor je spet anksioznost, popolnoma enak kot pri fantih, le da pri dekletih v faktorju ni skale superega in je tako skladnost s Cattellovo teorijo še večja. Stabilnost faktorske strukture med spoloma je seveda zelo razveseljivo dejstvo.

II. faktor pa je že zelo blizu sliki faktorja "dobra vzgoja", kot ga Cattellova teorija opisuje pri odraslih. Karakterizirata ga predvsem visok superego, vestnost, moralističnost (G+) in visoka integracija jaza, socialna preciznost, samokontrola (Q3+), v pomembni meri pa tudi inhibiran temperament, treznost, resnost (F-). Malo nad mejo pomembnosti sta nasičenosti s potezama: nizka iritabilnost (D-) in nežna, permisivna vzgoja (I+), ki sliko lepo zaokrožata. Razumljiva je seveda tudi dokaj visoka nasičenost na "lie skali".

III. faktor lahko identificiramo kot "ekstraverzijo", saj se od ekstraverzije, kakršna se kaže pri fantih ali pa pri odraslih (na drugih verzijah testa 16 PF), le malo razlikuje. S faktrorjem sta visoko nasičeni skali A in Q2 (enako kot pri fantih), srednje visoko nasičenost kaže skala H (enako kot pri fantih), preseneča pa nizka nasičenost skale F. V vseh naših analizah osebnosti je impulzivna živahnost, neinhibiranost (F+) eno bistvenih obeležij ekstraverzije (če se ta kot enovit faktor sploh oblikuje), v vprašalniku HSPQ pa je skala F, zgleda, bolj vrednostno obarvana. Naslednja razlika od strukture pri fantih pa je nasičenost skale J s tem faktorjem (J-: zaupanje drugim), kar pa se sklada s Cattellovimi rezultati.

IV. faktor je spet inteligentnost.

V. faktor pa je dominantnost, upornost, tekmovalnost (E+), ki se ji pridružuje ostrost, nesentimentalnost (I-), kot posledica neprizanesljive družinske vzgoje. Ta faktor

ima torej pri dekletih iste osnovne značilnosti kot zelo pomembni drugi faktor pri fantih, le da sta v njem samo dve najpomembnejši potezi.

Celotni vzorec

I. faktor je spet tipična slika (nizke) anksioznosti.

II. faktor je nežna, čustva varujoča vzgoja, ki vztraja na internalizaciji moralnih in družbenih načel, na ponižnosti, resnosti otroka in izgradnji obvladanega, integriranega jaza.

III. faktor je ekstraverzija, ki jo opredeljujeta predvsem odprtost, toplina, družabnost (A+) in grupna pripadnost, nesamosvojost (Q2-), v manjši meri pa še zaupanje drugim (J-) in preostali dve tipični skali ekstraverzije - impulzivna živahnost (F+) in socialna smelost (H+).

IV. faktor je spet inteligentnost in ne potrebuje dodatnega komentarja.

LITERATURA

Cattell, R.B., The Prediction of Achievement and Creativity, Indianapolis, New York, The Bobbs-Merrill Co., 1968.

Cattell, R.B., Tabular Supplements With Norms for the Jr.-Sr, High School Personality Questionnaire (HSPQ), Institute of Personality and Ability Testing, Coronado Drive, Champaing, Illinois, 1968.

Cattell, R.B., & Dreger, R.M. (ed's), Handbook of Modern Personality Theory, Washington, London, Hemisphere Publ. Corporation, 1977.

Cattell, R.B., Kline, P., The Scientific Analysis of Personality and Motivation, Academic Press, New York, San Francisco, London, 1977.

Eysenck, H.J., Primaries or Second-order Factors, A critical consideration of Cattell's 16 PF battery, British Journal of Social and Clinical Psychology, 1972.

Fulgosi, A., Faktorska analiza, školska knjiga, Zagreb, 1979.

Kvaščev , R. in Radovanović, V., Uticaj sposobnosti, složaja osobina ličnosti i motivacije na uspeh u školskom učenju, Psihologija, Beograd, 1977, zvezek 1, str. 31-73.

London, H. & Exner, J.E., jr., Dimensions of Personality, John Wiley & sons, New York, 1978.

Pogačnik, Vid, Izkušnje s Cattellovim testom 16 PF, Posvetovanje psihologov Slovenije, Portorož, 1982.

Pogačnik, Vid, Struktura osebnosti in individualne vrednote, Anthropos, Ljubljana, 1985.

Pogačnik, Vid, Cattellov test 16 PF-Manual, prevod in dopolnitev priročnika, Interna publikacija "Save Kranj", 1986.

Pogačnik, Vid, Cattellov test 16 PF raziskovalni rezultati, Interna publikacija "Save Kranj", 1986.

Wiggins, J.S., Personality and Prediction (Principles of Personality Assessment), Addison-Wesley Publ. Co. London, 1973.

Vrednotenje in razmeščanje telesnih znakov

MARKO POLIČ, POLONA BRCAR

Predelava fizičnih znakov (simptomov) je zelo zapleteno in pomembno teoretično in praktično vprašanje. V tem prispevku se bomo ukvarjali z njihovo spoznavno predelavo. Po Pennebakerju (1982) je proces iste narave kot zaznava zunanjih dražljajev. Čeprav gre za sorazmerno zanemarjen vidik zaznave, leži tu osnova mnogih pomembnih življenjskih odločitev, nanašajočih se na posameznikovo zdravje. S temi vprašanji pa se je vendarle ukvarjalo kar nekaj raziskovalcev, npr. Bishop in sodelavci (1987), Jemmot in sodelavci (1986, 1988), Croyle in Sande (1988) in drugi. Prišli so do mnogih zanimivih ugotovitev. Običajno menimo, da se ljudje odločajo za obisk zdravnika zaradi prisotnosti telesnih znakov (TZ). Vendar ta domneva ni povsem upravičena, saj lahko tudi zdravi ljudje zaznavajo TZ in bolni zanemarjajo take, ki bi se drugim zdeli resni. Bishop (1987) poroča, da so preskušanci v povprečju poročali (pisali so dnevnik) o prisotnosti enega znaka v petih dneh in to vse od glavobola do rektalnih krvavitev. Toda pomoč so iskali za manj kot 7% poročanih znakov, včasih celo za najhujše ne. Za vedenje, povezano z znaki, je torej nedvomno pomembna tudi njihova subjektivna razlaga. Ljudje se ne odzivajo na prisotnost znakov samo po sebi, pač pa upoštevajo njihovo naravo in pomen. In kako pripisujejo pomen znakom, katere razsežnosti ali lastnosti uporabljajo pri tem in kako se te povezujejo z vedenjem? Nekateri poudarjajo njihovo izstopanje, drugi resnost, razdiralnost, "bolezensko vrednost", ali pa nedavnost. Jones in sodelavci so s faktorsko analizo odkrili tri faktorje, ki leže v osnovi zaznave TZ:

* obseg, do katerega je bil TZ zaznan kot ogrožujoč, resen, moteč in boleč;
* poznanost TZ in zaznana osebna odgovornost za njegovo pojavljanje ter
* stiska.

Žal so bile te lastnosti dobljene bolj na apriorni osnovi in ne empirično izvedene iz presoje TZ pri preskušancih. Zato ti faktorji morda bolj odražajo teoretične domneve, kot dejansko stanje.

Penrodove raziskave razvrščanj bolezni in z njimi povezanih znakov so pokazale, da ljudje slednje razvrščajo v več skupkov, npr. skupne znake za prehlad, za glavo in živčni sestav ter za prebavni trakt. Jones in Weise sta v raziskavi primerjave modelov znakov pri kmetih in zdravnikih ugotovila, da slednji najbolj poudarjajo življenjsko nevarnost znaka, kmetje pa bolj, ali je boleč oz. ovirajoč.

Bishop in sodelavci (1987) menijo, da si obvestila o TZ razlagamo tako, da jih povežemo s prej obstoječimi prototipi bolezni. Pri tem izhajajo iz dela Eleanor Rosch in njenih sodelavcev na področju razvrščanja. Prototipi, ki naj bi bili v tem primeru

nekakšni idealni, najboljši predstavniki določene bolezni, nudijo standard ali obrazec, s katerim oseba primerja izkušnjo danega TZ. Bolj ko se dani TZ skladajo s tistimi, ki za posameznika predstavljajo prototip določene bolezni, verjetneje si jih bo razložil kot znake te bolezni. Ljudje naj bi torej v spominu poiskali prototipe znakov različnih bolezni in ugotovili, s katerim prototipom se dani TZ najbolj skladajo. Skladnost seveda ni nikoli popolna, saj so tudi bolezni razmeroma nejasno opredeljene. Raziskave so pokazale, da je razlaga TZ res pod močnim vplivom skladnosti med TZ in znanimi prototipi bolezni in da prototipičnost neke množice simptomov vpliva na njihovo obnovo. Prototipi bolezni pomagajo ljudem pri urejanju in ocenjevanju obvestil o fizičnih spremembah ali občutkih, ki bi bili lahko drugače nejasni in protislovni. Preprosto, ponudijo jim že pripravljeno razlago za dano izkušnjo TZ. Znano pa je, da obstoj prototipov (ali obrazcev) lahko tudi vpliva na dejansko izkušnjo TZ. Tudi bolnikov prikaz TZ bo morada izkrivljen zaradi sprejetega prototipa bolezni, saj bo zdravniku poročal predvsem o TZ, ki se z njim skladajo.

Na sploh se zdi - to bi sledilo že iz Pennebakerjeve ugotovitve - da lahko modele z drugih področij zaznavanja in spoznavanja uporabljamo pri pojasnjevanju zaznave TZ. Poleg omenjenega modela se avtorjema zdi uporabljiv tudi Andersonov (1974) model informacijskega združevanja. Končno navadno vendarle združimo več znakov v sliko neke bolezni.

Bishop (1987) se je spoznavnega prostora TZ lotil tudi s pomočjo večrazsežnostnega lestvičenja in analize skupkov. Ugotovil je, da so izpraševanci razvrščali TZ vzdolž štirih razsežnosti: povzročajo ga virusi, zgornji ali spodnji del telesa, fizični ali duševni vzroki in moti dejavnost. Vidimo, da se dve razsežnosti nanašata na vzrok TZ, dve pa na njegovo lokacijo oz. motečnost. Razsežnosti so bile povezane s tremi vrstami odzivov na TZ: zmanjšanjem dejavnosti, samooskrbo in poklicno oskrbo. Motečnost znakov je bila povezana z zmanjšanjem dejavnosti, viralna povzročenost in motečnost pa sta bili povezani s samooskrbo (uporaba nereceptnih in domačih zdravil). Fizična (v nasprotju s psihično) povzročenost in v manjši meri lokacija v spodnjem delu telesa sta bili povezani z uporabo poklicne oskrbe (obisk zdravnika, uporaba predpisanih zdravil). Rezultati analize skupkov so zgornje le potrdili, odkrili pa so še določene spolne razlike. Tako so bile za ženske najpomembnejše po vrsti naslednje značilnosti TZ: motečnost, boleče, povezano s spodnjim delom telesa in povezano s čutili. Za moške so bile te lastnosti po vrsti naslednje: zgornje/spodnje v telesu, moteče in povzročeno z virusi/nalezljivo. Glede vednja je za pripadnike obeh spolov najosnovnejše zmanjšanje dejavnosti, medtem ko se vrstni red ostalih vedenj (npr. pogovoriti se, posvetovati se z nezdravnikom, uporaba nereceptnih zdravil, uporaba domačih zdravil, uporaba receptnih zdravil, posvet z zdravnikom, ignoriranje) razlikuje. Pri razlagi gornjih podatkov je treba upoštevati, da gre za predvideno in ne dejansko vedenje. Zato lahko le nakazujejo določene stvarne zveze in odnose, ne morejo jih pa dokazovati.

Medtem ko so bile do sedaj obravnavane raziskave predvsem spoznavno naravnane, obstajajo tudi take, ki so se ukvarjale z motivacijskimi mehanizmi zaznave in odzivov na TZ. Motnje v zdravju so namreč za veliko večino ljudi nekaj nezaželenega, neprijetnega. Zato je pomembna ocena resnosti motnje in odziv nanjo. Ljudje so nagnjeni k temu, da ocenjujejo neko bolezen ali motnjo za težjo, če menijo, da je razmeroma redka (Jemmot in sod., 1986). Razširjenost bolezni tudi vpliva na manjše odločanje za iskanje pomoči. Na oceno resnosti vpliva tudi osebna pomembnost bolezni. Bolezen, ki jo imamo, se

nam bo zdela manj resna. To je morda nekakšen obrambni odziv, zanikanje nevarnosti ali težav. O tem pričajo tudi izsledki Croylea in Sandea (1988), saj so preskušanci, "pri katerih naj bi test odkril določeno motnjo", le-to ocenjevali za manj resno in bolj razširjeno kot ostali. Kadar se bolnik sooči s slabo novico, lahko:

* zanika bolezen, kar je značilen začetni odziv na grožnje zdravju in se kaže v večjem dvomu v veljavnost diagnoze;

* zmanjša resnost grožnje, npr. z zmanjševanjem resnosti posledic bolezni;

* lahko pa išče tudi potrditev diagnoze, kot so npr. pokazale nekatere Pennebakerjeve raziskave.

Do zanikanja diagnoze ne prihaja zato, ker oseba ne bi zaznala ustreznih TZ, pač pa celo ob njihvem potrjevanju. Gre morda za nekašno "iskanje pomena" in uveljavljanje pogosto iluzornega prepričanja o nadzoru nad boleznijo, ki sledi slabi novici.

Ljudje, ki so že imeli neko bolezen, jo navadno ocenjujejo kot manj resno. Končno so jo le preživeli.

V pričujoči študiji skušava ugotoviti, kako različne skupine preskušancev (zdravstveni delavci, laiki) ocenjujejo pomembnost različnih TZ ter kako jih značilno razporejajo po človeškem telesu. Pričakovali bi lahko, da bodo zaradi različnega znanja in izkušenj ti odgovori različni.

METODA

Preskušanci: V raziskavi sta sodelovali dve skupini preskušancev:
- 20 zdravstvenih delavcev (10 zdravnikov in 10 sester);
- 20 laikov.

Skupini sta bili izenačeni glede na izobrazbeno raven, spol in starost.

Gradivo: seznam dvajsetih TZ (glej Tabelo 1) in obris človeškega telesa.

Postopek: Preskušanci so morali oceniti TZ na petstopenjski ocenjevalni lestvici NEPOMEMBEN (1) do ZELO POMEMBEN (5). Nato so morali razporediti TZ (razen enega) po obrisu človeškega telesa. Če so menili, da TZ ne morejo postaviti na neko določeno mesto, ker je presplošen, so samo na seznamu obkrožili številko pred tem TZ.

REZULTATI IN RAZPRAVA

Splošno sliko odgovorov nam daje Tabela 1. Očitno je, da so TZ bolj pomembni za zdravstvene delavce kot pa za laike. Prav tako so tudi odgovori prve skupine bolj homogeni. To je očitno iz praviloma nižjih vrednosti standardnih odklonov pri skupini zdravstvenih delavcev, pa tudi iz večjega števila statistično pomembnih korelacijskih koeficientov med njihovimi ocenami TZ (53 napram 30 pri laikih). Na nek način so bile ocene laikov manj vzajemno odvisne kot pri zdravstvenem osebju. Morda zdravstvena izobrazba in izkušnje homogenizirajo poklicno skupino in povzročajo bolj splošne, medsebojno odvisne ocene. To znanje se najbrže odraža tudi v njihovih višjih ocenah. Veliko več vedo o različnih možnostih in pomenih TZ, tudi o bolj nevarnih. Ista beseda

ima lahko torej drugačne ali točneje dodatne pomene za poklicno skupino. Čeprav obstajajo pomembne razlike v višini ocen, pa je njihov vrstni red glede na pomembnost precej podoben pri obeh skupinah (Rho=0.81; P<0.01). To bi bolj kazalo na dodatne, kot pa na različne pomene.

TABELA 1: Srednje ocene pomembnosti telesnih znakov.

		ZDRAVSTVENI DEL.		LAIKI			
Št.	TELESNI ZNAK	Sred.	SD	Sred.	SD	t	P
1.	Bolečina	3.75	1.21	3.25	0.91	1.65	*
2.	Temperatura	3.35	0.81	3.85	1.04	2.03	**
3.	Utrujenost	2.40	0.60	1.80	0.83	3.04	***
4.	Slabost	2.45	0.60	2.45	0.89	0.00	nep.
5.	Bruhanje	3.60	0.75	3.15	1.09	1.58	*
6.	Hujšanje	4.00	1.08	2.75	1.07	3.86	***
7.	Izguba teka	2.75	0.91	1.90	0.91	3.22	***
8.	Driska	2.70	1.08	2.35	0.93	1.32	nep.
9.	Zaprtje	2.20	0.89	2.20	1.10	0.00	nep.
10.	Povečane bezg.	3.75	0.85	4.05	0.76	1.55	*
11.	Potenje	2.10	0.91	1.65	1.04	1.69	*
12.	Krvavitev	4.50	0.69	4.50	0.69	0.00	nep.
13.	Zgaga	2.30	0.73	1.85	0.93	1.44	*
14.	Težko dihanje	4.50	0.76	3.50	1.05	4.36	***
15.	Kašelj	3.20	0.62	2.45	0.94	3.00	***
16.	Izpuščaj	3.00	1.08	2.30	1.03	2.48	**
17.	Srbenje zadnjika	2.05	0.76	2.05	1.05	0.00	nep.
18.	Pekoče uriniranje	3.60	0.94	3.70	1.03	0.35	nep
19.	Sprememba barve kože	4.00	0.86	3.15	1.18	2.67	***
20.	Mišični krči	3.65	1.23	3.60	1.23	0.13	nep.

nep. = nepomembno
* = P < 0.10
** = P < 0.05
*** = P < 0.001

Razlogi za razlike v oceni TZ so razvidni iz same njihove narave. Najbolj pomembni so znaki nevarnejših ali celo smrtnih bolezni ali fizičnih stanj. V spodnji polovici (glede na pomembnost) so manj resni TZ ali telesna stanja, ki se pogosto pojavljajo tudi med normalnim delovanjem telesa (npr. znojenje). Morda so nekateri od teh TZ presplošni in šele v povezavi z kakim drugim TZ postanejjo pomembni (npr. slabost). Pojavlja se tudi zanimiva razlika v vrstnem redu temperature. Ta TZ je bolj pomemben za laike. Za njih je pravzaprav sploh nekakšen sinonim za bolezen, medtem ko predstavlja za zdravstvene delavce bolj splošen TZ, ki postane pomemben šele skupaj z drugimi. Večje število

statistično pomembnih korelacij v skupini zdravstvenih delavcev pri tem TZ bi potrjevalo takšno mnenje.

Na nek način podatki drugega dela raziskave - razporejanja TZ po obrisu telesa - podpirajo prejšnje ugotovitve. Zdravstveni delavci imajo pomembno več splošnih razporeditev (več kot 50%), medtem ko pri laikih prevladujejo specifične (61.18%). Spet različna vednost povzroča različne odgovore. Rezultati so podani v Tabeli 2. TZ so isti kot prej, izpuščen je le TZ števila 17 zaradi trivialnosti možnega odgovora.

TABELA 2: Razmeščanje TZ po obrisu telesa v %.

Št.	Splošno	Glava/Vrat	Udi	Nad pasom	Pod pasom
ZDRAVSTVENI DELAVCI					
1.	4.17	1.19	0.00	0.00	0.00
2.	4.76	0.60	0.00	0.00	0.00
3.	4.76	0.30	0.00	0.00	0.00
4.	2.68	0.00	0.00	2.08	0.60
5.	0.30	1.49	0.00	2.98	0.60
6.	4.76	0.00	0.00	0.30	0.60
7.	2.08	0.60	0.00	1.79	0.60
8.	0.60	0.00	0.00	0.00	4.76
9.	0.30	0.00	0.00	0.00	4.46
10.	4.76	1.19	0.00	0.00	0.00
11.	3.57	0.00	0.89	0.30	0.00
12.	3.89	0.30	0.00	0.30	0.89
13.	0.00	0.89	0.00	4.17	0.30
14.	0.89	0.00	0.00	4.17	0.00
15.	0.60	0.00	0.00	5.06	0.00
16.	5.06	0.00	0.30	0.00	0.00
18.	0.00	0.00	0.00	0.00	5.06
19.	5.06	0.00	0.00	0.00	0.00
20.	3.57	0.00	1.49	0.00	0.00
Total	51.79	6.55	2.68	21.13	17.86

Št.	Splošno	Glava/Vrat	Udi	Nad pasom	Pod pasom
LAIKI					
1.	4.28	1.32	0.00	0.00	0.33
2.	2.96	1.97	0.00	0.33	0.00
3.	4.61	0.66	0.33	0.00	0.00
4.	1.64	0.33	0.00	2.30	0.33
5.	0.00	0.33	0.00	3.95	0.99
6.	4.28	0.00	0.00	0.66	0.00
7.	2.63	1.64	0.00	0.99	0.33
8.	0.33	0.00	0.00	0.66	3.95
9.	0.33	0.00	0.00	0.66	4.28
10.	2.63	1.97	0.66	0.00	0.00
11.	2.30	0.99	1.97	0.33	0.00
12.	2.63	1.32	0.00	0.33	0.99
13.	0.00	0.99	0.00	3.62	0.33
14.	0.00	0.00	0.00	5.26	0.00
15.	0.00	0.66	0.00	4.28	0.00
16.	3.62	0.99	0.33	0.00	0.33
18.	0.00	0.00	0.00	0.00	5.26
19.	3.62	1.32	0.33	0.00	0.00
20.	2.96	0.00	2.63	0.00	0.00
Total	38.82	14.47	6.25	23.36	17.11
Z(tot)	3.290	3.293	2.206	0.676	0.250
P<	0.001	0.001	0.01	nep.	nep.

Odgovori laikov morda kažejo njihovo omejeno znanje ter najbolj značilne ali znane pojavne položaje posameznih TZ. Vendar pa nekatere razvrščajo tudi glede na mesto porekla (npr. bruhanje).

Lahko zaključimo, da izkušnje in znanje vplivajo na zaznavanje TZ vsaj na spoznavni ravni. Ta vpliv se pojavlja predvsem kot večja splošnost in medsebojna povezanost TZ pri zdravstvenem osebju.

VIRI

Bishop, G.D. et al., Processing Illness Information: The Role of Disease Prototypes, Basic and Applied Social Psychology, 1987, 8, 1+2, str. 21-43.

Bishop, G.D., Lay Conceptions of Physical Symptoms, Journal of Applied Social Psychology, 1987, 17, str. 127-146.

Croyle, R.T. & Sande, G.N., Denial and Confirmatory Search, Journal of Applied Social Psychology, 1988, 18, 6, str. 473-490.

Jemmot, J.B. et al., Judging Health Status, Journal of Personality and Social Psychology, 1985, 50, str. 899-905.

Jemmot, J.B. et al., Common sense Epidemiology, Health Psychology, 1988, 7, 1, str. 55-73.

Pennebaker, J.W., The Psychology of Physical Symptoms, Heidelberg: Springer-Verlag, 1982.

Vrednote in potrebe

I. del: Zadovoljenost temeljnih potreb (motivov) in vrednote

JANEK MUSEK

UVOD

V vsakem trenutku deluje na človeka več motivov. Motivacijski pluralizem je naše normalno življenjsko stanje. Seveda pa je ta vzorec motivacijskega delovanja zelo spremenljiv in dinamičen; v določeni situaciji in v določenem trenutku bodo nekateri motivi prisotnejši, močnejši, drugi pa morda zanemarljivi. Vse to je odvisno od številnih dejavnikov, ki prožijo motivacijsko doganjanje - npr. razni zunanji in notranji dražljaji, vplivi, pobude ipd.

Motivacijsko stanje posameznika se torej spreminja od trenutka do trenutka, od situacije do situacije. Ali to pomeni, da v motivacijskem pogledu ne najdemo nobene prave trajnosti in konsistentnosti? Nikakor ne; mnoge motivacijske značilnosti imajo tudi relativno trajen in transsituacijsko konstanten značaj. Poleg motivacijske intraindividualne variabilnosti (intravariabilnosti) lahko govorimo tudi o motivacijski konstantnosti in stabilnosti.

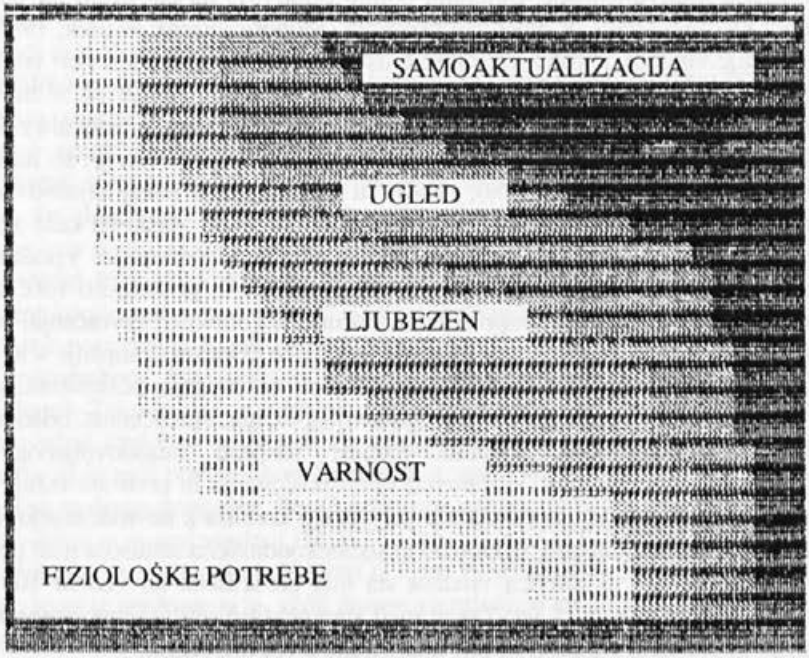
Poleg dinamičnih potez, ki odražajo relativno konstantnost moči posameznih motivov in potreb, obstajajo tudi drugi pomembni in zanimivi vidiki motivacijske stabilnosti. Med njimi je omembe vredna stopnja zadovoljenosti temeljnih motivov.

Na zadovoljenost temeljnih motivov je opozoril zlasti Abraham Maslow (1954) v svoji znani teoriji hierarhije potreb (oziroma hierarhije motivov). Tu gre v bistvu za teoretsko obravnavo nekaterih znanih stvari s področja motivacije. Težko se namreč usmerjamo h kompleksnejšim motivom, če niso prej zadovoljene temeljne potrebe. Ideja, da se motivi pojavljajo in razvijajo po vrstnem redu, je prisotna že v ljudski modrosti. Latinski pregovor pravi: "primum vivere dein philosophari": človek mora najprej imeti vse potrebno za življenje, nato ga lahko šele začno zanimati višji cilji. Lačnega ne zanima modrost, temveč hrana. Podobno zvenijo Engelsove besede na Marxovem pogrebu: "Marx je odkril razvojni zakon človekove zgodovine: odkril je namreč preprosto, doslej pod ideološko navlako skrito dejstvo, da morajo ljudje predvsem najprej jesti, piti, stanovati in se oblačiti, preden se lahko ukvarjajo s politiko,

znanostjo, umetnostjo, religijo itd." Drugje, v "Ekonomskih spisih" pravi Marx: "Za sestradanega človeka ne obstaja človeška oblika hrane... Zaskrbljen in reven človek nima smisla za najlepšo predstavo."

Abraham Maslow je idejo o hierarhiji potreb sistematično oblikoval kot psihološko teorijo motivacije. Po tej teoriji imajo glavne potrebe prioritetni red, tako kot prikazuje slika 1. Relativna zadovoljenost primarnih potreb je pogoj, da se začno javljati višje in sekundarne potrebe. Hierarhija potreb se prične pri bazičnih fizioloških potrebah (potrebe po kisiku, hrani, vodi itd.); tem sledijo potrebe po varnosti, nato potrebe po ljubezni in pripadnosti; tem zopet sledijo potrebe po ugledu in tem potreba po samoaktualizaciji (po uresničevanju svojih najboljših potencialov in talentov). Podobna hierarhija kot pri teh, konativnih potrebah, obstaja po Maslowu tudi pri kognitivnih in estetskih potrebah.

Slika 1
Hierarhija potreb (motivov) po Maslowu



Problematiko zadovoljenosti bazičnih potreb in motivov lahko hitro povežemo z vrednotami in vrednostno usmerjenostjo posameznikov. V eni izmed naših raziskav (Mohorič, Brenk, Musek, 1986) so avtorji med drugim skušali opredeliti prav odnos med bazično zadovoljenostjo motivov in ocenjevanjem vrednot. Kakšna je vrednostna usmerjenost oseb, ki imajo zadovoljene temeljne motive, v primerjavi z usmerjenostjo oseb, ki so bazično nezadovoljene? Katere vrednote više cenijo eni in katere drugi?

Na ta in podobna vprašanja so možni različni odgovori. Po eni strani bi lahko domnevali, da bodo bazično nezadovoljene osebe kazale tudi v svoji vrednostni usmerjenosti težnjo k ciljem, ki jih običajno ne dosegajo in bodo zato više cenile ustrezne vrednote (ki naj bi bile nekakšne psihične projekcije teh ciljev). Po drugi strani bodo osebe, ki imajo zadovoljene bazične potrebe, verjetno prisojale višjo vrednost splošnim in neosebnim vrednotam. Težko pa je jasno in določno odgovoriti na tovrstna vprašanja. Ali bodo morda bazično nezadovoljne osebe kazale več vrednostnega primitivizma in hedonizma? Ali morda ravno obratno? Zdi se, da ta vprašanja terjajo empirično, raziskovalno pojasnitev.

METODA IN POSTOPEK RAZISKAVE

Problem tako zastavljenega raziskovanja lahko formuliramo kot vprašanje, kakšen je odnos med zadovoljenostjo temeljnih potreb (motivov) na eni strani ter ocenjevanjem vrednot na drugi strani. V omenjeni raziskavi (Mohorič, Brenk, Musek, 1986) so avtorji za merjenje vrednot oziroma vrednostne usmerjenosti uporabili lestvico vrednot (MLV, vključuje 37 vrednot). Kot mero zadovoljenosti temeljnih potreb pa se najbolj ponuja Maslowov vprašalnih varnosti - negotovosti (S-I, "Security - Insecurity Inventory"). Podatki o vprašalniku, ki ga imamo prirejenega v slovenski verziji, so na razpolago v domači literaturi (Lamovec, 1980; 1988). Tu naj omenim le nekaj najosnovnejših stvari. Vprašalnik meri stopnjo bazične zadovoljenosti, ki se po Maslowu kaže kot bipolarni kontinuum med psihološko varnostjo (gotovostjo) in negotovostjo. Vprašalnik ima 75 vprašanj in zajema poleg temeljnih občutij gotovosti in pripadnosti (občutje, da smo ljubljeni, sprejeti, varni in nasproti temu občutje negotovosti, zavračanja, odrinjenosti, osamljenosti in ogroženosti) tudi ustrezne značajske lastnosti (zaupanje v svet in druge, optimizem, sprejemanje lastnih impulzov nasproti nezaupanju, pesimizmu, sovražnosti, občutjem krivde) ter reakcijske težnje (zadovoljstvo, mir, sproščenost, odsotnost motenj, realno samospoštovanje, socialni interesi nasproti nezadovoljstvu, napetosti, konfliktnosti, egocentrizmu, znižanemu samospoštovanju in pretirani težnji po moči in statusu). Razumljivo je, da vprašalnik kar visoko korelira z nevrotičnostjo, medtem ko korelacije z inteligentnostjo, izobrazbo in socioekonomskim statusom niso pomembne.

Vprašalnik S-I in lestvica vrednot sta bila preskušena na vzorcu 100 oseb obeh spolov v starosti okrog 18 let. Zveze med spremenljivkami (zadovoljenostjo temeljnih motivov in ocenami vrednot) so bile analizirane z več metodami.

REZULTATI IN DISKUSIJA

Najprej smo uporabili korelacijski preskus, ki kaže enostavne korelacije med zadovoljenostjo potreb in posameznimi vrednotami (tabela 1, prva kolona številk). Iz tabele je razvidno, da med zadovoljenostjo temeljnih potreb (merjeno v številu točk na

vprašalniku S-I) in ocenami pomembnosti vrednot ni prav visokih korelacij. Naj opozorim, da pomenijo pozitivne korelacije povezavo z bazičnim nezadovoljstvom, ker na Maslowovi lestvici višja točkovna vrednost predstavlja nezadovoljenost in nižja zadovoljenost. Osebe, ki imajo nezadovoljene bazične potrebe, nekoliko više cenijo vrednote ZANIMIV POKLIC, VARNOST, INTIMNOST, LEPOTA, NAPREDEK in PRIVLAČEN IZGLED. To seveda pomeni hkrati, da osebe z zadovoljenimi temeljnimi potrebami prav te vrednote relativno manj cenijo. Pač pa zadovoljene (gotove) osebe v primerjavi z nezadovoljenimi bolj cenijo npr. ZDRAVJE.

Problem, ki nastaja pri tolmačenju neposrednih korelacij med spremenljivkami, je ta, da se v teh korelacijah lahko odražajo tudi vplivi in korelacije drugih spremenljivk. Tako je npr. korelacija med telesno višino in telesno težo višja, če jo ugotavljamo pri osebah različne starosti, kot pa če jo ugotavljamo pri osebah enake starosti. Razlog je ta, da starost pozitivno vpliva (korelira) tako z višino kot s težo. Če bi torej ugotavljali korelacijo med višino in težo, ne da bi upoštevali vpliv starosti, bi ne dobili prave, "čiste" korelacije med spremenljivkama teže in višine, marveč korelacijo, ki je povečana zaradi učinkov starosti na obe spremenljivki. Podobno lahko v našem primeru domnevamo, da bodo korelacije med zadovoljenostjo potreb in posameznimi vrednotami "kontaminirane" z vplivi in učinki drugih spremenljivk (npr. zveze bazične zadovoljenosti in pričujoče vrednote z drugimi vrednotami). Samo v primeru, da takšnih zvez ni, se lahko zanesemo, da neposredni korelacijski koeficienti izražajo pravo, torej "čisto" stopnjo povezanosti. Odsotnost vsakršnih tovrstnih zvez pa je prav malo verjetna.

Zato smo uporabili drugo metodo, ki omogoča izračunavanje čistih zvez med spremenljivkami, torej zvez, kakršne bi bile, če bi bilo delovanje ostalih spremenljivk konstantno. To dosežemo s pomočjo t.i. parcialnih regresijskih koeficientov (B-koeficientov) in s pomočjo standardnih B-koeficienotv ali beta koeficientov (slednji so prikazani v drugi številski koloni tabele in jih lahko tako primerjamo z enostavnimi korelacijskimi koeficienti v prvi koloni). Dejansko vidimo, da je podoba povezav med zadovoljenostjo potreb in ocenami vrednot zdaj malce drugačna. Nekatere povezave zdaj niso več pomembne, kar pomeni, da so bile posledica korelacij z drugimi spremenljivkami. Tako ni več pomembna povezava z vrednoto "zanimiv poklic", ki je bila prej največja! Podobno velja tudi za vrednote "lepota", "intimnost" in "privlačen izgled", padla pa je tudi pomembnost korelacije z vrednotama "varnost" in "napredek". Pokazale pa so se druge povezave. Beta koeficienti kažejo, da se bazično nezadovoljstvo povezuje z višjimi ocenami vrednot PROSTI ČAS, ENAKOST, UGLED, RED in že na meji pomembnosti z vrednotama VARNOST ter NAPREDEK. Bazično zadovoljene osebe cenijo torej te vrednote niže, večji pomen pa prisojajo vrednotam ZDRAVJE, MIR ter eventualno TRADICIJE in VZORNIKI.

Če se lahko na te rezultate, ki so neodvisni od kovariiranja med spremenljivkami bolj zanesemo, potem bi dobili kar zgovorne in smiselne podatke. Kaža namreč, da osebe, katerih bazične potrebe so manj zadovoljene in pri katerih se zato pojavlja več negotovosti, konfliktnosti, nezaupanja ter nezadovoljstva, v svoji vrednostni orientaciji ciljajo k vrednotam, ki reprezentirajo življenjska področja, kjer so te osebe prizadete, nezagotovljene in odrinjene. Prav zato verjetno više vrednotijo prosti čas (ki jim je bolj potreben), enakost, ugled (ki ju ne uživajo dovolj), red, varnost in napredek. Nasprotno se bazično zadovoljene osebe čutijo neogrožene na teh področjih in so jim zato važnejše splošne vrednote, kot so zdravje, mir, sloga.

TABELA 1

Povezave med zadovoljenostjo temeljnih potreb in ocenami pomembnosti vrednot (koeficienti korelacije (r) in beta koeficienti).

VREDNOTE	r	beta
zdravje	-.17x	-.27**
upanje	.14	.12
ljubezen	.09	.02
denar	-.07	-.10
ustvarjanje	.13	.02
uveljavljanje	.17x	-.02
tradicije	-.09	-.17x
gibanje/prostor	-.05	-.13
red	.03	.26**
mir/sloga	-.07	-.25*
prosti čas	.18x	.33**
altruizem	.17x	-.11
varnost	.23*	.19x
zanimivo življenje	.16	-.03
udobje	.13	.10
izkazovanje	.17x	-.15
svoboda	.06	-.04
lepota/umetnost	.22*	.01
zabava	-.06	-.09
prijateljstvo	.10	.03
otroci	.09	.18x
enakost	.16	.28**
zanimiv poklic	.35**	.13
družinska sreča	.10	-.03
ugled	.12	.26**
hrana/pijača	-.07	-.11
napredek	.22*	.18x
poštenje	.02	-.06
fizična privlačnost	.21x	.07
družabnost	-.04	-.09
vzorniki	-.07	-.17x
načela	.07	-.04
intimnost	.23*	-.00
resnica	.16	.00
spolnost	.02	-.10
osebna rast	.17x	.12
navezanost	.04	-.05

** $p<0.01$

* $p<0.05$

x mejna pomembnost (tendenca)

Ugotovitve pa lahko dopolnimo še s podatki iz bolj sofisticiranih multivariantnih metod. Analizirali smo jih namreč tudi s pomočjo faktorske analize, diskriminantne analize in kanonične analize. Podatki faktorske analize se sicer ne nanašajo samo na zadovoljenost motivov in vrednote, temveč so bile v multivariantno matriko vključene še druge spremenljivke, izpolnjenost življenjskih ciljev in življenje odločitve (rezultati faktorske analize vseh teh spremenljivk so prikazani v tabeli na drugem mestu; glej tudi Mohorič, Brenk, Musek, 1986). Kljub temu pa si oglejmo te rezultate. Faktorska analiza omenjenih spremenljivk je izločila devet pomembnih faktorskih dimenzij. Zanima nas predvsem tista dimenzija, s katero so nasičene spremenljivke, ki nas tukaj zanimajo, tj. zadovoljenost motivov (Maslow, oziroma rezultat na S-I vprašalniku) in posamezne vrednote. Očitno prihaja v poštev predvsem osma faktorska dimenzija (njena lastna vrednost je 2.29, pojasnjuje pa 3.3 % celotne matrične variance). S to dimenzijo so namreč nasičene zadovoljenost motivov (0.59) ter vrednote UPANJE (0.43), INTIMNOST (0.49), LEPOTA (0.48), ZANIMIV POKLIC (0.43), NAPREDEK (0.33) IN RESNICA (0.31). Negativno pa korelirata s tem faktorjem vrednoti MIR/SLOGA (-0.21) in ZDRAVJE (-0.18). Druga faktorska dimenzija, ki do neke mere korelira z zadovoljenostjo motivov (0.24) je tretja; med vrednotami so z njo pomembno nasičene npr. IZKAZOVANJE (0.51), FIZIČNA PRIVLAČNOST (0.41), UVELJAVLJANJE (0.39), VZORNIKI (0.36), ZANIMIV POKLIC (0.32), ALTRUIZEM (0.30) in negativno npr. spet ZDRAVJE (-0.31) in tudi HRANA/PIJAČA (-0.30).

Upravičeno lahko pričakujemo, da se bodo pri obeh omenjenih faktorskih dimenzijah, zlasti pri osmi, izrazile korelacije med zadovoljenostjo motivov in vrednotami, ki so nasičene s faktorjema. Rezultati faktorske analize torej dopolnjujejo naše prvotne podatke in kot vidimo, se kar precej ujemajo z njimi. So pa tudi nekatere razlike, ki so po vsej verjetnosti posledica dejstva, da so izločene faktorske dimenzije seveda tudi pod vplivom vrste drugih spremenljivk in njihovih interkorelacij. Tudi faktorske dimenzije torej kažejo, da se višja stopnja zadovoljenosti temeljnih potreb povezuje z višjim vrednotenjem zdravja in miru na eni strani ter z nižjim vrednotenjem vrednot, kot so intimnost, lepota, zanimiv poklic, napredek, resnica, izkazovanje, upanje in še mogoče katere.

Nadaljnje preverjanje povezav med zadovoljenostjo temeljnih potreb in vrednotenjem nam omogoča kanonična korelacijska analiza. Z njo lahko (podobno kot pri regresijski analizi) proučujemo prediktivno vrednost določenih spremenljivk na druge spremenljivke; za razliko od običajne regresijske analize lahko pri kanonični analizi ugotavljamo prediktivni vpliv spremenljivk ne samo na posamezne kriterijske spremenljivke, temveč na cele nize spremenljivk. Kanonična korelacijska analiza nam izloči dimenzije, ki pojasnujejo stopnjo povezanosti med napovednimi spremenljivkami in kriterijskimi spremenljivkami. Te dimenzije (kanonične variante) so podobne dimenzijam pri faktorski analizi (faktorjem), le da ne pojasnjujejo variance znotraj niza spremenljivk, temveč varianco med obema nizoma spremenljivk.

Naš problem, ugotavljanje povezanosti med zadovoljenostjo potreb in ocenjevanjem vrednot, je kar pripraven za uporabo kanonične korelacijske analize. Smiselno bi bilo namreč domevati, da je zadovoljenost (oziroma nezadovoljenost) temeljnih potreb dejavnik, ki vpliva na ocenjevanje različnih vrednot. Zadovoljenost potreb torej lahko vzamemo kot vzročno ali napovedno spremeljivko, ocene vrednot pa kot kriterijske spremenljivke. S kanonično korelacijsko analizo lahko v tem primeru ugotovimo

dimenzije, ki nam bodo povedale, na katere ocene vrednot in v kateri smeri zadovoljenost potreb najbolj vpliva.

Kanonična faktorska analiza je v našem primeru pokazala, da nobena od izločenih kanoničnih variat ne dosega statistične pomembnosti na nivoju 0.05. Prva variata je pomembna šele na nivoju 0.23. To ni prav presenetljivo, kajti videli smo, da pri večini ni pomembnih korelacij z zadovoljenostjo potreb. Kljub temu si oglejmo, kakšni so koeficienti nasičenosti te variate pri posameznih vrednotah. Iz tabela je razvidno, da se z nezadovoljenostjo potreb (večjim številom točk na vprašalniku S-I) povezujejo predvsem vrednote PROSTI ČAS, ENAKOST, UGLED, RED, VARNOST, OTROCI, NAPREDEK in UPANJE. Zadovoljenost potreb pa je povezana z vrednotami ZDRAVJE, TRADICIJA, VZORNIKI, IZKAZOVANJE, GIBANJE. Skoraj v popolnosti se je torej ponovila slika, ki samo jo dobili pri rezultatih regresijske analize (glej tabelo, drugo kolono)! To je dobra potrditev naših prejšnjih ugotovitev, vendar ni presenetljiva - podobno kot regresijska analiza tudi kanonična korelacijska analiza upošteva kovariacijo med spremenljivkami in je "zmožna" prikazati čiste, nekontaminirane zveze med spremenljivkami.

TABELA 2

Koeficienti nasičenosti vrednot s prvo kanonično variato (v povezavi z zadovoljenostjo temeljnih potreb).

VREDNOTE	koeficienti za kanonične spremenljivke
zdravje	-.42***
upanje	.19x
ljubezen	.04
denar	-.16
ustvarjanje	.03
uveljavljanje	-.03
tradicija	-.26**
gibanje	-.21*
red	.40**
mir	-.39**
prosti čas	.52***
altruizem	-.17
varnost	.29**
zanimivo življenje	-.05
udobje	.15
izkazovanje	-.23*
svoboda	-.06
lepota	.02
zabava	-.14
prijateljstvo	.04
otroci	.28**
enakost	.43***
zanimiv poklic	.20*
družinska sreča	-.05
ugled	.41***
hrana/pijača	-.17
napredek	.27**
poštenje	-.09
fizična privlačnost	.10
družabnost	-.14
vzorniki	-.26**
načela	-.06
intimnost	-.00
resnica	.00
spolnost	-.16
osebna rast	.18x
navezanost	-.08

*** koeficient > 0.40
** koeficient > 0.25
* koeficient > 0.20
x koeficient > 0.17

Končno poglejmo še rezultate diskrimininantne analize. Ta multivariantna metoda nam omogoča odkrivanje posebnih dimenzij (t. i. diskriminantnih funkcij), ki merijo delež različnih spremenljivk pri pojasnjevanju razlik med skupinami oseb. V našem primeru nam lahko diskriminantne funkcije povedo, koliko so ocene posameznih vrednot povezane z razlikovanjem med osebami, ki imajo zadovoljene temeljne potrebe, in osebami, ki nimajo teh potreb zadovoljenih. Postavimo si vprašanje, kako se bodo razlikovale ocene vrednot pri teh skupinah oseb; to vprašanje bi lahko npr. preverjali z analizo variance in s t-testi razlik v ocenah za vsako vrednoto posebej. Diskriminantna analiza nam daje podobne, v bistvu pa še popolnejše podatke, ker zopet upošteva kovarianco med spremenljivkami.

V naši raziskavi nismo raziskovali samo diskriminantnih povezav s spremenljivkami, ki jih tu obravnavamo, temveč smo vključili tudi več drugih spremenljivk - med njimi življenjske odločitve in izpolnjenost življenjskih ciljev. Zato si bomo ogledali samo tiste diskriminantne funkcije, ki očitno dobro diskriminirajo med skupinami oseb glede na rezultate na Maslowovem testu S-I.

V prvem primeru smo preverjali kar devet skupin oseb. Osebe so bile razvrščene glede na rezultate Maslowovega testa, ki meri zadovoljenost temeljnih potreb, in glede na rezultate Crumbaugh-Maholickovega testa življenjskih ciljev (TŽC - meri občutje izpolnjenosti življenjskih ciljev).

Spodnja razpredelnica prikazuje, kako so definirane diskriminantne skupine. Vidimo, da v vodoravni smeri od leve proti desni narašča nezadovoljenost potreb (višanje točke na testu S-I), v navpični smeri pa od zgoraj navzdol narašča občutje izpolnjenosti življenjskih ciljev.

Slika 1
Opredelitev analiziranih skupin:
I. primer - 9 skupin II. primer - 4 skupine

I. primer

		S - I		
		do 20	21 - 31	nad 32
T	do 98	1	4	7
Ž	99-112	2	5	8
C	nad 113	3	6	9

II. primer

		S - I	
		do 20	nad 32
T Ž	do 98	1	3
C	nad 113	2	4

V prvem primeru smo definirali kar devet skupin oseb, pri čemer smo upoštevali celoten kontinuum točkovnih rezultatov na obeh preskusih. V drugem primeru pa smo izbrali samo štiri t. i. ekstremne skupine, torej smo v skupine določili samo osebe z najvišjim in najnižjim številom točk. Tako kontrastne skupine se seveda še stopnjevano razlikujejo in verjetno je, da bodo v diskriminantni analizi nasičenja spremenljivk z diskriminantnimi funkcijami večja.

V obeh primerih je diskriminantna analiza izločila tri diskriminantne funkcije (glej tabelo 3), od katerih pa po statistični pomembnosti daleč izstopa prva diskriminantna funkcija drugega primera. Tabela, ki prikazuje vrednosti skupin glede na diskriminantne funkcije (t.i. grupne centroide), tudi lepo pokaže, da sta prav prvi izločeni funkciji v obeh primerih tisti, ki se dobro ujemata z razlikovanjem oseb glede na zadovoljenost temeljnih potreb: velik razloček je namreč prav med skupinami, ki se najbolj razlikujejo po rezultatih na S-I vprašalniku (slika 2). Če prostorsko predočimo položaj skupin vzdolž prve diskriminantne dimenzije, vidimo, da se znajdeta na nasprotnih, ekstremnih pozicijah prav skupini najbolj in najmanj zadovoljenih oseb! Razumljivo je torej, da bomo pri nadaljnji analizi upoštevali predvsem to diskriminantno funkcijo.

Slika 2

Lokacija skupin glede na položaj vzdolž prve diskriminantne funkcije.

I. primer:

1			2	5	7683	4	9	
-5	-4	-3	-2	-1	0	1		2

II. primer:

1	2	3	4	
-20	-10	0	+10	

TABELA 3

Grupni centroidi glede na prvo diskriminantno funkcijo.

SKUPINA	VREDNOSTI DISKRIMINANTNIH FUNKCIJ ZA SKUPINE					
	1. primer (funkcije)			2. primer (funkcije)		
	1	2	3	1	2	3
1 (1)	-4.51	-.58	1.55	-20.72	-1.73	3.74
2	-1.08	.84	-.44			
3 (2)	.76	-.63	.56	-1.29	1.56	-1.75
4	1.20	-1.92	2.36			
5	-.65	-.14	-.81			
6	.50	1.96	.76			
7 (3)	.38	-.75	-.43	3.98	-1.63	-.09
8	.59	.08	-.35			
9 (4)	1.42	.72	-1.31	7.32	3.92	2.27

Spodnja tabela nam končno pokaže, katere vrednote so najbolj tesno povezane z ustreznima diskriminativnima funkcijama. To so torej vrednote, ki jih pripadniki nasprotnih skupin (v našem primeru osebe z nezadovoljenimi in osebe z zadovoljenimi potrebami) najbolj različno ocenjujejo. Pričakovali bi vsekakor, da bomo zopet našli vrednote, ki so se tudi v prejšnjih analizah pokazale kot najbolj povezane z zadovoljenostjo oziroma nezadovoljenostjo temeljnih potreb. V prvem primeru (glej tabelo, prvi stolpec) so takšne vrednote predvsem ZANIMIV POKLIC, PRIJATELJSTVO, INTIMNOST, NAPREDEK, ZDRAVJE, DRUŽINSKA SREČA, DRUŽABNOST, ALTRUIZEM. Te diskriminirajo v pozitivni smeri, kar pomeni, da jih više cenijo osebe, katerih temeljne potrebe so nezadovoljene. Obratno pa najbolj diskriminirajo vrednote SPOLNOST, MIR, UVELJAVLJANJE, LEPOTA, HRANA/PIJAČA. Ti rezultati niso povsem v soglasju z našimi prejšnjimi ugotovitvami, vendar jih moramo iz metodoloških razlogov jemati skrajno previdno. Prva diskriminantna funkcija v prvem primeru ni statistično dovolj pomembna, kar je že sam po sebi več kot zadosten razlog za previdnost. Poleg tega ta funkcija kar precej diferencira ne samo glede na rezultate vprašalnika S-I, ampak tudi glede rezultatov na TŽC! Slednje velja tudi za drugi primer, kjer pa je dobljena funkcija vendarle veliko bolj signifikantna. V drugem primeru se ta funkcija najbolj povezuje z vrednotami ZANIMIV POKLIC, PROSTI ČAS, FIZIČNA PRIVLAČNOST, RED, DRUŽABNOST, UGLED, PRIJATELJSTVO, LEPOTA, VARNOST, ENAKOST in UPANJE; povezanost je tu pozitivna, torej gre za vrednote, ki jih više cenijo osebe z nezadovoljenimi temeljnimi potrebami. Osebe z zadovoljenimi potrebami dajejo višje ocene vrednotam MIR, VZORNIKI, UVELJAVLJANJE, DENAR, INTIMNOST, ALTRUIZEM, SVOBODA itd.

TABELA 4

Rotirani standardizirani koeficienti diskriminantne funkcije za oba primera diskriminantne analize.

I. PRIMER

VREDNOTE	KOEFICIENTI
zanimiv poklic	0.73
spolnost	-0.66
prijateljstvo	0.66
mir	-0.57
intimnost	0.46
uveljavljanje	-0.45
napredek	0.45
lepota	-0.44
zdravje	0.40
hrana/pijača	-0.39
družinska sreča	0.38
družabnost	0.36
altruizem	0.37
osebna rast	0.34
gibanje	0.34
otroci	-0.33
ljubezen	-0.33
fizična privlačnost	0.32
zanimivo življenje	0.31
ugled	0.25

II. PRIMER

VREDNOTE	KOEFICIENTI
mir	-6.27
vzorniki	-4.70
uveljavljanje	-4.44
zanimiv poklic	4.26
prosti čas	4.24
denar	-3.51
fizična privlačnost	3.18
red	3.08
intimnost	-2.91
družabnost	2.79
ugled	2.73
altruizem	-2.68
prijateljstvo	2.57
svoboda	-2.47
lepota	2.46
varnost	2.37
ljubezen	-2.32
enakost	2.24
upanje	2.15
zabava	-2.08
napredek	1.81

Kljub vsemu se ti podatki dopolnjujejo z našimi prejšnjimi ugotovitvami. Precej jasno se zdi, da je nizka stopnja zadovoljenosti temeljnih potreb dejavnik, ki v očeh posameznikov dviga "ceno" vrednotam, kot so prosti čas, enakost, ugled, red, zanimiv poklic, napredek in varnost. Prav te vrednote torej zadovoljene osebe relativno niže cenijo. Obratno je z vrednotami mir, sloga, verjetno tudi z vrednoto zdravje in z nekaterimi drugimi (zanimivo je, da pri diskriminantni analizi vrednota "zdravje" ne kaže tako; vzrok je verjetno v tem, da ta vrednota diferencira tudi med skupinami glede na rezultate TŽC in to ravno v smeri, ki nasprotuje trendu, ki ga kažejo osebe z različno stopnjo zadovoljenosti motivov). Kot smo že dejali, je najbolj prepričljiva razlaga ugotovljenih razlik verjetno ta, da se v ocenah nezadovoljenih oseb zrcalijo negativne življenjske izkušnje. Verjetno bodo osebe, ki ne uživajo dovolj prostega časa, ugleda, enakosti, varnosti, ki se čutijo ogrožene in nezadovoljene s poklicem bolj cenile ustrezne vrednote; verjetno si bodo v večji meri želele spoštovanja, reda, poklicne afirmacije, sprememb in napredka. Temeljno zadovoljene osebe bodo po drugi strani verjetno više ocenjevale vrednote, ki niso toliko pod vplivom subjektivnih izkušenj in kompenzacijskih teženj in ki predstavljajo splošne ideale (mir, sloga, zdravje).

Pojmovanje obrambnih mehanizmov nekdaj in danes

TANJA LAMOVEC

1. FREUDOVA RAZLAGA OBRAMBNIH MEHANIZMOV

Pojem obrambnih mehanizmov izvira iz psihoanalize. V začetnem obdobju Freudovega dela je izraz "obramba" vključeval različne inačice specifičnih obrambnih operacij, med katerimi je pomembno mesto zavzemala *represija* oziroma *potlačitev*. Podoben mehanizem je že v začetku 19. stoletja opisal nemški psiholog Herbart, vendar pa je bil Freud prvi, ki si je prizadeval razložiti njegov nastanek. S tem je pravzaprav postavil temelje psihoanalize, saj brez pojma potlačitve psihoanaliza ne bi bila mogoča.

Kasneje (1915) je Freud pričel uporabljati izraza "obramba" in "potlačitev" kot sinonima. Pojem potlačitve se je s tem razširil in vključeval tudi mehanizme projekcije, reakcijske formacije, premeščanja, itd. V tem obdobju je menil, da obrambno delovanje izvira iz anksioznosti, ki nastane pri poskusu zadovoljevanja gonskih vzgibov, ki jih okolje kaznuje. Gonska težnja naj bi se razcepila na idejni in energetski del, pri čemer se idejni del odstrani iz zavesti.

V tretji fazi (1923, 1938) je Freud ponovno uvedel razločevanje med obrambnimi mehanizmi, čeprav je potlačevanju še vedno pripisoval osrednje vloge, ostali mehanizmi pa naj bi jo le dopolnjevali in utrjevali. Njegovo temeljno vlogo je zdaj videl predvsem v ohranjevanju delovanja ega in menil, da skupaj z drugimi obrambnimi operacijami lahko deluje na ideje, čustva, telesne spremembe ali vedenje.

Freud sam ni nikoli podal jasne in konsistentne razlage obrambnih mehanizmov ali potlačevanja, temveč nam njegova dela pričajo predvsem o načinih in poteh njegovega iskanja. Prvo sistematično delo s tega področja, ki se opira predvsem na Freudovo tretje obdobje, je napisala Anna Freud (1936).

Oglejmo si na kratko Freudovi razlagi obrambnih mehanizmov iz drugega in tretjega obdobja, ki se med seboj dopolnjujeta. Prva se nanaša na odnos obrambnih mehanizmov z instinkti in afekti, druga pa na njihov odnos do ega. Pričujoči pregled ne poskuša biti izčrpen prikaz tega, kar naj bi Freud "zares" mislil, temveč je predvsem predstavitev tistega, kar so kasnejši avtorji črpali iz njegovih del in tako odločilno vplivali na tok proučevanja te problematike. Namen tega sestavka je prikazati zgodovino teoretičnih razglabljanj kot tudi empiričnih raziskav in v njihovi luči poskušati osvetliti sodobne smeri razlage in raziskovanja obrambnih mehanizmov.

Freud je pojmoval instinkt kot mejni koncept med mentalnim in fizičnim, kot mentalno reprezentacijo dražljajev, ki izvirajo iz organizma in vdirajo v duševnost.

Instinkt kot fizikalni pojav torej ne more biti vsebina psihične zavesti ali nezavednega, lahko pa ga zastopa *ideja* oziroma *predstava*. Poleg te zastopa instinkt tudi mentalna energija, *afektivni naboj*, ki se lahko sprošča na čustvenem, telesnem ali vedenjskem področju.

Zakaj nek instinktivni vzgib doleti potlačitev? To naj bi se zgodilo, če zadovoljitev instinkta prinese neugodje oziroma bolečino. Pogoj za potlačitev je torej, da motiv neugodja doseže večjo moč od ugodja ob zadovoljitvi. Potlačitev ni kak izvorni obrambni mehanizem, ki bi deloval že od vsega začetka, in se ne more pojaviti, dokler ni vzpostavljena ostra ločnica med zavestnim in nezavednim. Bistvo potlačitve je zgolj v tem, da potlačeno vsebino izvržemo iz zavesti in jo nato držimo daleč stran od nje. Preden duševna organizacija doseže to stopnjo, skrbijo za obrambo drugi, primitivnejši mehanizmi, kot npr. sprevračanje nagona v njegovo nasprotje ali obračanje proti lastni osebi.

Prva stopnja v razvoju je *prapotlačitev*, ki se kaže v tem, da je idejno-predstavnemu zastopstvu instinkta zavrnjen sprejem v zavest. Od tega trenutka dalje se to zastopstvo ne spreminja več, instinkt pa ostaja trajno navezan nanj. To označujemo kot *fiksacijo*.

Druga stopnja je *prava potlačitev*, ki zadene psihične nasledke prapotlačenega oziroma predstav, ki so z njim asociativno povezane. Prava potlačitev je nekakšno naknadno tlačenje, izrivanje vsebin, ki so že bile v zavesti. Prapotlačeno z magnetno privlačnostjo priteguje sorodne asociacije in vse tisto, kar je zavest zavrnila. Vendar pa potlačitev ne odteguje zavesti prav vseh nasledkov prapotlačenega. Tiste predstave, ki so se od potlačenega zastopstva dovolj oddaljile, imajo prost dostop do zavesti. Na tem sloni tudi tehnika psihoanalize, kjer terapevt zahteva od pacienta, da v obliki prostih asociacij prinaša na dan vse tiste nasledke potlačenega, ki se jim je zaradi oddaljenosti ali popačenosti posrečilo uiti cenzuri zavesti. Na ta način lahko dele potlačenih vsebin ponovno ozavestimo.

Na splošno ni mogoče vnaprej napovedati, kolikšni morata biti popačenost ali oddaljenost od potlačenega, da določena ideja ali predstava lahko uide cenzuri. Potlačitev poteka zelo *individualno*, vsak posamezen nasledek potlačenega lahko doleti posebna usoda. Potlačitev je tudi skrajno *mobilna*. Ni enkraten dogodek s trajnimi posledicami, temveč zahteva nenehno porabo *energije*. Potlačeno neprestano teži in pritiska, da bi dobilo vstop v zavest.

Kakšna pa je usoda instinktivne energije, ki je povezana s potlačeno idejo oziroma predstavo? Freud navaja tri možnosti: instinkt je lahko v celoti zatrt in za njim ne ostane nobena sled, lahko je samo inhibiran in se odvečna energija sprošča kot anksioznost ali kak drug afekt, navaja pa tudi možnost motoričnega odreagiranja. Tretja možnost je, da se potlačitev energetskega dela ne posreči, čeprav je morda dosegla svoj cilj kar zadeva predstavni delež. V tem primeru posameznika preplavijo občutki neugodja in anksioznosti, ki se ne navezujejo na neko specifično idejo, temveč "prosto plavajo".

Kako deluje mehanizem procesa potlačitve? Po Freudovem mnenju potlačitev vedno ustvari neko nadomestno tvorbo, npr. premeščanje, konverzijo, reakcijsko formacijo ali kak drug obrambni mehanizem ali simptom. Potlačena ideja torej nikakor ne povsem zgubljena. Prapotlačitev nastane s pomočjo *anti - katekse*, ki jo vrši predzavedno. To pomeni, da se prekine investicija instinktivne energije v idejo ali predstavo, ki postane nezavedna, ter se preusmeri v svoje nasprotje: zatiranje gonskega impulza se poveže z občutkom prijetnosti. V prapotlačitvi je *predzavedno* tisto, ki se brani pred nezavedno

idejo, v pravi potlačitvi pa to funkcijo opravlja *ego*. Razlika med nezavednim in predzavednim je v tem, da ima nezavedno ideje oziroma predstave *stvari*, predzavedno pa ima ideje oziroma predstave *besed*, uskladiščene kot spominske sledi. Represija prepreči, da bi se potlačena ideja prevedla v besede. Represija torej oropa zastopnike instinkta njihove predzavedne katekse, jih loči od verbalne predstave, razcepi zastopstvo instinkta v idejo in afektivni naboj ter uspeva, da drži zdaj enega, zdaj drugega potlačenega. Delovanje represije je zelo variabilno, mobilno in specifično (po Rapaport, 1971).

Potlačevanje močno deluje predvsem v latenčnem obdobju, ko so razvijajoči se infantilni seksualnosti vsiljene precejšnje inhibicije. Pomembna, z afekti nabita doživetja so potlačena, namesto njih pa nastopijo t. i. "spominske zavese", to so nadomestni, lažni spomini, ki so povezani in hkrati prekrivajo prvotne. Represija služi izogibanju bolečine, ki bi jo lahko povročil spomin, na nekaterih mestih pa Freud pravi, da služi izogibanju neprijetnega. Ravno ta formulacija je vzpodbudila skupine raziskav, ki so jo poskušale empirično preveriti.

2. *EKSPERIMENTALNO RAZISKOVANJE REPRESIJE*

Represija, pojmovana kot nekaj povsem individualnega, nepredvidljivega in specifičnega, bi se morala zdeti raziskovalcem kaj malo primeren predmet empiričnih raziskav, vendar je v psihologiji le malo področij, ki bi bila deležna tolikšnega števila raziskav. Od začetka tega stoletja pa vse do danes so si v presledkih po nekaj desetletij sledila obdobja povečanega zanimanja za preučevanje obrambnih mehanizmov z nekoliko spremenjenega zornega kota, nato pa je zanimanje počasi usihalo, dokler se ni pojavil nov zorni kot. Prvo obdobje, ki je trajalo nekako do sredine tridesetih let, je vključevalo dokaj preproste poskuse, predvsem v zvezi z asociacijami in reprodukcijo "prijetnega" in "neprijetnega" gradiva. Drugo obdobje se je začelo v tridesetih letih in označuje preverjanje represije, prevedene v teorijo polja Kurta Lewina. V 50. in 60. letih se je pod vplivom gibanja "new look", ki je poudarjalo pomen emocionalnih in motivacijskih procesov na zaznavanje, začelo tretje obdobje v preučevanju obrambnih mehanizmov. Ločevali so perceptivne in kognitivne obrambne mehanizme. Pojmovali so jih predvsem kot procese selektivnega izogibanja, pri čemer je postal pojem nezavednega skoraj nepotreben. Opozorili so tudi na velike individualne razlike v vrsti in stopnji njihove uporabe, kar je privedlo do četrtega obdobja, ko je bila pozornost večine raziskovalcev usmerjena na dimenzijo represija - senzitizacija. V zadnjem desetletju pa so se pojavile še nekatere nove delitve in pogledi na obrambne mehanizme, predvsem pa poskusi njihove vključitve v širšo celoto, ki bi vključevala tudi realistične načine spoprijemanja s problematično situacijo.

2.1. *Začetne raziskave*

Spominjanje prijetnih in neprijetnih doživetij. Že v začetku tega stoletja so s pomočjo vprašalnikov spraševali preskušance, ali se bolje spominjajo prijetnih ali neprijetnih doživetij. Dobili so zanimive rezultate: večina ljudi je "spominskih

optimistov" in se bolje spominja prijetnih doživetij, manjšina, "spominski pesimisti" pa si bolje vtisnejo v spomin neprijetna doživetja. Tega pa ne moremo tolmačiti kot potrditev prisotnosti represije, saj so kasnejše raziskave pokazale, da je v življenju večine ljudi dejansko več prijetnih kot neprijetnih doživetij. Zato lahko povsem upravičeno pričakujemo, da si jih bodo več tudi zapomnili. Kasnejši poskusi so tudi pokazali, da si bolje zapomnimo tako prijetna kot neprijetna doživetja v primerjavi z nevtralnimi. Pomembnejša je torej intenziteta kot pa kvaliteta emocionalnega doživljanja. Najbolj znani so poskusi, ki jih je izvedel Peters (1935). Ugotovil je, da je 80% spominov lastnih doživetij čustveno obarvanih. Od tega je 65% prijetnih, 30% neprijetnih ter 5% mešanih.

Proste asociacije. Med številnimi asociacijskimi poskusi velja na prvem mestu omeniti Jungov asociacijski poskus, s katerim je ugotavljal prisotnost emocionalnih kompleksov. Opredelil jih je kot skupino idej, ki se navezuje na močno emocijo. Njihov vpliv na spomin je pojasnil takole: emocionalno nabiti kompleksi povzročijo značilne motnje pri poskusu. Iz motenj spoznamo njihovo prisotnost in domnevno naravo, ki je nezavedna. Celotno gradivo spomina je osredotočeno okoli njih, saj tvorijo osnovo vsega našega mišljenja in delovanja, torej tudi asociacij. Represija izvira iz kompleksov, ki so tako nabiti z bolečino, da so zavestnemu jazu neznosni. Temeljna značilnost kompleksa je njegova relativna avtonomija, ki se lahko izrazi v dveh smereh: s povečano močjo in s stabilnostjo v zavesti, ali pa z represijo, to je, nezavednim odporom do njihovega obnavljanja. Asociacije, ki pripadajo kompleksom, so manj fleksibilne, imajo daljše reakcijske časi, spremljajo jih lahko različni simptomi in so navadno neprijetne (po Rapaport, 1971).

Mnogi asociacijski poskusi so bili izvedeni tudi v laboratoriju, vendar niso dali enoznačnih rezultatov glede vpliva hedonskega tona. Izkazalo se je, da referenčni okvir, v katerem je nek dražljaj podan, mnogo bolj vplival na asociacije od tega, če so prijetni ali ne. Dobljene asociacije so se večinoma skladale z referenčnim okvirjem, ki ga je podal eksperimentator. Zato so ti poskusi neprimerni za preverjanje represije. V Jungovem primeru je referenčni okvir klinična situacija, gradivo pa se nanaša na osebna doživetja. V laboratoriju pa ni šlo za doživetja, temveč za besede s "pozitivnim" oziroma "negativnim" pomenom, kar so navadno določili drugi. Tako besede nimajo nič skupnega z doživljanjem ugodja oziroma neugodja. Zavedanje prijetnega pomena besede ni isto kot doživljanje pozitivne emocije. Pri nekaterih asociacijskih poskusih so dodajali prijetno, neprijetno in nevtralno senzorno stimulacijo, da bi na ta način vplivali na hedonski ton. Vprašljivo je, če so ti "dodatki" zares imeli pričakovani učinek, razen skrajnih posegov, kakršni so elektrošoki, ki so zares zmotili asociacijski tok, vendar narava interference ni nujno represija. Prav tako neuspešni, če že ne povsem zgrešeni so bili poskusu, v katerih so se preskušanci učili besed s "prijetnim" in "neprijetnim" pomenom, nato pa so ugotavljali priklic enih in drugih. Vsi asociacijski poskusi z izjemo Jungovih so bili že v svoji zasnovi daleč od tega, da bi lahko preverili obstoj represije.

2.2. Raziskave v okviru Lewinove teorije polja

S pojavom teorije polja Kurta Lewina je nastopilo novo obdobje v preskušanju represije. Številni pojmi, ki so izvorno izšli iz psihoanalize, so v okviru teorije polja

dobili nekoliko drugačen pomen. Tak je bil npr. pojem psihične napetosti: če si predstavljamo organizem, skupaj z njegovim okoljem kot sistem, sestavljen iz številnih podsistemov, ki so med seboj razmejeni z bolj ali manj prepustnimi mejami, ter bolj ali manj diferencirani, si lahko zamišljamo, da neravnotežje v kateremkoli delu sistema ustvari napetost. Če je ta dovolj močna, se širi preko meja tega predela in pri tem ruši diferenciacijo, oziroma, povzroča homogenizacijo polja. Podoben pojav je v psihodinamični literaturi opisan kot obrambni mehanizem: regres. Kot rezultat napetosti lahko nastopi tudi *izolacija* sistema, v katerem je nastala napetost od ostalega polja. Pojem je do neke mere podoben Freudovi represiji, pri kateri se idejni del izolira iz zavesti. V Lewinovi teoriji vprašanje zavestnosti ali nezavednosti ni bistveno, pomembna je le razmejitev oziroma izolacija sistemov.

Vzroki za nastanek napetosti so lahko različni: od organskih potreb do neuspešnosti k cilju usmerjenih prizadevanj. Medtem ko je Freud represijo povezoval s socialno nesprejemljivimi instinktivnimi težnjami, je pod vplivom teorije polja domnevni izvor represije postal *neuspeh* oziroma *grožnja samospoštovanju.* V tej smeri niso delovali le Lewinovi sodelavci, temveč tudi razvijajoča se ego psihologija. Rezultat tega sta bili dve desetletji poskusov o povezavi neuspeha in represije.

Potek teh poskusov podrobno navaja Rapaport (1971), pregledno pa Zeller (1950) in jih na tem mestu ne bom ponavljala, temveč se bom omejila le na prikaz področij raziskav ter na zaključke.

Morda najbolj odmevno področje označujemo z nazivom "*Učinek Zeigarnikove*", ki se nanaša na težnjo po nadaljevanju nalog, ki smo jih bili prisiljeni prekiniti. Posameznik, ki ga v naravnanosti k cilju prekinemo, bo težil k temu, da svojo dejavnost dokonča. Če tega ne more storiti dejansko, bo o teh nalogah premišljeval in si jih tako bolje zapomnil. Poskusi so pokazali, da se to v resnici zgodi. Pokazali pa so še nekaj drugega: če posameznik nedokončanost naloge poveže z neuspehom oziroma z grožnjo samospoštovanju (to se zgodi v primeru, ko meni, da jih ni uspel dokončati zaradi pomanjkanja sposobnosti), utegne biti priklic nedokončanih nalog manjši od priklica tistih, ki jih je uspel dokončati. Razlog za to naj bi bila represija.

Med avtorji, ki so v tem okviru preučevali represijo, je najbolj znan Rosenzweig (po Crafts, 1950). Predvsem ga je zanimalo vprašanje, kakšen vpliv ima posameznikov odnos do naloge na zapomnitev. Glede na to je ločil "*usmerjenost na nalogo*" ter "*ego-usmerjenost*". V prvem primeru je posameznik motiviran z nalogo samo in je ne pojmuje kot bistveno za ohranitev samospoštovanja. V drugem primeru je bistvena težnja po ohranitvi samospoštovanja, ne glede na to, če ga naloga zanima ali ne.

Po Rosenzweigovi teoriji naj bi posameznik, ki je usmerjen na nalogo, ob prekinitvi izražal vzorec "*vztrajanja potrebe*", ki se kaže v težnji po nadaljevanju. Če pa je navzoča ego-usmerjenost, naj bi prekinitev povzročila prevladujoči vzorec "*ego obrambe*". V tem primeru se težnja po dokončanju ne pojavi, temveč se pojavi represija oziroma pozabljanje nedokončane naloge, ki prepreči neugodnje ob izgubi samospoštovanja.

Rosenzweig je izvedel številne poskuse. V enem od njih je dvema skupinama študentov individualno predložil serije 18 sestavljank. Prvi skupini je podal navodila, ki naj bi vzbudila usmerjenost na nalogo, drugi skupini pa je rekel, da preskus meri njihove intelektualne sposobnosti. Učinek navodil je preveril tudi z introspektivnim poročilom. Vsak preskušanec je lahko dokončal le polovico sestavljank, čas reševanja pa je bil v obeh skupinah izenačen.

Rezultati so pokazali, da se je večina oseb v pogojih ego-usmerjenosti bolje spominjala dokončanih kot nedokončanih nalog, pri priklicu nedokončanih nalog pa med obema skupinama ni bilo razlik. Rezultati so torej dvoumni: prej bi lahko rekli, da deluje težnja po ohranitvi samospoštovanja kot represija, učinka Zeigarnikove pa ni bilo. Ostali poskusi so dali nekonsistentne in vsekakor tudi dvoumne rezultate. Avtor je sicer vztrajal, da nastopata obe težnji: represija kot tudi težnja po nadaljevanju, ki pa se medsebojno uničujeta.

Možna je tudi drugačna razlaga. Dembo (1931) je razložila vpliv emocij na spomin takole: emocija povzroči de-diferenciacijo psihološkega polja, med napetimi sistemi se poveča komunikacija, prekinejo se meje, vse to pa lahko negativno vpliva na pomnitev. Druga možnost je, da nastopi izolacija sistemov in podatki niso več dostopni priklicu. Kasnejše raziskave, ki so preučevale spomin v povezavi z doživljanjem neuspeha ali anksioznosti, so dale podatke, ki so skladni s prej omenjenim tolmačenjem. Caron in Wallach (1957) sta dokazala, da selektivnost pod vplivom anksioznosti nastopi že v procesu retence, ko se gradiva šele učimo, čustveni in motivacijski dejavniki pa lahko še naknadno spreminjajo že zapomnjeno in tako vplivajo tudi na priklic. Gradivo, ob katerem iz tega ali onega razloga doživljamo anksioznost, težje reproduciramo. Razlog naj bi bil v interferenci pozornosti, pri čemer je domneva o nezavednih procesih ali represiji povsem nepotrebna.

Rapaport (1971) zaključi, da nobeden od poskusov, ki so bili izvedeni v okviru teorije polja, ni bil primeren za preverjanje represije. Avtor sam sicer ne dvomi o njenem obstoju, meni pa, da jo mnogo bolje potrjujejo primeri iz klinične prakse. Poskusi, ki so povezovali represijo z neuspehom, so pokazali, da je potrebno zahteve za eksperimentalno preverjanje represije močno zaostriti. Zeller (1950) je postavil tri kriterije, katerim bi morala zadostiti vsaka študija represije, če naj bi bili njeni rezultati veljavni. Ti kriteriji so:

1. Potrebno je preveriti, če je bilo "pozabljeno" gradivo zares naučeno.
2. Uvesti je potrebno nek inhibitorni dejavnik in dokazati, da je vplival na zmanjšanje priklica.
3. Na koncu odstranimo inhibitorni dejavnik, pri čemer je potrebno dokazati, da se je priklic izboljšal.

V naslednjih 20. letih se je zvrstilo še precej raziskav, ki so bile metodološko zelo dobre zasnovane, vendar nobena ni zadostila vsem trem kriterijem, posebno zadnjemu. Zahteve so bile očitno previsoke in zanimanje za to področje je začelo upadati.

2.3. Nov pogled na obrambne mehanizme : zaznavna in kognitivna raven

Ob koncu petdesetih let se je na področju zaznavanja pojavila nova usmeritev z nazivom "new look". Osredotočila se je na selektivnost zaznavanja pod vplivom potreb, pričakovanj in naravnanosti. Omenjena smer se je razvila kot odmev na raziskave, ki sta jih v štiridesetih letih opravila Bruner in Postman (1947). Proučevala sta vpliv psihodinamičnih dejavnikov na zaznavanje in med drugim ugotavljala zaznavne prage za tahistoskopsko prezentirane tabu besede. Presenečena sta ugotovila, da rezultate preizkušancev lahko razdelita v dve skupini: pri eni skupini oseb so bili pragi toliko daljši,

čimbolj "ogrožujoča" je bila beseda. Druga, ravno tako številna skupina pa je kazala ravno obraten odnos: čimbolj emocionalno nasičena je bila beseda, toliko hitreje so jo prepoznali.

Novo pojmovanje obrambnih mehanizmov je odpravilo psihoanalitično terminologijo in jo nadomestilo s terminologijo spoznavnih procesov in psihologije osebnosti. Zdelo se je sprejemljivo tako za eksperimentalno kot tudi za klinično usmerjene strokovnjake.

Obrambni mehanizmi naj bi delovali na dveh različnih ravneh. Prva raven se nanaša na proces *nastajanja zaznave*, ki je kombinacija zunanjih dražljajev in notranjih spominskih sledi. Vključuje sekvence medsebojno povezanih delnih procesov, ki so pod vplivom trenutnih potreb kot tudi preteklih izkušenj. Te sekvence se pričnejo s *pričakovanjem*, ki povzroči *selektivno usmeritev pozornosti* na potencialne znake, jih preizkuša in primerja. Pod vplivom trenutnih potreb in predhodnih izkušenj nastane bolj ali manj veridična zaznava, možno pa je tudi, da je zaznava popačena ali povsem izostane.

Druga raven predstavlja prehod iz zaznavnega prepoznavanja na višjo stopnjo *refleksivnega zavedanja vsebin*. Tu ne gre le za prepoznavanje, temveč za dinamično *razumevanje afektivnega pomena*, ki ga je zaznava vzbudila. Opisana sekvenca je pretežno pod vplivom notranjih dejavnikov in vključuje višje mentalne procese. Čeprav posameznik prepozna objekt na zaznavni ravni, se utegne zgoditi, da ta dodatna sekvenca povsem izostane. Pojavijo se različne vrste disociacij, npr. med zaznavo in pomenom ali med intelektualno vednostjo in čustvenim vpogledom.

Izkrivljanje zaznav in odsotnost višje ravni zavedanja služi obrambi samospoštovanja. Vse tisto, kar ogroža samospoštovanje in vzbuja anksioznost, lahko izzove obrambno naravnanost. Obrambno vedenje določajo in usmerjajo *osebnostni dejavniki*, s pomočjo pričakovanj, ki vplivajo na selektivno pozornost. Po tem pojmovanju so obrambni mehanizmi rezultat selektivne pozornosti, ki je motivirana s težnjo po ohranitvi samospoštovanja, ohranjajo pa se s pomočjo *vedenjskih navad*. Obrambni procesi torej nastanejo ob zaznavi ogrožujočega dražljaja, ki povzroča anksioznost. Če grožnje ne moremo zmanjšati z ustreznim neposrednim vedenjem (npr. tako, da preusmerimo pogled), bomo to dosegli s kognitivnim prestrukturiranjem situacije. Dvostopenjski model obrambnih mehanizmov predpostavlja, da so obrambe lahko predvsem zaznavne ali pa pretežno kognitivne. Temeljni kriterij za prisotnost obrambnih mehanizmov je *odsotnost točnega razumevanja stvarnosti*, oziroma neskladje med zaznavanjem posameznika in objektivnih opazovalcev. Obrambni mehanizmi sicer delujejo avtomatično, pod pragom zavedanja, vendar na isti način delujejo tudi zaznavni in miselni procesi: v vsakem primeru je zavesti dostopen le končni rezultat. Domneva o nezavednem v psihoanalitičnem smislu je postala nepotrebna.

Novo pojmovanje obrambnih mehanizmov je bilo dokaj poenostavljeno. *Represija* pomeni kakršnokoli blokado občutenja oziroma razumevanja ali spominjanja osebnega doživetja, čustva ali njegovega objekta. *Premeščanje* je preusmeritev nesprejemljivih težnj na nadomestni objekt. Izolacija je prehodno blokiranje zdaj čustvenega, zdaj kognitivnega dela izkušnje. *Reakcijska formacija* je skupek stališč in vrednot, ki nasprotujejo nesprejemljivim nagonskim težnjam. *Projekcija* je nepriznavanje lastnih nezaželenih težnj, ki jih pripišemo drugim.

Morda najpomembnejši premik v pojmovanju obrambnih mehanizmov je v tem, da niso več povezani z nezavednim vztrajanjem potlačenega gradiva, temveč predstavljajo

vedenjski slog, ki ga lahko opazujemo in o katerem preskušanec lahko tudi sam poroča. S tem so se odprle nove metodološke možnosti. Od prvotne Freudove formulacije obrambnih mehanizmov torej ni ostalo prav nič (razen nazivov zanje), dodali pa so nekatere nove trditve, ki jih lahko povzamemo v naslednjih točkah:

1. Obrambnih mehanizmov ne povzroča vsak boleč oziroma neprijeten dražljaj, temveč le tisti, ki ogroža samospoštovanje.

2. Predpostavka o vztrajanju potlačenih, nezavednih vsebin je nepotrebna.

3. Obrambni mehanizmi so akcijske težnje, vedenjskih slog, ki se izraža na zaznavni in kognitivni ravni.

4. Delovanje obrambnih mehanizmov je nespecifično: ogroženost vpliva na celotno posameznikovo vedenje, ne le na tiste vidika, ki so z njo neposredno povezani.

5. Obrambni mehanizmi so posledica določene naravnanosti, ki je lahko zavedna, čeprav je proces sam avtomatičen. Naravnanost lahko deluje v smislu izogibanja, umika, ali pa premlevanja oziroma poskusov prestrukturiranja.

2.4. Dimenzija represija - senzitizacija

Nov pogled na obrambne mehanizme je povzročil tudi povečano zanimanje za individualne razlike v obrambni naravnanosti. To zanimanje se je občasno pojavljalo že od vsega začetka, vendar do tedaj med različnimi avtorji ni bilo pravega skladanja. Zaključki so bili pogosto diametralno nasprotni, celo glede tega, kateri mehanizmi so bolj prvotni in kateri zrelejši.

Omenila sem že, da nekateri obrambni mehanizmi delujejo v smeri izogibanja, drugi pa v smeri približevanja ogrožujočemu dražljaju. Os: izogibanje - približevanje je postala temelj nove osebnostne dimenzije, ki izhaja iz obrambne naravnanosti in jo je Gordon (1957) poimenoval kot represija - senzitizacija (R-S). Na enem koncu kontinuuma so osebe, pri katerih prevladujejo reakcije izogibanja anksioznost vzbujajočim dražljajem in njihovim posledicam. Take reakcije so represija (blokiranje razumevanja), zanikanje (blokiranje zaznave) ter različne vrste racionalizacij (kognitivno prestrukturiranje). Na drugi skrajnosti so osebe, katerih vedenje vključuje poskuse zmanjšanja anksioznosti s pomočjo približevanja in poskusov obvladovanja dražljaja. Sem spada intelektualizacija (razcep med čustvi in razumom ob prevladovanju slednjega), obsesivna vedenja in kompulzivno premlevanje kot poskus ritualističnega poničenja doživetja.

Leta 1961 je Byrne na tej osnovi sestavil *Lestvico represije - senzitizacije* (Repression - Senzitization Scale), ki je vzpodbudila številne raziskave. Lestvica vsebuje postavke, izbrane iz multidimenzionalnega osebnostnega vprašalnika MMPI. Vključuje 44 postavk, njena zanesljivost se giblje med 0,71 in 0,88 v obdobju od 1 do 36 mesecev. Validirana je bila na osnovi poskusov, ki so ugotavljali prisotnost oziroma odsotnost zaznavnih obramb. Z omenjeno lestvico so različni avatorji izvedli več sto poskusov, v katerih so se konsistentno pokazale naslednje tipične lastnosti represorjev in senzitizerjev:

Opis tipičnega represorja in senzitizerja

REPRESOR	SENZITIZER
- prevladovanje zaznavnih obramb (netočno ali pozno prepoznavanje tabu besed)	- odsotnost zaznavnih obramb, prevladovanje kognitivnega prestrukturiranja
- nizka samoocena anksioznosti	- visoka samoocena anksioznosti
korelacije: 0,87 do 0,91	
- visoka težnja po socialni sprejetosti	- nizka težnja po socialni sprejetosti
korelacije: 0,41 do 0,60	
- relativna odsotnost psihičnih motenj	- večja prisotnost psihičnih motenj
- dobra socialna prilagojenost, višji socialni status	- slabša socialna prilagojenost, nižji socialni status
korelacija: 0,46	
- močnejši ego	- šibkejši ego
korelacije: 0,73	
- višja stopnja samoaktualizacije	- nižja stopnja samoaktualizacije
korelacije: 0,45 do 0,74	
- nižja samokritičnost	- višja samokritičnost
- boljša podoba sebe	- slabša podoba sebe
- večje avtonomno vzburjenje ob grožnji, nizko zavedanje vzburjenja	- nižje avtonomno vzburjenje ob grožnji, višje zavedanje
- nagnjenost k ekstraverziji	- nagnjenost k intraverziji
korelacije: 0,39	
- nižja dogmatičnost	- višja dogmatičnost
korelacije: 0,33 do 0,44	
- večji občutek nadzora na svojim življenjem	- manjši občutek nadzora nad svojim življenjem
- prevladuje opažanje podobnosti med seboj in drugimi	- prevladuje opažanje razlik med seboj in drugimi
- opisujejo svoje otroštvo v toplem, umirjenem družinskem vzdušju	- opisujejo svoje otroštvo v hladnem, odbijajočem vzdušju
- spominjajo se manj neprijetnih doživetij kot prijetnih	- spominjajo se več neprijetnih doživetij kot prijetnih
- spominjajo se manj doživetij in zgodnjega otroštva	- spominjajo se več doživetij iz zgodnjega otroštva

Navedene ugotovitve so dokaj presenetljive, saj se ne skladajo z domnevo, da se obrambno vedenje povezuje z večjo psihično motenostjo. Nasprotno: represorji so se pokazali mnogo bolje prilagojeni, z ugodnejšo predstavo o sebi, manj anksiozni, bolj samoaktualizirani, odprtega mišljenja, itd. Zanimivo je, da so osebe na obeh skrajnostih drugače tolmačile, kaj lestvica meri. Represorji so menili, da meri stopnjo osebnostne motenosti, senzitizerji pa, da meri iskrenost. V začetku so avtorji pričakovali, da je odnos med R-S in psihično motenostjo krivuljčen: obe skrajnosti naj bi bili slabše prilagojeni kot tisti na sredini. Večina raziskav tega ni potrdila. Tudi v moteni populaciji velja, da je motenost toliko večja, čim višja je stopnja senzitizacije.

Zanimivo je, da je avtonomni sistem represorjev bolj vzburjen kot pri senzitizerjih, vzburjenja pa se hkrati manj zavedajo. To dejstvo, ki so ga potrdile mnoge raziskave, bi lahko govorilo v prid Freudovi tezi, da obrambni mehanizmi oziroma represija povzročajo napetost. Povsem možno je, da so eksperimentatorji v svoji pozitivistični vnemi prezgodaj zavrgli predpostavko o vztrajanju nezavedne napetosti. Študije tudi kažejo, da je med tistimi, ki so zboleli za rakom, več represorjev, kar povezujejo z večjo fiziološko aktivnostjo ob istočasnem delovanju represije.

Za represorje je tipično, da niso pripravljeni priznavati svojih slabosti ali pomanjkljivosti in si pred njimi celo sami zakrivajo oči. Koliko potem lahko verjamemo lestvici, ki temelji na samooceni? Lestvica vsekakor ne meri tega, kakšen človek "dejansko" je, temveč le to, kar je pripravljen o sebi priznati. Če vzamemo odgovore preprosto kot trditve posameznika o sebi in ob tem najdemo navedene korelacije, to vsekakor pomeni, da se zanikanje slabosti povezuje z večjo psihično odpornostjo. Kljub temu pa ima lestvica dejanske metodološke pomanjkljivosti.

Golin (1967) je izvedel faktorsko analizo lestvice R-S in našel dva faktorja: *defenzivnost* in *negativna emocionalnost*, ki sta med seboj neodvisna. To pomeni, da lestvica ne razlikuje med "pravimi" represorji, to je tistimi, ki različne simptome imajo, a o njih ne poročajo, in onimi, ki jih zares nimajo in torej niso represorji. Po mnenju Davisove in Schwartza (1987) bi bilo validno le merilo, ki bi vključevalo samooceno nizke anksioznosti in visoke defenzivnosti. Podobno sta zaključila tudi nemška psihologa Asendorpf in Scherer (1983), ki sta študente razdelila na osnovi stopnje anksioznosti (Taylor Manifest Anxiety Scale) ter težnje po socialni sprejetosti (Marlowe-Crowne: Social Desirability Scale) v štiri skupine. Nizko anksiozne osebe z izrazito težnjo po socialni sprejetosti so bile označene kot "pravi" represorji. Za to skupino je bil značilen največji razkorak med samooceno anksioznosti ter njenimi fiziološkimi in facialnimi izrazi. Visoko anksiozni z nizko težnjo po socialni sprejetosti so imeli visoke rezultate na vseh treh merilih, nizko anksiozni s podobno neizrazito težnjo po socialni sprejetosti pa nizke. Visoko anksiozni z močno težnjo po socialni sprejetosti kot skupina niso kazali podobnih značilnosti, temveč so se odzivali zelo individualno.

Vendar tudi kombinacija več merskih instrumentov ne more rešiti problema, kajti korelacija lestvice R-S z anksioznostjo je prav tako visoka kot znaša njen koeficient zanesljivosti. Lestvica R-S očitno meri mešanico anksioznosti (negativna emocionalnost) in defenzivnosti. Morda bi bilo dobro oba faktorja ločiti in ponoviti nekatere študije. Kolikor je znano avtorici, tega še niso storili.

Penelope Davis (1987) je v svoji raziskavi prav tako uporabila kombinacijo meril anksioznosti in defenzivnosti, da bi našla "prave" represorje (nizka anksioznost, visoka defenzivnost). Slednji so se spominjali manj neprijetnih pa tudi prijetnih dogodkov iz

otroštva in so imeli manj zgodnjih spominov. Spominski deficit je bil osredotočen le na dogodke, ki so neposredno zadevali dotično osebo, zanimiva pa je tudi ugotovitev, da so slabemu spominu podvržena predvsem čustva strahu, manj pa ravno tako neprijetna čustva žalosti. Avtorica je ta rezultat tolmačila v skladu s prevladujočim pojmovanjem, da ni odločilna neprijetnost doživetja temveč grožnja samospoštovanja. Dodamo lahko, da se ob tem spomnimo na Freuda, ki je trdil, da se represija povezuje s strahom, pa čeprav ni bil povsem gotov, ali gre za vzrok ali posledico. Avtorica se tudi sprašuje, kako pojasniti zmanjšano dostopnost pozitivnih spominov, in meni, da so asociativne poti za dogodke, povezane z emocijami pri represorjih manj kompleksne, saj represorji o svojem čustvenem doživljanju manj razmišljajo.

V zadnjem času se raziskave represije - senzitizacije ne ukvarjajo več toliko z lastnostmi enih in drugih, temveč poskušajo razvozlati sam proces delovanja represije. Tako raziskavo sta izvedla tudi zakonca Hansen (1988). Poskušala sta pojasniti, zakaj imajo represorji manj emocionalnih spominov in zakaj jih težje prikličejo. Domnevala sta, da je asociativna mreža spominov, ki povezuje dogodke s spremljajočimi emocijami pri represorjih manj kompleksna, to je, manj razvejana in vključuje manj povezav. Ko se aktivira spominska reprezentacija nekega dogodka, postanejo dostopnejši tudi drugi dogodki s podobnim ali povezanim emocionalnim tonom. Čim močnejša je mreža povezav, toliko več spominov je dosegljivih in obratno. Podobno domnevo je podala že Davisova, zakonca Hansen pa sta se domislila tudi postopka, s katerim sta domnevo preverila.

Menila sta, da bo pri osebah z močno razvejano mrežo nek dogodek vzbudil večje število emocij, pri čemer naj bi ena prevladovala, druge pa bi jo dopolnjevale in s tem obogatile doživetje. Tako npr. spomin na dogodek, ko nam je bilo nerodno, v kompleksni mreži vzbudi tudi spomine podobnih dogodkov, ki so jih spremljala čustva jeze, strahu, ipd. Mreža, ki ima manj povezav, vzbudi le prvi dogodek (spomnimo se Jungovih kompleksov). Njun poskus je to tudi potrdil. Represorji se od ostalih niso razlikovali v priklicu dominantne emocije, pač pa so se zelo slabo spominjali ostalih spremljajočih emocij. Posebno slabo so se spominjali dogodkov, kjer je bila dodatna emocija strah.

Avtorja tolmačita rezultate tako, da naj bi bili spomini represorjev med seboj bolj ločeni, izolirani. Represija ni le preprosta nedostopnost neprijetnih spominov, temveč vključuje povsem drugačno zgradbo spominskih povezav.

2.5. Najnovejše raziskave : represija dokazana, vendar le pod posebnimi pogoji

V zadnjem času zasledimo posamezne raziskave, ki pomenijo določen povratek na originalna Freudova izhodišča, kar je dokaj razumljivo, saj je raziskovalni trend že opisal celoten krog. Taki sta raziskavi, ki so ju izvedli Nielsen in Sarason (1981) ter Carol Geisler (1986). Obe raziskavi sta proučevali vpliv gradiva, ki ni predstavljeno v dominantnem kanalu, v središču pozornosti, temveč bolj na robu ali subliminalno. Taka naj bi bila namreč tudi Ojdipska situacija, kjer prepoved nikoli ni direktna, v središču pozornosti, temveč je posredovana z nejasnimi namigi in neverbalnim znaki.

Rezultati prve študije so pokazali, da so se tabu besede iz kanala, na katerega preskušanci niso bili pozorni, vsiljevale v zavest toliko bolj, čim višja je bila raven anksioznosti. Večja raven anksioznosti (kakršno najdemo pri senzitizerjih) naj bi povečevala pozornost oziroma vigilanstnost in tako predisponirala k senzitizaciji.

Druga raziskava je uporabljala zelo zapleten subliminalen postopek, pri katerem so na tahistoskopu za kratek čas predvajali stavke z Ojdipsko vsebino. Preskušanke so bile razdeljene v dve skupini glede na osebnostno strukturo, ki je bila pre-Ojdipska ali Ojdipska. Pri slednjih naj bi prevladovala represija. Stavki (npr. ljubezen do očeta je nemoralna) so se nanašali na konflikt med željo in moralno zahtevo. Preden si je zastavila svoj raziskovalni projekt, je Geislerjeva natančno analizirala pretekle raziskave represije, da bi odpravila njihove pomanjkljivosti, ki so bile v slednjem:

- grožnje so bile vedno jasne, eksplicitne;
- grožnje se niso nanašale na konflikt med nezavedno nagonsko težnjo in moralno zapovedjo;
- prejšnje raziskave niso upoštevale individualnih razlik v osebnostni zrelosti: represijo lahko pričakujemo le pri osebah, katerih ego je dokaj razvit;
- prejšnje raziskave niso preverjale čustvenih reakcij.

Avtorica trdi, da rezultati njene raziskave nesporno potrjujejo obstoj represije, ki pa naj bi bila zelo občutljiv pojav. Nastane le v pogojih:

1. Ko predhodno zaostrimo konflikt med nagonskim in moralnim.
2. Kadar grožnja ni v središču pozornosti (nezavednost).
3. Pojavlja se le pri "zrelejših" osebah, to je tistih, katerih temeljni konflikt je Ojdipske narave, ne pa pri onih, katerih konflikti izvirajo iz zgodnejših obdobij.

Rezultati se lepo skladajo s psihoanalitično teorijo. Ob vseh zapletih v zvezi z dokazovanjem obstoja represije težko verjamemo, da je bila izrečena zadnja beseda. Upamo pa, da bo vzpodbudila še koga, da se na svež in domiseln način znova oprime področja, ki je že veljalo skoraj za nerešljivo.

VIRI

1. Asendorpf, J.B., Scherer, K.R., The discrepant represor: Differentiation between low anxiety, high anxiety, and repression of anxiety by autonomic - facial - verbal patterns of behavior, J. Pers. Soc. Psychol., 1983, 45,6.
2. Bruner, J.S., Postman, L., Emotional selectivity in perception and reaction, J.Pers., 1947, 15.
3. Byrne, D., The repression - sensitization scale: Rationale, reliability, and validity, J.Pers., 1961, 29.
4. Byrne, D., Repression - sensitization as a dimension of personality. V: Maher, B.A. Progress in experimental personality research, zv. 1. New York, Academik Press, 1964.
5. Crafts, V., Schneirla, L.W., Robinson, T.C., Gilbert, E.E.L., Recent experiments in psychology: Factors influencing the recall of completed and of interrupted activities, New York, Mc Graw Hill, 1950.
6. Davis, P.J., Repression and the inccessibility of affective memories, J.Pers.Soc.Psychol, 1987, 53, 3.
7. Freud, A., The ego and the mechanisms of defense, New York, International Universities Press, 1943.
8. Freud, S., The ego and the id. Standard edition, zv. 19, London, Hogarth Press, (1923), 1961.
9. Freud, S., Analysis terminable and interminable, Standard edition, ev. 23, London, Hogarth Press, (1937), 1964.
10. Freud, S., Metapsihološki spisi. Ljubljana, Škuc - Filozofska fakulteta, (1915), 1987.
11. Geisler, C., The use of subliminal psychodinamic activation in the study of repression. J.Pers.Soc.Psychol., 1986, 51, 4.
12. Golin, S., Factor analytic study of the manifest anxiety, extraversion, and R-S scales, J.Consult.Psychol, 1967, 31.6.
13. Gordon, J.E. Interpersonal predictions of repressors and sensitizers, J.Pers., 1957, 25.
14. Hansen, R.D., Hansen, C.H., Repression of emotionally tagged memories: The architecture of less complex emotions, J.Pers.Soc.Psychol., 1988, 55. 5.
15. Nielsen, S.L., Sarason, I.G., Emotion, personality, and selective attention. J.Pers.Soc.Psychol., 1981, 41, 5.
16. Rapaport, D., Emotions and memory. New York, International Universities Press, 1971.
17. Zeller, A.F., An experimental analogue of repression, Historical summary, Psychol. Bull., 1950, 47.

Aplikacija testa socialnega samokonstrukta za otroke v naših razmerah

MAJA ZUPANČIČ

I. PROBLEMATIKA

- Pojem samokonstrukta

Samokonstrukt predstavlja sintezo posameznikovih pojmovanj o lastnem telesu, lastnih psiholoških značilnostih in vrednotenju sebe, zlasti z vidika primerjav z drugimi (J. Kagan in E. Nolanova samovrednotenje definirata celo izključno v socialnem kontekstu kot evalvacijo lastnih kvalitet v primerjavi s kvalitetami drugih): torej vsebuje integrativno predstavo posameznika o tem, kakšen je, tako fizično kot psihično, kaj zmore, kako ga vidijo drugi, kakšen je njegov položaj med drugimi, predvsem pa predstavo o tem, kakšen je v primerjavi z drugimi.

Avtorji ameriškega testa socialnega samokonstrukta za otroke in mladostnike Henderson, Long in Ziller pri definiciji samokonstrukta močno poudarjajo socialno komponento kot integrativno, zato govorijo o socialnem samokonstruktu. Menijo, da se le-ta izraža predvsem preko interpersonalnih odnosov in ga zato definirajo kot misel o sebi v odnosu do drugih. Pri otrocih naj bi se socialni samokonstrukt manifestiral zlasti v vrednotenju sebe glede na druge, v preferenci drugih, v stopnji identifikacije z njimi, v stopnji realistične ocene svoje fizične velikosti v primerjavi z drugimi (delno tudi ocene socialne moči, op.av.), v intenziteti socialnega interesa in individuacije (2).

- Razvoj samokonstrukta

Samokonstrukt se razvija iz izkušenj z lastnim telesom, tj. s postopnim spoznavanjem kvalitet lastnega telesa in njegovih zmogljivosti. V obodbju do drugega leta starosti je pri tem zlasti pomembno otrokovo spoznanje, da je enota, ločena od ostalega sveta ter da le-ta ostaja relativno konstantna in kontinuirana v času. Poleg tega odločilno vlogo v razvoju samokonstrukta igra tudi primerjava "sebe" z drugimi, spoznavanje drugih ter njihovih reakcij in vedenja do "sebe". Na podlagi obeh vrst izkušenj, ki delujejo interaktivno, si otrok oblikuje celovito podobo o tem, kakšen je, kaj lahko od sebe pričakuje, ali bolj splošno, kdo je.

Razvoj samokonstrukta predstavlja rezultat interakcije otroka s specifičnim socio-kulturnim okoljem. Najprej imajo na njegovo formiranje najpomembnejši vpliv interakcije z družinskim okoljem, kasneje pa vrstniške skupine in širši socio-kulturni dejavniki, v okviru teh npr. socialne vloge posameznika, kulturna pričakovanja ter kvaliteta in kvantiteta socio-kulturne interakcije nasploh. Vendar pa prvotni, izhodiščni samokonstrukt, izoblikovan na podlagi otrokovih zgodnjih socialnih izkušenj (reakcije staršev in drugih socializatorjev do otroka, njegov status v družinski skupnosti in zgodnjih vrstniških skupinah, s katerimi se identificira, determinira nadaljnjo izgradnjo samokonstrukta zlasti preko otrokovega izbora situacij, v katerih bo potekala njegova interakcija z okoljem, kar pa spet povratno vpliva na njegov obstoječi samokonstrukt.

- Samokonstrukt in adaptacija na okolje

Stopnja skladnosti med samokonstruktom, ki si ga je otrok oblikoval v okviru svoje družine, in tistim, ki si ga je izgrajeval izven družinskega okolja, predstavlja enega izmed pomembnih dejavnikov otrokovega prilagajanja okolju. Če so reakcije do otroka v okviru družine in izven nje podobne in dosledne, si bo oblikoval stabilen samokonstrukt, in obratno. Raziskave pa kažejo, da se otroci s stabilnejšim samokonstruktom bolje prilagajajo okolju, imajo večjo mero samospoštovanja, manj občutkov inferiornosti, so bolj zaupljivi in v socialnih skupinah izven doma bolj zaželjeni (Eisen, Montemayor, 3).

Ker je samokonstrukt sestavljen iz niza pozitivnih in negativnih izkušenj "sebe", lahko glede na prevladovanje enega izmed polov govorimo tudi o pozitivnem oz. negativnem samokonstruktu. Empirični podatki so pokazali, da imajo predšolski otroci, pri katerih prevladuje pozitivni samokonstrukt, več samozaupanja, večjo sposobnost samokontrole, so bolj radovedni in zadovoljni s seboj. Šolski otroci s prevladujočim pozitivnim samokonstruktom pa imajo boljši učni uspeh, močnejši občutek vključenosti v socialno okolje, v skupinskih dejavnostih so bolj učinkoviti, večkrat postanejo vodje skupine in so manj anksiozni (4).

- Strukturalna interpretacija samokonstrukta

Enega izmed vidikov razvoja samokonstrukta predstavljajo tudi strukturalne spremembe v otrokovih opisih sebe. Preko analize takih opisov ugotavljamo, da se samokonstrukt razvija iz relativno globalne podobe s pomanjkljivo diferenciacijo k vse večji diferenciaciji in hierarhični integraciji. Otrokove predstave o sebi se spreminjajo od popolnoma konkretnih k vse bolj abstraktnim, ko otrok začne razlikovati med pojavom nekoga oz. njegovega vedenja in njegovimi dispozicionalnimi karakteristikami. Z naraščajočo kronološko starostjo, zlasti z razvojem socio-kognitivnih sposobnosti, otroci za opis sebe uporabljajo vse večje število kategorij, katere pa pridobivajo tudi na svoji kvaliteti v smislu vse večjega poudarjanja abstraktnih in psiholoških opisov, medtem ko število egocentričnih in konkretnih kategorij v opisih upada. Mlajši šolarji se npr. opisujejo v konkretnih kategorijah, kot so starost, ime, teritorialnost, fizični "jaz", lastnina in igralne aktivnosti; starejši šolarji se pretežno opisujejo glede na teritorialnost, različne konkretne preference, pa tudi že v okviru medosebnih odnosov, prevladujoče

motivacije in interesov. Adolescenti pa dajejo močan poudarek osebnostnim karakteristikam na abstraktnem nivoju (motivacija, prepričanja, vrednote) in medosebnim odnosom, prisotne pa so tudi konkretne kategorije, kot so ime in spol, vendar le-te služijo kot uvod v kompleksnejšo definicijo sebe. Konkretnejšemu samokonstruktu, ki so si ga izoblikovali v otroštvu, enostavno ne dodajajo kompleksnejših in abstsraktnejših podob, temveč otroške podobe bodisi izpadejo ali pa se integrirajo v novi, celovitejši samokonstrukt (Eisen & Montamayor, 3, Zupančič, 1983).

- Strukturalni model samokonstrukta in model samorazumevanja

Kljub temu, da ameriška psihologa W. Damon in D. Hart govorita o samorazumevanju (konotacija tega termina je pretežno kognitivna, vendar podrobnejši pregled kaže, da vsebuje tudi nekognitivne elemente), njun model razvoja samorazumevanja prikazuje podobno sliko razvoja kot shema strukturalnega razvoja samokonstrukta, saj avtorja ugotavljata, da samorazumevanje izhaja iz razvoja fizičnih aspektov sebe (prevladujejo v zgodnjem otroštvu), dalje poteka preko razvoja aspektov aktivnostnega (srednje in pozno otroštvo) in socialnega jaza (zgodnja adolescenca) do razvoja psiholoških aspektov jaza (srednja in pozna adolescenca). Po mnenju obeh avtorjev se različni aspekti jaza vse bolj integrirajo v enoten samo-sistem. Ne glede na to, da v posameznem starostnem obdobju prevladuje en aspekt samorazumevanja, vsebuje vsako obdobje tudi elemente drugih aspektov. Medtem ko so v modelu strukturalnega razvoja samokonstrukta poudarjena predvsem formalna razmerja med posameznimi komponentami samokonstrukta, pa se v modelu razvoja samorazumevanja odražajo predvsem njegove vsebinske sestavine.

- Test socialnega samokonstrukta

Enega izmed vidikov merjenja samokonstrukta pri otrocih predstavlja tudi test socialnega samokonstrukta (Henderson, Long, Ziller, 2). Ima tri oblike, za predšolske in šolske otroke ter adolescente. Predstavlja neverbalno mero različnih aspektov posameznikovega samokonstrukta v odnosu do njegove referenčne skupine. Posamezniku predstavimo material, sestavljen iz niza simboličnih ureditev, v katerih simboli predstavljajo "sebe" ali referenčne osebe. Način posameznikovega reagiranja na te simbole (postavljanja "sebe" v različne socialne konfiguracije) izraža nekatere socialne aspekte samokonstrukta. Test v originalu nima norm, zato individualnih rezultatov ne moremo smiselno interpretirati. V ZDA so določili le zanesljivost testa, ki po split-half metodi znaša 0.74 (na prvošolcih). Validiran je bil le z vidika SES in rasne pripadnosti. Rezultati kažejo, da prvošolci belih staršev srednjega SES kažejo več preferenc do očeta, bolj se identificirajo z njim, bolj so realistični v odnosu svoje fizične velikosti do njega in se više vrednotijo glede na vrstnike. Prvošolci črnih staršev pa kažejo več preferenc do matere in se z njo bolj identificirajo. Kronološka starost otrok, nivo njihove predšolske vzgoje, vrstni red rojstva in število sorojencev z rezultati testa niso pokazali pomembnih zvez. Zaradi navedenega bi bila potrebna dodatna validacija, zlasti z vidika drugih indeksov samokonstrukta in socialnega vedenja. Test je zanimiv z

vidika raziskovalnih namenov, saj imamo s tega področja otrokovega razvoja na predšolski in šolski stopnji na razpolago malo inštrumentov. Naloge v testu so enostavne v svoji aplikaciji in ne zahtevajo branja in verbalnega odgovora. Iz te problematike izhaja:

II. PROBLEM

aplicirati verzijo testa socialnega samokonstrukta, (Zupančič, 1988), v temeljih podobno originalu, v naših razmerah na predšolske otroke in mlajše šolarje, ugotoviti starostne trende glede na subskale, inštrument analizirati z vidika spola, SES in povezav z nekaterimi indikatorji frustracijskega ter moralnega vedenja. V skladu z ugotovitvami pa opozoriti na prednosti in pomanjkljivosti uporabe tega inštrumenta pri nas.

III. METODOLOGIJA

1. Variable

1.1. Neodvisne variable:

- kronološka starost (predšolski otroci - priprava na šolo in učenci 2. razreda OŠ),
- spol (moški, ženski),
- SES (nižji, srednji, višji).

1.2. Odvisne variable

Samovrednotenje, realizem velikosti, identifikacija, diferencialna identifikacija, socialni interes, individuacija, socialni samokonstrukt (totalni skor navedenih OV), moralno presojanje, dominacija bariere v frustracijski situaciji, ego obramba, potreba po razrešitvi frustracijske situacije, intrapunitiviteta, ekstrapunitiviteta, impunitiviteta, superego agresivnost navzven in navznoter, čista agresivnost navzven in navznoter, in oproščanje krivde v teh situacijah.

2. Vzorec

Tabela št. 1: Prikaz strukture vzorca glede na povprečno kronološko starost, spol in SES

	KS(meseci)		Spol		SES			N total
	$\bar{x}$	SD	M	Ž	nižji	srednji	višji	
VVO	64,75	3,01	23	21	13	17	14	44
OŠ	101,29	4,46	22	24	19	14	12	46
N total			45	45	32	31	28	90

Znotraj skupin VVO in OŠ glede starosti ni statistično pomembnih razlik, med skupinama pa so na nivoju 0.001. Razlike v spolu in SES so znotraj skupin statistično pomembne na nivoju 0.001, med skupinami pa jih ni.

3. Inštrumenti

3.1. CSSCT (Children Social Self-Constructs Test), priredba Zupančič, 1988.

V principu je inštrument podoben originalu, izpuščena je subskala preferenc, ki služi le kvalitativno in skoraj poplnoma korelira s subskalo identifikacije. Simboli na itemih subskal so nekoliko drugačni od originala, delno tudi njihova prostorska ureditev. Prezentirani so v črno-beli tehniki, njihovo število kot tudi število itemov v subskalah sta enaka originalu. Preskus je enak za obe starostni skupini. Na predšolskih otrocih je aplikacija individualna, na šolskih pa skupinska - prezentacija simbolov je prenesena v testne zvezke, tj. v obliko testa papir-svinčnik. Navodila so navedena v zvezkih, podana pa so tudi verbalno zaradi slabših bralnih sposobnosti otrok.

Preskus je sestavljen iz 5 subskal (samovrednotenje, realizem velikosti, identifikacija z diferencialnimi identifikacijami, socialni interes in individuacija). Meri pa se tudi totalni skor (suma točk na subskalah), ki predstavlja mero socialnega samokonstrukta.

3.2. Preskus moralnega presojanja (Zupančič, Winter, 1982).

Sestavljen je iz 6 nalog v obliki zgodbic in bazira na Piagetovem konceptu heteronomne oz. avtonomne moralnosti. Rezultati preskusa so pokazali srednje visoke korelacije z inteligentnostjo in operativnostjo mišljenja na vzorci predšolskih in šolskih otrok 3. razreda OŠ (Zupančič, 1982). Za predšolske otroke je aplikacija individualna v obliki pripovedovanja zgodbic in beleženja odgovorov, za šolske otroke pa skupinska v obliki papir-svinčnik.

3.3. Rosenzweigov slikovni frustracijski test - oblika za otroke.

Aplikacija za predšolske otroke je prav tako individualna, za šolske pa skupinska.

Postopek izvedbe

Preskusi so potekali v VVO Andersen in Kurirček v Ljubljani ter v OŠ Franc Leskovšek-Luka in Bonifacij v Ljubljani. Najprej je bil apliciran CSSCT, nato preskus moralnega presojanja in nazadnje Rosenzweigov test. Podatki so bili statistično obdelani, pomembnosti razlik izračunane preko t testa, posamezne povezave pa dobljene

iz interkorelacijske matrike, namenjene nadlajnji obdelavi s faktorsko analizo. Postopek statistične obdelave je opravil dr.K. Brenk.

IV. KVANTITATIVNA IN KVALITATIVNA ANALIZA

Tabela št. 2: Prikaz aritmetičnih sredin in standardnih deviacij na subskalah CSSCT za obe starostni skupini in nivo statistične pomembnosti sredin - t-test (p)

	Samovr.		Real.v.		Ident.		IDoče		IDmati	
	$\bar{x}$	SD	$\bar{x}$	SD	$\bar{x}$	SD	$\bar{x}$	SD	$\bar{x}$	SD
VVO	13.80	5.03	1.73	1.13	23.77	8.93	6.09	2.65	5.36	2.81
OŠ	16.44	3.02	2.31	1.16	27.13	6.06	6.76	2.40	6.62	2.83
p	0.004		0.018		0.022		Ni pom.		0.040	

	IDuč.		IDpr.		Soc.int.		Indiv.		CSSCTtot	
	$\bar{x}$	SD	$\bar{x}$	SD	$\bar{x}$	SD	x	SD	$\bar{x}$	SD
VVO	6.48	3.05	5.96	2.74	1.47	1.11	0.91	0.56	42.10	12.01
OŠ	7.00	2.26	7.18	2.33	1.15	0.62	0.07	0.33	47.47	7.01
p	Ni pom.		0.025		0.073		0.000		0.012	

Rezultati kažejo, da vrednosti aritmetičnih sredin na subskalah rastejo s kronološko starostjo otrok, in sicer za samovrednotenje, realizem velikosti, identifikacijo (v tem primeru gre za upadanje moči identifikacije, saj manjše število točk predstavlja močnejšo identifikacijo z referenčno skupino), diferencialno identifikacijo z očetom, materjo, učiteljem in prijateljem, prav tako tudi za totalni skor socialnega samokonstrukta, kar bi lahko označili kot pozitivnejše vrednotenje sebe v socialnih situacijah, vsaj z vidika naših družbenih norm. Vrednosti subskal za socialni interes in individuacijo pa s kronološko starostjo padajo. Standardne deviacije na vseh podtestih, razen na podtestu realizem velikosti, padajo s kronološko starostjo otrok, kar pomeni, da je skupina osnovnošolcev drugega razreda v svojih odgovorih bolj homogena kot skupina predšolskih otrok.

Glede statističnih pomembnosti razlik v aritmetičnih sredinah na subskalah med dvema starostnima skupinama se kažejo naslednji razvojni trendi:

- ob 0.4 % tveganju šolski otroci izražajo višje samovrednotenje glede na vrstnike, prav tako kažejo več realizma v percepciji svoje velikosti glede na očetovo (2% tveganje), njihov socialni samokonstrukt pa je v celoti bolj pozitiven (1% tveganje). Dobljena empirična dejstva bi lahko razložili s tem, da so bili šolski otroci deležni več socialne interakcije z vrstniki tekom svojega razvoja in so tako dobili več povratnih informacij o

svoji vlogi in njeni pomembnosti v vrstniški skupini. Možno je tudi, da z vidika skupnih šolskih obveznosti vrstniške skupine postanejo tekom šolanja bolj stabilne in močneje vežejo posameznike med seboj, na podlagi tega pa posamezniku dvigajo zavest o njegovi vrednosti. Po drugi strani tudi starši in druge otroku pomembne odrasle osebe starejšim otrokom dopuščajo več avtonomije in recipročnosti v socialnih odnosih ter jim nalagajo več odgovornosti, kar otroku zopet dviga vrednost o samem sebi;

- Starejši otroci bolj realistično percepirajo svojo fizično velikost in svojo socialno pozicijo glede na očeta, kar lahko razložimo zlasti z upadanjem otrokovega egocentrizma ob prehodu na konkretno logični način mišljenja, s katerim je povezano upadanje totalnega realizma v Piagetovem pomenu uporabe termina realizem, ko otrok subjektivne aspekte izkušenj meša z objektivnimi. Starejši otrok zato bolj objektivno percipira svojo telesno velikost in socialno pozicijo v neki skupini. Mišljenje na konkretno operativni ravni pa mu tudi omogoča, da je na osebe in pojave okoli sebe sposoben gledati z več različnih gediščnih točk hkrati, ne le z vidika svoje lastne pozicije in z njo povezanega izražanja svojih potreb in želja;

- starejši otroci se z referenčno skupino manj identificirajo, kar govori v prid že večkrat empirično dokazanemu dejstvu, da se v razvoju otroci vedno bolj osamosvajajo, postopoma slabi moč njihovih introjektov iz obdobja zgodnjega otroštva, kar omogoča pospešen razvoj lastne identitetne formacije, 5. Diferencialne identifikacije kažejo, da je pri obeh starostnih skupinah še vedno najmočnejša identifikacija z materjo, ki ji sledi identifikacija z očetom, vrstnikom in učiteljem. Vezi s starši torej še vedno ostajajo najmočnejše v teh dveh obdobjih. Moč identifikacije z očetom in učiteljem vsaj transverzalno gledano ne upade pomembno v razmaku dveh kronoloških let, medtem ko identifikacija z materjo in vrstnikom z naraščajočo starostjo pomembno upade. Rezultate diferencialnih identifikacij s starši bi lahko delno navezali tudi na psihoanalitski sklop teorij razvoja identifikacije, čeprav so z našimi podatki interpretacije v okviru te teorije nekoliko spekulativne. Medtem ko psihoanaliza priznava, da je navezanost na mater prevladujoča pri otrocih obeh spolov v preedipalnem obdobju oz. točneje nekako do 4. leta starosti, 7, pa naši rezultati kažejo, da ta veza ostaja najpomembnejša pri obeh spolih še v starostnem obdobju 8 let, čeprav gre pri šolskih otrocih že za pomemben upad identifikacije z materjo glede na 5-letne otroke. Očitno je mati tudi v zgodnjem obdobju šolanja še vedno najpogosteje prisotna figura oz. figura, na katero je otrok najbolj navezan. Glede na psihoanalitska teoretska izhodišča bi tudi pričakovali, da so vrednosti indikatorjev moči identifikacije z očetom v starostnem obdobju 5 let (edipalno obdobje) večje pri deklicah, vrednosti indikatorjev moči identifikacije z materjo pa pri dečkih. Empirični rezultati te študije ne govorijo v prid tej hipotezi, saj razlike med spoloma v diferencialni identifikaciji s staršema niso statistično pomembne. Podobno rezultati kažejo, da tudi ob koncu edipalnega obdobja med spoloma ni pomembnih razlik glede diferencialne identifikacije s staršema. Po psihoanalitskih predpostavkah, pa tudi kognitivističnih, bi namreč pričakovali, da se otroci v tem obdobju bolj identificirajo z istospolnim staršem, 7;

- socialni interes pri šolarjih naraste v primerjavi s predšolci (ob 7% tveganju), stopnja individuacije oz. identifikacije z minoriteto (kot avtorji testa CSSCT opredeljujejo individuacijo) pa s kornološko starostjo upada (ob 1% tveganju). Rezultate bi lahko razlagali z večjo težnjo šolarjev po vklapljanju v vrstniške skupine, saj jih skupnost interesov za delovne aktivnosti bolj povezuje in jih motivira za formiranje

vrstniških skupin kot priložnostna in variabilna skupnost igralnih aktivnosti v predšolskem obdobju, zlasti z vidika trajnosti socioemocionalnih vez med otroci. Po drugi strani tesna navezanost na starše v tem obodbju postopoma slabi in si otroci zato iščejo alternativne socio-emocionalne veze. Kot rezultat težnje po osamosvajanju od starševih introjektov in težnje po tesnejših odnosih z vrstniki pa se mora najprej nujno pojaviti močnejše konformiranje vrstniški skupini, zato verjetno v tem obdobju individuacijske težnje vsaj navzven (saj moč identifikacije z vrstniki pri šolarjih upada) nekoliko upadejo;

- totalni skor testa, ki naj bi predstavljal mero posameznikovega socialnega samokonstrukta sicer, kot je razvidno iz rezultatov, kaže na razvoj tega konstrukta s kronološko starostjo (razlike med skupinama so pomembne ob 1% tveganju), vendar tega skora ne moremo smiselno interpretirati, saj skoraj polovico točk k totalnemu skoru prispeva subskala identifikacije, medtem ko subskali realizem velikosti in socialni interes lahko prispevata le maksimalno 4 točke, subskala individuacije pa celo samo 2 točki. Točke bi morali bodisi ponderirati v skladu z rezultati faktorske analize tega testa ali pa povečati število itemov na nekaterih subskalah, predvsem z vidika zanesljivosti. Najboljša rešitev bi seveda bila upoštevati oba aspekta, tj. povečati število itemov na omenjenih treh subskalah, test faktorizirati, nato pa subskale ustrezno ponderirati. Preveriti bi bilo potrebno tudi zanesljivost take revizije na otrocih v naših razmerah in test validirati predvsem z vidika drugih pokazateljev razvoja pojma o sebi. Glede same aplikacije testa menim, da ga otroci te starosti pozitivno sprejmejo, odgovarjanje pa jim ne povzroča težav. V zelo redkih primerih na subskalah samovrednotenje in identifikacija, kjer so simboli itemov razporejeni v kolone in vrstice, prihaja do odgovarjanja po slučaju (otrok pazi, da pokaže čimveč raznolikih odgovorov, tj. na vsakem itemu pokaže drugačni odgovor) ali do fiksacije odgovora (otrok pazi, da na vsakem itemu pokaže enako mesto simbola kot na prvem). Taki primeri so bili iz nadaljnje obdelave izločeni. Študentje psihologije so pri vajah na blago mentalno retardiranih otrocih ugotovili, da ti otroci na obeh podtestih večkrat odgovarjajo po slučaju in da se njihov odgovor večkrat fiksira na enako mesto.

Tabela št. 3. Prikaz korelacijskih koeficientov (Pearsnov r) z nivojem njihovih pomembnosti med subskalami CSSCT in spolom, SES ter nekaterimi indikatorji frustracijskega in moralnega vedenja.

		samov.	realv.	ident.	ido	idm	idu	idp	soc.int.	indiv.
Spol	VVO	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-
	OŠ	-	-	-	-	-	-	-	-	.22
		-	-	-	-	-	-	-	-	.08
SES	VVO	-	-0.23	-	-	-	-	-	-	-
		-	.07	-	-	-	-	-	-	-
	OŠ	-	-	-	-	-	.21	-	-	-
		-	-	-	-	-	.09	-	-	-
Moral. pres.	VVO	-	0.21	-	-	-	-	-	-	-
		-	.08	-	-	-	-	-	-	-
	OŠ	-	0.11	-	-	-	-	-	-	-
		-	nip.	-	-	-	-	-	-	-
Ego obram.	VVO	.29	-0.30	-	-	-	-	-	-	.31
		.03	.02	-	-	-	-	-	-	.02
	OŠ	-	-	-	-	-	.22	-	-	-
		-	-	-	-	-	.08	-	-	-
Razre. ovire	VVO	-0.26	.21	-	-	-	-	-	-	-0.22
		.04	.08	-	-	-	-	-	-	.08
	OŠ	-	-	-0.21	-	-	-	-	-	-
		-	-	.09	-	-	-	-	-	-
Intra-punit.	VVO	-	-	.32	.38	.20	-	.31	-0.27	-
		-	-	.02	.01	.09	-	.02	.04	-
	OŠ	.40	-	-0.34	-	-0.39	-	-0.30	-	-
		.01	-	.01	-	.01	-	.02	-	-
Ekstra punit.	VVO	-	-	-	-0.26	-	-	-0.25	.32	-
		-	-	-	.04	-	-	.05	.02	-
	OŠ	-0.34	-	-	-	-	-	-	-	-
		.01	-	-	-	-	-	-	-	-
Impu-nitiv.	VVO	-	.31	-0.36	-0.31	-0.36	-0.29	-0.20	-	-
		.02	.01	.02	.01	.03	.03	.09	-	-
	OŠ	-	-	.21	.20	-	-	-	-	-
		-	-	.09	.09	-	-	-	-	-
SE agres. navzven	VVO	-	-	-	-	-	-	-	.25	-
		-	-	-	-	-	-	-	.05	-
	OŠ	-	-	-	-	-0.24	-	-	.20	-
		-	-	-	-	.06	-	-	.09	-
SE agres navznot.	VVO	-	-	.24	.21	-	.21	.23	-0.26	-
		-	-	.06	.08	-	.09	.07	.05	-
	OŠ	.44	-	-	-	-	-	-	.30	-
		.01	-	-	-	-	-	-	.03	-
Čista agres navznot.	VVO	.44	-0.39	.24	.21	-	.23	.30	-	-
		.01	.01	.06	.08	-	.07	.02	-	-
	OŠ	-	-	-	-	-	-	-0.25	-	-
		-	-	-	-	-	-	.05	-	-
Čista agres. navzven	VVO	-	-	-0.21	-	-0.23	-	-0.20	-	.24
		-	-	.08	-	.07	-	.09	-	.06
	OŠ	-	-	.20	-	.32	-	-	-0.23	-
		-	-	.09	-	.02	-	-	.06	-
SE Obramba	VVO	-	-	.35	.32	.25	.32	.23	-	-
		-	-	.01	.02	.05	.02	.07	-	-
	OŠ	.27	-	-	-	-0.27	-	-	.34	-0.20
		.04	-	-	-	.04	-	-	.01	.09
Oprošč. krivde	VVO	.29	-	.22	.21	-	.28	-	-	-
		.03	-	.07	.08	-	.03	-	-	-
	OŠ	.030	-	-	-	-0.24	.25	-	.20	-
		.02	-	-	-	.06	.05	-	.09	-

Rezultati s tabele št. 3 kažejo, da med subskalami CSSCT in spolom, SES-om, pokazatelji moralnega in frustracijskega vedenja obstajajo nekatere pomembne povezave. Precej več jih je na vzorcu predšolskih otrok (zlasti s frustracijskim vedenjem), kar pomeni, da so pri mlajših otrocih posamezni aspekti socialnega samokonstrukta širše povezani z indikatorji frustracijskega vedenja kot pri starejših. Tako podatki govorijo v prid že močno empirično podprtemu razvojnemu trendu diferenciacije posameznih aspektov otrokove osebnosti. Diferenciacija je manjša pri mlajših, kar se kaže preko širšega spektra povezanosti med različnim osebnostnimi merami. Pri predšolskih otrocih npr. tudi bolj kognitivni aspekti osebnosti močneje korelirajo s socio-emocionalnimi kot pri šolskih otrocih (Zupančič, 1982).

Na obeh vzorcih preskušanih otrok kažejo subskale samovrednotenje, identifikacija in socialni interes več povezav z indikatorji frustracijskega vedenja, subskala realizem velikosti pomembno korelira s temi indeksi samo na predšolcih, medtem ko so zveze diferencialnih subskal identifikacija z očetom in vrstnikom za ta vzorec le številnejše. Večina povezav na obeh vzorcih je nizkih, nekaj tudi srednje močnih, med vzorcema pa se ponekod razlikujejejo tudi smeri teh povezav. Trendi, ki se kažejo, so naslednji:

- posamezniki z visokim samovrednotenjem agresivnost v frustracijskih situacijah izražajo bolj navznoter. Tak način reagiranja je za starejše otroke značilen tako v superego (kjer je za škodo očitno nekdo odgovoren), kot v "navadnih" frustracijskih situacijah, za mlajše pa le v primerih, kjer protagonist ni povzročitelj ovire. V skladu s tem šolski otroci z visokim samovrednotenjem izražajo bistveno manj agresivnih tandenc do okolja v obeh tipih situacij in bolj subtilno zaznavajo superego frustracije. Agresivnost je lahko usmerjena nase zaradi tega, ker se otroci z visoko mero samovrednotenja verjetno pojmujejo kot bolj aktivni, bolj se zanašajo nase in v primeru nerazrešljivosti situacije krivdo pripisujejo lastni nesposobnosti ali nespretnosti pri obvladovanju ovire. Istočasno ti otroci bolj težijo k oproščanju od krivde, ne glede na to, ali so sami povzročitelji ovire ali pa kdo drug. Možno je, da starejši otroci z višjo mero samovrednotenja in z njim povezanega samospoštovanja prevzemajo sami več odgovornosti za dejanja, zato situacije, v katerih je bila povzročena škoda s strani neke osebe, bolj subtilno percipirajo. Ob tem zaradi težnje po ohranitvi samospoštovanja in spoštovanja do drugih skušajo svojo in krivdo drugih bolj opravičiti. Pri mlajših otrocih z visokim samovrednotenjem pa je motivacija za opravičevanje krivde nekoliko drugačna in je verjetno rezultat večje nagnjenosti k ego obrabnemu reagiranju (korelacije so pomembne ob 3% tveganju). Prav tako je pri teh otrocih manjša težnja po razrešitvi frustracijske situacije do neke mere pogojena z delovanjem ego obrambe in zato ovire ne percepirajo tako ogrožujoče kot bi zanje sicer bila;

- z moralnim presojanjem so povezani le odgovori na subskali realizem velikosti. Tako mlajši kot starejši otroci (prvi ob 8% tveganju, pri drugih pa se korelacije le približujejo statistični pomembnosti), ki kažejo več realizma v odnosu svoje fizične velikosti do očetove, moralno dejanje presojajo bolj na podlagi intencij protagonista, tj. bolj avatonomno v Piagetovem smislu. Povezave lahko razložimo z upadanjem egocentrizma in totalnega realizma, ki sta nujna pogoja za pojav avtonomnega moralnega mišljenja. Korelacije so pri mlajših otrocih še pomembne, ker se le-ti nahajajo na prehodu s preoperativnega na konkretno logično mišljenje. Pri njih sta centracija ter mešanje subjektivnih in objektivnih aspektov izkušenj še močno prisotna, kar se odraža tako pri primerjanju svoje fizične in "socialne" velikosti z očetovo kot v moralni sodbi.

V skladu z objektivnejšo fizično in socialno percepcijo je pri mlajših otrocih manj prisotna težnja po ego obrambi, bolj stremijo k razreševanju frustracijske situacije, ovire percepirajo kot manj ogrožujoče glede na svojo anticipacijo izhoda iz frustracijske situacije in svojo agresivnost v situacijah, kjer krivda neke osebe ni neposredno prisotna, manj usmerjajo nase.

Otroci nižjega SES bolj realno percepirajo sebe glede na očeta, kar lahko navaja na domnevo, da se vsled večje materialne in družinske interaktivne prikrajšanosti otroci prej soočijo z nekaterimi navzven evidentnimi življenjskimi dejstvi. Po drugi strani je v družinah z nižjim SES dominantnost in avtaoritativnost očeta bolj izražena in jo otrok laže opazi, zato tudi prej sprejme objektivne razlike v fizični in socialni vlogi med seboj in očetom.

- Starejši otroci, ki se bolj identificirajo z referenčno skupino, kažejo več agresivnosti navznoter tako v situacijah, kjer gre za vprašanje krivde, kot v situacijah nekrivde. Dalje izražajo več teženj po razrešitvi frustracijske situacije, manj zanikajo ovire kot frustrirajoče in izražajo manj čiste agresivnosti do okolja. Verjetno se pri njih agresivnost izraža bolj navznoter, ker se ne nanaša izključno nanje, temveč tudi na njihove introjekte. Iz istega razloga bolj poudarjajo razreševanje ovir, saj ga pričakujejo tudi s strani svojih introjektov. Ob takem pozitivnem pričakovanju se tudi obrambna težnja po zanikanju frustracije zmanjša, ko se otroci soočijo s težko rešljivo oviro. V primerih, da krivda protagonista v situaciji ni prisotna, pa otroci, ki se bolj identificirajo z očetom, izražajo več čiste agresivnosti do okolja verjetno zaradi večjega posnemanja očetovih reakcij, ki se pogosto manifestirajo bolj navzven.

Mlajši otroci, ki se bolj identificirajo z referenčno skupino, pa kažejo obratno sliko glede agresivnosti. V obeh vrstah frustracijskih situacij se namreč le-ta usmerja bolj proti okolju. Istočano otroci z večjo stopnjo identifikacije slabše percepirajo krivdne situacije in v skladu s tem manj težijo k oproščanju krivde. Pri mlajših otrocih je nasplošno še bolj prisotna agresivnost navzven kot način reagiranja, ker so bolj impulzivni in težijo bolj k neposrednemu zadovoljevanju potreb. Ko pri tem naletijo na oviro, od drugih pričakujejo, da jo bodo razrešili, če tega sami ne zmorejo. V primeru persistiranja bariere odreagirajo bodisi na bariero samo ali pa na okolje, ki je z njo v neposredni, navzven evidentni zvezi. Tako reagiranje je značilno zlasti za mlajše otroke, pri katerih je osebnost še manj diferencirana, kar se lahko odraža tudi preko večje identifikacije s skupino;

- starejši otroci z močneje izraženim socialnim interesom bolj subtilno zaznavajo krivdne situacije in bolj težijo k oproščanju sebe in drugih od občutkov krivde zaradi težnje po drobrih odnosih v skupini. Verjetno se ti otroci doživljajo bolj "znotraj" skupine, deležni so več socialne interakcije, kar pozitivno vpliva na razvoj njihovih socio-kognitivnih sposobnosti. S tem se veča senzitivnost za zaznavanje krivdnih situacij. Hkrati pa je za bolj povezano funkcioniranje posameznika v skupini in sploh eden izmed pogojev za aktivno vključevanje vanjo prav senzitivnost v socialni percepciji. Zato je možno, da otroci, ki imajo te sposobnosti bolj razvite, kažejo več socialnega interesa, saj bodo v skupini te svoje sposobnosti laže izražali in jih uresničevali. Mlajši otroci z bolj razvitimi socialnim interesom pa kažejo več agresivnosti do okolja, zlasti v krivdnih situacijah. Možno je, da preko takega reagiranja izražajo potrebo po aktivnejšem vključevanju v skupino, medtem ko tisti z agresivnostjo nase izražajo težnjo po izolaciji. Lahko pa je večja agresivnost navzven tudi rezultat težnje po vrsti izkazovanja moči v skupini;

- dečki v starejši skupini imajo nekoliko bolj izraženo težnjo po individuaciji, kar je verjetno izraz načina vzgoje, ki dečke bolj spodbuja k samostojnosti kot deklice. Kažejo pa se tudi tendence k povezanosti individuacije z manjšo sposobnostjo zaznavanja krivdnih situacij. Možno je, da bolj osebnostno samostojni otroci vsaj na začetku obdobja srednjega otroštva lastno identiteto izgrajujejo na nekoliko bolj socialno izoliran način.

Mlajši otroci z bolj izraženo individuacijo kažejo večjo nagnjenost k ego obrambnemu reagiranju (zato verjetno tudi manj težijo k razreševanju frustracijske situacije, vsaj navzven) in so v nekrivdnih situacijah bolj agresivni do okolja. Možno je, da je pri njih individuacija rezultat delovanja ego obrambe, obstaja pa tudi hipoteza, da ravno zaradi višjih individuacijskih teženj taki otroci konflikte rešujejo bolj na "notranji" ravni. V primerih, ko vprašanje krivde ni prisotno, agresivnost usmerjajo navzven, ker se takrat čutijo manj odgovorni za posledice.

V. INTERPRETACIJA

Rezultati, dobljeni z lestvico socialnega samokonstrukta za otroke, so na naših predšolskih (mala šola) in otrocih 2. razreda osnovne šole nakazali nekatere pomembne razvojne trende glede na subskale. Starejši otroci izražajo višje samovrednotenje, več realizma v percepciji svoje velikosti v odnosu do očetove, manj se identificirajo z referenčno skupino, identifikacija z materjo in vrstnikom v transverezalnem preseku s kronološko starostjo bolj slabi kot identifikacija z očetom in učiteljem, čeprav identifikacija z materjo pri učencih drugega razreda še vedno ostaja najmočnejša. Hkrati ti otroci kažejo več socialnega interesa in se bolj identificirajo z vrstniško večino, tj. izražajo manjšo stopnjo individuacije, njihov socialni samokonstrukt pa je nasplošno bolj pozitiven, vsaj z vidika naših družbenih norm in adaptacije na okolje, kot pri mlajših otrocih. Dobljena empirična dejstva se skladajo s splošnimi razvojno psihološkimi ugotovitvami o socializaciji osebnosti glede otrokovega postopnega osvobajanja od starševih introjektov iz zgodnjega otroštva; naraščajoče socialne samostojnosti, ki se odraža tudi preko zaznavanja sebe kot aktivne, pomembne, a samostojne enote v skupini in posredno v vrednotenju ali celo prevrednotenju sebe v odnosu do vrstnikov; večjega vključevanja v vrstniške skupine in identificiranja z njihovo večino v začetnem obdobju srednjega otroštva ter naraščajoče objektivnosti in senzitivnosti v socialni percepciji. Tak razvoj otroku omogočajo zlasti naraščajoče socio-emocionalne izkušnje v povezavi s kognitivnimi in premik interakcije pretežno s starši k interakciji z vrstniki in s širšim socialnim okoljem. Trendov o razvoju socialnega samokonstrukta, ki so se nam nakazali v študiji, ne smemo pretirano posploševati, saj so bili dobljeni transverzalno, primerjani pa sta bili le dve starostni skupini.

Analiza povezav med posameznmi subskalami in indikatorji moralnega ter frustracijskega vedenja kaže, da so nekatere zveze statistično pomembne, nekaj je srednje visokih, večina pa je nizkih. Posamezni vidiki socialnega samokonstrukta se v širšem spektru vežejo z merami frustracijskega vedenja na vzorcu predšolskih otrok, kar lahko govori v prid dejstvu o manjši difirenciranosti socialnega samokonstrukta pri mlajših otrocih.

Na obeh vzorcih je povezav več (so pa tudi nekoliko višje) s subskalami samovrednotenja, identifikacije in socialnega interesa ter manj s subskalama realizem velikosti in individuacija. Menim, da je realizem velikosti bolj odvisen od kognitivnih

oz. socio-kognitivnih faktorjev, individuacija pa je pri otrocih te starosti še na nizki stopnji razvoja. Obe skali sta tudi nekoliko vprašljivi, saj vsebujeta premalo itemov za zanesljivo oceno. Z moralnim presojanjem korelira le subskala realizem velikosti, vendar so indeksi povezanosti razmeroma nizki. Dejstvo, da moralno presojanje korelira le s to variablo, lahko pojasnujemo z močno kognitivno utemeljenostjo obeh indeksov, saj so povezave med moralnim presojanjem oz. velikostjo realizma in konkretno logičnim mišljenjem srednje visoke, z drugimi nekognitivnimi osebnostnimi indeksi pa so precej nižje (Zupančič, 1982, 1989).

Subskale socialnega samokonstrukta so pokazale največ povezav z intrapunitiviteto, impunitiviteto, superego in čisto agraesivnostjo v obeh smereh ter s popolnim oproščanjem krivde v superego frustruacijskih situacijah. Aspekti otrokovega socialnega samokonstrukta do neke mere determinirajo izražanje agresivnosti v frustracijskih situacijah in funkcije superega, pa tudi obratno, dinamika agresivnega reagiranja in otrokovega superega v frustraciji povratno vplivata na razvoj posameznih aspektov tega samokonstrukta. Odnosi so najverjetneje interaktivni.

Povezave s spolom in socio-ekonomskim statusom podobno kot v ZDA niso nakazale splošnih diferenciacij posameznih aspektov otrokovega socialnega samokonstrukta glede na ti dve variabli.

Z vidika nadaljnje uporabe bi bilo potrebno test socialnega samokonstrukta za otroke nekoliko popraviti, zlasti povečati število itemov na nekaterih subskalah, ga ponovno faktorizirati na naših otrocih in validirati z vidika drugih mer samokonstrukta. Preveriti pa bi bilo potrebno tudi njegovo zanesljivost. V taki obliki bi bil uporaben zlasti za raziskovalne namene in kot triažni inštrument v otroški klinični praksi, zlasti za otroke, ki težje vzpostavljajo verbalni kontakt s klinikom.

LITERATURA

1. Damon, W., Hart, D., The Development of Self-Understanding from Infancy through Adolescence, Child Development, 1982, zv. 53.
2. Driscoll, L. A., Goodwin, W. L., Handbook for Measurment and Evaluation in Early Childhood Education, Jossey-Bass Publ., San Francisco, 1982.
3. Eisen, M., Montemayor, R., The Development of Self-Conceptions from Childhood to Adolescence, Developmental Psychology, 1977, zv. 13, št. 4.
4. Horvat, L., Magajna, L., Razvojna psihologija, DZS, Ljubljana, 1987.
5. Josselson, R., Ego Development in Adolescence, ed. Adelson J.: Handbook of Adolescent Psychology, J. Wiley and Sons, New York, 1980.
6. Kagan, J., Nolan, E., Memory for Products in Preschool Children, Journal of Genetic Psychology, 1981, zv. 138.
7. Pasić, N., O empirijskoj validaciji nekih Freudovih teorija, Psihologija, 3, 1988.
8. Trautner, H. M., Lehrbuch der Entwicklungspsychologie, Verlag für Psychologie, Göttingen, 1978.
9. Zupančič, M., Nekatere značilnosti moralnega razvoja pri normalnih in mentalno retardiranih otrocih, FF, Ljubljana, 1982.

Razvojne spremembe v samovrednotenju kognitivne kompetence pri otrocih, starih 5 - 8 let

ZLATKA CUGMAS

PROBLEMATIKA

Kot sugerirajo mnogi avtorji (glej Coopersmith, 1967; po Lamovec, 1987; Nicholls, 1978; Phillips, 1984, 1987; Frey in Ruble, 1987; Miller, 1987 itd.) ima samovrednotenje kognitivne kompentence, ki ga lahko označimo kot pozitivno ali negativno stališče o lastnih spoznavnih dosežkih, velik pomen za dosežkovno motivacijo. Tudi to je razlog, da je problem samovrednotenja kognitivne kompetence pri otrocih postal predmet zanimanja številnih psihologov.

Samorazumevanje, ki ga Damon in Hart (1982) opredeljujeta kot kvalitativno mero, ki predstavlja kognitivno osnovo samovrednotenja, se pri otrocih, ki so na prehodu iz zgodnjega otroštva v srednje otroštvo, pomembno spreminja. Model razvoja samorazumevanja omenjenih avtorjev (Damon in Hart, 1982; Hart in Damon, 1986) sugerira, da v zgodnjem otroštvu (od 1. do 7. leta starosti) prevladuje razumevanje fizičnega aspekta jaza kot objekta - to je vsebine doživljanja (otrok poudarja predvsem značilnosti svojega telesa in materialno lastnino), v obdobju srednjega (od 7. do 11. leta starosti) in poznega (od 11. do 13. leta starosti) otroštva pa prevladuje razumevanje aktivnega aspekta sebe, kar se izraža v večjem interesu in v poudarjanju lastnih aktivnosti (predvsem tistih, ki niso tipične za vse otroke) in sposobnosti. Povsem verjetno je, česar pa avtorja izrecno ne poudarjata, da v tem obdobju dobijo rezultati aktivnosti ter različne sposobnosti za otroka večji pomen ter da se poveča želja otrok po posedovanju dobrih rezultatov in visokih sposobnosti. Druga predpostavka modela razvoja samorazumevanja je, da s starostjo narašča interes za socialno primerjavo. Otroci v drugi stopnji razvoja samorazumevanja (srednje in pozno otroštvo) primerjajo lastne dosežke in spretnosti z dosežki in spretnostmi drugih oseb. S starostjo narašča tudi sposobnost diferenciacije različnih komponent sebe ter hkrati integracije le-teh v enoten samo-sistem.

Predpostavke omenjenega modela potrjujejo rezultati številnih raziskav. Ruble in Flett (1988) sta potrdila predpostavko, da socialne primerjave niso v vseh življenjskih obdobjih enako aktualne. Otrokom v 2., 4. in 5. razredu osnovne šole sta omogočila primerjati lastne dosežke na matematičnem testu z dosežki enako starih otrok na istem preizkusu, primerjati lastne dosežke s pravilnimi rešitvami nalog ali se igrati z igračami, primernimi njihovi starosti. Učenci so bili testirani individualno. Po reševanju in nato

točkovanju rešitev aritmetičnih nalog so se lahko v odmoru igrali ali pa pregledali mape, ki so bile položene na mizo. Eksperimentator jih je opozoril na mape, v katerih so lahko prebrali rezultate vrstnikov pri enakih nalogah, in mape, v katerih so bile zapisane pravilne rešitve nalog. Otroke so opazovali skozi steklo, skozi katerega se je videlo le z ene strani. Rezultati raziskave kažejo, da interes za povratne informacije s starostjo narašča tako glede časa pregledovanja map kot tudi števila pregledanih map. Mlajši otroci so v primerjavi s starejšimi porabili več časa za igro, kar kaže, da s starostjo interes za samovrednotenje kognitivne kompetence narašča. To postavko pa sta preverili tudi avtorici Frey in Ruble (1985) na osnovi opazovanja otrok, ki so obiskovali starejši oddelek v vzgojnovarstveni organizaciji, 1., 2. in 4. razred osnovne šole. Medtem ko so otroci reševali kognitivne naloge, so se beležile njihove spontane verbalne in neverbalne interakcije z vrstniki. Otroci v vseh starostnih obdobjih so dajali pripombe v zvezi s kognitivno aktivnostjo, kar kaže, da je interes za aktivnosti prisoten tudi v predšolskem obdobju; interes za samovrednotenje kognitivne kompetence pa se je pomembno povečal na prehodu iz predšolskega v šolsko obdobje. Pomen omenjene raziskave pa je še v tem, da je dokazala, da se tudi otroci v obdobju zgodnjega otroštva primerjajo z vrstniki, le da njihova socialna primerjava ni koristna za samovrednotenje. Pogosto opazujejo vrstnika v funkciji osvajanja socialnih norm, oblikovanja in vzdrževanja prijateljstva itd. Število tovrstnih socialnih primerjav s starostjo otrok pada. Na prehodu iz predšolskega v šolsko obdobje narašča opazovanje vrstnika v smislu posnemanja določene kognitivne dejavnosti, nato pa se število tovrstnih socialnih primerjav spet zmanjša. Samo starejši otroci izmed tistih, ki so sodelovali v raziskavi, pa so pokazali vedenje, iz katerega je bilo možno sklepati, da jih zanima napredovanje vrstnika pri reševanju kognitivnih nalog zaradi težnje po samovrednotenju. Da v funkciji vrednotenja dajejo večji poudarek kognitivnim aktivnostim in dosežkom otroci v srednjem otroštvu kot pa otroci v zgodnjem otroštvu, kaže raziskava (Stipek, Tannatt, 1984), v kateri so predšolski otroci in otroci v 1., 2. in 3. razredu osnovne šole morali oceniti kognitivno uspešnost in sposobnost svojih vrstnikov ter razložiti oceno. Predšolski otroci so ocenjevali vrstnike predvsem na osnovi tega, ali jim je vrstnik prijatelj, ali se lepo obnaša, in glede na socialni status vrstnika (je starejši). V manjšem številu so omenjali delovne navade vrstnika (vedno naredi, kar mu reče učitelj; vedno dokonča delo itd.) Otroci v nižjih razredih osnovne šole so bili bolj pozorni na vrstnikove zmogljivosti (barva znotraj črt; ne zna šteti do 100 itd.). Starejši otroci pa so upoštevali težavnost nalog, ki jih vrstnik rešuje, in primerjali dosežke vrstnika, ki so ga ocenjevali, z dosežki drugih vrstnikov. O podobnih rezultatih poročata avtorici Frey in Ruble (1985). Predšolski otroci in otroci v nižjih razredih osnovne šole so morali imenovati vrstnike, ki bi jih zaprosili za pomoč pri reševanju kognitivnih nalog, in razložiti svojo izbiro. Njihove odgovore sta avtorici razvrstili v naslednje kategorije: razvojna stopnja vrstnika (Obiskuje višji razred kot jaz.), karakteristika osebnosti (Imam jo rad in ona ima rada mene. Je prijeten.), zunanji faktor (Sediva skupaj.), kompetenca na določenem področju (Zelo dobro obvlada aritmetiko.) in splošna kompetenca (Je pameten.). Zadnji dve kategoriji sta bili značilni le za starejše otroke izmed tistih, ki so sodelovali v raziskavi.

Raziskava avtorjev Stipek in Tannatt (1984) tudi sugerira, da otroci v funkciji samovrednotenja prej uporabijo avtonomne standarde (Ne zna šteti do 100.), kot pa standarde, ki temeljijo na socialni primerjavi (Šteje bolje kot njegovi vrstniki.), kar je predpostavljal že Veroff leta 1969 (po Stipek in Tannat, 1984). Iz raziskave avtorjev

Ruble in Flett (1988) lahko razberemo, da to ne pomeni, da se tudi avtonomne primerjave (primerjave lastnih rešitev s pravilnimi rešitvami) pojavijo pred socialnimi (primerjave lastnih rešitev z rešitvami vrstnikov). Avtorja poročata o tem, da je interes za avtonomne primerjave in socialne primerjave odvisen od sposobnosti otrok. Pri visoko sposobnih otrocih z leti interes za avtonomno primerjavo hitro narašča, interes za socialno primerjavo pa kaže težnjo upadanja. Nizko in srednje sposobni otroci pa v vseh starostnih obdobjih raje uporabljajo standarde socialne primerjave kot avtonomno primerjavo. Vsebina avtonomnega standarda se v omenjenih raziskavah pomembno razlikuje (avtonomni opis zmogljivosti (Stipek in Tannatt) oz. primerjava lastnih dosežkov s pravilnimi rešitvami nalog (Ruble in Flett)). Na osnovi primerjave starosti otrok, ki so sodelovali v raziskavah (od 1. - 3. razreda osnovne šole (Stipek in Tannatt) oz. od 2. - 6. razreda osnovne šole (Ruble in Flett)), lahko sklepamo, da se avtonomni opisi lastnih zmogljivosti pojavijo pred socialno primerjavo, koristno za samovrednotenje, kakor tudi pred primerjavo lastnih dosežkov z absolutnimi dosežki. Kakšen procent tovrstnih absolutnih informacij in informacij socialne primerjave otroci uporabijo, pa ni toliko odvisno od socio-kognitivnih spodobnosti otrok, ampak v večji meri od drugih mehanizmov. Kot sugerirata Ruble in Flett (1988), je eden izmed teh mehanizmov težnja otrok po vzdrževanju ali povišanju samo-spoštovanja ter stopnja gotovosti o tem, koliko so sposobni. Večja je njihova prepričanost, da so visoko sposobni (kar pa je značilno prav za visoko sposobne otroke), bolj pogosto uporabijo absolutne povratne informacije v funkciji samovrednotenja ter manj pogosto informacije socialne primerjave. To kaže, da se uporabi socialna primerjava zato, da bi se povečala prepričanost vase.

Da le starejši otroci upoštevajo težavnost nalog pri vrednotenju drugih (glej Stipek in Tannatt, 1984) in sebe, lahko razložimo z razvojnimi zakonitostmi razumevanja koncepta težavnosti nalog. Avtorja Nicholls in Miller sta leta 1983 izvedla raziskavo, v kateri sta otrokom v 1. razredu osnovne šole pokazala pet škatel z napisom "Puzzle". Na vsaki škatli je bila narisana slika, ki jo je bilo možno sestaviti iz delov, ki so se nahajali v škatli, in določeno število rdečih in modrih shematsko narisanih obrazov otrok. To število je variiralo glede na posamezne škatle. Preskušancem je bilo rečeno, da narisani obrazi (npr.obrazi rdeče barve) simbolizirajo otroke, ki so pravilno sestavili sliko, narisano na škatli, in tiste (npr. obrazi modre modre barve), ki pri tej dejavnosti niso bili uspešni. Raziskovalca sta otrokom pokazala tudi škatle, ki so se razlikovale po številu kosov, iz katerih je bilo možno sestaviti sliko, prikazano na platnicah škatel. V intervjuju sta poskušala ugotoviti mnenje preskušanca o tem, katera škatla vsebuje dele, ki jih lahko pravilno sestavi le zelo pameten otrok, in katero škatlo bi preskušanec sam izbral za reševanje. Raziskava se je ponovila čez leto dni. Avtorja sta odkrila tri stopnje razumevanja pojma težavnosti nalog in razumevanja odnosa med težavnostjo nalog in sposobnostjo reševalca. Prvo stopnjo sta označila "egocentrična težavnost". Otroci na tej stopnji razvoja so trdili, da so naloge, ki so jih pravilno rešili, lahke; naloge, ki jih niso pravilno rešili, pa težke. Kot opozarja Nicholls, ki je leta 1978 izvedel podobno raziskavo, pojmujejo otroci, ki so na tej stopnji razvoja, pravilno rešitev naloge kot uspeh, nepravilno rešitev naloge pa kot neuspeh; ob uspehu čutijo zadovoljstvo, ob neuspehu pa nezadovoljstvo. Nicholls in Miller (1983) navajata, da otroci na stopnji egocentrične težavnosti še niso odkrili zveze med sposobnostjo reševalca in težavnostjo nalog. Drugo stopnjo sta avtorja označila "objektivna težavnost". Otroci na tej stopnji razvoja v ocenitvi težavnosti nalog niso upoštevali informacij o uspešnosti vrstnikov pri

reševanju teh nalog, upoštevali pa so kompleksnost nalog. Naloge, pri katerih je bilo potrebno sliko sestaviti iz večjega števila delov, so razumeli kot težjo v primerjavi z nalogami, pri katerih je bilo možno sliko sestaviti iz manjšega števila delov. Spoznali so že odnos med sposobnostjo reševalca in težavnostjo nalog. Zavedali so se, da je bolj sposoben tisti, ki pravilno reši nalogo, ki je bolj kompleksna, in da je rešitev naloge, ki zahteva več sposobnosti, več vredna. Kot opozarja Nicholls (1978), čutijo ti otroci več zadovoljstva ob uspehu na bolj kompleksni nalogi kot na manj kompleksni nalogi in več nezadovoljstva ob neuspehu na manj kompleksni nalogi kot na bolj kompleksni nalogi. V tretji stopnji razvoja, imenovani "normativna težavnost", so otroci navajali, da je težka naloga tista, ki jo je pravilno rešilo malo njihovih vrstnikov, in lahka naloga tista, ki jo je pravilno rešila večina njihovih vrstnikov. Zavedali so se, da so najbolj sposobne tiste osebe, ki pravilno rešijo normativno najtežje naloge. Longitudinalni podaki so potrdili horizonatalne podatke in pričakovanja avtorjev v zvezi s konstantnostjo zaporedja omenjenih treh stopenj razumevanja težavnosti nalog in odnosa med težavnostjo in sposobnostjo. Normativno razumevanje težavnosti se je pojavilo pri otrocih od 6. - 7. leta starosti.

Razvoj koncepta sposobnosti je bolj natančno proučeval Nicholls (1978). Otrokom različne starosti je pokazal filme, ki so prikazovali pare vrstnikov pri reševanju problema. Prizadevnost je pri teh reševalcih variirala. Eni so se ves čas ukvarjali s problemom, drugi so nekaj časa porabili za dejavnosti, ki s problemom niso bile povezane (šiljenje svinčnika, oziranje po prostoru itd.). Variirala pa je tudi uspešnost reševalcev. Eni so z rešitvijo problema dosegli boljši rezultat kot drugi. V intervjuju je Nicholls otroke opozarjal na različno stopnjo prizadevnosti in uspešnosti reševalcev; spraševal jih je, kako je mogoče, da doseže reševalec, ki si manj prizadeva, boljši rezultat. Ugotovil je, da mlajši otroci ne ločijo pojmov dosežek, prizadevnost in sposobnost. Menijo, da so osebe, ki imajo boljše dosežke, pri reševanju nalog bolj prizadevne in so bolj sposobne. Prizadevnost in dosežek se ne diferencirata kot vzrok in posledica. Otroci v naslednji, to je drugi stopnji razvoja diferenciacije omenjenih pojmov navajajo, da imajo enaka prizadevanja kot posledico vedno enake rezultate. Prizadevnost pojmujejo kot vzrok dosežka. Otroci v tretji stopnji razvoja delno diferencirajo prizadevnost in sposobnost. Sedaj tudi sposobnost obravnavajo kot vzrok dosežka. Nesistematično navajajo, da so reševalci, ki si manj prizadevajo pri reševanju nalog, a dosegajo boljše rezultati kot njihovi vrstniki, ki so pri reševanju enakih nalog bolj prizadevni, bolj sposobni. Pojmovanje sposobnosti kot kapacitete in vědenje, da visoka sposobnost poveča učinke prizadevnosti in nizka sposobnost omeji učinek prizadevnosti, se pojavi v četrti stopnji razvoja, to je približno v zadnjem razredu osnovne šole, ko je otrok sposoben abstraktno misliti. Potrditev opisanih stopenj razvoja koncepta sposobnosti najdemo tudi v že omenjeni raziskavi avtorjev Stipek in Tannatt (1984), v kateri so otroci še v 2. in 3. razredu osnovne šole pogosto razlagali svoje ocene vrstnikove sposobnosti na osnovi delovnih navad vrstnika. Stipek in Tannatt (1984) navajata ugotovitve drugih avtorjev, da otroci v nižjih razredih osnovne šole pojem prizadevnost ne razumejo v smislu vztrajnosti, iskanja pomoči, uporabe različnih strategij reševanja itd., ampak menijo, da je prizadeven tisti, ki se vede tako, da zadovolji pričakovanja odraslih.

Skladno z modelom samorazumevanja in z rezultati številnih empiričnih raziskav lahko trdimo, da se koncept sposobnosti ne razvija samo na osnovi diferenciacije različnih karakteristik, ki so povezane s kognitivno kompetenco, amapk tudi na osnovi

integracije različnih povratnih informacij ter pojmovanja sposobnosti kot stabilne notranje karakteristike vsakega posameznika. Ruble in Flett (1988) sta postavila otrokom, starim 7;0 - 11;1 let, 12 vprašanj, ki sta jih razdelila v naslednje kategorije: a) identiteta - kaže večjo ali manjšo konsistentnost v ocenah aritmetične kompetence vrstnika (primer vprašanja: Kako dober, misliš, je _____ pri aritmetiki?), b) stabilnost - otrok zaznava vrstnikovo kompetenco kot stabilno skozi čas (Je bil lansko leto _____ dober/slab pri aritmetiki?) in c) konsistentnost - razumevanje, da je sposobnost dispozicionalna lastnost in stabilna glede na različne aktivnosti (Če učenec ni zelo dober pri seštevanju, ali misliš, da bi lahko bil dober pri odštevanju?). Rezultati kažejo, da s starostjo otrok razumevanje stabilnosti sposobnosti narašča. Rholec in Ruble (1984) sta uporabila za proučevanje enakega problema drugačno metodologijo. Raziskavo sta izvedla v dveh delih. V prvem delu sta otrokom, ki so bili razporejeni v dve starostni skupini (5-6 let in 9-10 let), pokazale filme, ki so prikazovali otroke njihove starosti v različnih življenjskih situacijah. Preskušanci so lahko ocenili, ali so prikazani otroci dobrosrčni ali ozkosrčni, bojazljivi ali pogumni, dobri ali slabi atleti, dobri ali slabi pri reševanju intelektualnih problemov. Nato so videli filme z istimi otroki v dveh, glede na prejšnje filme nekoliko spremenjenih, situacijah. V eni izmed teh dveh situacij se je otrok vedel konsistentno z vedenjem v prejšnjem filmu (pri prejšnjem filmu je npr. delil svojo hrano z vrstnikom, pri naslednjem filmu pa je pomagal vrstniku pri zemeljskih delih), v drugi situaciji pa se je otrok vedel nekonsistentno, ali pa je bila situacija nerelevantna (isti otrok ni ustregel prošnji vrstnika; film ni prikazoval lastnosti dobrosrčnost-ozkosrčnost, ampak katero drugo od prej omenjenih lastnosti). Preskušanci so morali oceniti, katera izmed dveh prikazanih situacij se je po njihovem mnenju zares zgodila. Rezultati kažejo, da starejši otroci pričakujejo večjo stabilnost v obnašanju kot mlajši otroci. V drugem delu raziskave sta Rholes in Ruble otrokom, ki so bili razdeljeni v štiri starostne skušine (5-6, 7-8, 9-10, 18-22 let), posredovala opise, ki so bili ali konsistentni ali nekonsistentni (Včeraj je Sam vedno zadel koš. V preteklosti je Sam zelo redko zadel koš. - primer nekonsistentnega opisa). Preskušanci so morali navesti razloge za opisano vedenje (Ali misliš, da je Sam vedno zadel koš, ker je dober pri metanju na koš?) in napovedati vedenje glede na čas (Kaj meniš, kolikokrat je Sam zadel koš v preteklosti?) in situacijo (Misliš, da je bil Sam uspešen tudi pri drugih igrah, pri katerih se zahteva metanje?). Če so prej slišali konsistenten opis, so vsi otroci pričakovali višjo časovno stabilnost v obnašanju, a le starejši otroci (stari 9-22 let) so pričakovali tudi višjo situacijsko stabilnost. Rezultati sugerirajo, da so mlajši otroci sposobni uporabiti tovrstne povratne informacije glede konsistentnosti in nekonsistetnosti v obnašanju nepoznanih vrstnikov v razlaganju obnašanja teh vrstnikov, niso pa sposobni teh informacij upoštevati pri napovedovanju situacijske konstantnosti obnašanja. Da otrok razvije razumevanje dispozicijskih lastnosti, mora, kot navajata avtorja omenjene študije, biti sposoben selekcionirati relevantno izkušnjo, si jo zapomniti in jo povezati z drugimi izkušnjami, dobljenimi v drugem času in v drugi situaciji. Sklepamo lahko, da otrok, ki trdi, da je npr. dober pri reševanju matematičnih problemov, ne razmišlja o osebnostni lastnosti, temveč samo opisuje izkušnjo v določenem času in situaciji.

Da se prej pojavi razumevanje sposobnosti ko specifične spretnosti in kasneje kot globalne, stabilne osebnostne lastnosti, kažejo že citirani rezultati raziskave avtoric Frey in Ruble (1985). Glede na kronološko starost so otroci prej navajali specifične sposobnosti vrstnikov kot globalno inteligentnost.

Težave, ki jih imajo mlajši otroci s selekcioniranjem relevantnih izkušenj in integriranjem le-teh, kažejo tudi raziskave samovrednotenja, ki temeljijo na faktorskih analizah. Da se otrokove ocene lastne kompetence, dobljene na različnih lestvicah samovrednotenja, razlikujejo glede na različna področja delovanja in pojavljanja, so ugotovili številni avtorji. Harterjeva in Pike (1984) sta pri otrocih, starih 4 in 5 let, odkrila naslednjo faktorsko solucijo: faktor kompetence in faktor socialne sprejetosti, kar pomeni, da so ti otroci razlikovali omenjeni dve področji svojega delovanja in so se glede na njiju različno vrednotili. Niso pa razlikovali specifičnih delov teh področij, njihove samo-ocene se niso pomembno razlikovale, če so ocenjevali kognitivno kompetenco ali pa fizično kompetenco. Sebe so pojmovali kot "dobre" ali "slabe", ne glede na podpodročje. 6 in 7-letni otroci pa so razlikovali tudi ti dve podpodročji delovanja. Avtorja sklepata, da 8-letni otroci že dobro diferencirajo lastno šolsko kompetenco, kompetenco na področju atletike, sprejetost od vrstnikov, lastno fizično privlačnost in vedenje. Poleg tega menita, da imajo 8-letni otroci že mnogo manj težav v vrednotenju splošne samovrednosti, kar pomeni, da se je poleg diferenciacije pojavil že začetek integracije posameznih aspektov sebe v enoten sistem. Postopno diferenciranje kognitivne kompetenco od ostalih komponent osebne identitete kažejo tudi že citirane študije (Frey in Ruble, 1985; Stipek in Tannatt, 1984), čeprav nektere izmed njih (tudi raziskava avtorjev Entwisle, Alexander, Pallas in Cadigan, 1987) omogočajo dvom v pravilnost sklepov, o katerih poročata Harter in Pike (1984) v zvezi z 8-letnimi otroki. Entwisle, Alexander, Pallas in Cadigan (1987) navajajo, da faktorska solucija šolskega samokoncepta pri dekletih, ki obiskujejo 1. razred osnovne šole, vsebuje naslednje postavke: pokoravati se pravilom, biti dober študent, biti pošten, branje in biti sposoben skrbeti zase; pri fantih pa: aritmetika, biti dober študent, hitro se učiti nove stvari, branje. Iz teh rezultatov je razvidno, da prvošolke slabo diferencirajo kognitivno kompetenco, kar se potrdi tudi v predikcijskih študijah, ki kažejo, da se percepcija kognitivne kompetence prvošolk oblikuje v večji meri na osnovi socialnih kot kognitivnih komponent. Med nekognitivnimi prediktorji percepcije lastne kognitivne kompetence prvošolk zasledimo: pričakovanja staršev v zvezi z otrokovim vedenjem, popularnost otroka med vrstniki in samovrednotenje telesne podobe.

Številni avtorji trdijo, da pri otrocih razvoj socio-kognitivnega razumevanja vpliva na stopnjo in realnost samovrednotenja kognitivne kompetence. Višje je socio-kognitivno razumevanje otrok, nižja je stopnja in višja je realnost samovrednotenja. Glede na to, da je socio-kognitivno razumevanje, ki je povezano z vrednotenjem kognitivne kompetence, pri predšolskih otrocih na nižjem nivoju kot pri šolskih otrocih (kar je razvidno iz predhodnega teksta), omenjeno predpostavko podpirajo že podatki, ki kažejo, da predšolski otroci v primerjavi s šolskimi lastno kognitivno kompetenco pomembno višje ocenjujejo, realnost njihovih samo-ocen pa je pomembno nižja. To kažejo tako laboratorijske raziskave kot raziskave, narejene v razredu (Nicholls, 1978; Stipek, 1981; Harter in Pike, 1984; Miller, 1987; Frey in Ruble, 1987; Stipek in Tannatt, 1984 itd.). Frey in Ruble (1985) sta ugotovili, da se otroci, ki se pogosteje zanimajo za napredovanje vrstnikov pri reševanju kognitivnih nalog, nižje samovrednotijo, kar se kaže v samo-ocenah bralne spretnosti in v spontanem vrednotenju svojih dosežkov in sposobnosti, kot otroci, ki se manj zanimajo za napredovanje vrstnikov. Pri mlajših otrocih se izraža pozitivna zveza med interesom za napredovanje vrstnikov in realnostjo samo-ocen. Otroci, ki so pokazali večji interes za socialne primerjave, ki so lahko

koristne za samovrednotenje, so svojo kognitivno kompetenco ocenili bolj realno kot otroci, ki so pokazali manjši interes za tovrstne socialne primerjave. Nicholls (1978) poroča, da realnost samovrednotenja bralne spretnosti narašča vzporedno z razvojem diferencije pojmov dosežek, prizadevnost in sposobnost. Ne glede na to, ali upoštevamo kronološko starost otrok ali ne, ocene lastne kompetence otrok, ki so na višji stopnji diferenciacije omenjenih pojmov, so bolj realne kot samo-ocene otrok, ki so na nižji stopnji. O podobnih rezultatih poroča tudi Miller (1987). Ugotovil je, da so prvošolci, ki niso imeli razvitega normativnega koncepta sposobnosti, v pomembno večjem številu izbirali najvišjo oceno za ocenitev svojih bralnih sposobnosti kot otroci, ki so imeli razvit normativni koncept sposobnosti. Kljub temu, da so otroci, ki so imeli razvit normativni koncept sposobnosti, pokazali nižje samovrednotenje, so jih njihovi učitelji bolje ocenili glede bralnih sposobnosti kot otroke, ki niso imeli razvitega normativnega koncepta sposobnosti.

V nadaljnjem tekstu bom predstavila raziskavo, v kateri sem ugotavljala stopnjo in realnost samovrednotenja kognitivne kompetence otrok na prehodu iz predšolskega v šolsko obdobje. Kognitivna kompetenca je pojmovana kot stopnja uspešnosti oz. neuspešnosti otroka pri izvajanju spoznavnih dejavnosti, kot so: sestavljanje kock po načrtu, reševanje ugank, obnavljanje zgodb, štetje, poznavanje prometnih znakov in denarja, računanje, čitanje itd. Upoštevane so bile predvsem tiste tovrstne aktivnosti, ki jih otroci v večji meri izvajajo v vrtcu oz. v šoli.

V predstavitvi se bom omejila na spremembe v stopnji in realnosti samovrednotenja kognitivne kompetence pri otrocih različne starosti. Glede na že citirane rezultate drugih avtorjev, ki kažejo, da se socio-kognitivno razumevanje, ki je povezano s samovrednotenjem kognitivne kompetence, pomembno spreminja na prehodu iz predšolskega v šolsko obdobje, in da je povezano s stopnjo in realnostjo samovrednotenja kognitivne kompetence pri otrocih, pričakujem spremembe v samovrednotenju kognitivne kompetence tudi pri našem vzorcu otrok.

METODOLOGIJA

Vzorec

V raziskavi je sodelovalo 156 otrok, starih 5 - 8 let. Razdeljeni so bili v 4 starostne skupine. V skupini A so bili otroci, stari 5 let (otroci iz vzgojnovarstvene ustanove (v nadaljnjem teksu: VVO)), v skupini B so bili otroci, stari 6 let (otroci iz VVO, ki so obiskovali program priprave na šolo), v skupini C so bili otroci, stari 7 let (obiskovali so 1. razred osnovne šole (v nadaljnjem tekstu: OŠ)) in v skupini D otroci, stari 8 let (obiskovali so 2. razred OŠ). V vsaki starostni skupini je bila približno polovica dečkov, polovica deklic; približno tretjina otrok iz družin nižjega socialnoekonomskega statusa (v nadaljnjem tekstu: SES), tretjina iz družin srednjega SES-a in tretjina iz družin višjega SES-a (SES je bil določen glede na izobrazbo staršev). Vsi otroci so živeli v popolnih družinah. Iz dokumentacije VVO oz. OŠ, ki so jo otroci obiskovali, je bilo razvidno, da niso imeli večjih psihičnih ali telesnih motenj. V raziskavi so sodelovali tudi starši in vzgojiteljice oz. učiteljice zgoraj omenjenih otrok.

Vzorec je bil sestavljen na osnovi popisa otrok v dveh mariborskih VVO in dveh mariborskih OŠ. Vzorec je sistematski. Poudariti je potrebno, da VVO in OŠ niso bile izbrane po posebnem ključu. Enako velja tudi za oddelke v teh ustanovah. V nekaterih ustanovah so bili vključeni v raziskavo vsi obstoječi oddelki, v ostalih pa le nekateri. Pri izbiri oddelkov se je upoštevala predvsem prostorska ustreznost ustanove za izvedbo raziskave in pripravljenost pedagoških delavcev za sodelovanje v raziskavi.

Spremenljivke

Spremenljivki, ki sta osrednji predmet zanimanja v tem prispevku, sta:

- neodvisna spremenljivka - kronološka starost otrok (v nadaljnjem tekstu: KS);
- odvisna spremenljivka - stopnja in realnost percepirane kognitivne kompetence otrok ki je izražena z ocenami, dobljenimi na Lestvici percepirane kognitivne kompetence za otroke (LPKK).

Vseh spremenljivk, ki so bile vključene v raziskavo, je 35 (v obdelavi podatkov je vsaka ocena, dobljene na lestvici otrokove kognitivne kompetence (teh je deset), vodena kot samostojna spremenljivka; uporabljene so bile tri lestvice otrokove kognitivne kompetence (LPKK, Lestvica otrokove kognitivne kompetence za starše (LOKK-S) in Lestvica otrokovne kognitivne kompetence za vzgojitelje oz. učitelje (LOKK-VU)); kot neodvisne spremenljivke so se obravnavale KS, spol otroka, SES družine, iz katere otrok izhaja, inteligentnost otroka,izražena z deviacijskim inteligenčnim kvocientom, ter stopnja kognitivnega razvoja otroka). Zaradi obsežnosti rezultatov navajam v tem članku le tiste ugotovitve raziskave, ki so povezane z izpostavljenim problemom.

Pripomočki

- Lestvice otrokove kognitivne kompetence - sestavila sem 4 variante Lestvice percepirane kognitivne kompetence za otroke glede na KS otrok (za vsako kronološko leto posebno lestvico). Uporaba lestvic je individualna. Pri vsaki postavki mora otrok v paru risb (ena prikazuje kompetentnega, druga nekompetentnega otroka; spol otroka na risbi se sklada s spolom preskušanca) izbrati tisto risbo, ki prikazuje otroka, ki mu je glede uspešnosti pri reševanju kognitivne naloge bolj podoben. Nato mora oceniti še stopnjo podobnosti ("zelo podoben" oz. "malo podoben"). Dobimo 4-stopenjsko lestvico. Lestvice so aditivne, kar pomeni, da lahko ocene, dobljene na posameznih postavkah lestvice, seštejemo (minimalna vsota ocen je 10, maksimalna pa 40). Pokazatelj interne konsistentnosti a znaša od 0.46 od 0.87, pri čemer je le a lestvice, ki je namenjena 7-letnim otrokom, nižji od 0.82. Lestvice za starše in vzgojitelje oz. učitelje imajo enake postavke kot lestvice za otroke. Ocenjevalci morajo na osnovi možnih štirih stopenj oceniti, koliko so trditve, ki opisujejo kompetentnega otroka, resnične za otroka, ki ga ocenjujejo. a lestvic za starše znaša od 0.71 do 0.87 (le a lestvice za 7-letne otroke je nižji od 0.81), a lestvic za vzgojitelje oz. učitelje pa znaša od 0.90 do 0.96. Vsote ocen, dobljene na lestvicah za otroke, starše in vzgojitelje oz. učitelje, ki so za isto starost otrok, so primerljive;

- Psihometrični preizkus inteligentnosti: Otis-Lennon - "Mental Ability Test" (1968)- test "šolske" sposobnosti;
- Piagetove naloge kvalitativno analitične metode ugotavljanja stopnje kognitivnega razvoja: naloga konzervacije mase, multiplikativne klasifikacije in serijacije.

Postopek

Preskušanje je potekalo v mesecu novembru in decembru 1987, in sicer v dopoldanskem času v VVO oz. OŠ.

Rezultati

Tabela 1: Aritmetične sredine (v nadaljnjem tekstu: x) in standardne deviacije (v nadaljnjem tekstu: SD) vsot ocen na Lestvici percepirane kognitivne kompetence za otroke.

Starost otrok:	5 let		6 let		7 let		8 let	
	$\bar{x}$	SD	$\bar{x}$	SD	$\bar{x}$	SD	$\bar{x}$	SD
	33.13	5.36	32.54	4.77	31.05	2.93	32.33	4.50

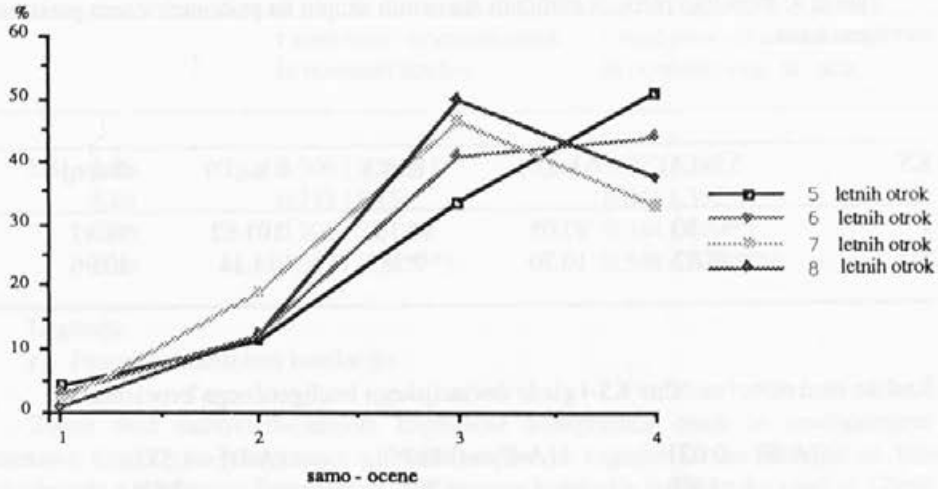
Iz tabele 1 in 2 ter slike 1 je razvidno, da otroci, stari 5-8 let, visoko vrednotijo lastno kognitivno kompetenco. Vsote ocen, dobljene na Lestvici percepirane kognitivne kompetence za otroke (tabela 1), in ocene na posameznih postavkah iste lestvice (tabela 2 in slika 1) kažejo tendenco, da s starostjo otrok njihovo samovrednotenje kognitivne kompetence pada. Ta padec pa ni povsem linearen. Zgovoren je podatek, da 5-letni otroci kar v 51% primerov izberejo najvišjo oceno na lestvici za ocenitev lastne kompetence, % tovrstnih primerov s starostjo otrok pada, a tudi v tem primeru ne linearno.

Tabela 2: Frekvenčna porazdelitev ocen, dobljenih na Lestvici percepirane kognitivne kompetence za otroke, glede na posamezne postavke.

Starost otrok	5 let	6 let	7 let	8 let
Ocene: 1	16/4,2	12/2,9	6/1,6	2/0,5
2	43/11,3	51/12,4	73/19,2	48/12,3
3	127/33,4	168/41,0	176/46,3	195/50,0
4	194/51,0	179/43,7	125/32,9	145/37,2
skupaj	380/100	410/100	380/100	390/100

Legenda: / .... pred tem znakom je zapisana frekvenca, za njim pa procent.

Slika 1: Frekvenčna distribucija ocen, dobljenih na Lestvici percepirane kognitivne kompetence za otroke, glede na kronološko starost otrok.



Rezultati analize variance (tabela 3) kažejo, da se skupine otrok različna KS ne razlikujejo statistično pomembno glede samo-ocen, dobljenih na Lestvici percepirane kognitivne kompetence za otroke.

Tabela 3: Analiza variance za ocene dobljene na Lestvici percepirane kognitivne kompetence za otroke glede na KS otrok

Spremeljivka	F	df	Pomembnost F
KS	1.320	3	0.271

Glede na to, da je vsebina lestvic prilagojena KS otrok in vzgojno-izobraževalnemu programu skupine v vrtcu oz. razrede v šoli, ki ga otroci obiskujejo, ter glede na rezultate naše raziskave, ki kažejo, da se "šolska" sposobnost ne razlikuje pomembno pri otrocih različne starosti (tabela 4), bi s predpostavko, da se otroci vrednotijo realno, pričakovali, da se stopnja samovrednotenja ne razlikuje statistično pomembno pri otrocih

iz različnih starostnih skupin. Ta pričakovanja podpirajo rezultati analize variance. Vseeno pa se lahko vprašamo, ali so samo-ocene kognitivne kompetence otrok, starih 5-8 let, v resnici realne.

Tabela 4: Rezultati otrok iz različnih starostnih skupin na psihometričnem preizkusu inteligentnosti.

KS	5 let(A)	6 let(B)	7 let(C)	8 let(D)	skupaj
x	97.10	97.05	98.13	101.62	98.47
SD	10.82	10.20	7.28	14.14	10.96

Razlike med otroci različne KS-i glede deviacijskega inteligenčnega kvocienta:

t (A-B) = 0.021	t (A-C) = 0.487	t (A-D) = 1.572
(.90)	(.70)	(.50)
t (B-C) = 0.538	t (B-D) = 1.664	t (C-D) = 1.356
(.70)	(.10)	(.50)

Realnost vrednotenja otrok lastne kognitivne kompetence je bila ocenjena na osnovi naslednjih pokazateljev:

- zveze med samo-ocenami otrok kognitivne kompetence in ocena otrokove kognitivne kompetence njihovih staršev in vzgojiteljic oz. učiteljic;
- zveze med samo-ocenami otrok kognitivne kompetence in rezultati na psihometričnem preizkusu inteligentnosti;
- zvezi med samo-ocenami otrok kognitivne kompetence in stopnjo kognitivnega razvoja otrok.

Stališče mnogih avtorjev je, da vzgojitelji in učitelji najbolje poznajo otrokovo kognitivno kompetenco, saj dobijo v zvezi z njo veliko informacij, otroke pa lahko med seboj tudi primerjajo. Glede na to, da dejavnosti, ki jih otrok izvaja v institucionalnem izobraževanju (in ki so zajete v lestvicah vrednotenja kognitivne kompetence), lahko izvaja tudi zunaj vrtca oz. šole (predpostavljam, da ob prisotnosti staršev ali celo z njihovim sodelovanjem), lahko menimo, da so tudi starši sposobni oceniti otrokovo kognitivno kompetenco. To je tudi razlog, da lahko iz primerjave otrokovih samo-ocen z ocenami njihovih staršev, vzgojiteljic in učiteljic sklepamo o realnosti otrokovih samo-ocen. Glede na ugotovitve mnogih avtorjev, da šolska sposobnost in stopnja kognitivnega razvoja pomembno determinira otrokovo kognitivno kompetenco, se tudi podatki, dobljeni na psihometričnem preizkusu inteligentnosti in na osnovi Piagetovih nalog, lahko obravnavajo v funkciji ugotavljanja realnosti otrokovih samo-ocen.

Tabela 5: Korelacijska povezanost (Pearsnovni koeficienti korelacije) med samo-ocenami otrok kognitivne kompetence in ocenami njihovih staršev in vzgojiteljic oz. učiteljic glede na KS otrok.

		r med samo-ocenami otrok in ocenami staršev	r med samo-ocenami otrok in ocenami vzg. oz. učit.
KS:	5 let	0.306 (.031 *)	0.092 (.291)
	6 let	0.218 (.085)	0.044 (.392)
	7 let	0.203 (.111)	0.344 (.017 *)
	8 let	0.549 (.000 ***)	0.548 (.000 ***)

Legenda:
r ... Pearsnov koeficient korelacije

Zveze med samovrednotenjem kognitivne kompetence otrok in vrednotenjem otrokove kognitivne kompetence njihovih staršev in vzgojiteljic oz. učiteljic so bile proučevane z izračunom Pearsonovih koeficientov korelacije in kanonske analize. Glede na majhno število podatkov lahko na osnovi tabele 5 sklepamo, da so statistično in vsebinsko pomembne zveze med samo-ocenami otrok in ocenami njihovih staršev in učiteljic le pri 8-letnih otrocih. Kanonska analiza odkriva pri 5-letnih otrocih eno statistično pomembno kanonsko korelacijo med samo-ocenami otrok in ocenami njihovih staršev (P = .009 **); pri 8-letnih otrocih eno statistično pomembno kanonsko korelacijo med samo-ocenami otrok in ocenami njihovih staršev (P = .0007 **) in eno statistično pomembno kanonsko korelacijo med samo-ocenami otrok in ocenami njihovih učiteljic (P = .011 *). Kanonska analiza ne odkrije statistično pomembnih zvez med samo-ocenami otrok in ocenami njihovih staršev in vzgojiteljic oz učiteljic pri 6 in 7-letnih otrocih, med samo-ocenami otrok in ocenami njihovih vzgojiteljic pa pri 5-letnih otrocih. Vendar so faktorji, ekstrahirani v procesu kanonskih razmerij, nejasni in je zato verbalno označevanje le-teh nemogoče.

Z namenom ugotavljati zvezo med stopnjo samovrednotenja kognitivne kompetence otrok in rezultati otrok na psihometričnem preizkusu inteligentnosti so bili v obdelavi podatkov otroci razvrščeni v dve starostni skupini (mlajša skupina: 5 in 6-letni otroci, starejša skupina: 7 in 8-letni otroci). Zveza med samo-ocenami otrok in rezultati na omenjenem preizkusu je statistično pomembna le za starejšo skupino otrok (r = 0.39 (P = .000 ***)), ni pa pomembna za mlajšo skupino otrok (r = 0.11 (P = .157)). Pearsonovi koeficienti korelacije, izračunani za ugotavljanje zveze med rezultati otrok na preizkusu inteligentnosti in samo-ocenami na posameznih postavkah Lestvice percepirane kognitivne kompetence za otroke, kažejo, da je število tovrstnih statistično pomembnih zvez minimalno pri otrocih, starih 5, 6 in 7 let, število pa se občutno poveča pri 8-letnih otrocih (število pomembnih zvez (maksimalno možno število je 10): 1, 1, 1, 7).
Iz tabele 6 je razvidno, da na višji stopnji kognitivnega razvoja so otroci, višje je njihovo samovrednotenje kognitivne kompetence. Omejena tendenca pa ni opazna pri 6-letnih otrocih. Število otrok v nekaterih skupinah, razporejenih glede na stopnjo kognitivnega

razvoja, je zelo majhno, zato lahko dobljene rezultate obravnavamo le v smislu tendenc. Največje razlike med aritmetičnimi sredinami samo-ocen otrok, ki so na različni stopnji kognitivnega razvoja, zasledimo pri 8-letnih otrocih.

Tabela 6: Povprečje vsote samo-ocen otrok kognitivne kompetence glede na različno stopnjo kognitivnega razvoja otrok

Starost otrok:	5 let		6 let		7 let	
stopnja	1	2	1	2	1	2
$\bar{x}$	33.097	33.286	32.929	31.692	30.091	31.577
SD	5.741	3.546	5.221	3.660	3.590	
N	31	7	28	13	11	26

Starost otrok:	8 let				
stopnja	3	2+3	1	2	3
$\bar{x}$	28.000	31.444	29.333	32.733	34.333
SD		2.592	4.633	4.160	6.658
N	1	27	6	30	3

Legenda:
stopnja 1 ... preoperativna stopnja kognitivnega rzvoja
stopnja 2 ... prehodna stopnja med preoperativno in operativno
stopnja 3 ... stopnja konkretno logičnih operacij
stopnja 2+3 ... seštevek otrok, ki so na prehodni, in otrok, ki so na operativni stopnji razvoja.

Rezultati raziskave sugerirajo, da najbolj realno vrednotijo lastno kognitivno kompetenco 8-letni otroci, medtem ko samo-ocene mlajših otrok niso vselej realne. Prav ta podatek opozarja, da ne smemo zanemariti rezultatov, ki kažejo tendenco, da s starostjo otrok stopnja samovrednotenja kognitivne kompetence pada. Če primerjamo aritmetične sredine samo-ocen otrok različne KS-i na postavkah, ki so enake v lestvicah za različno starost otrok (tabela 7), najdemo že omenjeno tendenco, da s starostjo otrok samo-ocene padajo. Zanimivo pa je, da ti rezultati, kot tudi rezultati, prikazani v tabeli 1 in 2 ter sliki 1, kažejo rahel dvig samovrednotenja pri 8-letnih otrocih.

Tabela 7: $\bar{x}$ samo-ocen otrok na tistih postavkah, ki so enake v Lestvicah percepirane kognitivne kompetence za otroke različnih starosti.

	$\bar{x}$ samo-ocen			
Starost otrok:	5 let	6 let	7 let	8 let
Postavka:				
- obnoviti zgodbo	3.34	3.20	2.97	3.21
- risati domače živali	3.16	3.12	3.08	

DISKUSIJA

Tendence, ki so razvidne iz aritmetičnih sredin vsot ocen in ocen na posameznih postavkah Lestvice percepirane kognitivne kompetence za otroke, podpirajo hipotezo, da se v obdobju od 5. do 8. leta starosti spreminja stopnja samovrednotenja kognitivne kompetence pri otrocih. Opaža se predviden, čeprav rahel padec v stopnji samovrednotenja. Rezultati tudi kažejo, da se samoocene 8-letnih otrok bolj približajo realnosti kot samoocene mlajših otrok, kar prav tako podpira hipotezo, da v obdobju od 5. do 8. leta starosti realnost samovrednotenja kognitivne kompetence narašča. Omenjene hipoteze temeljijo na ugotovitvah drugih avtorjev, ki so citirani v problematiki tega dela, da z naraščanjem stopnje socio-kognitivnega razumevanja (pomemben napredek v razvoju socio-kognitivnega razumevanja pa se opaža prav v obdobju vstopa v šolo) pada stopnja samovrednotenja in narašča realnost samovrednotenja kognitivne kompetence.

V nasprotju s pričakovanji rezultati kažejo rahel dvig samovrednotenja kognitivne kompetence pri 8-letnih otrocih. Predpostavljamo namreč lahko, da se ti otroci v primerjavi z mlajšimi več zanimajo za lastne in tuje kognitivne dosežke, se bolje zavedajo vrednosti kognitivnega dosežka, imajo večjo sposobnost pravilnega selekcioniranja in integriranja relevantnih povratnih informacij v koncept lastne kognitivne kompetence. Prav zato bi tudi pričakovali, da v primerjavi z motivacijskimi faktorji, kot je na primer želja po tem, da bi bili kompetentni, kognitivni dosežki zavzemajo pomembnejšo prediktivno vlogo za samovrednotenje. Morda pa se dogaja obratno, da zaradi vedno večjega zavedanja pomena kognitivne kompetence otroci dajejo na lestvici percepirane kognitivne kompetence vedno več socialno zaželjenih odgovorov. Lestvica ni zaščitena pred tovrstnimi odgovori, kar še posebej kaže dejstvo, da lestvica vsebuje postavke z negativno valenco (ki opisujejo NEkompetentnega otroka in ne le MANJ kompetentnega).

Da je samovrednotenje 8-letnih otrok realnejše kot samovrednotenje mlajših otrok, lahko razložimo ne le s predvideno stopnjo socio-kongitivnega razumevanja teh otrok, ampak tudi s prisotnostjo šolskih ocen. Ker je bila raziskava izvedena v prvem polletju šolskega leta, se je le kognitivna kompetenca 8-letnih otrok že vrednotila s šolskimi ocenami (ne pa tudi kognitivna kompetenca 7-letnih otrok). Sklepamo lahko, da so šolske ocene očiten pokazatelj otrokove kognitivne kompetence, ki ima pomembno vlogo pri oblikovanju otrokovega odnosa do sebe.

Kanonska analiza ne odkrije niti rahlih zvez med samoocenami otrok kognitivne kompetence in ocena otrokove kognitivne kompetence njihovih staršev in vzgojiteljic oz. učiteljic pri 6 in 7-letnih otrocih. Pri 7-letnih otrocih zasledimo tudi najnižjo interno konsistentnost Lestvice percepirane kognitivne kompetence za otroke. Razlogi za omenjene rezultate so lahko v zvezi s sestavo lestvic za omenjeno starost otrok, ali pa je pri tej starosti realno samovrednotenje kognitivne kompetence še posebej otežkočeno. Otroci, stari 6 in 7 let, vstopajo v novo okolje ("malo šolo" oz. osnovno šolo), pri tem zamenjajo vzgojitelje oz. učitelje in vsaj nekatere vrstnike. Nastane nova socialna struktura, ki ji pripadajo. Otrok je postavljen pred nove zahteve in naloge, drugačne vrednote, razvije nove standarde za vrednotenje sebe in drugih (po Entwisle, Aleksander, Pallas in Cadigan, 1987; po Miller, 1987 itd.). Kot navajata Frey in Ruble (1985), osebe, ki pomembno vplivajo na samovrednotenje otrok, sedaj niso le starši, ampak se poveča

tudi vloga učiteljev in vrstnikov. Kot sugerirajo omenjeni avtorji, vse naštete spremembe lahko vplivajo na padec v realnosti samovrednotenja kognitivne kompetence. Tudi Harterjeva (1982) poroča o zmanjšani realnosti samoocen šolske uspešnosti (realnost je presojala glede na zveze med samoocenami otrok in njihovimi dosežki na testih znanja) pri otrocih na prehodu iz ene v drugo šolsko institucijo (to je pri otrocih v 7. razredu), Rosenberg (1979; po Hart in Damon, 1986) pa o povečani nestabilnosti samokoncepta prav tako pri otrocih v 7. razredu. Verjetno je, da 6 in 7-letni otroci kažejo določeno nestabilnost v zvezi z uspešnostjo reševanja kognitivnih nalog ne le zaradi novih zahtev in reševanja novih vrst nalog, ampak tudi zaradi specifike stopnje njihovega kognitivnega razvoja. So namreč na prehodu iz preoperativne v operativno stopnjo kognitivnega razvoja, kar pomeni, da njihovo kognitivno funkcioniranje ni vedno na enakem nivoju. To pa otroku otežkoča oblikovanje konsistentne podobe o sebi.

Predstavljena raziskava nudi številne možnosti za nadaljnje raziskave. Smotrno bi bilo v raziskavo vključiti tudi starejše otroke, katerih stopnja socio-kognitivnega razumevanja je predvideno višja. Predvidevam, da bi na ta način lahko opazili večje variacije v stopnji in realnosti samovrednotenja kognitivne kompetence otrok. K rezultatom, ki temeljijo na horizontalni raziskavi, bi bilo potrebno dodati še rezultate, ki bi temeljili na longitudinalni raziskavi, da bi lahko kontrolirali spreminjanje samovrednotenja otrok ob dejanskem spreminjanju neodvisne spremenljivke, to je kronološke starosti otrok. Da ugotovitve ne bi temeljile le na predvidevanjih, bi morali sistematično kontrolirati razvoj socio-kognitivnega razumevanja otrok.

Glede na to, da imajo samoocene kognitivne kompetence mlajših otrok le šibko podlago v kognitivnih dosežkih (citirani avtorji, kot je že nekajkrat omenjeno, razlog za to iščejo v nizki stopnji socio-kognitivnega razumevanja), bi se morali vprašati, kateri dejavniki pa imajo višjo prediktivno vrednost za samovrednotenje teh otrok.

Številni avtorji (Stipek, 1981; Entwisle, Alexander, Pallas in Cadigan, 1987; Eccles Parsons, Adler in Kaczala, 1982; Phillips, 1987) navajajo, da imajo pri mlajših otrocih pomembno prediktivno vrednost za stopnjo samovrednotenja stališča in pričakovanja njihovih staršev v zvezi s kognitivno kompetenco. S problemom, v kolikšni meri ta stališča in pričakovanja staršev vplivajo tudi na realnost samovrednotenja otrok ter koliko se ta stališča in pričakovanja staršev spreminjajo z odraščanjem otroka, pa bi se lahko pozabavali v eni izmed naslednjih raziskav.

LITERATURA

Damon, W. in Hart, D., The Development of Self-Understanding from Infancy through Adolescence, Child Development, št. 4, 1982, str. 841-864.

Eccles Parsons, J. E., Adler, T. F. in Kaczala, C. M., Socialization of Achievement Attitudes and Beliefs: Parental Influences, Child Development, št. 53, 1982, str. 310-321.

Entwisle, D. R., Alexander, K. L., Pallas, A. M. in Cadigan, D., The Emergent Academic Self-Image of First Graders: Its Response to Social Structure, Child Development, št. 58, 1987, str. 1190-1206.

Frey, K. S. in Ruble, D. N., What Children Say When the Teacher Is Not Around: Conflicting Goals in Social Comparison and Performance Assessment in the Classroom, Journal of Personality and Social Psychology, št. 3, 1985, str. 550-562.

Frey, K. S. in Ruble, D. N., What Children Say about Classroom Performance: Sex and Grade Differences in Perceived Competence, Child Development, št. 58, 1987, str. 1066-1078.

Hart, D. in Damon, W., Developmental Trends in Self-Understanding, Social Cognition, št. 4, 1986, str. 388-407.
Harter, S., The Perceived Competence Scale for Children, Child Development, št. 53, 1982, str. 87-97.
Harter, S. in Pike, R., The Pictorial Scale of Perceived Competence and Social Acceptance for Young Children, Child Development, št. 6, 1984, str. 1969-1982.
Lamovec, T., Faktorji samospoštovanja, Anthropos, št. I-II, 1987, str. 223-236.
Miller, A. T., Changes in Academic Self Concept in Early School Years: The Role of Conceptions of Ability, Journal of Social Behavior and Personality, št. 4, 1987, str. 551-558.
Nicholls, J. G., The Development of the Concepts of Effort and Ability, Perception of Academic Attainment, and the Understanding That Difficult Tasks Require More Ability, Child Development, št. 49, 1978, str. 800-814.
Nicholls, J. G. in Miller, A. T., The Differentiation of the Concepts of Difficulty and Ability, Child Development, št. 54, 1983, str. 951-959.
Otis, A. S. in Lennon, R. T., Otis-Lennon Mental Ability Test, Manual for Administration, Harcourt Brace Jovanovich,1968.
Phillips, D., The Illusion of Incompetence among Academically Competent Children, Child Development, št. 6, 1984, str. 2000-2016.
Phillips, D. A., Socialization of Perceived Academic Competence among Higly Competent Children, Child Development, št. 58, 1987, str. 1308-1320.
Rholes, W. S. in Ruble, D. N., Children's Understanding of Dispositional Characetristics of Others, Child Development, št. 55, 1984, str. 550-560.
Ruble, D. N. in Flett, G. L., Conflicting Goals in Self-Evaluative Information Seeking: Developmental and Ability Level Analyses, Child Development, št. 59, 1988, str. 97-106.
Stipek, D. J., Children's Perceptions of Their Own and Their Classmates' Ability, Journal of Educational Psychology, št. 3, 1981, str. 404-410.
Stipek, D. J. in Tannatt, L. M., Children's Judgements of Their Own and Their Peers' Academic Competence, Journal of Educational Psychology, št. 1, 1984, str. 75-84.

Teorija narcizma

Veliki šibki Jaz

Laschev koncept narcističnega značaja

FRANCI ZAVRL

Če je Riesman zasledoval prehod protestantskega individua v človeka organizacije, pa je Lasch poskušal opredeliti prehod v tretjo fazo, v fazo narcističnega značaja. Ta naj bi odgovarjala prehodu v t.i. "postindustrijsko družbo".

Zanimivo je, da so mnogi Laschu očitali neokonzervativizem, saj se je večkrat uprl brezpogojnemu "osvobajanju", nereflektirani avtentičnosti, hedonizmu itn. Ni čudno, ker so razmere v ameriškem političnem življenju že po definiciji pervertirane, že dolgo ni klasičnega razmerja med levico in desnico, tisti pa, ki se imajo za levičarje, že dolgo ne sledijo modernizaciji ameriške desnice. Ne mislimo na desnico v smislu koalicije strank, temveč v smislu družbenega projekta, zahtev v političnem in civilnem boju. In tu je ameriška desnica mnogo naprednejša od levice, saj je znala uporabiti tehnološki napredek, medijsko revolucijo, vse možne katastrofe in jih obrnila sebi v prid. Reaganizem, "moralna večina", različna gibanja za močno Ameriko itn. so uspela levici iztrgati nekaj izredno pomembnih orožij, s katerimi se bijejo boji na družbeni sceni. Za kaj gre, zakaj je ameriška levica do Lascha tako zelo skeptična, zakaj je za mnoge izpadel kot neokonzervativist ...?

Laschev škandal, ki ga ni mogla preboleti predvsem levica, ker ga pač ni uspela izvesti, je v nečem izredno trivialnem. Lascheva teza je, da je sodobna levica prehitro popustila v boju proti neokonzervativizmu. Le-ta je vzel v bran ideološke motive obrambe družine, očetovske avtoritete, strogega šolanja itn. Laschev škandal, ki ga levica ne more preboleti, je v tem, da je po njegovem pravi tip modernega konformista, konformni značaj tega časa, pravzaprav "neavtoritarni Narcis" - to je človek sedanjosti, največji konformist, ki se posmehuje družini, ko želi oblikovati alternativo obstoječemu.

Prvi in verjetno najpomembnejši preboj Laschevih del sega že v šestdeseta leta, ko je polemiziral z zagovorniki najprej heteronomne družbene organizacije in kasneje s prehajanjem v narcistično družbo sedanjosti.

Vendar ne bi smeli pozabiti Laschevih zgodovinskih raziskovanj, ki jih je zbral v knjigi "Novi radikalizem v Ameriki - Intelektualec kot socialni tip". V njej raziskuje vzorčne, na prvi pogled zgolj individualne usode nekaterih pomembnih intelektualcev zadnjih dveh stoletij. Analize so izjemno koncizne, saj kažejo marsikatero zablodo socialnih reformatorjev, kulturnih revolucionarjev, učiteljev in drugih izpostavljenih "intelektualcev", ki so se zavzemali za določen družbeni projekt. V tem delu oblikovano metodo uporablja Lasch tudi kasneje - ves čas se zdi, da je njegova intenca že od samega

začetka znana in da le išče praktične dokaze za svoje hipoteze. Zanimivo je, da se v omenjeni knjigi loteva tudi vloge psihologije, za katero ugotavlja, da se pogosto giblje na robu ideološkega, v službi države, politike, managementa ali reklame. Nadalje raziskuje razvoj uporabne psihologije, problematizira njeno uporabnost in "dobri namen psihološke pomoči", da bi končno izrazil temeljni skepticizem do sodobne zahodne znanosti, do ideologije napredka itn.

Laschev prispevek k znanosti o človeški psihi je še posebej v tem, da "nekje zadaj", v njegovih tekstih neprestano obstaja utemeljen teoretski aparat. Kar se tiče analize narcizma, je ta Laschev aparat zagotovo psihoanaliza. Pojem narcizma ali narcističnega značaja, kot smo že rekli, ni le ideološko-moralistično bojno sredstvo, niti ga ni treba brati selektivno, češ: Lasch je k sociologiji pripomogel to, k psihologiji drugo, k teoriji družbenih gibanj spet nekaj tretjega. *Pojem narcizma je, kot smo ga že uvedli, izredno precizno določen in zahteven koncept, ki mu v psihoanalitični teoriji pripada točno določeno mesto.*

Biti uspešen, zmagati, preživeti

Lasch omenja vrsto specifičnih sprememb v moderni družbi: razvoj birokracije, širjenje vloge medijev, pomen imagea, terapevtske ideologije, menjajoči se obrazci socializacije itd. Preden njegove ugotovitve podrobneje komentiramo, si dovolimo majhno opazko: nekateri so mnenja, da gre zanemarjanje psihološke analize narcizma verjetno na račun "družbene operativnosti" pojma narcizma in da je Laschevim analizam verjeti predvsem v njihovem "ideološkem" ali kvečjemu "sociološkem" naboju, medtem ko psihološka analiza izostaja. Vendar je ob tem treba reči, da je današnja psihološka znanost pogosto preveč spojena z družbo, državo, gospodarstvom, da bi se sploh mogla soočiti z bistvom narcizma, s temeljno odvisnostjo od ljubezni drugih, ki je povezana z zavistjo, sovraštvom, strahom pred notranjo praznino, potlačenimi navali besa in nezadovoljenih oralnih teženj. Prav tako psihologija le redko raziskuje strukturne in dinamične poteze narcizma, kakor tudi narcistično organizirane vsakdanjosti, v katerih bivamo. *Laschevo raziskovanje je v temelju pesimistično, zavezano skepsi in le redko nudi nasvete ali končne odgovore* - to velja tudi za vprašanje konceptov, med katerimi Lasch pušča odprt prostor, jih ne razdela do konca in jih ne vključuje v izdelane sheme osebnosti, ne išče njihove dialektične zveze z družbenim, vsaj ne take, ki bi jo spoznal za veljavno. Njegovo delo je nizanje in postavljanje parcialnih konceptov, njegovi objekti so strah pred starostjo in smrtjo, obsedenost z znanimi osebnostmi, ideologijo uspeha, z razkrojem družine, z nemočjo pred bombardiranjem medijev int. Vse naštete značilnosti pa konec koncev spadajo med identifikacijske obrazce modernega birokratskega kapitalizma, katerega napredek je že odločilno obarval najmanjše pore subjektivnega. Verjetno drži, da npr. v družini ne gre več za trdna vzgojna načela, veča se vpliv vzgojnih priročnikov, raznih strokovnjakov in starši so na nek način izgubili zaupanje vase. Pogoste selitve, odsotnost očetovske avtoritete, menežerska nuja neprestane gibljivosti in prilagodljivosti, vse to je spremenilo način ponotranjenja vrednot, ki je bistven za oblikovanje značaja. Namesto izgrajevanju značaja, smo priča vse večji permisivnosti, medtem ko moralne in etične norme, vprašanje "prekrška", krivde in kazni postajajo terapevtska vprašanja. Družbene vloge, ki so bile do nedavna izredno

izrazite (oče, mati, družinske vloge), začenjajo izgubljati svoj pomen, realnost je vse bolj nasičena z množico podob, katerih pravega pomena ni moč na hitro določiti. Največja prevara sedanjosti pa je ta, da se vsi našteti procesi prikazujejo kot napredek in Laschevo glavno "kopje" je naperjeno prav proti ideologiji napredka, ki je, kot pravi sam v intervjuju za L'Espreso[1], "zastrla marsikatero kritično presojo socialne, šolske in drugih politik, ki zagotovo niso vedno sosledno ena boljša od druge".

Podobno mesto, kot ga ima v sodobni družbi ideologija napredka, pripada tudi ideologiji znanstvenosti. Novejše raziskave ameriških sociologov kažejo, da profesionalizem, ki se je začel bohotiti v tem stoletju, ni nastal kot odgovor na obstoječe družbene potrebe. Nove potrebe so postale (šele) posledica, kot je to slučaj z reklamami - te nimajo namena informirati o kvalitetah proizvoda, ki ga rabimo, temveč (šele) vzbuditi potrebo po določenem proizvodu. Profesionalizacija področij, ki so nekoč pripadala "družbeni samopomoči" (predvsem področje vzgoje), je prodrla v najmanjše kotičke privatnega življenja. Tretja ideološka poteza sodobne družbe je njena terapevtska, psihiatrična nota, ki nadomešča vzgojno ali retributivno naravo nekdanjih institucij. Če je torej profesionalni družbeni kader začel nadomeščati mater, se je zločin preimenoval v bolezen. Terapija pa, kot je znano, posamezniku pravzaprav onemogoča, da bi se soočil z vso naravno krutostjo življenja in lastnega Jaza. Posameznik je zaradi vseh naštetih razlogov vse bolj odvisen od družbe, potrebuje jo za normalno funkcioniranje, izraz tega pa naj bi bil narcizem. Naslednja (pri Laschu odkrita kasneje) ideologija moderne družbe naj bi bila ideologija preživetja. Vse več ekonomskih raziskav, novinarskih člankov in avtobiografij govori o preživetju. Pojavili so se celo posebni "priročniki", ki posamezniku svetujejo, kako naj se obnaša, da bo lažje preživel. Res je sicer, da zna zgodovina postreči tudi z drugimi podobnimi primeri iz preteklosti, vendar se tisti iz obdobja liberalnega kapitalizma ali mecarthyjevskih časov bistveno razlikujejo od današnje ideologije preživetja. Če danes govorimo o družbi kot o prostoru, kjer se bije darvinistični boj za obstanek, če se velike korporacije primerja z nacističnimi taborišči, potem je treba priznati, da ne gre le za pretiravanje ali ustvarjanje novih primerjalnih sistemov. Moderna politika npr. pogosto načrtno ustvarja vzdušje krize in s tem nov tip družbene organizacije, serije novih predstav o svetu (nemoč, pomen ekstremnih situacij, kriza, boj, igra), ki pravzaprav nimajo neke realne družbene osnove. Dejstvo je, da se je socialni darvinizem nekoč modeliral po vzorcu liberalnega kapitalizma, današnji strah pred nemočjo pa nima več emancipatoričnega, aktivnega potenciala, temveč prej pomeni kapitulacijo pred nerazumljivo institucijo, ki deluje neodvisno od človeške volje. Zdi se, da družba, politika in sploh vsi družbeni procesi potekajo mimo človeške motivacije. Le-ta ni več posledica nekega pozitivno zastavljenega cilja, temveč je razpršena, ljudje tekmujejo med sabo zgolj zaradi uspeha in zaradi strahu pred propadom in neuspehom. Toda spomnimo se, da so bili obrazci ideologije uspeha, ki jo velja uvrstiti med že omenjene ideologije sodobnega sveta, nekoč drugačni.

Ameriška kultura je do nedavnega temeljila na vrednotah kot so pridnost, varčnost, osebna inciativa, vztrajnost. V obdobju, ki ga je Lasch imenoval "čas zmanjšanih pričakovanj", vrednote človeka-individuuma, subjekta protestantske etike, ne navdušujejo več. Vse težje je odlagati zadovoljstva in namesto počasnega napredovanja

[1] Intervju C. Lascha za italijanski L'Espreso, 23/87.

je vse bolj popularno hlastanje, hitra kariera, namesto samoizgrajevanja, pogleda naprej, se pozornost vse bolj usmerja na sedanjost in vprašanje preživetja. Do takih sprememb seveda ni prišlo čez noč. Od gesla "pomagaj si sam in bog ti bo pomagal" do tipa modernega "yuppija" vodijo različne, razvejane poti. Proces je, kot smo že rekli, analogen razvoju kapitalizma, vse do njegove sedanje postindustrijske, birokratske strukture. Eno od področij, kjer družbene spremembe najlepše vdirajo v življenje posameznika, je prav način doseganja uspehov.

Če je Taylor [2] v prejšnjem stoletju svojo empirijo doseganja uspeha gradil na obvladovanju relevantnih informacij in na močnem značaju, pa ni poudarjal momenta tekmovanja. Motivacija naj bi po tedanjem prepričanju izvirala iz konkretnega cilja, iz posameznika, ali iz nekega abstraktnega, višjega cilja, vzora discipline in samoodrekanja. V devetnajstem stoletju je veljalo, da je napredovanje odvisno predvsem od subjektivnih sposobnosti.

V začetku dvajsetega stoletja je že prišlo do reinterpretacije formul doseganja uspehov. Vse pomembnejše so postajale naslednje nove poteze doseganja uspehov: širjenje svojega vpliva, pridobivanje prijateljev in zmaga na tekmovanju. Zazdelo se je, kot da zadovoljujejo same zase, ne da bi pravzaprav morale doseči zastavljen cilj in "resnično uspeti". Vse pomembnejše je postajalo tudi priznavanje uspeha s strani drugih, manj pa, kaj je človek res naredil. Važno je bilo, da mu je to uspelo.

Za današnji čas velja, da mora biti uspeh obeležen s publiciteto. Vse manj je velikih poslovnežev, ki delajo iz anonimnosti. Politika je postala podobna spektaklu, dogodki in njihove medijske podobe pa zabrisujejo meje med realnostjo in fikcijo. Thomas Szasz[3] je ugotavljal, da tekmovanje dobiva obraz vojnega stanja, kjer je potrebno dobro poznati in naštudirati poteze nasprotnikov. Dogaja se, da človek, ki napreduje, ne izraža več absolutne podrejenosti organizaciji, kar je bila značilna poteza še v petdesetih letih tega stoletja. Posameznika, ki je uspel, zadovoljuje samo dejstvo, da je zmagovalec in da ga drugi vidijo kot zmagovalca. Človek moderne dobe v resnici uspe šele tedaj, ko njegov uspeh priznajo drugi.

Laschevo raziskovanje ideologije uspeha na več mestih temelji na raziskovanjih Davida Riesmana. Za ilustracijo povzememo Riesmanov esej o uspehu,[4] v katerem opredeli nekatere vzvode, ki so značilni za prehod od "individualista" do "človeka organizacije". Za "individualista" naj bi veljalo, da je sicer odkrito tekmovalen, vendar je iz njegovega boja za uspeh jasno videti, da deluje v skladu z mrežo ponotranjenih družbenih norm. Vse te norme pa se začno počasi izgubljati - posameznik naj bi začel izgubljati zaupanje vase, v družbi naj bi začelo vladati brezzakonje, viktorijanska disciplina se je umaknila na smetišče zgodovine. Podobne spremembe je v tem času odkrival tudi William H. White,[5] v psihološki znanosti pa Erich Fromm (tržno usmerjena osebnost), Karen Horney (nevrotiča osebnost današnjega časa), medtem ko sta spremembe ameriškega karakterja nasploh proučevala predvsem Margaret Mead in Geoffrey Gorer.

---

[2] Barnuma Phineas Taylor je eden od razlagalcev uspeha; zgradil je cel mit "marljivosti", posebno znan pa je po predavanjih z enotnim naslovom "Umetnost pridobivanja denarja".

[3] cit. po: Ch. Lasch, NARCISTIČKA KULTURA, Naprijed, Zagreb, 1986. str. 70.

[4] D. Riesman, INDIVIDUALISM RECONSIDERED, Glencoe, London, 1964, str. 19.

[5] W. Whyte, ČLOVEK ORGANIZACIJE, DZS, Ljubljana, 1970.

Kljub temu, da Fromm in Horneyeva precenjujeta možnosti socializacije nagonov, pa so zgoraj našteti avtorji dovolj efektno tematizirali omenjeni prehod k "človeku organizacije". Riesman je pri tem opravil še posebej pomembno vlogo, ko je v začetku šestdesetih let ostro polemiziral s teoretiki hedonizma in učitelji družbenosti, kolektivizma. Lascheva zasluga je, da je pokazal, kako velika prevara je tedaj poveličevani hedonizem in da težnja po zadovoljstvu pogosto prikriva boj za oblast: "Američani v resnici niso postali nič bolj družabni ali pripravljeni za sodelovanje, v kar nas teoretiki konformizma skušajo vedno znova prepričati..., težnja za uresničenjem svojega interesa, ki jo je nekoč označevala racionalna naravnanost k cilju, se je prelevila v golo težnjo po zadovoljstvu in preživetju."[6] Od tod ni daleč od tistega uživanja v zadovoljstvu, ki je subjektu v resnici odtujeno. Uživanje je, kolikor bi lahko sklepali iz Laschevih navedb, eksteriorizirano v drugem. *Drugi mora subjektu priznati njegovo lastno uživanje, subjekt lahko uživa le toliko, kolikor misli, da drugi uživajo.* Takšna subjektivna ekonomija producira kratek stik, ki ga v analizi narcističnega tipa uspešnosti odkrije Lasch: končni smisel uspeha ni več tisto, kar z njim dobimo, temveč samo dejstvo uspeha, kot medosebno, družbeno priznano dejstvo. Zato moderni uspešnež ni nikoli "pri sebi", je popolnoma eksterioriziran, kar se manifestira v obliki t.i. "notranje praznine",izgube lastne identitete. Očitno je, da se moderni človek hitro znajde v začaranem krogu: uspeh, kolikor ga priznajo drugi, uspeh kot uspeh (pri čemer ni pomembno, kaj smo dosegli), občutek notranje praznine, spet novo, notorično prizadevanje za novim uspehom...

Strah pred boleznijo, starostjo, samoto

Fenomene, o katerih bomo govorili na naslednjih nekaj straneh, je na ilustrativen način napovedal že D. Riesman, ko je v spisu "Etika nekaterih srečnežev" odprl problem "navideznega individualizma"[7] : ne zanima se zase, temveč le za to, kako jo ocenjujejo drugi. Sveti se v njegovi svetlobi, je njihov satelit, četudi jih na videz obvladuje... odvisna je od skupine. Da je v njej sodelovala in zadostila svoji sebičnosti, pa je morala vedno znova izpasti originalna, zanimiva, dobro razpoložena... vojna v takih podrobnostih je postala njen glavni problem". Razvoj ameriške kulture je šel res v to smer - eksplozija aerobike, jogginga, raznih diet in krožkov za samoobvladovanje, prodor tistih projektov, ki so "igrali" na strah pred boleznijo in starostjo, je postal v resnici neizmeren. Ljudje si vse bolj želijo, da bi ostali večno mladi, da bi bili vedno v središču pozornosti. Nihče se noče izgubiti v masi povprečnežev, saj v svetu obstajata le dve skupini ljudi: tisti, ki so uspeli in masa ostalih.

V moderni družbi, organizirani na gibljivosti, moči, hitrosti, prilagodljivosti in produkciji vedno novih idej, je ideja starosti že po definiciji tuja. Moški, še posebno pa ženske, se začnejo bati staranja, še preden pridejo v srednja leta. Ta iracionalni strah pred starostjo in smrtjo pa nas ne sme presenetiti - če je prevladujoča osebnostna struktura narcistična. Narcis je odvisen od stalnega odobravanja, služenja njegovemu narcizmu, česar je s starostjo vse manj. Vemo tudi, da se starostna meja najbolj uspešnih

[6] C. Lasch, The Minimal Self, Pan Books, London, 1984, str. 67.
[7] D. Riesman: "The Ethic of we Happy Few", str. 41.

poslovnežev znižuje, da znanje nezaustavljivo zastareva. V takih razmerah je starost postala problem zdravnikov, psihiatrov, verskih aktivistov. Pojavljajo se podveje znanosti, npr. psihologija staranja, katerih glavni namen je oblikovanje "receptov uspešnega staranja", kot da bi šlo pri vsem za proces, s katerim se je treba sprijazniti - seveda se je treba sprijazniti s staranjem, ne pa s predpostavko načrtnega ostarevanja, ki temelji na modelu "resničnega uživanja", torej na ničemer drugem kot na modelu potrošnje. Staranje je namreč programirano znanstveno vodeno, kontrolirajo ga ustrezne družbene institucije, umik v neaktivno starost je pogojen s podobnimi mehanizmi kot "mladostna" gibljivost, profitabilnost, koristnost.

Ni čudno, da se je v takih razmerah še posebej začela krepiti težnja po popolnem nadzoru nad naravo, bodisi da gre za bolezen, starost ali smrt. Zaupanje v znanost narašča, človek komajda lahko stori korak, ne da bi sprejel vsaj kanček njenih blagodatosti. Pojavljajo se celo ideje o podaljševanju biološkega življenja, ki nadomeščajo predstave realističnega samoobvladovanja in napredovanja. Napredek pa, kot družbeno dejstvo, postaja nekaj samoumevnega, neproblematičnega. Zgodovina, ne le družbena, temveč tudi posameznika, se ponavadi prikazuje kot linearna - šlo naj bi za razvoj, v katerem se vse ujema z vsem, kjer je z malo truda in taktike moč najti prostor in prihodnost zase. Prihodnost pa, na drugi strani, deluje kot mrka grožnja. Vendar ne taka, ki bi jo bilo mogoče obvladovati. Če torej pogledamo vero v napredek, predstavljanje zgodovine človeka kot linearnega procesa in oboje primerjamo z nepojasnjeno bojaznijo pred "šokom prihodnosti" [8], smo odkrili nekaj tretjega, na videz nepomembnega: sodobni človek je izgubil spomin in to je glavni razlog nepojasnjenega strahu pred prihodnostjo. Ne gre le za resnično nepredvidljivost družbenih razmerij, v katera se vključujemo, ne gre le za hitrost, v kateri živimo, temveč "smo zapostavili svojo notranjost, vodijo nas zunanje spodbude" [9]. Lahko bi rekli, da se ideologija napredka kar lepo dopolnjuje z omenjeno izgubo spomina. Te ugotovitve nam pravzaprav ni treba posebej dokazovati, saj smo ji priča na vsakem koraku. Še posebej natančno je o njej spregovoril Russel Jacoby [10]. C. Lasch se je omenjenega spleta: "vprašanje napredka, izguba spomina, strah pred prihodnostjo", loteval skoraj v vsakem tekstu. V delu Novi radikalizem v Ameriki se loteva naprednosti ameriških intelektualcev, vsebine njihovih prizadevanj za napredek družbe kot celote, npr. na področju izobraževanja, kjer raziskuje nove šolske modele, ki so na prvi pogled demokratični in napredni. Po Laschevem mnenju je ameriška ideologija progresivizma uspešno zamenjala radikalizem kmetov, delavcev in drugih skupin. Iz njihovih programov je izbrala posamezne dele, izpustila pa vsakršen demokratični, emancipacijski naboj in ga nadomestila z družbeno prilagodljivostjo. Namesto nekdanjega racionalnega samointeresa je podprla in razvila terapevtsko razumevanje, ki razume racionalne pritiske posameznikov in jih skuša "podružbiti". Ideologija progresivizma je zavrnila stereotip ekonomskega človeka in uvedla na videz human, napreden model "državljana". Vendar po novem niso nadzorovani le pogoji dela, temveč kar vse posameznikovo življenje, njegovo zdravje, bolezen, preživljanje prostega časa,

---

[8] Izraz smo vzeli pri Alvinu Tofflerju, avtorju dveh znanih knjig o "ameriški sedanjosti": "Šok prihodnosti" in "Tretji val".

[9] Lasch: The Minimal Self, str. 143.

[10] V tej zvezi sta še posebej pomembni njegovi knjigi "Družbena amnezija" in "Potiskivanje psihoanalize", ki sta izšli tudi pri nas.

težave v zakonu in vzgoja otrok. V ta okvir bi lahko uvrstili tudi proces t.im. psihiatrizacije družbe, o katerem je natančneje spregovoril M. Foucault.

V knjigi Minimalni Jaz se je Lasch posebej posvetil sklopu vprašanj, ki so povezana z novimi tehnologijami, masovno kulturo in možnostmi demokracije. Razvil je nekaj tez, ki jih velja kljub temu, da so na prvi pogled videti za psihologa nezanimive, na hitro obnoviti. Res je sicer, da je marsikateri psiholog zameril Laschu, da sploh piše o psihi, če pa ne uporablja psihološkega izrazoslovja in ne pristaja na uveljavljene modele in pristope. A kot smo že rekli, je Lascha treba brati skozi prizmo drugih teoretskih sistemov. Njegov način je produktivnjši [11] od strogih, modeliranih pristopov, ki jih goji moderna psihologija. V tem smislu je Lasch za psihologa še posebej zanimivo branje, saj neprestano opozarja na pasti, katerih naj se veda o človeku, če noče postati ideologija o človeku, izogiba. Na mnogih mestih relativizira dober namen terapevtske in drugih pomoči, razgalja k človeku usmerjeno naravo socialnega skrbstva, ki mu gre prej za socialni mir in red kot za človekov napredek. In v tem smislu je pisan tudi sklop v Minimalnem Jazu, kjer se vse vrti okrog analize masovne kulture, njegove povezave s tehnološkim razvojem, možnostmi demokracije in napredka nasploh.

Lasch začenja analizo z opombo, da so konzervativni kritiki popularnega izobraževanja in popularne kulture vedno trdili, da visoko kulturo, ki je gonilo napredka, lahko konzumirajo le elite, medtem ko njena masovna konsumpcija pomeni vsakršno izničenje standardov in razpršitev, kar vse bo onemogočilo napredek. Tudi levičarski kritiki masovne kulture so sprejeli stališče, da so velike kulture preteklosti temeljile na elitah. Potem ko so taisti kritiki opustili upanje, da bodo mase sploh kdaj postale odjemalci visoke kulture, so se odločili vztrajati pri razdelitvi: eno je elitna, drugo popularna kultura. "Naj se vsaka razvija po svoje", je postalo njihovo geslo. Levičarji in desničarji pa so se strinjali, da napredek vodi k demokratizaciji kulturnih praks in družbe nasploh. Predstavljali so si, da bodo širše možnosti izobraževanja in političnih svobočin avtomatično rešile vse probleme, ki jih je napravila preteklost. Lasch v nasprotju s temi premisami postavlja vprašanje: "kaj pa če predpostavimo, da industrializacija ne pospešuje političnega, gospodarskega in kulturnega napredka?" [12] In res. Če predpostavimo, da industrializacija poznega kapitalizma spodkopava institucije lokalne samouprave, šibi sistem političnih strank in onemogoča civilne iniciative; pred čem se znajdemo? V tem primeru ni mnogo tehtati, saj je očitno, da gre za izgubo avtonomnosti in razpad občanske družbene kontrole, možnosti svobodnega, neposrednega, demokratičnega odločanja...[13]

"Težave z odločanjem, politično močjo, ekološkimi katastrofami itn. so le stranski produkti, zdajšnja cena napredka, ki je dolgoročno zagotovo produktiven," pravi Clecak. Lasch pa mu odgovarja, da moderna tehnologija omejuje avtonomnost posameznika. Nove tehnologije zahtevajo monopolizacijo, učinkovito delovanje velikih sistemov, hiter pretok in nadzor nad informacijami. Nezadržno izpodjedajo starejše tehnologije, čeprav so slednje pogosto koristnejše od novih. V skladu z implicitnim modelom narcističnega

---

[11] Čeprav ne moremo posebej razvijati vprašanja "produktivnosti" posameznih naporov, ki jih je moč nizati na različnih premicah, odvisno pač od izbranih kriterijev, naj mimogrede spomnimo na poskus, ki ga je v svoji knjigi o motivaciji opravila dr. Tanja Lamovec.

[12] The Minimal Self, str. 41.

[13] O tem vprašanju je Lasch polemiziral s Petrom Clecakom; "American Journal of Sociology", leto 1969.

karakterja Lasch na več mestih poudarja, da nove tehnologije pospešujejo proces, v katerem se posameznik počuti majhen in nemočen.

Vrsta političnih akcij je bila naperjena prav proti tej, milo rečeno, orwellovski potezi napredka, proti totalnemu nadzoru in splošni nemoči. V to skupino političnih bojev Lasch uvršča tudi različna ekološka gibanja in druge skupine pritiska, ki le redko pozitivirajo svoje posamezne zahteve. Konkretnih zahtev ta gibanja ne poskušajo zastopati kot politični program, temveč povečini le prizadeto, z neko eksistencialno držo, reagirajo na konkretne in splošne ekološke katastrofe, nepravilnosti, potencialne nevarnosti. Lasch je glede vprašanja "družbenih projektov" sploh precej pesimističen. V novejših oblikah organiziranja, predvsem v "novih družbenih gibanjih", vidi neko temeljno nevarnost, ki zagotovo ni za odmet: minimalna mitologija časa zmanjšanih pričakovanj je državljane pripravila do tega, da oblast vidijo kot nekakšno konspiracijo, zaroto proti ljudem samim. Poglejmo si v tej zvezi le še en primer, ki bi kakšni raziskavi stališč povzročil nemalo težav. Vzemimo odnos normalnega, povprečnega državljana do politike. Videli bomo, da je splošno občutje nemoči že opravilo svoje - "mali človek" bo na vprašanje o "veliki politiki" odgovarjal izredno nenavadno, enkrat bo politika nekaj visokega, nedotakljivega, spet v naslednjem trenutku nekaj pokvarjenega, polna spletk in umazanih iger in izredno maščevalna. Taki odgovori pa so nedvomno psihološki znaki nemoči. Če smo ta razdelek začeli z razmišljanjem o bojazni pred boleznijo, starostjo in smrtjo, ga končajmo s še bolj psihološkimi ugotovitvami: prej omenjeno mnenje malega človeka o politiki ne izraža nič drugega kot neintegriranost Jaza, v katerem lahko soobstojajo nasprotujoča stališča, ki se lahko poljubno medsebojno zamenjujejo. "Mali človek" svojega mnenja o "veliki politiki" sploh ne poskuša združiti v celovito izkušnjo.

"Odklanjanje preteklosti, na prvi pogled napredno in optimistično, pravzaprav uteleša obup družbe, ki se ne more soočiti s prihodnostjo", pravi Lasch.[14] Lasch preteklosti ne razume kot nepotrebne obremenitve, temveč kot kulturno in psihično zakladnico, iz katere je mogoče črpati, se učiti, da bi lažje obvladali prihodnost. In če je sodobna kultura ravnodušna do preteklosti in tesnobno zre v prihodnost, je to povezano z narcističnim osiromašenjem psihe in tudi z dejstvom, da svojih potreb ne moremo osnovati na podlagi že izkušenega zadovoljstva. Človek ne zaupa svoji notranjosti in svojim izkušnjam, raje se prepusti "strokovnjakom", zaupa "znanosti" in se ob tem s strahom vprašuje, zakaj ni zadovoljen, zakaj nima politične moči, zakaj je bolan in končno: zakaj bo sploh moral umreti?!

ZATOČIŠČE V BREZSRČNEM SVETU

O razmerju med znanostjo in vsakdanjikom je Lasch pisal že v delu "Novi radikalizem v Ameriki", še posebej jasen pa je postal v spisu "Kar je ukazal zdravnik", ki je izšel v "The New York Review of Books" decembra 1975. Sčasoma se je njegovo razmišljanje o tem odnosu vse bolj izoblikovalo v precej koncizno tezo, kateri se bomo posvetili na naslednjih straneh. Področje, ki se ga je Lasch v tej zvezi najprej lotil, je

[14] Kultura narcizma, str. 181.

brez dvoma šolstvo. Njegove študije intelektualnih tipov iz leta 1965 [15] se začnejo s pregledom življenja in dela šolske reformatorke Jane Addams. Že v tej študiji najdemo zametke odgovora na vprašanje, zakaj je Lasch v analizah odnosa med znanostjo in vsakdanjikom najprej trčil na vprašanje šole. Iz primera Jane Addams je videti, kako je potekal, na čem je slonel in kakšen je bil izid določenega tipa demokratičnih reform ameriškega šolskega sistema iz konca prejšnjega in začetka tega stoletja. Kot je znano, so se napredni intelektualci v začetku stoletja zavzemali za šolo, ki ne bi poučevala abstraktnega znanja, temveč bi učila za življenje. Pri tem so reformatorji spregledali dejstvo, da poučevanja ni moč zvesti na prenašanje izkušenj, da ima abstraktno znanje točno določeno vlogo, ki je praktična znanja ne morejo nikoli v celoti prevzeti. Lascheva analiza potemtakem razkriva vse bogastvo transformacije družbenih investicij skozi zgodovino, imenitna pa je tudi za razumevanje koncepta "panoptične oblasti", ki iz gole, ukazovalne, vodilne, že na prvi pogled oblastne vloge, prehaja v bolj profanizirane, privatne in subtilne oblike nadzorovanja in kaznovanja posameznikov. Ob tem je Lasch prav na primeru šole problematiziral tudi znanost samo. To vprašanje je odprl v delu "Zavetišče v brezsrčnem svetu" (Obkoljena družina), [16] ko se je vprašal, kakšna neki je znanost, katere 'funkcionalistična psihologija le inavgurira ugotovitve družbenih higienikov', s tem da jim nadene sijaj znanstvenosti." [17]

Kar se tiče prvega nivoja, namreč same spremembe tipa institucije, npr. šolskega sistema v zadnjem stoletju, je Lasch jasen. Začetna demokratizacija (iz sredine 19. stoletja) je bila po njegovem mnenju nujna, saj je šolo ločevala od cerkve in šele vzpostavljala moderen šolski aparat. V kasnejših obdobjih pa naj bi šlo bolj ali manj za koordiniran razvoj kapitalizma: če je šlo v obdobju liberalne variante za izobraževanje kvalificirane delovne sile in "osveščenega" državljana, ki je lahko postal nosilec političnega življenja, je ameriška šola druge polovice 19. stoletja že začela vse bolj poudarjati nekaj drugega, namreč t.im. amerikanizacijo šole in njene neakademske razsežnosti. Svojo pozornost je usmerila k privzgoji pravilnih načinov življenja, manj pa pridobivanju znanja. Pojavilo se je tudi tipično "usmerjeno" izobraževanje, pridobivanje ozkih spretnosti, ki jih je potrebovalo gospodarstvo. Obenem je šola postajala vse pomembnejši faktor posameznikove življenjske usode, kakor tudi družbene reprodukcije, saj je uspešno prenašala vrednote industrijske discipline in politične vzgoje. Šola je na nek način vse bolj modelirala za konformen tip družbenega bivanja, v svoje programe je vključevala teme, ki so bile še donedavna predmet družinske vzgoje, ni bila več le orodje za pridobivanje znanja, temveč vse pomembnejši faktor socializacije. V tem se skriva past, ki jo je Lasch detektiral pri reformatorjih tipa Jane Addams - z njihovo pomočjo so akademski pouk in znanje zamenjali izkustvo, vrlina in spretnost. Primer šole je zagotovo ilustrativen - lepo pokaže, kako se je "znanost" (napredni intelektualci kot nosilci naprednih "znanstvenih" idej) vse bolj približevala in začela prežemati vsakdanjik.

Naslednji primer tega približevanja, namreč približevanja "znanosti" in neke paradržavne institucije, ki je povezala vlogo intimnega in se sklicevala na svojo

---

[15] "Novi radikalizem v Ameriki".

[16] Gre za njegovo po časovnem zaporedju drugo pomembnejšo knjigo "Haven in a Heartless World (The Family Besieged)", ki je prvič izšla leta 1975, čeprav so bili posamezni teksti,ki jih vsebuje, v rahlo drugačni obliki, pred tem že publicirani v različnih strokovnih revijah širom Amerike.

[17] Zavetišče ..., str. 127.

znanstveno utemeljenost, je vprašanje socialne higiene. V zadnjih stoletjih je marsikatera funkcija, ki jo je pred tem opravljala patriarhalna, jedrna družina, prešla tudi na področje socialnega skrbstva. Očetovsko avtoriteto je nadomestila avtoriteta "matere družbe", neke pedagoške, vzgojne metode, poosebljene v eni od institucij ali njenih ekspertov. Razmerja v družini so se začela krhati, saj otrok ni več verjel staršem, niti ni z njimi vzpostavil obvezujočega družbenega sistema. Pod krinko permisivne vzgoje in kulta avtentičnosti je v družino začel vdirati "master mind" priročnikov in strokovnjakov. Psihologizacija odnosov je nadomestila izvirna čustva - vsakdo se je primerjal z znanstveno (psihološko, medicinsko...) koncipiranim modelom socializacije.

Iz področja socialne higiene Lasch navaja še primer, kako se je s pomočjo znanosti spremenilo sankcioniranje kriminalnih ali odklonskih oblik vedenja nasploh. Navaja primer mladoletnega prestopništva, kjer so sodišča, zakone in kazni skoraj v celoti nadomestili svetovanje psihiatra, zdravljenje. Kriminal je v novejšem času vse pogosteje obravnavan kot bolezen, zakoni so v mnogočem psihiatrizirani... mladoletni kriminalci postajajo "žrtve okolja", strogi sodniki se "usmerjajo k družbi", sodišča pa nudijo "pomoč in prijateljstvo".[18] Lasch nam postreže tudi s primeri iz sedanjosti. Omenja avtentičnost, ki naj bi bila najboljša osebnostna drža sedanjosti. Nekoč so strokovnjaki staršem svetovali, naj sprejmejo in prenašajo določen niz pravil, medtem ko jim današnji eksperti svetujejo, naj se prepustijo "resničnim" čustvom, naj vzgajajo "iz sebe", spontano. Vse spremembe vzgojnih modelov, od avtoritarne do permisivne in končno avtentične vzgoje, pa je spremljala in nadzorovala znanost. Kajpak ob tem, da npr. avtentičnost Laschu služi kot dokaz, da znanost zlomu starševstva takoj nudi moralno opravičilo. Znanost staršem danes ve povedati, da niso oni tisti, ki naj otroka poučijo o svetu, niti mu ne morejo prenesti etičnih norm, znanost bo starše učila etične drže, ki naj jo zavzamejo do otroka in ta naj bo predvsem avtentična. In če se bo staršem slučajno porodil občutek krivde ali nemoči, jim bo takoj ponudila odpustek... "pa saj ne morete biti sami vi odgovorni za otroka, saj mu niste mogli vi vsega povedati..." Ko znanost odsvetuje pravico, odvzame tudi dolžnost in vedno že tudi utemeljuje in opravičuje stranske, negativne efekte svojih nasvetov o organiziranju našega vsakdanjika.

V "Novem radikalizmu v Ameriki" Lasch v poglavju "Antiintelektualizem intelektualcev" navaja primer ustanoviteljice modernega poklica socialnega delavca Ellen Richards, ki je skrb za otroke v celoti pripisala državi, starše pa obtožila, da s svojimi posegi, ki nimajo znanstvene osnove, otrokovemu razvoju samo škodijo. Prav na podlagi takih družbenih reformatorjev je ameriška država 20. stoletja staršem dobesedno odvzela vrsto pravic in možnosti za resno opravljanje njihove vloge. Vključevala jih je v različne tečaje, socialne mreže, s katerimi je ožila njihov prostor in jim odvzemala avtoriteto. Zato ni čudno, da je Lasch zagovornike tega projekta imenoval kar "pridigarje družbenega evangelija". Trdili so namreč, da družina otroka v resnici utesnjuje, da oblikuje sebično, individualistično mentaliteto in s tem onemogoča razvoj posameznikove "družbenosti", sposobnosti za sodelovanje itn. V teh trditvah (posebej izrazite so bile v 40. in 50. letih) je natančno čutiti zahteve že omenjene "heteronomne družbene organizacije". Posameznik je v tej ideologiji podrejen organizaciji, je najprej del skupine in potem on sam, brez skupine ga pravzaprav ni, usmerjen je k drugim, družbena konformnost je najvišja vrednota, najboljša odločitev je tista, ki jo sprejme

[18] Ibid, str. 119.

skupina, s katero se strinja večina. Odločilno analizo te ideologije je opravil filmski teoretik Peter Biskind, ki je zasledoval tudi družinske odnose, kakor so bili prezentirani in soočeni z drugimi družbenimi vezmi tega obdobja v ameriškem filmu. Tudi Lasch za primer prestrukturiranja vloge družine pogosto referira na popularno umetnost in ugotavlja, da se družbena realnost, množtvo odnosov, v katerih živimo, pogosto oblikuje prav po predhodno izraženih modelih, ki jih je ponudila popularna umetnost. Lahko bi rekli, da družbena nadstavba nekako prehiteva samo realno osnovo ekonomskih in drugih družbenih odnosov oziroma, da je posledično dojemanje družbene dialektike v resnici zastarelo.

Protagonisti "družbenega evangelija" so bili enotni tudi v tem, da glavni del vzgoje ne pripada več družini in da morajo starši svoje otroke vzgajati v skladu z drugimi splošnimi lastnostmi in potrebami. Družbeno gibanje za izboljšanje, moderniziranje družine, znanosti o družini, strokovnjaki za zakon in družino, zakonski svetovalci, družinski terapevti, socialni delavci so le izvrševali družbeni konsenz glede vloge družine. Skupna lastnost tega konsenza je bila v tem, da mu je šlo za modernizacijo družine, a jo je v resnici le še dodatno razbil, ker je verjel, kako zelo je družina nemočna, v kako veliki krizi se nahaja družinsko življenje, kako družina ne more več skrbeti za svoje potrebe in izvrševati poverjenih nalog; torej, družina nujno rabi pomoč od zunaj, s strani družbe.

V tem smislu je še posebej zanimiva Lascheva priročna analiza priročnikov za zgodnje otroštvo. V 20. in 30. letih je bil v psihologiji najbolj popularen behaviorizem. Najbolj znani psihološki avtoriteti sta bili John B. Watson in A. Gesell. Kasnejša epidemija psihoanalize je udomačila popularno, ameriško verzijo Freudove teorije, ki je rezultirala v zahteve po popolni permisivni vzgoji. Pojavili so se priročniki tipa "Spock" (Child Care), Bruch (Don't be Afraid of Your Child), Seeleyev priročnik itn. Če vzamemo samo priročnik Spockove, ki je dovolj znan in je tipičen primer "reklame permisivne vzgoje, bomo v priročniku res zasledili zahtevo po razumevanju 'materinskega instinkta' in ne le brezpogojnega razumevanja otrokovih potreb. Hilde Brunch pa predstavlja že prvo reakcijo na permisivnost Spockove; uvaja pojem "psihiatričnega imperializma", ga kritizira, vendar vlogi družine ne najde novega položaja. Ostaja pristaš nezadržnega družbenega razvoja, v katerem ni prostora za vračanje v preteklost. Sčasoma je kritika permisivnosti dobila nove oblike: strokovnjaki so začeli zahtevati avtentičnost. Ni bila več pomembna popolna empatija, permisivno popuščanje otrokovim zahtevam, temveč je treba po novem reagirati predvsem spontano, popolnoma iz sebe samega. "Nova duhovnost", vračanje k samemu sebi, ki se je začelo že v petdesetih, po Laschevem mnenju, kot smo že omenili, dokazuje popoln zlom starševstva. Z zahtevo po avtentičnosti je bilo dokončno legalizirano stanje starševske nemoči, opravičena je bila njihova tesnoba, predhodno programirana vloga, ki jim je odvzela tisto nekaj več, simbolno, lahko nerazumljivo, a vendar delujoče, lahko neavtentično, a vseeno intimno, namreč samo vlogo vzgajanja. Kar se tiče družine, je pomembna tudi Lascheva polemika s Talcotom Parsonsom, objavljena v knjigi o obkoljeni družini. Polemika je še posebej zanimiva zato, ker v njej nastopata dva vidnejša predstavnika ameriške družboslovne znanosti in obenem zagovornika dveh različnih teoretskih izhodišč ter pristopov. Lasch Personsu očita predvsem funkcionalizem in delovanje v prid ideologiji "družbenenga evangelija" ter za to trditev navaja vrsto konkretnih dokazov. Parsons je resda igral vlogo "zagovornika novih

ameriških vrednot", ko je trdil, da je ameriška družba že oblikovala dovolj koherenten in trden sistem vrednot, ki že dlje časa ostaja nespremenjen. Gre torej najprej za dve različni sociološki izhodišči, ki družbo razumeta popolnoma različno, prav tako pa tudi za dve različni teoretski drži, pri katerih gre Parsonsu za neposredno "zvezo" z družbo, medtem ko je Lasch do takih zvez skeptičen. Lasch o družbi trdi, da ne more biti preprost seštevek različnih funkcij, ki jih lahko poljubno opušča, dopolnjuje in spreminja. Za Lascha je totalna socializacija nagonov popolna iluzija, Parsonsu in njegovim učencem pa še očita, da so pojem socializacije zamenjali s pojmom učenja in pridobivanja navad. Lasch v resnici vztraja pri znanstveni drži, ki je v mnogočem podobna psihoanalitični. Po njegovem prepričanju osebnost ni le produkt kulture, v "duševnosti" je vedno nekaj "biološkega", česar ni moč socializirati, ne da bi prišlo do določene travme. Lasch tako ostaja razpet med znanostjo o "človeku" in znanostjo o "družbi", vendar ju ne skuša življenjsko povezati, sintetizirati, kot to stori Parsons. Lasch se zaveda, da je v sistemu potreb, ki ga sproža moderno potrošništvo, presežek, ki mu psihologi rečejo tesnoba, obenem pa se zaveda, da družba ni brezkonfliktna, funkcionalistična celota. Ne poskuša sintetizirati nečesa, kar se izključuje, in ustvariti znanstvenega sistema, v katerem bi se "vse ujemalo z vsem", človek in družba bi šla z roko v roki proti avtomatično svetlejši prihodnosti. Mogoče je dal prav zato tako malo izdelanih tez in svoje analize pravzaprav pustil nadaljnjim interpretacijam.

Če ponovimo, v čem so največje pasti "popularizacije" znanosti; v tem tekstu smo poudarili predvsem tri procese:

- nadomeščanje prava in kaznovanja s "terapevtskim pravom";
- težave z reformo šolskega sistema in vzgojnih modelov;
- reklame, priročniki, eksperti so nevarno "preveliko število odgovorov na vprašanja, ki niso bila nikoli zastavljena".

KAJ JE TISTO, KAR LASCH PRINAŠA NOVEGA?

Prav gotovo bi se poleg že obravnavanega morali dotakniti vsaj še fenomenov, ki pogojujejo moderno "narcistično" osebnost skozi najbolj subtilne privatnosti, torej predvsem vprašanja "odsotnega očeta", geneze Nadjaza, vprašanja "materinskega nadjaza" itn. Vendar bodi dovolj - vprašanja, ki jih odpira Laschevo delo, so preveč številna, poleg tega pa zaslužijo še resnejšo analizo od pravkar ponujene. Vendar imamo za tak koncept tudi opravičilo: to je le prvi korak, nujen za "prvo" obravnavanje Laschevega opusa - treba ga je bilo najprej predstaviti in se ne spuščati v največje podrobnosti ter v vso globino odprtih konceptov, ki jih lahko lociramo v polje fenomena narcizma.

Kljub vsemu bomo za zaključek zapisali nekaj potez Laschevega dela, ki se nam zdijo še posebej pomembne:

- Lascheva analiza narcističnega značaja odkriva, da se za Velikim Jazom v resnici skriva nemočni in preplašani subjekt. Ugotavlja, da je patološki narcis v resnici žrtev neobvladljivega, krutega Nadjaza. V bistvu gre za predojdipsko razmerje: na eni strani obstaja vsemogočna zaščitniška mati, model idealnega objekta, na drugi strani pa agresivna, neobvladljiva okolica. Psihoanalitično vzeto je Veliki Jaz potemtakem reakcijska formacija, reakcija na nerazrešeno, nesimbolizirano konfliktno situacijo, iz katere se subjekt izvleče lahko le tako, da si priključi "imaginarno dopolnilo", Veliki Jaz.

- Lascheve ugotovitve spodbijajo psihoanalitične raziskave socializacije, ponotranjenja zakona in z vso močjo reaktualizirajo vprašanje Ojdipovega kompleksa - problem patološkega narcizma je prav nerazrešenost ojdipske situacije: subjekt ni uspel ponotranjiti očetovskega zakona, preko katerega bi lahko obvladal kruti, sadistični Nadjaz in pridobil "notranji zakon", Ideal Jaza.

- Izredno pomembna je Lascheva analiza "vzvodov", ki pogojujejo konstrukcijo moderne osebnosti. V tem okviru je dobrodošla vsestranska analiza družbenih institucij ter zasledovanje konstitucije subjekta prav skozi te "vzvode".

- Lasch natančno opisuje oblikovanje Velikega Jaza, analizira vlogo dobre, zaščitniške, skrbeče matere in odsotnega očeta in pri tem ugotavlja, da otrokovemu intimnemu življenju pogosto vlada mati - resda na eni strani skrbna, vendar otroku na drugi strani nalaga nemogoče zahteve in mu grozi, da ga bo enostavno vsrkala. Otrok naj bi skozi psihični razvoj ukinil dvojnost med pretečim in zaščitniškim zunanjim svetom. Skozi ojdipsko situacijo naj bi oba momenta sintetiziral in oblikoval notranji glas vesti, ponotranjil naj bi družbeni zakon. Ob tem Lasch ugotavlja, da je sama družbena dejanskost organizirana tako, da subjektu onemogoča, da bi v resnici odrastel.

- Lasch demistificira t.im. "zaljubljenost vase", ki je prvi privid modernnega narcizma. Libidalna investicija v lastni Jaz po Laschevem mnenju prej prikriva oziroma nadomešča subjektivno sovraštvo do samega sebe, do svoje neobvladljive agresivnosti in neznosne tesnobe pred objekti. Subjekt investira libidalno energijo v Jaz, ker se boji objekta, ker ni sposoben vzpostaviti normalnega objektnega odnosa. Za proslulo ravnodušnostjo patološkega narcisa do objekta se pravzaprav skriva strah pred kontaktom z njim.

- Laschevo raziskovanje je moč uspešno umestiti v aktualna nasprotja znotraj psiholoških konceptov, še posebej pa se zajeda v polje psihoanalitične metapsihologije. Analizo narcizma je v psihoanalizi razvijal predvsem njen tradicionalni del, zato bi njegovo delo lahko dojemali tudi kot nov dokaz, da je v resnici zastarela reformistična smer v psihoanalizi in da je vztrajanje na Freudovih konceptih še kako aktualno. Narcizem namreč ponovno poudarja pomen ključnega psihoanalitičnega koncepta, Ojdipovega kompleksa in njegove razrešitve.

- Laschev teoretski aparat ni psihološki, niti sociološki, niti zgodovinski, temveč gre za eklektičen pristop, katerega izsledke je treba šele umestiti v teoretski sistem. V psihoanalizi je vprašanje narcizma npr. vprašanje razmerja med "prvo" in "drugo" topiko, v psihologiji vprašanje "socializacije", v sociologiji vprašanje družbenih pojavov bivanja.

In če zaključimo s tem, s čimer smo začeli, torej s psihoanalizo:

Lasch neprestano dokazuje, da je Jaz še kako predmet nezavednih, libidalnih investicij, da je možna sama patologija Jaza. V skladu s tem Nadjaz ni le svetla sila moralnih zakonov, ki komajda krotijo razbohotene nizke nagone, temveč je v nenavadno tesni zvezi z Onim, lahko deluje izredno kruto itn. Rešitev torej ni v krepitvi Jaza, temveč v raziskavi njegovega ustroja.

Če boste Američane, ki so predmet Laschevih analiz, vprašali, kaj si mislijo o Laschu, vam bodo odvrnili, da ga ne marajo.

In res: za levičarje je preveč desen, za tiste, ki hočejo empirije, so njegove analize nedokazljive... Pa vendar so vse njegove knjige razprodane. Imamo v rokah nov dokaz, da je narcizem povezan z nagonom smrti, tesnobo in sovraštvom do sebe? Nov dokaz za aktualnost psihoanalize?

Freudov(sk)a "vpeljava narcizma"

KSENIJA BREGAR

Ko smo razbirali koncept narcizma[1] *pri Freudu, smo zasledovali nek stalen razcep, pri katerem Freud zelo vztraja, zdaj skozi to zdaj skozi drugo formulacijo. Vpeljavo narcizma (vprašanje parafrenije...), začne z razlikovanjem med seksualnimi nagoni in nagoni jaza, s hipotetičnim nasprotjem, ki ga je postavil ob preučevanju transfernih nevroz, glavnem predmetu teorije libida. Po eni strani tako pojem libida afirmira tudi za pojasnjevanje narcističnih nevroz (v polemičnem odnosu z Jungom), po drugi strani pa prav ob teh primerih izpostavi učinkovanje neke druge energije, nezvedljive na seksualne nagone (sadizem, sovraštvo, agresija, ambivalentnost...). Prav ti učinki ga nenehno tirajo v mnoge protislovnosti. Čemu jih pripisati, kam jih umestiti, to je pravzaprav ta osnovni "x", ki si ga zastavi ob vprašanju narcizma, in tako vstopi v "psihologijo jaza", potem ko je že oblikoval "psihologijo nezavednega".*

Vprašanje narcizma je vprašanje jaza. Z odkritjem sekundarnega NARCISTIČNEGA LIBIDA (opuščene objektne investicije se umaknejo v jaz) zadobi jaz status objekta, podobe, predstave. Idealni jaz je tista podoba, v kateri se nadaljuje primarni narcizem (ki je pred vsakršno objektno investicijo; ko je v jazu, "prvotnem zbiralniku libida", individuum še sam sebi svoj ideal). Ta nova psihična instanca v jazu, ki ohranja in nadaljuje prvotni polni narcizem, narcizem, ki od vsega začetka vleče nazaj k sebi, se oblikuje po poti narcistične (sekundarne, imaginarne, tiste "drugega tipa") indentifikacije (introjekcije opuščenih/izgubljenih objektov v jaz), po regresivni poti. Toda te identifikacije se drži značaj prisile, vanjo je individuum nekako prisiljen; neka druga, ravnodušna in neozirajoča se na neposredne objektne odnose, energija nosi to, narcistično, identifikacijo. To je nagon smrti (nasprotje med seksualnimi nagoni in nagoni jaza zdaj formulira kot nasprotje med nagoni življenja in nagoni smrti, do katerega ga nujno privede PARADOKS UGODJA), avtomatizem Simbolnega, ki je individuumu (jazu) konstitutivno prikrit. Že od vsega začetka smo ne le v polju jaza

---

[1] V slovenščini naletimo na dva izraza, tako narcizem kot narcisizem. To dvojnost ohranja nerazrešeno oz. jo kot takšno celo "uzakonja" tudi Slovar slovenskega knjižnega jezika. Namreč v jezikovni rabi se uveljavlja t.i. pravilo haplologije - pravilo, po katerem se besede, ki vsebujejo dva enakozvočna zloga, poenostavijo na ta način, da se en zlog preprosto opusti. Samostalniška oblika besede narcisizem (potem ko smo po besedotvornih pravilih slovenskega jezika lastnemu imenu Narcis dodali obrazilo - izem) ni čisti primer haplologije, ker se zlog is/iz razlikujeta pisno in glasovno, vendar je njuno razlikovanje tako majhno, da SSKJ dovoljuje tudi "haplološko okrajšano" besedo. (V skladu s splošno racionalizirajočo tendenco, ki nosi vsakdanji govor.) Povsem čisti primer pa je njena pridevniška oblika: narcis(is)tičen. - V tem je "objektivna" stran naše uporabe izraza narcizem namesto narcisizem. In še mimogrede: tudi Freud je raje uporabljal besedo narcizem, ker mu je bila "bolj všeč", ker "ne zveni tako nerodno"...

(narcističnih, imaginarnih, "neposrednih", "spontanih", "avtonomnih"... razmerij), pač pa tudi v polju Drugega (ki prav "zatira" našo imaginarno, narcistično spontanost; ker je zakon, ki terja našo "zvestobo", ki pa je možna le onkraj narcističnega zadovoljstva). To polje Drugega skozi IDEAL JAZA (v času Ojdipa) ponotranjimo, ga "notranje" sprejmemo. Tako nadjaz (zastopnik staršev, avtoritete..., Drugega) izgubi tisto predojdipsko tujost in grozavost. Narcizem se še naprej ravna po načelu ugodja, vendar pa je odslej posredovan s simbolno identifikacijo, z idealom jaza. V tem je njegov napredek, tako se nadaljuje na "višji" ravni.

OD LOGOSA K MITU

"To si ti!"

(vzhodnjaška modrost)

Če začenjamo z mitom, to nikakor ne pomeni prvega koraka naivne (mitološke) geste brezpredpostavkovnega začetka, češ, tisto, kar že vemo, postavimo v oklepaj in začnimo iz nič, počasi se vzpenjajmo po časovni osi in pri tem skrbno kumulirajmo vse, kar je bilo rečeno o predmetu, ki nas zanima... Nasprotno nam ne gre za nikakršen poseg v skrito izvornost, polnost izvira, etimološko globino in polnopomenskost ali podobno mi(s)tiko - gre preprosto za dovolj srečna ujemanja nekaterih elementov mita o Narcisu (in Eho) z mnogo kasnejšimi - pravzaprav bi lahko rekli kar sodobnimi - konceptualizacijami, na katere želimo že na tem uvodnem mestu opozoriti, nanje napotiti, jih vsaj bežno anticipirati. Ta ujemanja torej ne pomenijo, da je "vse že tam", - ne pomenijo nič več in nič manj od tega, da je bilo za pojav, ki se mu danes pravi narcizem, izbrano res primerno ime.

MIT O NARKISU (IN EHO)[2]

"Narkis je bil iz Tespije, sin sinje nimfe Leirope in rečnega boga Kefisa. Nezmotljivi videc Teiresias je dejal Leiropi, ko ga je povprašala po Narkisovi usodi:"*Narkis bo doživel globoko starost pod pogojem, da ne bo nikoli spoznal samega sebe.*"[3] Narkis je odraščal in vanj so se zaljubljali tako mladeniči kot mladenke, toda vsi brez uspeha. Med njimi je bila tudi nimfa Eho; njo je kaznovala Hera, ker ji je Eho pripovedovala dolge zgodbe, medtem ko se je Zeus zabaval s planinskimi nimfami, in tako zabavala in uspavala njeno ljubosumje. Kazen je bila v tem, da je Eho izgubila sposobnost izražanja svojih misli, *lahko je zgolj bebavo - kot odmev - ponavljala tuje besede.* Nekega dne, ko je Narkis v gozdu nastavljal pasti, ga je Eho zasledovala, želeč ga ogovoriti, vendar ni mogla spregovoriti prva. Nazadnje je Narkis le začutil, da mu nekdo sledi, in vzkliknil: "Ali je kdo tu?"

---

[2] R. Graves: Grški mitovi, str. 249-251.
[3] (Ves kurziv v citatih je delo K.B.)

- "Tu!" je odgovorila Eho.
- "Pridi!"
- "Pridi!"
- "Zakaj se me izogibaš?"
- "Zakaj se me izogibaš?"
- "Naj se oba srečava tukaj!"
- "Naj se oba srečava tukaj!" je ponovila Eho in vesela stekla iz svojega skrivališča, da bi objela Narkisa. On pa jo je grobo odrinil in pobegnil. "Ljubše mi je umreti, kot pa leči s teboj!" - ji je zakričal.
- "Leči s teboj!" je prosila Eho.

Toda Narkis je odšel in Eho je ostalo življenje preživela v pustih skalnatih soteskah, koprneč od bolečine zaradi ljubezni in ponižanja, vse dokler ni od nje ostal samo še glas.

Narkis je nekega dne poslal meč Ameiniju, mladeniču, ki mu je najvztrajnene dvoril. S tem mečem se je Ameinij ubil pred Narkisovimi vrati in pri tem rotil bogove, naj maščujejo njegovo smrt. Boginja Artemida je uslišala prošnjo in uporabila vso svojo moč, da bi se Narkis zaljubil tako, da se njegove ljubezenske želje ne bi mogle izpolniti. Pri Danakonu v Tespiji je Narkis naletel na izvir, ki je bil *čist kot srebro*, ki ga dotlej ni še nihče odkril - niti pastir, niti koze, ptice, divje živali, celo vejica z drevesa, ki je skrival izvir, še ni padla vanj. Ko se je Narkis utrujen nagnil nad vodo, da bi si pogasil žejo, se je *zaljubil v svojo lastno zrcalno podobo*. Najprej je skušal objeti in poljubiti lepega mladeniča, s katerim se je soočil, toda kmalu se je prepoznal in tako ležeč ostal nad vodo, nepremično zreč v svojo podobo.[4] *Ali bi mogel pomiriti v sebi to dvojnost - posedovanje in ne-posedovanje - istočasno?*

Čeprav Eho ni odpustila Narkisu, je žalovala z njim; z vdanostjo in sočutjem je odgovarjala "Ojoj!", ko si je zabodel nož v prsa, in ponovila je tudi njegove zadnje besede: "Zbogom, mladenič zaman ljubljeni!" Medtem ko je umiral, je njegova kri prepojila zemljo in na tistem mestu so vzniknili cvetovi narcis z rdečim znamenjem resnice."

Kot je znano, je Jacques Lacan vstopil v psihoanalizo na psihoanalitičnem kongresu leta 1936 s spisom Zrcalni stadij kot tvorec funkcije Jaza, kakršna se nam razkriva v psihoanalitičnem izkustvu. Gre za obravnavo otrokovega posebnega zanimanja za zrcalno podobo lastnega telesa (otrok prepozna svojo podobo kot tako), kar se zgodi v času od šestega do osemnajstega meseca starosti. "To izkustvo nas zoperstavlja celotni filozofiji, ki izhaja neposredno iz cogita."[5] Funkcija Jaza se namreč vzpostavi skozi "zrcalni stadij", skozi narcistično, imaginarno identifikacijo z lastno ogledalno sliko, kar pomeni, da je z njo temeljno posredovana. Imaginarna odtujitev je torej za Jaz konstitutivna in "s svojo rigidno strukturo zaznamuje celoten duševni razvoj človeka"[6] Ta odtujitvena narava narcističnega razmerja implicira neko neizbežno dvojnost, ambivalenco: odtujitev je resnica jaza, jaz prihaja "k sebi" od zunaj, skozi neprijetno spoznanje resnice, ki jo razglaša vzhodnjaška modrost: To - *zunaj* - si ti! Podoba je njegova in nekoga drugega, kar je izjemno lepo in zgoščeno povedano v mitu: "kako

---

[4] To je točka, iz katere dobi ime Narkissos pomen, točka "nomen omen", saj je etimološki koren imena narkáo isti kot besede narkoza: grški glagol narkáo, ki pomeni otrpnem, odrevenim, omrem... (cf. A. Dokler: Grško-slovenski slovar).
[5] J. Lacan: Le stade du miroir (...), str. 93.
[6] Ibid., str. 97.

prenesti to dvojnost: posedovanje in ne-posedovanje istočasno", pa tudi izhod iz te zagate je povsem realistično opisan: imaginarno razmerje je izključujoče in tekmovalno - smrtonostno razmerje. Mimogrede povedano, s temi koordinatami se začenja tudi znameniti Heglov mit, mit o Gospodarju in Hlapcu: prvi korak dialektike Gospodarja in Hlapca sestoji natanko v brezkompromisni borbi na življenje in smrt. Na tem uvodnem mestu se ne moremo spuščati naprej v to problematiko. omenimo le še to, da je izhod iz zagat narcističnega razmerja, imaginarne identifikacije, v izoblikovanju nove intrapsihične instance, ideala Jaza, v nastopu simbolne identifikacije, ki je normativna.

Kajetan Gantar, prevajalec Ovidovih Metamorfoz, ki pravi, da gre v tem mitu za "pravcato psihoanalizo pojava narcisizem", opozarja na "presenetljivo podobnost in vzporednost motivov v zgodbi o Narcisu in Eho: v podobi Narcisa odsevnost vidnega, v podobi Eho odmevnost zvočnega sveta."[7] Vendar se da od te ugotovitve prehitro speljati v "poezijo": Narcis, da je ves zaverovan v svoj jaz, medtem ko naj bi ga Eho sploh ne imela (jaz - namreč), bila vsa zunanj, vsa "odmev zunanjega sveta". To zadnje velja docela za oba: da bi Narcis sploh lahko bil "zaverovan v svoj jaz", da bi do tega jaza sploh lahko prišel, se mora "odtujiti" v svoji zrcalni podobi, kot je Eho konstitutivno "odtujena" v govoru drugega.[8]

Pojmovanje jaza, do kakršnega pridemo skozi tematizacijo zrcalnega stadija, se nikakor ne more izteči ali kakorkoli umestiti v horizont ego-pshilogije, ki iz Freudove t.i. druge topike izlušči teorijo jaza kot osrednje sintetizirajoče instance osebnosti. Po Lacanu "jaz ne enoti, niti ni enoten, pač pa je natanko 'ropotarnica imaginarnih identifikacij',(...) je neka prevara, konstitutivno dezintegriran."[9] Za ta jaz navaja Miller primer Quevedovih portretov, ki so sestavljeni iz povsem heteroklitnih potez. Nemara še lepši zgled imaginarne zbrkljanosti jaza je neka stara in nenavadna pesniška oblika z latinskim imenom cento, kar pomeni *krparija*, pri kateri gre za to, da je pesem sestavljena iz delov drugih pesmi. V Doroghyjevem Blagu latinskega jezika smo na prvem mestu kuriozitet naleteli na enega najbolj znanih primerov takšne pesniške zvrsti, katerega šestnajst verzov je sestavljenih iz devetindvajsetih delov... Ta krparija je imaginarni jaz - pesmi pa je naslov Narcissus...

NAPREJ V PRETEKLOST...

> *"Tisto, kar je splošno znano, ni zato že tudi spoznano. Najnavadnejša samoprevara kot tudi prevara drugih je, kadar pri spoznavanju predpostavimo nekaj kot znano in se s to predpostavko zadovoljimo."*
> *(Hegel)*

---

[7] v Ovid: Metamorfoze, str. 129.

[8] Na začetku smo že izpostavili Lacanovo trditev, da smo s tem zoperstavljeni celotni filozofiji, ki izhaja neposredno iz cogita. V tem smislu je prerok Teiresias, ki v mitu izjavi, da bo "Narcis doživel globoko starost, če le ne bo spoznal samega sebe", pravi pravcati lacanovec. Zoperstavlja se konkurenčni preroški ustanovi, ki je imela sedež v Delfih in si je na vhod obesila izvesek z napisom Gnothi seauton, Spoznaj samega sebe, in to geslo je potem - kot je znano - privzela kot leitmotiv svojega delovanja vsa starogrška filozofija in za njo tudi dobršen del kasnejše. V nasprotju z idejo o samospoznanju, spoznanju posred(ova)ne individuove identitete, samoprozornosti, ki naj bi prinesla po-polno srečo, Teiresias pred tem svari, ve, da na dnu čaka grozljivi "to si ti", spoznanje neukinljive odtujitve, posredovanosti, tujosti...

[9] J.-A. Miller: Pet predavanj o Lacanu (...), str. 16.

Sledi naj nekaj elementov za pojasnitev naše izpostavitve Freuda, očeta psihoanalize, in zapostavitve njegovih neo-psihoanalitičnih potomcev, nekakšnega "ponovnega" branja Freudovih tekstov, čeprav je dovolj razširejno mnenje, da se k Freudu ni (za)kaj vračati, da je pri njem in o njem že vse jasno, da se nanj lahko naslonimo le z refleksijo o njegovi nezadostnosti, o biologistično, scientistično, zgodovinsko... pogojenih pomanjkljivostih, ipd.

Iz Freudove teorije kot nečesa dobro znanega in prozornega, pa tudi iz Freudovega samorazumevanja izhajata dve sicer diametralno nasprotni poziciji navezave. Na eni strani so seveda t.i. (neo)revizionisti, ki tako ali drugače, iz takšnih ali drugačnih izhodišč - vsekakor pa izhajajoč iz ugotovitve neke temeljne Freudove nezadostnosti in enostranosti - komple(men)tirajo psihoanalizo v vseobsegajočo celoto, "vsestransko razvito znanost". Tej smeri zrcalno nasprotna in z njo nenehno polemizirajoča je recepcija freudovske psihoanalize znotraj t.i. kritične teorije družbe. Temeljne predpostavke in osnovne teze tega dojetja so bolj ali manj znane: resnica celote je na strani enostranosti, v psihoanalizi so resnična samo pretiravanja, psihoanaliza je v središču aktualnosti prav skozi svojo zastarelost... Če so razcepi, zagate in protislovnosti Freudovih teorij za revizioniste znamenje nedodelanosti in enostranosti, ki so v temelju osebne, subjektivne, psihološke narave, pa je vse to za teoretike kritične teorije zgolj neposredni indeks enostranosti, protislovnosti in razcepljenosti stvari same - sama družbena realnost onemogoča sklenjenost teorije, teorija je resnična ravno kot "nezadostna". Kritična teorija torej ob Freudu ponovi tisto gesto, ki jo je v svoji znameniti knjigi Zgodovina in razredna zavest storil Lukàcs v zvezi z nemško klasično filozofijo oz. Kantom: Kant (Freud) je veliki meščanski mislec - njegova veličina je v tem, da pušča vprašanja, ki se mu zastavljajo, odprta, da jih nasilno ne zabriše skozi lažno homogenizacijo, da vztraja pri dualizmih, razcepu; njegova meščanskost pa je v tem, da te dualizme, protislovaja in razcepe potem fiksira kot večne in nespremenljive.

Ta gesta kritične teorije družbe je gotovo pomembna v aspektu upora proti površnim revizijam, proti prehitri in prelahki razrešitvi problemov, okoli katerih se je neutrudno vrtel Freud. Vendar pa je to še veliko premalo - če se še enkrat skličemo na analogijo z zgodovino marksizma: manjka natanko tisti moment, ki ga je v dvanajstih letih formuliral Karl Korsch v zahtevi po aplikaciji metode historičnega materializma na sam historični materializem. Sámo psihoanalizo je torej treba brati psihoanalitično. Freud imenuje odkritje nezavednega tretji usodni udarec človeškemu narcizmu (za Kopernikovo in Darwinovo znanstveno revolucijo), spoznanje, da "Jaz ni niti gospodar v lastni hiši"[10]. To pač velja tudi za samega Freuda: tudi on ni absolutni gospodar v lastni teoretski zgradbi, v lastnem strukturiranju izkustva. Freud sam je v svojem narcističnem (imaginarnem) ideološkem samorazumevanju zaslepljen za dejanski domet svoje misli, za njeno naddoločenost, v njegovih tekstih so nakazane ali že kar eksplicitno prisotne rešitve, ki se jih ni zavedal, v katerih je proizvedel več, kot je vedel, da je proizvedel. Takšno "psihoanalitično", epistemološko branje Freuda je Lacanova "vrnitev k Freudu", ki zaznamuje njegov celoten opus. Takole pravi v svojem dunajskem predavanju "Freudovska stvar ali smisel vrnitve k Freudu v psihoanalizi" 1955:

"Freudovi teksti, ki jim že štiri leta posvečam seminar - vsako sredo od novembra do julija po dve uri - so tako mene kot tiste, ki mi sledijo, osupnili s pravcatimi odkritji. Le-

[10] S. Freud: Predavanja za uvod v psihoanalizo, str. 274.

ta se raztezajo od konceptov, ki niso bili izkoriščeni, do kliničnih detajlov, na katere smo naleteli v našem raziskovanju, in ki pričajo o tem, kako polje Freudovega izkustva presega poti, ki jih je pripravil za nas, in v kolikšni meri je njegovo opazovanje, ki daje včasih vtis izčrpanosti, malo ustrezalo tistemu, kar je hotel pokazati."[11]

Če beremo Freuda, lahko vidimo, s kakšno neverjetno vztrajnostjo se je vrtel okoli istih vprašanj, s kakšno drznostjo je po eni strani postavljal (hipo)teze in jih razlagal, po drugi strani pa jih neusmiljeno podiral in zametoval, kolikor niso prenesle preskusa. V tem smislu je Freudovo delo prava zmešnjava, svoje koncepte je dobesedno sproti produciral in jih znašal skupaj od vsepovsod.

"Freud je moral misliti svoje odkritje in svojo prakso v privzetih pojmih, sposojenih pri tedaj vladajočih znanostih - energetski fiziki, politični ekonomiji, biologiji svojega časa. (...) Teoretsko je Freud sam postavil svojo stvar: ustvarjajoč svoje lastne, "domače" koncepte, pod varstvom privzetih pojmov, sposojenih pri obstoječih znanostih in - to moramo tudi povedati - v horizontu ideološkega sveta, kateremu so ti pojmi pripadali."[12]

Vse to nam nalaga nalogo, da "v pojmih, ki jih je moral uporabljati, identificiramo in definiramo resnično epistemološko razmerje, kakršno je bilo med temi pojmi in njihovo vsebino"[13], koncepti. Freudova terminologija je zato bolj ali manj izraz neke nuje, v katero je bil prisiljen zaradi svoje teoretske osamljenosti, prvenstva na svojem področju, zato je ne gre nikakor jemati neposredno, ji avtomatično predpostaviti pomene/koncepte, ki jih ima drugje; zato so slabe vse tiste argumentacije, ki se sklicujejo na to, kaj je "Freud resnično rekel". Pomen posameznih terminov, njihove koncepte, je treba poiskati v tekstu imanentnem konceptualnem kontekstu, predmet takšnega raziskovanja niso avtorjeve (zavestne) intence, njegovo samorazumevanje, temveč njegov jezik, metafore, analogije, opozicije, različne variacije rešitev istega vprašanja itn. Pri tem je treba poznati osnovne epistemološke postavke, da iste besede niso nujno isti koncepti, da prisotnost nekega termina še ne pomeni nujno tudi prisotnosti njegovega koncepta, in obratno, da je nek koncept v tekstu že navzoč, ni pa termina, ki bi ga označeval...[14] Zato je lahko Lacan, kljub temu,

"da je svoje poučevanje postavil pod izvesek vrnitve k Freudu, vendarle pod ta izvesek uvrstil koncepte in termine, ki so pri Freudu striktno nenajdljivi in katerih učinek predela, drugače distribuira freudovske koncepte. Lacan je tako premestil našo konceptualizacijo analitične izkušnje - njegova neizprosna zvestoba Freudovemu tekstu mu nikakor ni preprečila, da si ne bi utrl svoje poti in nam dal instrukcij; zato se motijo tisti, ki nemara menijo, da zvestoba črki Lacana neizbežno implicira stagnacijo: Lacan sam je temu priča."[15]

Zato je temeljna/izhodiščna Lacanova teza, da je psihoanaliza možna le pod pogojem, da je nezavedno strukturirano kot govorica, skozinskoz legitimna, freudovska. Na empirični/dejstveni ravni sicer povsem resničen ugovor, da Freud ni tega nikoli rekel,

---

[11] J. Lacan: La chose freudien (...), str. 404.
[12] L. Althusser: O Lacanu, str. 7.
[13] Id.: Freud in Lacan, str. 14.
[14] Več o tem gl. E. Bahovec: Cannon ali Freud?, O analizi razvoja znanstvenih konceptov, Za freudovsko epistemologijo.
[15] J.-A. Miller: Odgovori realnega.

"izgubi svojo težo, če je mogoče dokazati, da vsa koherenca Freudovega odkritja izvira prav iz aksioma, da je nezavedno strukturirano kot govorica; Lacanova teza je, da je to dokazljivo."[16]

Če torej sklenemo: Freuda samega je treba podvreči strogemu freudovskemu branju, skozi katerega šele lahko razkrijemo in postavimo v oklepaj vse tisto, kar "v Freudu še ni Freud" oz. - v obratni perspektivi - afirmiramo tisto, kar je "v Freudu več kot Freud". Šele to nam omogoči dostop do smisla Freuda.

...IN NAZAJ V PRIHODNOST

"Koncept narcizma je po eni strani eden najpomembnejših prispevkov psihoanalize, po drugi strani pa je tudi eden najbolj nejasnih konceptov."
(Pulver)

Prva eksplicitna Freudova razprava o narcizmu je iz leta 1914: Vpeljava narcizma. Po smislu bi lahko naslov prevedli tudi kot vpeljava pojma narcizem. Poleg Freudovega XXVI. predavanja: Teorija libida in narcizma (to je eno od predavanj, ki jih je imel v dveh zimskih semestrih 1915/16 in 1916/17 "pred mešanim poslušalstvom zdravnikov in laikov obeh spolov") je to edini tekst, v katerem se pojem narcizem pojavi že kar v naslovu. Prav vpeljava narcizma je tisti prelomni Freudov tekst, ki nam ponudi več možnih branj Freudovih konceptualizacij, ki praviloma prekoračujejo prvotno intendirane meje. Sam se v njem zapleta, tako zelo, da o njem takole piše v pismu Abrahamu: "Jutri vam bom poslal 'narcizem', ki se je težko rodil in ki zato kaže vse ustrezne deformacije."[17] Očitno je Freud dodobra občutil, kako se mu prav v odnosu do narcistične problematike oz. v odnosu do problematike, ki ga je prisilila v hipotezo o (posebnem) narcističnem libidu, v ločevanje "libida jaza" in "objektnega libida", in ga s tem pripeljala v samo "psihologijo Jaza", do koncepta "ideala Jaza"..., kako se mu *prav ob vprašanju narcizma* torej *zgošča vsa temeljna problematika psihičnega.* Podobnih občutkov se še niso otresla tudi sodobna analitična znanstvena prizadevanja po konceptualizaciji narcizma. V zvezi s tem S. E. Pulver upravičeno zapiše tole:

"V obsežni literaturi o narcizmu sta verjetno zagotovi samo dve dejstvi, dejstvi, s katerima se vsakdo strinja: prvič, da je koncept narcizma eden najpomembnejših prispevkov psihoanalize; in drugič, da je tudi eden najbolj nejasnih konceptov."[18]

Sicer pa prvo Freudovo uporabo pojma narcizem nahajamo že prej, na vsak način pa tudi ti začetki spadajo (šele) v Freudovo *drugo* obdobje (oziroma kvečjemu v konec prvega obdobja), če uporabljamo njegovo lastno periodizacijo, ki jo je zapisal v svoji Avtobiografiji iz 1925. Prvo obdobje je obsegalo leta od 1895/96 do 1906/07, to je doba, ki jo je Freud izpolnil povsem sam, še brez učencev in sodelavcev iz vrst somišljenikov - teh takrat še ni bilo. Prav zato ves prispevek k psihoanalizi iz tega prvega obdobja pripada samo Freudovemu delu. Tako o svojem deležu še posebej z začetka

[16] Id.: Pet predavanj o Lacanu v Caracasu, str. 9.
[17] E. Jones: Život i delo Sigmunda Frojda, II., str. 114.
[18] S.E. Pulver: Narcissism: the Term and (...), str. 91.

psihoanalitične poti presoja sam Freud. Res je, da v drugem obdobju ni bil več sam, da je treba iz te dobe prišteti še prispevke drugih (Junga, Adlerja, Stekla, ki so ga kasneje zapustili, in ostalih, ki so vztrajali z njim, kot Abrahama, Ferenczija, Ranka, Jonesa, Brilla, Reika,...) in da ga je hkrati obremenjevala vse bolj tudi njegova bolezen, vendar pa njegov delež za psihoanalizo tudi iz drugega obdobja ni nič manjši in nič manj ploden, nasprotno je vpeljal toliko novih tem, med katere sam prišteva kot najpomembnejše "področje narcizma, nauk o nagonih in njuno uporabo v primerih psihoze."[19].

Izraz narcizem Freud *prvič* omeni na srečanju Dunajskega psihoanalitičnega združenja, novembra 1909, kot to navaja Ernest Jones. Tedaj ima Freud za sabo naslednja pomembnejša dela: članke, Hipnotska terapija (1892), Obrambne nevropsihoze (1894), Obsesije in fobije (1895), in knjige, Študije o histeriji (1895), Razlaga sanj (1900), Psihopatologija vsakdanjega življenja (1901), Šala in njen odnos do nezavednega (1905), Tri razprave o teoriji seksualnosti (1905), Odlomek nekega primera histerije - analiza Dore (1905). Za njim je torej obdobje, v katerem ni prizanašal javnosti (tako strokovni kot laični) z zapovrstnimi "šoki" - tu so pojmi nezavedno, potlačitev, simptom, teza o seksualni etiologiji nevroz, o infantilni seksualnosti, tu je odkritje Ojdipovega kompleksa.

"Za psihoanalizo je bilo vse psihično najprej nezavedno, lastnost zavesti se mu je kasneje pridružila ali pa je izostala. Pri tem je psihoanaliza seveda prišla v spor s filozofi, za katere je "zavestno" in "psihično" bilo identično, zato je bilo zanje nesmiselno pomisliti, da obstaja nekaj takšnega kot je "psihično nezavedno".[20]

Že v tem prvem obdobju so vpeljani temeljni tematski sklopi teorije o nezavednem, izhajajoči iz proučevanja histerije (zgodovinsko pogojenega dejstva). Tovrstno raziskovanje histeričnih primerov je Freuda napeljalo na domnevo o potlačitvi (ali splošnejše, obrambi) kot psihični funkciji in dalje v topično domnevo o podobi duševnosti, ki je razdeljena na dve območji. Ta dva dela sta potlačeno (nezavedno) in potlačujoče (zavest). Dinamični vidik kaže torej na silo, ki je ujeta v potlačitvi in si prizadeva utreti pot k aktivnosti, kar pa ji onemogoča neka potlačujoča sila. Topični vidik pa razkriva dve nasprotujoči si instanci: "nezavedno" in "jaz". To je temeljna shema Freudovih zgodnjih teoretskih pogledov, t.i. "prva topika" (če sistemu Nzv in Zv prištejemo še Pzv).

Toda novo (drugo) obdobje je prineslo polno zapletov, zaradi katerih je bilo treba razvijati to prvo teoretsko shemo. Nasprotje med "zavestnim" in "nezavednim" se ni natanko ujemalo z razlikovanjem med različnimi instancami duševnega aparata: po eni strani ni samo potlačeno nezavedno in po drugi strani tudi potlačujoča sila ni nujno samo zavestna. In prav to nasprotje je Freuda prignalo do novega strukturnega modela duševnosti, do t.i. "druge topike", ki jo uvede v svojem zadnjem velikem teoretičnem delu Jaz in Ono (1923). *Koncept narcizma moramo umestiti prav na mesto, s katerega je nujna problematizacija prve topike*, nujno jo razkroji v nekaj bolj diferenciranega. Morda je najpomembnejši vidik razprave Vpeljava narcizma razkritje "ideala Jaza" in s tem povezane instance samoopazovanja, kar pa je temelj tistega, kar je pozneje v delu Jaz in Ono opisal kot "Nadjaz". Prav temu Freudovemu razkritju bomo skozi koncept narcizma dali vso prednost.

---

[19] S. Freud: Autobiografija, str. 60.
[20] Ibid., str. 33.

IDEAL JAZA

"Tudi tukaj se je izkazalo - tako kot povsod v območju libida -, da se je človek nezmožen odpovedati zadovoljitvi, ki jo je enkrat užil. Ne mara ostati brez narcistične popolnosti svojega otroštva, ko pa je ne more obdržati, (...), si jo skuša znova pridobiti v novi obliki ideala jaza."
(Freud)

Smo pri vprašanju identifikacije, tistega mehanizma, ki vzpostavlja ideal jaza, "dediča Ojdipa", kot nadaljevanje prvotnega narcizma. Pri tem je ovinek preko tematizacije nagona smrti potreben prav zato, da bomo lahko pojasnili nekatere bistvene značilnosti te identifikacije (ambivalentnost, prisilni značaj, arbitrarnost posnemane poteze...).

Predpostavka nagona smrti (ki že samo njegovo ime nosi v sebi paradoks, saj gre za nagon, ki prav ni nagon) je za psihoanalizo prav tako temeljna kot predpostavka libida. Freudova predstava o jazu tako postane še bolj zapletena. V njegovem zadnjem velikem teoretskem delu Jaz in Ono, v katerem sistematično konsekventno izpelje tezo iz spisa Onstran načela ugodja, tezo o nagonu smrti, o nekem preostanku, nezvedljivem na seksualni libido, o nagonu, za katerega ni bil nikoli povsem prepričan, da je biološki, naletimo na izrazito *kompleksnost jaza*. Prvi korak, ki je vnesel zmedo v razumevanje jaza, je bil v odkritju narcističnega libida, v odkritju jaza kot "zbiralnika libida", jaza kot objekta libidinalnih investicij, s tem *jaza kot podobe, predstave* (skupaj z vednostjo, da je nosilec nagona, libidinalne investicije, njegovo zastopstvo, predstava). Drugi korak, ki je usodno problematiziral strukturo jaza, pa je v odkritju, da *investicije v jaz ne pripadajo samo seksualnim nagonom*, pač pa še nekemu drugemu, na seksualni nagon nezvedljivemu nagonu, ki ga je Freud poimenoval z nagonom smrti. V jazu se torej ne "zbira" samo libido, pač pa tudi tisti drugi nagon, tista druga energija, ki je spoznana kot ravnodušna in indiferentna do objektov (s tem seveda tudi do jaza, ki ga po uvedbi narcističnega libida moramo pripoznati tudi kot objekt), ki je izrazito inertna, toga, v nasprotju z nagoni življenja, kateri se kažejo kot zelo mobilni in plastični. Ta oba koraka podreta korelativnost - kot smo se doslej trudili pokazati - med opozicijami: nezavedno/zavest, seksualni nagoni/jaz, primarni proces/sekundarni proces... Prav zato smo v hudi zadregi, ko poskušamo zarisati meje med novimi psihičnimi instancami, ki jih Freud vpelje v delu Jaz in Ono. Ločnica Jaz/Ono se nikakor ne prekriva z ločnico zavest/nezavedno. Tu je *koncept nadjaza*, ki vse sprevrne. (V samem naslovu Jaz in Ono namreč manjka prav bistveni člen, Nadjaz, ki pa je v tem delu glavna novost, zato bi ga lahko naslovili tudi O nadjazu.) V jaz vnese razcep, v njem razkrijemo *različne ravni* (stopnje, "stopnice"...), ki jim ustrezajo *različni tipi identifikacije*.

KRUTI IN OBSCENI IDEAL?

Vpeljavo identifikacije "drugega tipa" (pretvorba objektnega libida v narcistični libido) privedimo do tistega mesta v Freudovi teoriji, kjer jo je povezal s sublimacijo, z

deseksualizacijo in s tem z nagonom smrti. Taka prisvojitev objektnega libida (ki se zgodi s tovrstno identifikacijo), se - po Freudu - postavi v službo nasprotnih, neseksualnih nagonov. To drugo, "nasprotno službo" pa pojasnjuje s pojmom razpletanja nagonov:

"Vsaka takšna identifikacija ima lastnosti deseksualizacije ali celo sublimacije. Tako se zdi, da pri takšni pretvorbi pride do razpletanja nagonov. Erotična komponenta po sublimaciji nima več moči, da bi vezala vso dodano destruktivnost, tako da se ta sprosti v obliki nagnjenja k agresiji in destrukciji. *Iz tega razpleta naj bi ideal sploh dobil ostro kruto potezo gospodovalnega "moraš"*."[21]

Vprašanje *identifikacije*, proces nastajanja ideala jaza oz. nadjaza preveva nek *paradoks*. Ta se kaže v značilni *ambivalentnosti*, ki spremlja vsako ljubezensko vez, in v nekakšnem zelo očitnem *dvojnem obnašanju nadjaza*. Eno od teh obliki opisuje navedeni odlomek. V potezah gospodovalnosti, krutosti, ostrosti... ni težko prepoznati lastnost nagona smrti (iracionalnost, brezobzirnost, prisila...). Te poteze lahko tako zelo izstopijo, kot npr. pri melanholiji, da se je Freud vprašal, če nadjaz ne pomeni celo neke vrste zbirališča nagonov smrti. Pri tem (primeru melanholije) je izostril tale paradoks:

"Nenavadno je, da postaja človek z večjim omejevanjem svoje agresivnosti navzven tem strožji, torej agresivnejši v svojem idealu Jaza."[22]

Pričakovali bi namreč, da večja strogost ideala jaza implicira njegove zahteve po zatiranju agresije sploh, opraviti pa imamo z dejstvom, da povečuje nagnjenje k agresivnosti do jaza. Zgodi se torej nekakšna premestitev, *obrat zoper lastni jaz*. V takšnem obnašanju ideala jaza je nekaj nerazumljivega. Freud odkrije nek pogoj, ki je nujen za ta neizprosni obrat zoper jaz, to je *narcistična izbira objekta*. Zanjo je značilna šibka odpornost objektne investicije. Objektni odnos na podlagi narcistične izbire se zelo hitro zamaje. Tovrstna objektna investicije kaj hitro regradira v narcizem, ko zaide v težave.

"(...) učinek tega pa je, da ljubezenskega odnosa kljub konfliktu z ljubljeno osebo ni treba opustiti. Takšna nadomestitev objektne ljubezni z identifikacijo je mehanizem, ki je pomemben za narcistična obolenja."[23]

OJDIPOVSKO IN PREDOJDIPOVSKO OBDOBJE

Da bi pojasnili nastanek ideala jaza, razrešili njegovo protislovno (dvojno) obnašanje, moramo preiti k Ojdipu, k usodnemu "koncu" zelo pomembnega, dinamičnega, z infantilno seksualnostjo prežetega obdobja, k vprašanju o usodi "prvega začetka" individuove seksualnosti. Znana je namreč Freudova teza *o dveh začetkih* seksualnega življenja pri človeku: "Najbolj značilno v človekovem seksualnem življenju je, da začne v dveh zamahih, s premorom med njima."[24] To Freudovo odkritje t.i. infantilne seksualnosti je naletelo na velike odpore. Pustimo jih zdaj ob strani, mimogrede omenimo le Freudovo domnevo, da so ti odpori bržkone v zvezi s pozabo

---

[21] S. Freud: Jaz in Ono, str. 352.
[22] Ibid.
[23] Id.: Žalovanje in melanholija, str. 209.
[24] Id.: Avtobiografija, str. 39.

lastne seksualnosti v otroštvu, le-to da kvečjemu preprečuje zapažanje odraslih tako zelo očitnega seksualnega obnašanja pri otrocih.

Prav na začetku, v oralni fazi, se objektnih investicij še *ne* da razločevati od identifikacije. Takrat identifikacija nekako sovpade z izničenjem objekta, z njegovim "požretjem". Ambivalentnost, ki se identifikacije drži "že od vsega začetka", poveže Freud prav z oralno fazo, kar ne pomeni nič drugega kot to, da je nagon smrti "vselej že" tu:

"Vede se kot potomka prve, oralne faze organizacije libida, pri kateri smo zaželeni in cenjeni objekt pojedli, ga tako vsrkali vase in ga kot takega uničili. Ljudožerec, kot je znano, vztraja pri tem stališču; svoje sovražnike ljubi, da bi jih požrl; ne požre jih, če jih ne more imeti nekako rad."[25]

Hkrati z organizacijo libida poteka proces iskanja objekta. Prvi seksualni objekt je avtoerotičen, kot smo že izvedeli. Po narcističnem stadiju postane prvi "drugi"/"tuji" seksualni objekt *mati*. Poudariti je treba, da gre pri tem za falično mati, mati s falosom:

"Samo moške genitalije imajo določeno vlogo, ženske genitalije so še neodkrite (t.i. primat falosa). Nasprotje spolov takrat še ne pomeni moški in ženski spol, pač pa posest falosa ali kastracijo."[26]

"Kastracijski kompleks" pride torej kasneje, v falični fazi, ko nastopi Ojdip. Kaj se dogaja *pred* Ojdipom, to nas najprej zanima, in nato, na kakšen način *se vstopi* vanj.

Prvi tip identifikacije je pred vsako objektno izbiro; gre za *neposredno* identifikacijo z očetom oz. s starši, kolikor - kot že omenjeno - otrok staršev sprva spolno ne razlikuje. Hkrati s to identifikacijo nastopi prva libidinalna zasedba objekta, pri dečku matere, pri deklici očeta (oz. sprva tudi matere, kot si bomo to dejstvo malo pobliže ogledali kasneje). Otrok v tem najzgodnejšem obdobju potemtakem razvije *dve psihološko različni vezi*: zgledno identifikacijo z objektom kot idealom in neposredno libidinalno investicijo v objekt. To pa sta tudi dve temeljni obliki medčloveških razmerij sploh. V vseh človeških (libidinalnih, ljubezenskih) vezeh se prepletata.

"Razliko med takšno *identifikacijo z očetom* in *izbiro očeta za objekt* je lahko izraziti s formulo. V prvem primeru je oče tisto, kar bi deček hotel BITI, v drugem tisto, kar bi hotel IMETI; razlika je torej v tem, ali se vez prične pri subjektu ali objektu Jaza. Prva je zato mogoča že pred vsakršno seksualno izbiro objekta. Veliko teže pa je to razliko metapsihološko nazorno prikazati. Vidimo samo, da je stremljenje identifikacije napraviti Jaz podoben drugemu Jazu, ki smo ga vzeli za zgled."[27]

Oba odnosa potekata nekaj časa vzporedno, dokler objekt, s katerim se je otrok prvotno identificiral, ne postane ovira njegovi neposredni objektni libidinalni investiciji. Zdaj šele pride do izraza ambivalentno razmerje do zglednega objekta, prejšnja identifikacija zadobi sovražne poteze: "Zdi se, kot da je postala manifestna tista ambivalentnost, ki jo identifikacija vsebuje *že od vsega začetka*."[28] To ambivalentno razmerje do "zgleda" (vzora, ideala), ki je izvorno, na dan ga prinese libidinalna investicija v drugi objekt (v ojdipovskem razmerju gre vedno za trikotno zasnovo), se normalno razreši s "povečano" zgledno identifikacijo, pri dečku torej z očetom, kar pomeni okrepitev njegove moškosti, pri deklici pa z materjo, kar pomeni okrepitev njene

---

[25] Id.: Množična psihologija in analiza jaza, str. 38-39.
[26] Id.: Avtobiografija, str. 40.
[27] Id.: Množična psihologija in analiza jaza, str. 39.
[28] Id.: Jaz in Ono, str. 330.

ženskosti. Glavna naloga, ki torej omogoča normalni izhod iz Ojdipa, je opustitev neposredne libidinalne zasedbe matere, *razrešitev dualnega razmerja z materjo.*

To smo le uvodno, zelo grobo pokazali. Upoštevati je namreč treba vsaj dve dejstvi, ki ojdipovsko situacijo zelo zapleteta. Prvič, da Ojdip glede na spol ni simetričen, da imamo pri deklici opraviti z drugačno predojdipovsko in ojdipovsko dinamiko kot pri dečkih, in drugič, da gre za nekakšen dvojni Ojdipov kompleks - pozitivni, normalni, in negativni, obrnjeni pozitivni: "Tudi sam se že navajam, da na vsak seksualni akt gledam kot na dogajanja med štirimi individui."[29]

Povedali smo že, da je prvi post-narcistični seksualni objekt za oba spola mati, *fališna mati.* Torej tudi za deklico in ne samo za dečka. To je pomembno razkritje, ki ga je "Ojdip" pri deklici dolgo časa prikrival. Intenzivna predojdipovska navezanost na mater ima za oba spola velik pomen, pri deklici je to navezanost Freud še bolj poudaril prav zato, ker se zanjo dolgo ni vedelo. Odločilni moment, ki razlikuje Ojdip pri deklici in Ojdip pri dečku, je v naslednjem: Medtem ko mati ostane libidinalni objekt dečka tudi v ojdipovski fazi, pa mora deklica ta prvi seksualni objekt zamenjati/nadomestiti z očetom. Pri deklici je tako treba razlikovati dve fazi: predojdipovsko moško in ojdipovsko žensko. Njena prva faza je moška zato, ker gre za identifikacijo s fališno materjo. V ozadju te zveze je želja po falosu. V žensko fazo in hkrati s tem v Ojdipa vstopi deklica, ko mater kot seksualni objekt zamenja z očetom, ko željo po falosu nadomesti z željo po otroku. Vzrok tega preobrata-k-očetu je *v odkritju manka falosa pri materi*, je kastracijski kompleks: "Vpliv želje po penisu deklico izžene iz navezanosti na mater, v ojdipovsko situacijo se umakne kot v nekak pristan."[30] Razrešitev Ojdipa pri deklici je po Freudu prav zaradi "moške faze" veliko bolj ogrožena. Ugotovil je, da so regresije na fiksacije iz te predojdipovske faze (še bolj pri ženskah) zelo pogoste. Odtod njegova teza o večjem narcizmu pri ženski. "Deklica ostaja v Ojdipu še dolgo.(...) Nadjaz pri deklici ne more razviti tiste moči in neodvisnosti..."[31] Pri dečku je drugače. Mati ostaja vseskozi njegov ljubljeni objekt. (To je eden od razlogov Freudove teze o tem, da je še najmanj ambivalentnosti v odnosu med materjo in sinom; drugi pa, da je v izpolnitvi materine/feminine želje po penisu, ki se zgodi z rojstvom sina.) Pod vplivom kastracijskega kompleksa (straha pred kastracijo), ki ga vzpostavi isto spoznanje kot pri deklici - manko falosa pri materi, on zapušča Ojdipa, "ga potlači, v najnormalnejših primerih ga popolnoma uniči, kot njegov naslednik se vzpostavi strogi nadjaz."[32]

Prav v zvezi z ugotavljanjem razlike med spoloma v ojdipovski dinamiki Freud posebej izpostavi pomen "fališnega" predojdipovskega obdobja, otrokovo navezanost na fališno mati, in dejstvo kastracijske tesnobe, ki nastopi z ugotovitvijo, da materi falos manjka. Takole pravi Freud že v Spominu iz otroštva Leonarda da Vincija:

"Fiksacija na zgodnejši tako zelo želeni objekt, falos ženske, pušča v psihičnem življenju otroka, ki je ta stadij infantilnega seksualnega raziskovanja posebej intenzivno preživel, neizbrisljive sledi."[33]

Mnogo let kasneje, 1927, v spisu Fetišizem, je s tem v zvezi razvil *koncept fetišizma.* Freudova definicija fetiša je:

---

[29] Ibid., str. 331.
[30] Id.: Nova predavanja za uvod v psihoanalizo, str. 230.
[31] Ibid.
[32] Ibid.
[33] Id.: Spomin iz otroštva (...), str. 145.

"Fetiš je nadomestek za falos ženske, (...) ni nadomestek kakega poljubnega penisa, marveč *nekega določenega, čisto posebnega penisa*, ki je imel v zgodnjem otroštvu velik pomen, kasneje pa se je ta pomen izgubil (...)."[34]

Ta nadomestni objekt, fetiš, varuje ta posebni penis pred izginotjem. Kajti ne sme izginiti. To bi pomenilo, da je ženska kastrirana, s tem pa neskončno tesnobno grožnjo kastracije, tako za dečka kot za deklico. Čeprav vesta, da mati penisa nima, pa vendar verjameta, da ga ima.

Saj vem, pa vendar verjamem..., to je fetišizem v analitičnem pomenu, opredeljuje nek razcep med vednostjo in verovanjem.[35] To verovanje zadeva nezavedno fiksacijo, ki je ne zamaje nobena vednost. Zadeva potlačeno željo po materinem falosu. Pri tem gre za falos, ki manjka, ki ga ni. O njem vemo le to, da ga ni. Skozi odsotnost povzroča tako neznansko tesnobne učinke. Potlačitev te želje se v normalno razrešenem Ojdipu mora zgoditi. Šele odpoved ohranja ta posebni objekt - falos ženske. V tem fetišističnem razmiku, v tem razmiku med vednostjo in verovanjem vznikne želja:

"To vero je ohranil, vendar pa se ji je tudi odpovedal. (...) *V psihičnem ima ženska kljub vsemu nekak penis.*"[36]

To spoznanje, da materi falos manjka, da je kastrirana, moramo gotovo umestiti onstran polja neposrednosti, ki ga obvladuje načelo ugodja, t.j. v simbolni register - ta pogled je *simbolno dejstvo*. Drži se ga nekakšna prisila, je del nekega avtomatizma, ki mu ne moremo ubežati, iz katerega se ne moremo iztrgati, ki je tu že pred našim rojstvom, ki zanj kot takega ne vemo. Treba ga je potlačiti, ponotranjiti, priznati. Sprejeti je treba sam ta (simbolni) manko. To šele sproži nezavedno verovanje, zanikanje kastracije. Nezavedno verovanje je pogoj analize, samo tako lahko steče transfer, samo tako steče ljubezen... Prav to nezavedno verovanje vnaša v misel, v vednost (prepričanje, stališče, dokazovanje) tisto značilno distanco, ki se izraža v stavku Saj vem, pa vendar..., in določa individuovo delovanje/obnašanje. (Vem, da je tako, toda obnašam se *kot da* verjamem, da ni tako, verjemem, da je drugače.)

Znano je, da transfer v analizi steče, kljub temu da pacient analitika zaznava kot grdega, neurejenega, četudi vanj podvomi; z neke točke "x", točke onkraj, zaznavanje ni pomembno, nima vpliva. Ta "četudi" je tu odveč, namreč prav ta distanca je celo pogoj za "transferno ljubezen". Da je temu res tako, nam dokazujejo primeri psihoze, pri katerih umanjka prav ta distanca, ki jo v vednost vnaša *nezavedno verovanje*. Pri psihotiku imamo opraviti z direktnim verovanjem. Pri njem ravno ni na delu tista točka onkraj, ni se zgodila tista nujna potlačitev, skozi katero očeta, analitika... sprejme z distanco (z razmikom). Psihotik analitika sprejme neposredno. V njem, v njegovi osebi, je dejstvo kastracije neposredno utelešeno. Analitik tako postane preganjalec. To se je zgodilo npr. z dr. Flechsigom, ki je obravnaval Schreberja. Kot takemu je pacient prepuščen na milost in nemilost. Ta preganjalec je tisti "kruti in obsceni" nadjaz, ki pride na dan v melanholiji, kot smo to že pokazali. Na delu je *neponotranjeni nadjaz*, nadjaz, ki ostane zunaj, v osebi preganjalca, ki o nas zares vse ve, ki pozna vse naše skrivnosti, ki ve *več* kot mi sami.

---

[34] Id.: Fetišizem, str. 419.

[35] O tem glej IV. predavanje Sl. Žižka znotraj: Pet predavanj o problemih fetišizma (...), str. 118.

[36] S. Freud: Fetišizem, str. 421.

"Analiza potem pokaže, da nadjaz usmerjajo procesi, ki so Jazu ostali neznani. Res je mogoče najti potlačene impulze, ki utemeljujejo občutek krivde. Nadjaz je tu vedel več o nezavednem Onem kot Jaz."[37]

Pri psihozi imamo torej opraviti z nekakšnim še preveč realiziranim transferjem, kolikor ni okrnjen prav s tistim "pa vendar", imamo opraviti s *patološkim narcizmom*, kolikor ni narcizem okrnjen prav s to bistveno ojdipovsko potlačitvijo, ki nas šele omogoča kot želeče. Tu se v analitikovo osebo verjame brez preostanka, brez distance. Namreč jaz ni samo sedež zavesti, racionalnega usklajevanja, pač pa predvsem sedež tesnobe: "Jaz je torej sedež tesnobe."[38] Tesnobe, ki jo evocira prav kastracijski kompleks:

"S strani višjega bitja, ki je postalo Nadjaz, je nekoč grozila kastracija, in ta kastracijska tesnoba je verjetno tisto jedro, okoli katerega se je naložila kasnejša tesnoba vesti; ta tesnoba se torej nadaljuje kot tesnoba vesti."[39]

To spoznanje o manku falosa pri materi je tisto jedro, ki cepi jaz na nezvedljive psihične instance oz. ravni. Razmerje do tega manka bistveno določa posameznikovo psihično strukturo.

IDENTIFIKACIJA

Drugo dejstvo, ki "zapleta" Ojdipa, je dvojni, "popolni" Ojdip, kot smo zapisali.

"To pomeni, da deček nima le ambivalentne naravnanosti do očeta in ljubeče objektne izbire v odnosu do matere, temveč da se hkrati obnaša tudi kot deklica, da kaže ljubečo feminino naravnanost do očeta in njej ustrezno ljubosumno in sovražno naravnanost do matere."[40]

Dejstvo dvojnega Ojdipa kaže na neko pomembno značilnost identifikacije, ki vzpostavlja ideal jaza, značilnost, ki jo Freud opiše na drugem mestu, v Množični psihologiji in analizi Jaza: "(...) Jaz pri teh identifikacijah posnema zdaj ljubljeno, potem spet neljubljeno osebo." Prav to pa je tudi mesto, na katerem nam Freud na kupu razgrne bistvene poteze te identifikacije. Takole nadaljuje:

"Pozornost zbuja tudi, da je v obeh primerih identifikacija samo delna, zelo omejena, da si pri objektni osebi sposodi *eno edino (unarno) potezo*, (...) da se identifikacija sploh *ne* briga za objektno razmerje do posnemane osebe."[41]

Tem ugotovitvam lahko dodamo še tale odlomek, ki ga najdemo bolj na začetku tega spisa, v tistem prvem delu, v katerem Freud "z drugimi avtorji" (Le Bon, Mc Dugall) opisuje najbolj opazne posledice vpliva množice na posameznika: "Pri tem učinkuje nedvomno nekaj kot *prisila* delati tako kot drugi, ostati v soglasju s številnimi soljudmi."[42] Izhodiščna razlika med Freudom in ostalimi avtorji pri raziskovanju narave vezi, ki druži posameznike med seboj v množico, je v Freudovi vpeljavi množice z *vodjo*:

---

[37] Id.: Jaz in Ono, str. 349.
[38] Ibid., str. 355.
[39] Ibid.
[40] Ibid., str. 331.
[41] Id.: Množična psihologija in analiza Jaza, str. 40.
[42] Ibid., str. 21.

"Iz razlogov, ki so nam za zdaj še prikriti, pa bi posebej poudarili razlikovanje, ki ga pisci ponavadi premalo upoštevajo: namreč med množicami brez vodje in množicami z vodjo."[43]

Tako izhodišče, ki je izpostavilo pomen vodje pri oblikovanju "množične" (družbene) vezi, se je izkazalo za zelo plodno, pripeljalo je do koncepta tiste identifikacije, ki je povezana z oblikovanjem posebne instance v jazu, ideala jaza. (Naslov XI. poglavja v tem spisu je: Stopnica v Jazu.) To identifikacijo (identifikacijo posameznika z vodjo) je razločil od druge identifikacije (vzajemne identifikacije med temi posamezniki), ki jo prva šele "omogoča" in ki se je drži značaj prisile. Ideal jaza je tista "duševna sprememba, ki jo vsili posamezniku"[44] množica, po kateri je spraševal in jo zastavil (to spremembo) kot glavno nalogo v tem spisu. Najpomembnejši Freudov prispevek v okviru te naloge je prav ugotovitev, da imamo v posameznikovem psihičnem življenju opraviti z različnimi identifikacijami, ki ustrezajo različnim ravnem jaza, *različnim funkcijam jaza.*

Freud zapiše naslednjo "formulo libidinalne konstitucije množice":

"Primarna množica je torej neko število posameznikov, ki so postavili *isti objekt na mesto ideala jaza* in se torej v svojem Jazu med seboj identificirajo."[45]

Tej množici posameznikov je skupen nek *zunanji* posameznik (objekt), skupen v tem smislu, da zaseda mesto ideala jaza v vsakem od njih. Ta zunanji objekt, *introjiciran* v jaz (na mesto ideala jaza) pri vseh posameznikih omogoča *projekcijo* jazov drug na drugega, njihovo vzajemno identifikacijo, množično vez, vzpostavitev množice kot množice. V tej formuli ni težko prepoznati strukturalistične logike odnosa med celoto in njenim posebnim delom. Vodja pri tem seveda zaseda tisto mesto posebnega, izjemnega, presežnega elementa, ki šele zares poveže vse ostale elemente v celoto. Iz izhodiščne, neorganizirane množice je izstopil posameznik kot vodja, kot tak omogoča organizirano, urejeno množico. In tu je še bistvena lastnost vodje (tega izjemnega mesta v "organizaciji"): zato, da omogoča množično vez, libidinalno povezanost med člani množice, se je moral sam odpovedati libidinalnim vezem, ljubezni, se izvzeti množici (ljubezenski tvorbi):

"Na začetku človeške zgodovine je bil vodja tisti nadčlovek, ki ga je Nietzsche pričakoval šele v prihodnje. Še danes potrebujejo množični individui utvaro, da jih vodja ljubi vse enako in pravično, vodji pa ni potrebno kogarkoli ljubiti, lahko je gospodovalen, *absolutno narcističen.*"[46]

Za kakšno libidinalno vez med posamezniki gre, v čem je vzajemna identifikacija, kakšno funkcio potemtakem opravlja "introjicirani" vodja na mestu ideala jaza, to nas zanima.

Identifikacija z vodjo vzpostavi ljubezenski, tolerantni, pomirjujoč odnos med člani: "Njena posledica je med drugim ta, da *omejimo agresivnost* proti osebi, ki se z njo identificiramo, ji prizanašamo in pomagamo."[47] Zajezuje sovražnost, brezobzirnost, nestrpnost, tekmovalnost..., *zajezuje narcizma*, kot pove Freud prav v zvezi z ljubeznijo posameznikov do vodje: "Vemo, da ljubezen zajezuje narcizem, in lahko dokažemo,

---

[43] Ibid., str. 28.
[44] Ibid., str. 9.
[45] Ibid., str. 48-49.
[46] S. Freud: Množična psihologija in analiza Jaza, str. 55.
[47] Ibid., str. 43.

kako je zaradi tega učinka postala kulturni dejavnik."[48] Ljubezensko vez z vodjo povezuje člane med sabo v ljubezensko z(a)vezo, ki je na drugi ravni od tiste, ki ni posredovana z vodjo. V tako posredovani zvezi so sovražni impulzi potisnjeni v ozadje, čeprav to ne pomeni, da značilna ambivalentnost v ljubezenskem odnosu izgine:

"Po pričevanju psihoanalize vsebuje skoraj vsako trajnejše intimno čustveno razmerje med dvema osebama - zakon, prijateljstvo, razmerje med starši in otroki - *usedlino odklanjajočih, sovražnih občutkov*, do neke mere se ta usedlina razgalja v prepirih, (...), v godrnjanju..."[49]

Vendarle pa je ta ambivalentnost manj glasna, na dan pride samo v periodičnih presledkih. Kot taka se zelo razlikuje od tiste najbolj izrazite iz obdobja infantilne seksualnosti, iz obdobja prvih objektnih izbir, ko so zahteve po ljubezni najbolj neizmerne in zato najbolj neizpolnljive:

"Ta prva otroška ljubezen je obsojena na propad ravno zato, ker je prva, ker so te zgodnje objektne investicije praviloma *v veliki meri ambivalentne*; poleg velike ljubezni je tu vedno prisotna tudi *močna nagnjenost k agresiji*."[50]

Ideal jaza je dedič Ojdipa, kot to večkrat ponovi Freud. Funkcijo potlačitve, ki so pri tem zgodi, opiše takole: "Ostal je (otrok) še vedno navezan na starše, a z goni, ki jih moramo imenovati 'zavrte'. Čustva, ki jih odtlej goji do ljubljenih oseb, veljajo za '*nežna*'."[51]

Ojdipovsko situacijo razčlenimo še malo bolj. Gre za dve identifikaciji, ki rezultirata iz Ojdipa, obe nastopata kot možni: identifikacija z očetom ali identifikacija z materjo. Vsaka od njiju pomeni dvoje: ohranitev nasprotnospolnega objekta (povečana zgledna identifikacija) in hkrati nadomeščanje istospolnega objekta (regresija izbire objekta v identifikacijo).

"Tako lahko domnevamo, da je najbolj obča posledica seksualne faze, ki obvladuje Ojdipov kompleks, ta, da se v Jaz ustalita ti dve nekako *med sabo povezani identifikaciji*. Ta *sprememba Jaza* obdrži svoj izpostavljeni položaj, ostali vsebini Jaza se postavlja nasproti kot ideal Jaza (...)."[52]

In ponovno še enkrat: "(...) libido, ki Jazu priteka z opisanimi identifikacijami, proizvaja njegov sekundarni narcizem."[53]

NADJAZ

Ideal jaza modificira intenzivno predojdipovsko agresijo, sublimira, za-veže predojdipovske strasti, toda pri tem ne smemo pozabiti na dejstvo, ki smo ga že izpostavili: ta predojdipovska agresija še kako pripada (tudi) nadjazu, zato ta poteza, ideal jaza, modificira tudi nadjazovo "drugo" obnašanje (iracionalnost, krutost, gospodovalnost...). Na dvoličnost ideala jaza Freud opozarja zelo eksplicitno:

---

[48] Ibid., str. 55-56.
[49] Ibid., str. 35.
[50] Id.: Nova predavanja za uvod (...), str. 223.
[51] Id.: Množična psihologija in analiza Jaza, str. 44.
[52] Id.: Jaz in Ono, str. 332.
[53] Ibid., str. 328.

"Njegov odnos do Jaza se ne izčrpa v ukazu: 'Tak (kot oče) *bodi!*', ampak obsega tudi prepoved: 'Tak (kot oče) *ne smeš biti!*' - torej ne delaj vsega, kar on počne; nekatere stvari so prihranjene le zanj."[54]

Nadjaz s svojimi očitno protislovnimi zahtevami drži posameznika v nenehni tesnobi. Ni mu mogoče ustreči, ni ga mogoče zadovoljiti. Posameznik ga doživlja kot nekaj povsem tujega, zunanjega, grozljivega... Vse kaže, da je treba postaviti ločnico med tem "zunanjim" pred-ojdipovskim nadjazom in drugim post-ojdipovskim nadjazom kot "notranjo" psihično instanco. Ta post-ojdipovski nadjaz šele vključuje ideal jaza, ki se introjicira v jaz, ki si ga jaz tako prisvoji, v obliki notranjega "glasu vesti" nadjaz izgubi tisto pred-ojdipovsko tujost in zunanjost, gospodovalnost, brezmejno zahtevnost in strogost, izgubi podobo preganjalca. Post-ojdipovski nadjaz je šele tisti, ki zajezi narcizem.

Post-ojdipovski nadjaz pa je nadjaz, "ki v lacanovski perspektivi lahko komajda še nosi to ime."[55] Lacanovo dojetje freudovskega nadjaza izhaja prav iz tistega njegovega "drugega" obnašanja, iz nadjaza, ki je v svojih zahtevah tako zelo iracionalen in brezmejno brezobziren, ki kot tak nastopa kot nekaj nerazumljivega, tujega in grozovitega. Je zakon, iracionalna prepoved, s katero se ni mogoče identificirati, in je zato tisto nemogoče, travmatično, ne-simbolizabilno jedro, ki prav požene proces simbolizacije, ponotranjenje simbolnega zakona, ki se mu kot subjekti moramo podvreči. Znotraj zakona, znotraj racionalnega, najdemo nek "nori", nesmiselni, nedojemljivi tip zakona. Lacan pravi:

"To je nadjaz, kolikor vse to dejansko terorizira subjekta, gradi v njem dejavne, doživete, trajajoče simptome, ki prevzamejo reprezentiranje tiste *točke, v kateri subjekt zakona ne razume*, marveč ga uprizarja. Simptomi prevzamejo utelešenje zakona kot takega, dajejo mu njegovo podobo skrivnosti. To pa je nekaj čisto drugega kot narcistični odnos do nam podobnih; gre za *odnos subjekta do zakona* v njegovi celotnosti, kolikor nikoli ne more priti do odnosa zakona v njegovi celotnosti, saj *zakona nikoli ne zajamemo v celoti.*"[56]

Sredi zakona, sredi prepovedi, naletimo na nek nor zakon, ki nam ukazuje: "Uživaj!"[57] Za tak nadjaz nikakor ne moremo reči, da opravlja funkcijo prilagajanja, nasprotno nas *ne prilagaja*. Kot takega, ga je treba ločiti od ideala jaza. Četudi se njune funkcije deloma prekrivajo, ju po Lacanu ne gre istovetiti. Miller takole razpravlja o freudovskem nadjazu:

"Je zakon, ukaz, a to le tako, da se subjekt ne more po njem ravnati. Kot zakon je povsem iracionalen, strahoten. Lacan nekajkrat govori o obscenem in grozovitem nadjazu, in tu je povsem zvest Freudovim tekstom. Nadjaz je pri Freudu *funkcija, ki jo je nemogoče zadovoljiti*. Ni take vrste, da bi veljalo 'če storiš vse tako, kot hoče nadjaz, bo vse dobro', prav nasprotno, nadjaz ni nikoli zadovoljen, zahteva zmeraj več in ne smemo pričakovati, da ga bo uspeh pomiril."[58]

Tu imamo zdaj opraviti s tisto prisilo, ki se ji ne moremo upreti, zaradi katere odpovemo čisto brez razloga... Ta funkcija, ki jo je nemogoče zadovoljiti, ki upravlja

---

[54] Ibid., str. 332.
[55] C. Millot: Ženski nadjaz.
[56] J. Lacan: Jaz v Freudovi teoriji in (...), str. 5.
[57] Id.: Še, str. 7.
[58] J.-A. Miller: Pet predavanj o Lacanu (...), str. 100.

naše "saboterstvo", je funkcija užitka iz realnega registra. Nadjaz je tako pri Lacanu umeščen v Realno.[59]

IDEAL JAZA IN IDEALNI JAZ

In kaj je končno ideal jaza? Pravzaprav nas mora zanimati tudi vprašanje njegovega odnosa do idealnega jaza. Namreč v vpeljavi narcizma Freud nenavadno uporabi dva močno podobna izraza: ideal jaza (Ichideal) in idealni jaz (Idealich). Se je to zgodilo po naključju, mimogrede, zaradi nepazljivosti, se je Freud samo zmotil, ko ni uporabil za imenovanje nove psihične instance, ki nadaljuje prvotni narcizem, istega izraza? V luči Lacanovega branja, ki je prav gotovo freudovsko branje, branje spodrsljajev in zmot, se tudi to mesto izkaže za zelo produktivno. Kaj je potemtakem jedro te nove psihične instance, dedinje primarnega narcizma? Kaj je bistvo "normalnega" sekundarnega narcizma?

Pritegnimo spet značilnosti identifikacije, ki jo Freud tematizira v Množični psihologiji in analizi Jaza. Ta identifikacija je samo delna, sposodi si neko unarno potezo, ne zanima se za objektno razmerje do posnemane osebe, drži se je značaj prisile... Prav ta identifikacija z "unarno potezo" je pot, po kateri se najlaže približamo instanci ideala jaza. Ali v vseh teh značilnostih ne prepoznamo tiste "druge", ravnodušne energije, nagona smrti, ki je onkraj načela ugodja, onkraj psiholoških lastnosti, energije, s katero smo povezali mesto analitika v transferju, ki deluje mimo njegove osebe, s katero lahko zdaj povežemo tudi mesto vodje,ki individue združi v množico, mesto, ki je prav mesto ideala jaza, mesto tiste točke "onkraj"?!

Ta ideal jaza torej (v skladu s tematizacijo nagona smrti) *ni nič psihološkega*, ni podoba ali predstava, je neko mesto v simbolni strukturi, mesto, s katerim je povezana posebna in tako temeljna funkcija. Opraviti imamo z neko ravnijo, ki ni identična ravni predstav, podob, zrcalnega projiciranja, je pa z njo v nekem razmerju, jo posreduje, uravnava, normalizira. Lacan takole poudari nujnost razlikovanja dveh, nezamenljivih polj, Imaginarnega in Simbolnega:

"Gre torej za to, da bi ugotovili, v katerem polju potekajo različne zadeve, s katerimi imamo opraviti na področju analize. Nekatere potekajo na ravni prvega polja, *polja Ich*, nekatere - ki jih je *treba strogo ločiti* od prvih, kajti če jih pomešamo, nič več ne razumemo - pa v drugem polju, *v polju Drugega*."[60]

V skladu s to ločitvijo Lacan zelo vztraja pri razločevanju *imaginarne* identifikacije in *simbolne* identifikacije.

Prvi tip identifikacije se dogaja v polju jaza, v polju podobnikov, v narcističnem polju, ki ga uravnava načelo ugodja. To je imaginarno polje. Na tej ravni se poskušamo identificirati z drugim, ki nam je podoben, ki nam je "blizu", "domač", z nečim svojim pri njem... Kot tak je ta drugi iz imaginarnega razmerja naša zrcalna podoba, podaljšek naših narcističnih hrepenjenj (tu je iskati Freudovo "narcistično izbiro" objekta, kolikor

---

[59] Tematizacija Realnega, ki se zgodi pri poznem Lacanu, v nekem smislu temeljito zasuka niti njegove dotlejšnje teorije in na novo presvetli problematiko, ki se vleče skozi vse njegovo poučevanje. Na tem mestu se v to seveda ne moremo globje spuščati; v okviru naše zastavitve - katere domet je razlikovanje dveh polj (ravni), Imaginarnega in Simbolnega - nam ni treba poseči dlje.

[60] J. Lacan: Štirje temeljni koncepti (...), str. 327.

le-ta ni posredovana s simbolno identifikacijo). Po tej poti, poti imaginarnih identifikacij, v okviru katerih nam torej svet nastopa kot naše ogledalo, oblikujemo svoj *idealni jaz*. V tej imaginarni instanci se lahko prepozna(va)m, tu sem "neposreden" in "spontan", tu si ugajam. Imaginarno identifikacijo lahko zelo natančno imenujemo psihološka identifikacija.

Simbolna identifikacija pa se od imaginarne radikalno razlikuje, je prav nasprotno ne-psihološka. To ni identifikacija s podobo (drugim jazom), pač pa identifikacija s točko, ki je tista "enotujoča poteza", nekaj povsem brezsmiselnega, ki se ne briga za posameznika kot osebo, kot skupka psihičnih lastnosti..., pomeni "identifikacijo z drugim prav na točki, kjer je ta drugi neposnemljiv"[61], identifikacijo s tisto potezo v drugem, v kateri se posameznik prav ne more prepoznati, identifikacijo z nečim, kar mu ni "blizu", kar mu je "tuje" in "daleč", ne-njegovo, ki je nekaj čisto drugega. V tej "zunanji" točki se mora posameznik prepoznati, si jo prisvojiti, jo ponotranjiti. *Skoz to ne-narcistično točko se zgodi nadaljevanje narcizma.* V tem je paradoks te nove psihične instance, ki ohranja narcizem: v narcistično substancialnost poseže kot nekaj čisto tujega in grozljivega, v razmerju do narcizma nekaj povsem negativnega, kot poteza, ki nas razsredišči, ki poruši sam naš narcizem, pa se prav skozi to negativnost, skozi prelomljeno obliko, skozi "*narcistično brazgotino*"... nadaljuje narcizem. Ponotranjenje te ne-narcistične točke je prav proces simbolizacije, vstop v Simbolno, v polje Drugega. To je tista radikalna drugost, Drugost, ki se razlikuje od imaginarne, neposredne drugosti, in je v posamezniku že od vsega začetka:

"Kolikor smo subjekt, ki misli, pa smo čisto drugače vpleteni v stvar, saj smo odvisni od polja Drugega, ki je bilo tu že dolgo pred tem, preden smo mi prišli na svet, in katerega krožeče strukture nas opredeljujejo kot subjekt."[62]

Skozi simbolno identifikacijo "notranje" sprejmemo to radikalno drugost, jo ponotranjimo v obliki njenega zastopnika *ideala jaza*. Raz-odtujitev se zgodi prav skozi sprejetje neke radikalne, neukinljive in neizbežne odtujitve.

"Ideal jaza upravlja narcistični položaj subjekta."[63] Tako povzame Catherine Millot. Funkcija ideala jaza je v posredovanju, uravnavanju, *normaliziranju* imaginarnih identifikacij, imaginarnega zadovoljstva, v normaliziranju narcizma, v pomiritvi agresivnih (sadističnih) pred-ojdipovskih divjanj zaradi izgube objekta...

"Identifikacija, za katero tukaj gre, ni zrcalna, neposredna identifikacija, marveč je njena *opora*. Podpira in prenaša perspektivo (...), iz katere lahko zrcalno identifikacijo uzremo z vidika, ki zadovoljuje."[64]

Ideal jaza je pogoj idealnega jaza. Je tista točka, s katere se subjekt čuti, da je zadovoljiv, da je ljubljen, to je točka, ki ga gleda v ogledalu, pa jo zrcalna podoba vselej že prekriva in prikriva. To je točka, ki omogoča posameznikovo "hrbtenico", ki mu podeljuje status "samostojne osebnosti". Simbolna identifikacija je tisti specifični proces, ki nosi imaginarno identifikacijo, a jazu konstitutivno uhaja. Ta "onstran načela ugodja" uravnava sámo ugodje, ki je vselej narcistično ugodje, uravnava "nivo" jaza kot "narcističnega zbiralnika libida", uravnava jaz kot "bric-à-brac" (brkljarijo) imaginarnih identifikacij, uravnava sekundarni narcizem, ki se proizvaja v imaginarnem narcističnem

---

[61] S. Žižek: Jezik, ideologija, Slovenci, str. 128.
[62] J. Lacan: Štirje temeljni koncepti (...), str. 326.
[63] C. Millot: Ženski nadjaz.
[64] J. Lacan: Štirje temeljni koncepti (...), str. 355.

polju. To je freudovski jaz ("moi"), ki ga Lacan strogo razlikuje od subjekta ("Je"), ki se konstituira na ravni Simbolnega.

"To pomeni, da *jaz* postane tisto, kar poprej ni bil, da pride do točke, kjer je *subjekt*."[65]

Kriterij normalnosti narcizma je potemtakem iskati v vprašanju *simbolizacije*, posega tistega "onstran" v narcizem, in hkrati s tem v vprašanju Ojdipa, ko naj se, če gre za njegovo normalno razrešitev, poseg Simbolnega zgodi.

LITERATURA

Althusser, L., *Freud in Lacan*, Tribuna 3, Lj, 1969.
Althusser, L., *O Lacanu*, Tribuna 1, Lj, 1970.
Bahovec, E., *Cannon ali Freud?*, v Problemi-Razprave 209-211, Lj, 1981.
Bahovec, E., *O analizi razvoja znanstvenih konceptov*, v Terminologija v znanosti, Pedagoški inštitut UEK, Lj, 1984.
Freud, S., *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, DZS, Lj, 1977.
Freud, S., *Nova predavanja za uvod u psihoanalizu*, v Odabrana dela Sigmunda Frojda, I-VIII, Matica srpska, Novi Sad, 7, 1984.
Freud, S., *Jedna uspomena iz detinjstva Leonarda da Vincija*, id. *Autobiografija*,id.
Freud, S., *Množična psihologija in analiza jaza*, v Psihoanaliza in kultura, DZS, Lj, 1981.
Freud, S., *Jaz in Ono*, V Metapsihološki spisi, ŠKUC-FF, Lj. 1987.
Freud, S., *Žalovanje in melanholija*, id.
Freud, S., *Fetišizem*, id.
Jones, E., *Život i delo Sigmunda Frojda I, II*, Matica srpska, Novi Sad, 1985.
Lacan, J., *Le stade du miroir*, v Ecrits, Seuil, Paris, 1966.
Lacan, J., *La chose freudien*, id.
Lacan, J., *Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki*; S-II, v Problemi-Razprave 177-180, Lj, 1978.
Lacan, J., *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*; S-XI, CZ, Lj, 1980.
Lacan, J., *Še* ; S-XX, Analecta, Lj, 1985,
Miller, J.A., *Odgovori realnega*, v Razpol 4, Lj, 1988.
Miller, J.A., *O nekem drugem Lacanu*, v Problemi 12, Lj, 1984.
Miller, J.A., *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*, v Gospostvo, vzgoja, analiza, DDU Univerzum, Lj, 1983.
Millot, Ch., *Ženski nadjaz*, Problemi-Esejistika 3, Lj, 1988.
Pulver, S.E., *Narcissism: The Term and the Concept*, v Essential Papers on Narcissism, New York University Press, 1986.
Žižek, S., *Pet predavanj o problemih teorije fetišizma iz Šole Sigmunda Freuda*, v Problemi teorije fetišizma, DDU Univerzum, Lj, 1985.
Žižek, S., *Jezik, ideologija, Slovenci*, DE, Lj. 1987.
Graves, R., *Grški mitovi*, Nolit, Bg, 1987.
Ovid, P.N., *Metamorfoze*, MK, Lj, 1977.

[65] Id.: Jaz v Freudovi teoriji in (...), str. 47.

Patološki narcis in problem družbeno nujne socializacijske forme*

VESNA V. GODINA

Naj začnem z dvema citatoma: "Izhodišče in tematsko področje pričujoče razprave zarisuje v več pogledih izvrsten in v nekaterih teoretskih obratih, ki jih prinaša, kar presenetljiv prispevek Slavoja Žižka, ki ga je pod naslovom 'Patološki narcis' kot družbeno-nujna forma subjektivnosti objavil v 'Družboslovnih razpravah' št. 2 (ISU 1985)".[1] In še: "Treba je priznati, da je med številnimi kritikami, denunciacijami, apriornimi razvrednotenji itd., ki so doslej pri nas leteli na psihoanalitično teorijo Urbančičeva Razprava o 'patološkem narcizmu' in psihoanalizi (Družboslovne razprave 3, str. 99-125) prvi poskus resnega teoretskega dialoga, tj. poskus, ki je že po svoji zastavitvi onstran nadigravanj v slogu 'kdo bo koga': v njem sploh ne gre za 'soočanje argementov', ki naj pokaže 'premoč' ene pozicije nad drugo, gre za stvar mišljenja, naj jo razumemo kot Heideggerjevo die Sache des Denkens ali kot Lacanovo das Ding."[2]

In s poslednjim mnenjem se gre vsekakor strinjati: v razpravljanjih o patološkem narcisizmu, kakor so potekala v Družboslovnih razpravah od omenjenega prispevka S. Žižka "Patološki narcis" kot družbeno nujna forma subjektivnosti preko Urbančičevega prispevka Razprava o "patološkem narcisizmu" in psihoanalizi in Žižkove Totalitarne fantazme, gre res za način teoretskega dialoga, ki je pri nas relativno redek: namesto apriornega zavračanja in etiketiranja, ki pri nas v glavnem predstavlja osnovno sredstvo v družboslovnih "razpravljanjih", srečamo namreč pri Urbančiču kot "odgovor" na Žižkov tekst razdelavo zgolj enega od problemov, ki jih Žižek načenja v svojem tekstu.

In verjetno je ravno zaradi takšnega pristopa razpravljanje o patološkem narcisizmu, kot je pri nas potekalo doslej, izjemno teoretsko plodno. Teoretsko plodno ravno skozi razlike v stališčih, ki jih proizvedeta oba avtorja. Pozorno branje navedenih prispevkov namreč pokaže, da gre pri Žižkovem in Urbaničičevem pristopu za celo vrsto razlik, ki pri vsakem od avtorjev razpravljanje o patološkem narcisizmu vodi, če smemo tako reči,

---

* Tekst predstavlja predelani in prirejeni del gradiva, ki je nastalo v okviru raziskave Analiza socializacijskega procesa, ki poteka v Raziskovalnem inštitutu FSNP, financira pa ga RSS.

[1] I. Urbančič: Razprava o "patološkem narcisizmu" in psihoanalizi. V: Družboslovne razprave, letnik II, 1985, št. 3, str. 99.

[2] S. Žižek: "Patološki narcis" kot družbeno nujna forma subjektivnosti. V: Družboslovne razprave, letnik II, 1985, št. 2, str. 173. Isti tekst je izšel še dvakrat, v delno predelanih variantah: prvič kot spremna beseda srbohrvaškemu prevodu Laschove Naricisističke kulture (Zagreb, Naprijed, 1986, str. 309-336) in drugič kot tretje poglavje Žižkovega dela Jezik, ideologija, Slovenci (Ljubljana, Delavska enotnost) 1987. Sami se bomo posluževali prve variante; le pri nekaterih razširitvah drugih dveh, na kar bo sproti opozorjeno.

v drugo smer, v teoretizacijo različnih problemov interakcije med posameznikom in družbo.

In nam se v zvezi s problemom družbeno nujne forme socializacije prav te razlike zdijo izjemno plodne. Zato jim bomo, vsaj najpomembnejšim, posvetili nekaj več pozornosti.

Žižek in Urbančič

Prva bistvena razlika zadeva že sam *koncept patološkega narcizma* oziroma patološkega narcisizma. Če najprej izpostavimo tisto, kar je obema avtorjema v pojmovanju patološkega narcisizma skupno: patološki narcis je posameznik, ki mu je "spodletela" razrešitev Ojdipovega kompleksa. Žižek pravi, da je "prav *nerazrešenost Ojdipa kot taka* temeljni problem borderline in PN",[3] Urbančič pa trdi, da je pri poskusu "pokazati strukturno možnost "patološkega narcisa"[4] treba pokazati "strukturno možnost ponesrečenja pozitivne razrešitve Ojdipovega kompleksa".[5] Vendar pa se, kljub tej skupni točki, logika izpeljave patološkega narcisizma oziroma patološkega narcisa pri obeh avtorjih bistveno loči. Žižek - enako kot Lasch - koncept patološkega narcisa razume kot družbeno nujno formo subjektivnosti v smislu tistega, kar se je v tradicionalnem družboslovnem žargonu najpogosteje navezovalo na kocept socialnega karakterja.[6] Gre, poenostavljeno skicirano, za naslednji problem: Vsaka družba kot enega izmed nujnih pogojev lastne reprodukcije oblikuje tudi sebi lasten, tj. potreben psihološki ustroj posameznika. Proučevanja teh ustrojev so pokazala, da gre za neke možne tipizacije, ki so povezane z načini reprodukcije samih družb.[7] Koncept družbeno nujne forme subjektivnosti skuša izpostaviti natančno to vpetost posameznikove libidalne strukture v proces reprodukcije določene družbe. In v tem smislu Žižkova teza

---

[3] S. Žižek: "Patološki Narcis" kot družbeno nujna forma subjektivnosti. Op. cit., str. 113.

[4] I. Urbančič: Razprava o patološkem narcisizmu in psihoanalizi. Op. cit., str. 117.

[5] Ibid. In še: "Skratka: ko razrešitev Ojdipa spodleti, ponesrečenje te razrešitve je bistven moment geneze 'patološkega narcisa' kot geneze patološke hotenjske strukture in organizacije subjekta" (ibid., str. 114.

[6] Pri čemer pa sploh ne želimo reči, da je pri konceptu socialnega karakterja in družbeno nujne forme subjektivnosti mogoče govoriti o terminološki zamenjavi. Čeprav oba koncepta skušata tematizirati isti problem - problem za določen tip družbe tipičnega ustroja posameznika, so razlike bistvene. Prva skupina razlik zadeva že širino tistega, kar v vsakega od obeh konceptov sodi. Druga, še bistvenejša razlika pa zadeva domet obeh konceptov: največ, kar koncept socialnega karakterja lahko ponudi, je bolj ali manj zadet *opis* za določeno družbo tipičnega ustroja posameznika. Koncept družbeno nujne forme subjektivnosti pa je zmožen - vsaj v razdelavi, ki jo je ponudil Žižek - ta *opis presečí* in to v smislu izoblikovanja aparata, ki omogoča razumevanje *notranje dinamike*, logike, če se že hoče, tudi nujnosti funkcioniranja nekega določenega "socialnega karakterja" oziroma posameznika, ki nek določen socialni karakter "ima". Ta premik je bistven, kajti koncept družbeno nujne forme subjektivnosti se pokaže kot edini, s pomočjo katerega je sploh mogoče razložiti način, na katerega posameznik s svojo lastno psihično strukturo in njeno dinamiko vstopa v procese reprodukcije družbe. V tej točki koncept družbeno nujne forme subjektivnosti seveda daleč preseže, celo razvrednoti koncept socialnega karakterja. Za kakšno razliko gre, se je mogoče prepričati, če preberemo klasične študije analize socialnega karakterja (npr. Adomovo Autoritama osebnost, W.H. Whyta Človek organizacije, D. Riesmana Osamljena množica, E. Fromma Beg od svobode in Zdrava družba) na eni in Žižkovega "Patološkega Narcisa" na drugi strani. Ista razlika izstopi tudi, če Žižkovega Patološkega Narcisa primerjamo z Laschovo Kulturo narcisizma. Lasch namreč - v najboljšem smislu te besede - nadaljuje tradicijo študij ameriškega socialnega karakterja, ki se od prejšnjih študij sicer bistveno razlikuje predvsem v Laschovem razumevanju in vključitvi psihoanalize; iz Laschove analize dobimo, k čemer se bomo še vračali, jasno izpostavljeno korelacijo patološkega narciza s t.i. postindustrijskimi družbami, vendar pa sama logika funkcioniranja patološkega narcisa ostaja na opisni ravni; v tem smislu Žižek s svojim Patološkim Narcisom nadaljuje natančno tam, kjer se Lasch ustavi.

[7] Riesmanova tipizacija na primer, ki jo s self in other-directed prevzema tudi Žižek, zaobsega tako *tri* tipe: tradicionalno usmerjeni tip posameznika, ki je značilen za t.i. predindustrijske družbe; vase usmerjeni (self-directed) tip, ki je značilen za družbe liberalnega kapitalizma, in k drugim usmerjeni (other-directed) tip, ki je značilen za monopolni kapitalizem. Primerjaj: D. Riesman: Usamljena gomila (Beograd, Nolit) 1965, posebej str. 69-95.

o patološkem Narcisu kot družbeno nujni formi subjektivnosti družb razvitega kapitalizma pomeni tezo o tem, da je patološki narcis takšen libidinalni ustroj posameznika, ki ga družbe korporativnega kapitalizma oziroma t.i. postindustrijske družbe "potrebujejo" za lastno funkcioniranje, lastno reprodukcijo . S tem Žižek v psihoanalitičnih konceptih ponovi osnovno ugotovitev in tudi izhodišče analize C. Lascha: Lasch namreč, kot bomo podrobneje videli še nekoliko kasneje, patološkega narcisa razume prav v tem smislu - gre za psihološki ustroj posameznikov, ki so potrebni sodobni ameriški družbi za njeno lastno funkcioniranje. In bistvena karakteristika tega ustroja je prav nerazrešen Ojdipov kompleks.

Urbančič pa dejstvo spodletelega Ojdipovega kompleksa razvija v drugo smer. Pri tem osrednje mesto njegove argumentacije zavzema t.i. "prehod v odraslost.... prehod iz heteronomije v avtonomijo".[8] Ta prehod ima po njegovem mnenju tri stopnje:[9] prva je "razpad heteronomne hotenjske organizacije strukturnega sestava "subjekta";"[10] "drugo stopnjo označuje možno pogumno soočenje "subjekta" z grozljivim breznom absolutne svobode lastnega hotenja";[11] "tretjo in končno stopnjo"[12] pa "prehod iz mladeništva v odraslega samostojnega moža, iz heteronomije k avtonomiji sebe kot dejanskega subjekta".[13] In patološki narcis se pojavi natančno v tej točki prehoda v odraslost: patološki narcis je namreč tisti posameznik, ki mu spodleti pri drugi zgoraj navedeni stopnji prehoda v odraslost - namesto, da bi se hrabro soočil z grozljivim breznom absolutne svobode lastnega hotenja, se tega brezna ustraši in se umakne - nazaj v stanje, ki je bilo zanj značilno pred razpadom heteronomne hotenjske organizacije strukturnega sestava "subjekta". Ali, kot piše Urbančič sam: "Če predpostavimo celotno situacijo v strukturnem smislu do prve stopnje prehoda v odraslost kot nespremenjeno, potem se tudi bodoči 'patološki narcis' znajde pred breznom hotenja, vendar tega strašnega pogleda Gorgone ne prenese, njegov strah pred to strašnostjo in grozo brezdanjosti hotenja, strah pred tem groznim 'hudim', 'zlim', 'mračnim' in strah pred naporom, ki ga terja, ga odvrne k umiku in to pomeni, da ponovi postopek otroka, ki se pred 'hudim' zmeraj spet zateče k 'Materi', torej v svoj domnevno varni in trdni domači svet vsakdanjosti, kjer se mu 'ne more pripetiti nič hudega'. In res se mu ne pripeti nič hudega, le da odrasti ne more, ostaja v vsem svojem hotenju heteronomen."[14]

Docela jasno je, da Urbančiču v zvezi s patološkim narcisom nikakor ne gre za tematizacijo nekega "socialnega karakterja", družbeno nujne forme subjektivnosti ipd. Tisto, za kar Urbančiču gre, je razdelava točke prehoda "subjekta" v subjekt, heteronomnega v avtonomnega posameznika; torej točke, ki jo Žižek, konkretno za libidinalno strukturo patološkega narcisa tematizira skozi borderline, histerizacijo patološkega narcisa, skozi famozno zastavitev histeričnega vprašanja Drugemu o smislu, o lastni Želji.

In *ta razlika je ključna*. Kajti pri Urbančiču se patološki narcis pojavlja kot modus spodletelega prehoda k avtonomnosti, ali rečeno drugače, kot eden od možnih izhodov iz

---

[8] Kot to sam poimenuje v svojem že omenjenem prispevku na več mestih, npr. tudi na str. 117.
[9] Tu gre za t.i. "trostopenjski prehod iz mladeništva v odraslost" (ibid.).
[10] Ibid., str. 116.
[11] Ibid.
[12] Ibid., str. 117.
[13] Ibid.
[14] Ibid.

situacije zloma "subjekta". Drugi modus je avtonomnost. Natančno v tem smislu je patološki narcis glede na to točko zloma "bodoči 'patološki narcis'"[15] - ga še ni, vendar bo, če bo v "točki zloma" namesto soočanja z breznom absolutne svobode lastnega hotenja izbral umik. Pri Žižku pa je - glede na to točko zloma "subjekta" patološki narcis vselej že tu. Ni bodoči, temveč je natančno tisti ustroj libidinalne strukture, ki kot svojo lastno točko zloma proizvede borderline. Pri Žižku je torej izhodišče zloma, pri Urbančiču je eden od možnosti "razrešitve" te situacije.[16]

Tukaj pa je treba takoj omeniti tudi še neko drugo razliko - razliko v "stopnji splošnosti". Seveda Žižku patološki narcis ne predstavlja izhodišča zloma "subjekta" za vse čase in družbe; gre, nasprotno, da povsem konkreten zgodovinski tip posameznika, ki se v krizi odraščanja, če rečemo po Urbančičevo, zlomi. Urbančičev patološki narcis pa ima bolj "splošni status": ker pomeni način "razrešitve" prehoda v odraslost, gre pri patološkem narcisu za enega izmed možnih izhodov tega prehoda za katerokoli zgodovinsko in družbeno konkretno libidinalno strukturo posameznika. Patološki narcis je vsak, ki namesto avtonomne izbere heteronomno držo. Patološki narcis je pri Urbančiču heteronomni posameznik po krizi odraščanja vseh časov in družb, kajti Urbančiču gre, da ponovimo še enkrat, za razdelavo preblema zloma "subjekta", ne pa za kakšno zgodovinsko konkretno libidinalno strukturo posameznika. Za takšno razumevanje govori vrsta dejstev. Urbančičeva opomba o Nietzchevem delu "Tako je govoril Zaratustra", že omenjeno pojmovanje "psihične strukture" odraščajočega subjekta kot heteronomne, pa ocena, "da velike dejanske empirične razlike med zahodnimi in vzhodnimi družbenimi sistemi ne vsebujejo bistvene različnosti patološkega narcisizma svojih družbenih individuumov,"[17] kar bi pomenilo, da niti prvi niti drugi sistemi posameznika v krizi odraščanja nič bolj ne spodbujajo za prehod v avtonomno držo, s čemer se je treba, gledajoč na zadevo z Urbančičevega zornega kota, seveda (dobesedno) strinjati.

Ta "različni status" patološkega narcisa pri Žižku in Urbančiču ima seveda celo vrsto "posledic". Najprej naj omenimo, da se na takšno različno pojmovanje patološkega narcisa nujno veže tudi *različna ocena o pomenu "družbenih dejavnikov"* za strukturiranje patološkega narcisizma. Urbančič s tem v zvezi Žižkovo navezavo patološkega narcisa na postindustrijske družbe in njene značilnosti nima za ustrezno;[18] družbeno pogojenost patološkega narciza je treba razumeti drugače: "Omenjenemu "subjektovemu" umiku pred soočenjem z breznom hotenja in njegovo strašnostjo nazaj v okrilje "Matere" in "otroštva", umiku, ki ga izsili strah, gre seveda lahko zelo na roko

---

[15] Ibid.

[16] Urbančič terminološko dosledno pojem patološkega narcisa veže na tip heteronomnega posameznika *po* krizi odraščanja. Ko govori o situaciji posameznika, ki je pred to krizo, govori zmeraj samo o heteronomnosti te strukture:"Psihična' struktura odraščajočega 'subjekta' (mladeniča ali mladenke) je že neka hotenjska ('libidinalna') organizacija in strukturacija... Kot osnovni značaj te pred-ojdipske hotenjske strukture, dinamike in organizacije odraščajočega 'subjekta' se nam je pokazala vseskozna heteronomija" (ibidem., str. 116; primerjaj tudi stran 115 idr.). Vendar ta posameznik še ni patološki narcis; patološki narcis je namreč že izkusil "prehod v odraslost", ki ga ta posameznik še ni. Jima je pa skupna njuna heteronomnost. Tukaj je razlika z Žižkom očitna: za Žižka je namreč patološki narcis "umeščen" ravno v fazo *pred* krizo odraščanja (v Urbančičevem smislu).

[17] Ibid., str. 121-122. Glede naslonitve na Nitzchejevo delo Tako je govoril Zaratustra primerjaj opombo št. 1 v istem prispevku, str. 125.

[18] Primerjaj npr. str. 104 in drugje. Na str. 104, ko Urbančič povzema Žižkovo (in Laschovo) naslonitev na družbene razmere v zvezi s problemom razrešitve Ojdipovega kompleksa, tudi eksplicitno pravi, da takšna razlaga "ne daje odgovora na naše vprašanje" (ibid.), ki je seveda vprašanje o prehodu "subjekta" v subjekt. Tudi ta ugotovitev v Urbančičevi zastavitvi povsem drži.

tudi določeno družbeno stanje v vsakdanjem svetu odraščajočega mladeniča. Različni družbeni sistemi lahko na zelo različne načine sodelujejo pri formiranju heteronomnega patološko narcisističnega "subjekta", so takorekoč aktualizatorji strukture možnosti patološkega narcizma, vendar sama možnost patološkega narcisa ne leži v družbenih sistemih, ampak v celotnem hotenjskem strukturnem sestavu odraščajočega "subjekta"."[19]

Nadalje gre tudi za *razlike v zastavitvi vsebine in funkcije Ojdipovega kompleksa.* Če je po Žižku funkcija Ojdipovega kompleksa vzpostavitev simbolne identifikacije oziroma uvedba simbolnega Zakona, je po Urbančiču to prehod od heteronomnega k avtonomnemu posamezniku.[20] Ojdip je izenačen s prehodom v odraslost; faze, ki so pred prehodom v odraslost, so "pred-ojdipske".[21] In skladno z že nakazanim pojmovanjem patološkega narcisa predojdipske faze ne karakterizira (nujno) odsotnost Zakona; možno je, da je v pred-ojdipskih fazah Zakon že integriran,[22] kar pa pri Žižku ni mogoče. Ta zadeva pa ima še neko drugo, nič manj pomembno plat: Ojdipov kompleks oziroma njegova uspešna razrešitev je pri Urbančiču preseganje družbeno predpisane konformne drže, pri Žižku pa ne; po Žižku je sama razrešitev Ojdipovega kompleksa v self- in other-directed tipu libidinalne ekonomije točno točka vpisa v to konformnost. Analiza Ideala Jaza self- in other-directed posameznika to jasno kaže: ravno klasični očetovski Ideal Jaza je pri self-direceted posamezniku tisti, ki posameznika "sili", da se "vede" tako, kot je to z vidika funkcioniranja družb liberalnega kapitalizma potrebno; pri other-directed posamezniku pa to ključno funkcijo prevzame "vrstniški" Ideal-Jaza.[23]

Takšno pojmovanje pa ima vsaj dve skupini posledic. Najprej to, da v določenih zgodovinskih in družbenih razmerah sama razrešitev Ojdipovega kompleksa v določeno smer (v določen tip Ideala-Jaza) pomeni pogoj oblikovanja družbeno nujne forme subjektivnosti, torej tudi družbeno nujnega tipa komformnosti. Pokaže se, da je "tradicionalni način" razrešitve Ojdipovega kompleksa (očetovski Ideal-Jaza) preseganje konformnosti družbeno nujne forme subjektivnosti le pri patološkem narcisu; self- in other-directed tip posameznika se Žižku, enako kot patološki narcis, kažeta le kot posebni zgodovini tip družbeno nujne forme subjektivnosti, in to *prav zaradi*

---

[19] Ibid., str. 119-120.

[20] Ali kot pravi sam: "Zdaj pa je treba ob vodilu prikazanega 'trostopenjskega' prehoda iz mladeništva v odraslost in polnoletnost, iz heteronomije v avtonomijo hotenja, pokazati strukturno možnost nastanka 'patološkega narcisa'. To pomeni: pokazati je treba 'strukturno možnost ponesrečenja pozitivne razrešitve ojdipovega kompleksa...'" (Ibid., str. 117). In še: "S pozitivno razrešitvijo ojdipovskega kompleksa pa se ta heteronomna hotenjska struktura in dinamika takorekoč preustvari v avtonomno" (ibid., str. 115).

[21] Ibid., str. 116, 115 idr. Glede pojmovanja Ojdipovega kompleksa kot prehoda v odraslost primerjaj predvsem str. 114 in 115.

[22] Ko Urbančič opisuje "zlom" ob prehodu v odraslost, pravi: "Spričo tega brezdanjega brezna se ves svet njegovega otroštva in mladeništva, z vsem, kar vsebuje, vključno veljavni Zakon Očeta itd. v prej opisanem smislu, pokaže kot to brezno groze prikrivajoče zagrinjalo" (ibid., str. 116); in še: "Ta strah in groza nevarnosti in ogroženosti izhajajo subjektu iz prazakona svobode hotenja kot umeščenega v brezmejnem polju pred vsako razliko 'dobrega' in 'zlega', torej pred vsemi tistimi normami in vrednotami in ideali in moralo, oziroma Zakonom-Očeta svojega vsakdanjega zgodovinskega sveta, v katerem je posameznik odraščal" (ibid.).

[23] Primerjaj: S. Žižek: "Patološki Narcis"..., op. cit., str. 120-121.

(določenega načina) razrešitve Ojdipovega kompleksa.[24] Sama uvedba Zakona je torej lahko najtesneje vezana s konformnostjo.[25]

S tem pa ima tisto - in to je druga vrsta posledic - kar pri Urbančiču nastopa kot enovita kategorija heteronomnih pred-ojdipovskih posameznikov pri Žižku več "podvrst": self-directed, other-directed, patološki Narcis. Kar konkretno za patološkega narcisa pomeni: gre za določen "tip" heteronomnega pred-ojdipovskega (v Urbančičevem smislu) posameznika, katerega "pojavljanje" je docela neodvisno od posameznikovega "prehoda v odraslost" oziroma izhoda iz tega prehoda. Patološki narcis je preprosto družbi poznega kapitalizma lasten *tip heteronomnega posameznika.*

In tisto, kar v tej zvezi bistveno zadeva Urbančičev problem "prehoda v odraslost" je to, da imajo ti različni tipi heteronomnih posameznikov različne "šanse", da "pridejo" do prve fazi njegovega tristopenjskega modela odraščanja in da, v kolikor do te faze "pridejo", imajo spet različne "predispozicije" za prehod v tisto, kar Urbančič poimenuje avtonomnost.

Vsaka od navednih treh tipov libidinalnih ekonomij namreč v sebi vsebuje že tudi potencialno možnost zloma "subjekta". Vendar točka tega zloma po Žižku ni Ojdipov kompleks, temveč konkretno za patološkega narcisa zastavitev histeričnega vprašanja Velikemu Drugemu, torej borderline.[26]

---

[24] Tu gre v primerjavi z Urbančičem za ključno razliko: Urbančiču namreč Ojdipov kompleks - skladno z njegovo umestitivjo v prehod od "subjekta" k subjektu, od heteronomije k avtonomiji - *vedno* že po definiciji predstavlja točko preseganja, emancipacije od prvotne heteronomne hotenjske strukture; pomeni, povedano drugače, že (vsaj potencialno) točko emancipacije posameznika od njegove dotedanje socializacije, pri Žižku pa je Ojdip z določenim načinom razrešitve ključna karakteristika te socializacije.

[25] In v tej točki se z Žižkom strinja tudi Urbančič; sam namreč ugotavlja, da je uvedba (očetovskega) Zakona le posebna vrsta heteronomije. "Takšna zgolj integracija 'Zakona-Očeta' nikoli ne vzpostavi resnično avatonomnega subjekta, ampak ga pusti ravno v 'heteronomni avtonomiji'" (v: Razprava..., op. cit., str. 115). To tezo Urbančič razvija tudi v zvezi s konservativnim moralizmom psihoanalize. (ibid., str. 105).
Da je to na prvi pogled docela protislovno strinjanje obeh avtorjev sploh mogoče razumeti, je nujno, da razumemo, da je pri obeh avtorjih odnos med uvedbo Zakona in Ojdipovim kompleksom razumljen, kot smo že omenili, različno: za Žižka je Ojdipov kompleks identičen z uvedbo Zakona, po Urbančiču pa ti dve zadevi nimata nič skupnega; uvedba Zakona ima status predojdipovske entitete, nastopi pred Ojdipovim kompleksom in tudi nima nič skupnega z razrešitvijo le-tega - zveza med Zakonom in Ojdipovim kompleksom je pri Urbančiču razumljena kot "preizpraševanje" že obstoječega Zakona. Ali kot pravi sam: "Šele s tem, ko se subjekt brezpogojno umesti v to brezmejno polje prazakona svobode kot prazakona hotenja samega, se lahko vrne nazaj k Zakonu-Očeta, k morali svojega vsakdanjega sveta in vse to sprejme, takorekoč na novo ustvari, preustvari, iz novega doseženega jedra avtonomno re-organizira, spet postavi svoj nekdanji celotni svet, vključno s svojim 'notranjim' svetom. Tako se pomiri s svojimi očeti, materami, vsemi realnimi drugimi, njihovimi odnosi in zakoni itd. Šele tako 'integrira' nekdanji Zakon-Očeta, ki je sedaj njegov zakon. Toda ne smemo prezreti bistvenega. Taka 'vmitev' nazaj k Zakonu-Očeta je mogoča, ne pa nujna. Subjekt je sedaj izvorno prost, avtonomen, torej v odprti 'možnosti' za neomejeno 'zlo' in 'hudo', v možnosti strašnega podiranja in uničevanja sveta svojih očetov, v možnosti uničevanja Zakona-Očeta. Možno je oboje in tudi dogaja se faktično oboje: preustvarjajoč svet svojih očetov in svojega odraščanja, mora subjekt na novo organizirati hotenjski strukturno dinamični sestav in organizacijo samega sebe; in mora brezpogojno tudi v 'vnanjem' svetu marsikaj uničiti, podreti in ustvariti na novo, reorganizirati. Šele to je prava vmitev k svojemu svetu, ker je avtonomno Zakono-nosna, iz jedra hotenja samega organizirajoča in strukturirajoč". (I. Urbančič: Razprava..., op. cit., str. 117). In še: "Preobrazba heteronomne hotenjske strukture in dinamike in organizacije subjekta v avtonomno se ne more dogoditi preprosto s subjektivim sprejetjem ali indoktrinacijo pravil, zakonov, norm, vrednot ali skratka morale vsakdanjega sveta, v katerem je subjekt preživljal otroštvo... Nasprotno: otrok se preobrazi v odraslega, bistveno polnoletnega subjekta lahko le skozi brezobzirno problematizacijo celotne 'vsebine in oblike' 'Zakona-Očeta' sredine vsakdanjega sveta svojega otroštva" (ibid., str. 115).

[26] Žižek o borderline kot točki zloma patološkega narcisa pravi naslednje: "In razliko PN od borderline bi lahko opredelili prav na podlagi te dialektike odgovora in vprašanja: 'patološki Narcis' se tako rekoč 'brez vprašanja' prepušča krogotoku zmerom novih odgovorov, ob vsakem odgovoru se s pravcato 'etično' obsedenostjo loti izmišljanja funkcij, ki bi jim zadeva lahko služila, potreb, ki bi jih lahko zadovoljevala, itd., vse zato, da bi bil čimprej zamaskiran osnovni paradoks 'odgovora brez vprašanja, medtem ko pomeni borderline točko, na kateri se ta krogotok zlomi, na kateri se subjekt sooči z brezpomenskostjo odgovora kot takega, na kateri ponujanje zmerom novih 'odgovorov brez vprašanj' ne sprejema več 'brez vprašanja', marveč zastavi znamenito histerično vprašanje, vprašanje Drugemu, od katerega pričakuje nek drug odgovor, odgovor na to, kaj pomenijo sami ti odgovori brez vprašanja..." (Patološki Narcis..., op. cit., str. 124); oziroma: "kolikor je 'patološki Narcis' prevladujoči libidinalni ustroj subjekta poznomeščanske 'permisivne' družbe, pomeni borderline točko njegove histerizacije, točko, na kateri vznik histeričnega vprašanja, naslovljenega Drugemu, pretrga krogotok njegove frenetične aktivnosti, točko, na kateri je subjekt soočen z - že orisano - osnovno paradoksnostjo oziroma protislovnostjo svojega PN" (ibid., str. 122).

Seveda problem borderline omenja tudi Urbančič; tudi Urbančič borderline veže na to, "da patološkemu narcisu vznikne vprašanje o smislu lastnega početja, na katerega ne ve odgovora";[27] na videz gre spet (kot pri zvezi Zakona s konformnostjo) za identično stališče z Žižkom. Vendar pa obstaja neka ključna razlika; borderline se Urbančiču namreč kaže kot vračanje patološkega narcisa v točko zloma, po njegovem torej v točko Ojdipovega kompleksa, v točko (možnega) prehoda v avtonomijo.[28] Prvi zlom "subjekta" je Ojdipov kompleks; če se ta "razreši" s prehodom v heteronomijo, se ta "točka" posamezniku v nekem smislu "vrača" - to je borderline. Pri Žižku pa je, če še enkrat ponovimo, že sama točka prvega zloma (seveda patološkega Narcisa) borderline.

Seveda se na vse opisano veže še cela vrsta drugih razlik v pojmovanju Ojdipovega kompleksa. Gre npr. tudi za razliko v razumevanju, kdaj - časovno - Ojdipov kompleks nastopi. Po Žižku (skladno s Freudom) je čas Ojdipovega kompleksa otroštvo, po Urbančiču mladost. Urbančič v zvezi z Ojdipovim kompleksom izrecno govori o "točki prehoda iz otroštva v odraslost"[29] oziroma o prehodu 'subjekta' iz svojega, v družbeno okolje vraščenega otroštva in odvisnosti v polnoletnost odraslosti in samostojnosti"[30]. Urbančič v zvezi s problemom Ojdipovega kompleksa tudi eksplicitno "popravlja" Žižkovo konstatacijo, da gre za otroka, z ugotovitvijo, da strogo gledano, tu ne gre več za otroka.[31]

Seveda gre prav tako tudi za razlike v razumevanju "vsebine" (spodletelega) Ojdipovega kompleksa. V osnovi smo zadevo že omenjali: pri Urbančiču je spodletela razrešitev Ojdipovega kompleksa vezana na posameznikovo vrnitev/vztrajanje v heteronomni drži "subjekta", pri Žižku pa je vezana na spodletelo integracijo simbolnega Zakona oziroma spodletelo vzpostavitev simbolne identifikacije. Vendar pa se zdi, da v tej obliki razlika med stališčema ne izstopi dovolj jasno. Za jasnejšo razumevanje razlike je na tem mestu nujno uvesti Lacanove mateme I (A) in i (a) - torej mateme simbolne in imaginarne identifikacije. "Formula" uspele razrešitve Ojdipovega kompleksa je "podreditev" imaginarne identifikacije i (a) simbolni identifikaciji I (A); i (a) je posredovan z I (A). Spodletela razrešitev Ojdipovega kompleksa je identična spodleteli "podreditvi" i (a) s strani I (A). Vsaj pri Žižku je tako; spodletela integracija simbolnega Zakona oziroma spodletela simbolna identifikacija, ki je, kot smo že videli, po Žižku jedro spodletelega Ojdipovega kompleksa, se pri patološkeg narcisu, upoštevajoč mateme simbolne in imaginarne identifikacije, kaže kot naslednja situacija: "Pri 'patološkem Narcisu' imamo torej namesto i (a), 'posredovanega' z I (A), opraviti z i (a), ki se neposredno opira na kruti, nori, 'iracionalni', 'analni' nad-jaz"[32]; oziroma "pri 'patološkem' Narcisu umanjka ta moment Ideala-jaza, simbolne identifikacije: i (a), imago Jaza, sam zase, brez opore v I (A), opravlja funkcijo 'integracije' - to je tisto, s čimer imamo opraviti v tako imenovanem 'velikem Jazu', značilnem za PN".[33] Urbančičeva predpostavka, da Ojdipov kompleks ni vezan za uvedbo simbolnega

---

[27] I. Urbančič: Razprava..., op. cit., str. 105.

[28] Sam pravi: "Zato je borderline kot histerizacija 'patološkega narcisa' z onim znamenitim vprašanjem po 'smislu' lastnega početja kaže obenem kot zmerajšnje vračanje začetne situacije soočenja z grozljivim breznom lastnega hotenja in s tem s svojo pristno možnostjo, avtonomijo" (ibid., str. 118).

[29] Ibid., str. 114, 115, idr.

[30] Ibid., str. 114.

[31] Ibid., str. 117.

[32] S. Žižek: "Patološki Narcis"..., op. cit., str. 119.

[33] Ibid., str. 118.

Zakona, da je le-ta, glede na njegovo zastavitev Ojdipa že tu, da imajo posamezniki v točki Ojdipa že integriran Zakon-Očeta (in da gre pri Ojdipu le za reorganizacijo, reintegracijo), pa seveda pomeni tudi, da z vidika njegovega pojmovanja Ojdipovega kompleksa sploh ne gre za problem odnosov med I (A) in i (a). Posameznik ima namreč, po njegovem pojmovanju, problem odnosa med I (A) in I (a) razrešen že pred nastopom Ojdipa; že v pred-ojdipovskih fazah se realizira posredovanost i (a) s strani I (A). In patološki narcis, kakor ga pojmuje on, ima po njegovi zastavitvi problema to posredovanost že vzpostavljeno. Tudi pri njem je torej i (a) že posredovan z I (A). Kar pomeni, da se tista razlika, ki se v zvezi s patološkim narcisom in razrešitvijo Ojdipa pri Žižku kaže kot ključna, pri Urbančiču kaže kot praktično brezpredmetna.

Seveda pa nakazane razlike zadenejo tudi razumevanje tega, kar bi pogojno lahko poimenovali s "statusom" Zakona pri obeh avtorjih. Ta razlika se po našem mnenju prav ključno pokaže ob Urbančičevi interpretaciji Žižkove zastavitve pomena Ojdipa za "osvoboditev želje", ki ga Urbančič naveže na lastno analizo odnosa med Zakonim in hotenjem in ki instanco Zakona kaže kot strukturi hotenja notranjo instanco. Navedimo ključni odlomek: "Zato je tudi očitno, da simbolni Zakon, katerega forma in vsebina je, kot rečeno, prej naznačeni Zakon svobode, nikakor ni kaka instanca, ki bi imela mesto kje zunaj celotnega strukturnega sestava hotenja, ali ki bi bila njemu nadrejena instanca, kateri naj bi se hotenje podredilo. Takšno najstvo, kantovski Sollen, ob zakonu praizvorne svobode hotenja sploh odpade. Zato pri eksplikaciji celote strukturnega sestava hotenja sploh ni smiselno govoriti o integraciji kakega takega zakona. Tu je istovetnost zakona in hotenja ("želje") praizvorna in brezpogojna. Žižek pa to takole formulira: "Ta vpeljava, integracija Zakona še zdaleč ne pomeni nekakšne 'represije' želje, marveč nasprotno željo 'osvobodi' podrejenosti zahtevi Drugega in ji tako šele 'odpre prostor; v tem pomenu je dojeti Lacanovo trditev, da je želja istovetna z Zakonom' (str. 130)".[34] Vendar pa se zdi, da je poleg Urbančičeve interpretacije tega Žižkovega citata mogoča vsaj še neka druga: namreč tista, ki veže poseg Zakona na spremembo samega statusa želje (ne pa na praizvorno in brezpogojno istovetnost Zakona in želje): gre preprosto za to (kot sledi že iz navedenega Žižkovega citata), da je "status" želje pred in po posegu simbolnega Zakona bistveno različen; pred posegom Zakona je namreč želja vtopljena v zahtevi Drugega, po posegu Zakona pa je želji dana, če lahko tako rečemo, "lastna eksistenca", nastopi kot entiteta, ločena od zahteve Drugemu. To pa seveda pomeni, da ravno poseg, integracija simbolnega Zakona šele odpre prostor "ločeni eksistenci želje" - le-ta je, če smemo tako reči, proizvedena s strani Zakona in v tem smislu istovetna z njima. Pomeni pa seveda tudi, da imamo z željo, seveda vtopljeno v zahtevi Drugega, opraviti že pred posegom Zakona. Želja je namreč "to, kar je na zahtevi nezvedljivega na potrebo";[35] in z logiko nezvedljivosti zahteve na potrebo imamo opraviti že od dojenčka dalje;[36] vznik te logike se veže na artikulacijo potrebe v simbolnem mediju. Istovetnost Zakona in želje v tej optiki nastopi šele kot rezultat razrešitve Ojdipa. Ali: "Z razrešitvijo Ojdipovega kompleksa se torej 'nadjaz', v Lacanovih terminih zvede na istovetnost želje in zakona."[37] Pri Urbančiču je ta dimenzija seveda povsem odsotna - istovetnost želje in zakona ni "proizvedena" skozi razrešitev

---

[34] I. Urbančič: Razprava..., op. cit., str. 112.
[35] S. Žižek: Filozofija skozi psihoanalizo I., Ljubljana, DDU Univerzum, 1984, str. 15.
[36] Prav tam, str. 14-15.
[37] S. Žižek: "Patološki Narcis"..., op. cit., str. 130.

Ojdipovega kompleksa, temveč je, kot pravi sam, praizvorna in brezpogojna.[38] In dalje: V kolikor bi v zvezi z Žižkovo zastavitvijo želje sploh smeli govoriti o kakšni "praizvorni" in "brezpogojni" istovetnosti v Urbančičevem smislu, potem gre kvečjemu za istovetnost želje z zahtevo Drugega; istovetnost želje z Zakonom je namreč že pogojena - pogojena z razrešitvijo Ojdipovega kompleksa.

Seveda bi bilo mogoče s primerjavami Žižka in Urbančiča še nadaljevati.[39]

Vendar pa se zdi, da jih je za tukajšnjo rabo kar dovolj, kajti, kot smo že omenili, zgornja primerjava ni bila narejena z namenom pokazati, kdo ima prav, temveč z namenom potrditi neko našo začetno hipotezo: da namreč oba avtorja tematizirata nek določen, vendar različen problem odnosov med posameznikom in družbo. In zgoraj nakazane primerjave zadoščajo, da lahko zdaj precizneje pokažemo, na kaj mislimo.

Očitno je, da je zgolj na osnovi dejstva, da Žižek in Urbančič uporabljata identično terminologijo (npr. termin Ojdipovega kompleksa, patološkega narcisa, Zakona itd.), neustrezno sklepati tudi na to, da se avtorja gibljeta tudi v indentičnih "teoretičnih modelih". Kajti, kot sledi že iz naših kratkih, zgoraj izvedenih primerjav, je podobnost omejena res samo na identičnost izrazoslovja, koncepti, ki se na posamezni izraz vežejo, pa so pri obeh avtorjih bistveno različni. Celo več: po našem mnenju imamo pri vsakem od avtorjev opraviti z docela drugačnim "teoretičnim modelom", znotraj katerega isti izraz zaznamuje povsem neprimerljive točke teh modelov - Ojdipov kompleks npr. pri Žižku "točko" uvedbe Zakona, simbolne identifikacije, S1, prešitja..., pri Urbančiču pa "točko" prehoda od "subjekta" k (potencialnemu) subjektu, prehoda od heteronomnosti v (potencialno) avtonomnost.

Morda bi veljalo oba modela vsaj v glavnih obrisih shematizirati.[40]

Iz sheme je torej razvidno, da tam, kjer Žižek tematizira Ojdipov kompleks z njegovo uspešno razrešitvijo (uvedbo simbolnega Zakona, S1, simbolno identifikacijo,

---

[38] Sam pravi: "Glede na osnovni strukturni sestav hotenja sploh ni mogoče smiselno govoriti o tem, da naj bi hotenje šele integriralo ta svoj zakon, oziroma da naj bi se šele identificiralo z njim. Tu brezpogojno odpade vsaka indoktrinacija, saj ta predpostavlja ravno heteronomnost, vnanjost zakona. Združenost 'želje' in zakona, torej enost hotenja in zakona je absolutna in izvorna" (I. Urbančič: Razprava..., op. cit., str. 111).

[39] Posebno plodno bi bilo mogoče razvijati stvar naprej npr. glede nekaterih še neomenjenih ključnih konceptov, ki jih uporabljata oba avtorja. Naj omenimo le primer materinskega nadjaza; v kolikor je pri Žižku ta koncept pojmovan v strogem psihoanalitskem smislu, ga Urbančič pojmuje drugače - pri njem gre za materinski nadjaz tudi še v času, ko otrok že interiorizira očetovski Zakon.

[40] Pričujoča shema je seveda poenostavljena; uvedena je le z namenom, da pokaže v skoncentrirani obliki, kako se navidez isti koncepti gibljejo na docela različnih ravneh. Pri razvrščanju smo sledili notranji logiki vsakega avtorja posebej; enako tudi pri razvrščanju terminov. Držali smo se zgolj primerljivosti v smislu, najti Žižkovemu zapopadenju npr. Ojdipovega kompleksa adekvaten koncept v Urbančičevem modelu...

ŽIŽEK	URBANČIČ
1.Ojdipov kompleks (Zakon)	1. -
2.Družbeno nujni značaj	2.Heteronomni"subjekt"
tipi:	self-directed
(avtonomni)	-
other-directed	
(heteronomni)	-
patološki Narcis	-
3.Borderline:	3.Ojdipov kompleks:
preseganje je možno skozi vzpostavitev simbolne identifikacije, uvedbo Zakona, S1, prešitje...	rešitev ima dve možnosti: a)avtonomnost,subjekt b)vmitev v hetenomnost= patološki narcis

enotnostjo Zakona in želje...), Urbančič problema ne razvije; tam, kjer Žižek govori o družbeno nujnem značaju, imajo pri Urbančiču opraviti s "heteronomnim" subjektom, ki za razliko od Žižka nima "podtipov"; točko zloma Žižek za patološkega narcisa tematizira skozi borderline z nakazano rešitvijo, Urbančič pa točko zloma tematizira nasploh skozi koncept Ojdipovega kompleksa in skozi nakazovanje dveh možnih poti razrešitve le-tega kot obče možnosti... In če smemo dodati še lastno mnenje glede poudarkov, se zdi, da je Žižkov poudarek na razdelavi družbeno nujnega značaja, posebej v zgodovinski formi patološkega narcisa, Urbančičev poudarek pa na razdelavi strukturnih možnosti prehoda v avtonomijo, v subjekt. Te razlike pa se zdijo ključne; pomenijo namreč, da sta oba modela, v nekem temeljnem smislu v bistvu neprimerljiva, in to zato, ker se vsak zase ukvarjata z bistveno različnimi problemi interakcije med posameznikom in okoljem. V kolikor gre Žižku za razdelavo principov konstituiranja libidinalne ekonomije posameznika t. i. "postindustrijske družbe",[41] gre Urbančiču za razdelavo problema "zloma" katerekoli libidinalne ekonomije; možna točka korelacije Urbančičeve zastavitve je zato kvečjemu borderline kot točka zloma povsem zgodovinsko konkretne libidinalne ekonomije patološkega narcisa...Pri čemer seveda sploh ne želimo reči, da je Urbančičev problem brezpomenski; tudi ne v Žižkovi zastavitvi.[42]

In natančno *tako* zastavljena analiza patološkega narcisa je izjemno teoretsko plodna; ne le za razdelavo vrste teoretičnih konceptov, temveč za teoretiziranje o celotnem procesu interakcije med posameznikom in družbo.

S tem pa smo se približali razlogu, zaradi katerega smo se v razpravo o patološkem narcisu sploh vključili. Naša hipoteza je namreč, da sta Žižek in Urbančič skozi svoji analizi patološkega narcisa razdelala dve ključni vprašanji procesa interakcije med posameznikom in družbo, torej procesa socializacije:[43] najprej 1. *vprašanje družbeno*

---

[41] Gre mu torej za neko družbeno in zgodovinsko povsem konkretno locirano analizo; v njegovi zastaviti je problem utemeljevanja logike posameznikove libidinalne ekonomije ne padec psihoanalize v emprijo (kot to Žižku očita Urbančič), temveč nasprotno, konkretna razdelava Lacanovega "modela depsihologizacije", posebej njegove druge "točke": "... notranje de-psihologizacije, izpostavitve tega, kako sama struktura subjektivnosti, o kateri je govor v psihoanalizi, ni v svoji temeljni razsežnosti nič 'psihičnega', marveč učinek radikalno 'ne-psihološke' simbolne ureditve..." (S. Žižek: "Patološki Narcis"..., op. cit., str. 119).

[42] Tisto fazo, ki jo Urbančič omenja v smislu, da se posamezniku poruši svet in da se sooči z breznom potencialne svobode lastnega hotenja, velikokrat - ne samo v zvezi z borderline - omenja tudi Žižek. Učinek "podrl se mi je svet" je namreč, rečeno v lacanovski terminologiji, prekoračitev temeljne fantazme: "... analiza je končana, ko analizant 'prekorači' svojo temeljno fantazmo, fantazmo, ki je kot osnovna 'matrica', 'aksiom', organizirala celotno njegovo dojemanje 'realnosti' - prekoračitev fantazme pri tem ne pomeni, da subjekt prodre 'izza' nje v nekaj, kar bi se (kot 'prava resnica') skrivalo za njo - za fantazmo ni nič, in sklepni moment analize je v nekem smislu zgolj izkustvo tega niča... Če je analiza dovolj radikalna, nas prej ali slej pripelje do takoimenovane 'temeljne fantazme', in tu se stvari šele zares odločijo, tu šele analiza preseže raven terapije.Interpretacija simptomov je namreč praviloma nekaj terapevtsko učinkovitega, blagodejnega, subjektu razreši vozle, kjer se mu je 'zapletalo', medtem, ko je 'prekoračitev fantazme' nasprotno nekaj grozljivega, subjektu se v nekem smislu dobesedno 'poruši ves svet', zamaje se mu ogrodje, skoz katero je dojemal realnost..." (S. Žižek: Filozofija skozi psihoanalizo, op. cit., str. 24). Na to dejstvo se veže tudi pojmovanje analitične izkušnje kot procesa, s pomočjo katerega naj bi prišel subjekt (J. A. Miller: Pot skozi Lacana. V: Gospostvo, vzgoja, analiza, Ljubljana, DDU Univerzum, 1983, str. 24). V čemer pa bi spet bilo mogoče najti stično točko z Urbančičem, ko analizo opredeli kot "znanost prevajanja" patološkega narcisa k "'normalnosti' avtonomnega subjekta" (I. Urbančič: Razprava..., op. cit., str. 119); in še: "Psihoanaliza pomaga subjektu odrasti v bistvenem smislu te besede..." (ibid.)

[43] Pri čemer se sami na tem mestu odrekamo zdravorazumskemu razumevanju socializacije kot razvoja posameznikove osebnosti ipd. Ker smo ta problem razvili že drugje (v: Bipolarnost socializacijskega procesa; Anthropos, 1985, št. I.-II., str. 392-40), zadeve ne nameravamo ponovno utemeljevati in razlagati. Termin socializacije rabimo skladno z v tem delu razdelano argumentacijo kot oznako za proces interakcije med posameznikom in družbo, ki po eni strani rezultira v posameznikovi "psihični" strukturi in po drugi strani v (skozi to strukturo) realizirani reprodukciji družbe.

nujne forme socializacije[44], in nato 2. *vprašanje zloma, če smemo tako reči, samoposebi umevne (skozi socializacijo vzpostavljene) logike funkcioniranja libidinalne ekonomije posameznika.*[45] Njuni analizi predstavljata enega od (ne samo pri nas) redkih poskusov razdelave teh dveh v socializacijski teoriji tradicionalno zanemarjenih problemov.[46]

Pri čemer pa je treba poudariti še neko širšo okoliščino: analize patološkega narcisa kot novega socializacijskega tipa[47] ne pomenijo zgolj nujnosti vključevanja nekaterih permanentno ignoriranih vprašanj socializacije v socializacijsko teorijo; pomenijo tudi - in to je morda še bolj bistveno - razkritje socializacijske teorije kot "teorije", torej kot v bistvu ne-teoretične zastavitve problema. Natančno v tem smislu je razprava o patološkem narcisu za možno socializacijsko teorijo odločilna.

In naš tukajšnji namen je, da na osnovi Žižkove in Urbančičeve analize patološkega narcisa vsaj nekažemo nekatere od možnih odločilnih izhodišč za samo socializacijsko teorijo.

Vendar pa je za to podjetje treba v razpravo vključiti še nekoga tretjega - namreč Lascha.

Ovinek v težave z Laschóm

Laschova analiza patološkega narcisa kot nove družbeno nujne socializacijske forme za socializacijsko teorijo ni bistvena le zato, ker je bil Lasch pač prvi, ki je to formo socializacije opisal in delno analiziral. Pri Laschovi analizi gre za mnogo več; s svojo analizo je namreč postavil pod vprašaj celo vrsto predpostavk in ugotovitev, ki so v teoretiziranjih o socializacijskem procesu veljale precej dolgo za bolj ali manj

---

[44] S tem terminom skušamo zaobseči tisti družbeno in zgodovinsko opredeljen tip socializacijskega procesa, ki v vsaki konkretni družbi posameznikov "osebnostni razvoj" podredi in vključi v procese reprodukcije te družbe; gre torej za zgodovinsko in družbeno tipično strukturiran socializacijski proces, ki "proizvede" določeno konkretno zgodovinsko in družbeno nujno formo subjektivnosti.
Problem zgodovino in družbeno nujne socializacijske forme je problem družbeno njune forme subjektivnosti v dvojnem smislu: v smislu oblikovanja natančno določene, za reprodukcijo družbe nujne forme subjektivnosti skozi vsakokratno ontogenezo posameznika, oziroma je iskanje odgovora na vprašanje, zakaj in kako v konkretni družbi ta ontogeneza poteka tako, da proizvede natančno tisto formo subjektivnosti, ki jo določena družba za lastno reprodukcijo "potrebuje", je pa tudi vprašanje o tem, kako ta družbeno-nujna forma subjektivnosti to reprodukcijo realizira, vrši.
S tem želimo jasno izpostaviti, da se pojmovanje družbeno in zgodovinsko nujne socializacijske forme bistveno loči od običajnega zdravorazumskega pojmovanja socializacije kot procesa razvoja osebnosti, kot prehoda od biološkega k družbenemu individuumu ipd. Bistveno loči v dveh točkah: prvič v tem, da izpostavlja, da gre v procesu socializacije ne le za učlovečenje oziroma za razvoja posameznikove osebnosti, temveč da gre tudi in predvsem za proces reprodukcije družbe, za, če lahko tako rečemo, "vpis" posameznika v procese te reprodukcije (in v tem smislu reprodukcija družbe nadvlada ontogenezo, saj ontogenezo realizira praviloma vedno v tisto formo subjektivnosti, ki je za reprodukcijo konkretne družbe družbeno in zgodovinsko nujna); socializacija ima v tem smislu dva cilja (in ne enega) in cilj zagotavljanja reprodukcije družbe se pokaže kot ključnejši. In drugič, v okviru samega procesa ontogeneze, pojmovane v odvisnosti od reprodukcijskih procesov družbe, takšno pojmovanje vztraja na nezvedljivosti socializacije oziroma procesa interakcije med posameznikom in družbo zgolj in samo na zavestno, obvladljivo, organizirano itd. interakcijo; bistvo zadeve se v tej interakciji, če lahko v tej zvezi uporabimo Marxov termin, dogaja "za hrbti posameznikov"; posamezniki sicer res "proizvajajo" druge posameznike, vendar tega ne delajo tako, kot sami hočejo ali mislijo; celotna analiza socializacijskega procesa kaže, da se stvar v bistvu dogaja nekje drugje - različni avtorji s tem v zvezi govorijo npr. o emocionalni klimi, empatiji ipd. Gre pa seveda za nezavedno.

[45] Tu gre za razvpito vprašanje o "mejah" socializacije; to vprašanje je do razprave o patološkem narcisu lahko bilo razdelovano v smislu najrazličnejših alternativ (permisivnost, neavtoritarnost ipd...). Zdi se, da je ravno na tem področju razprava o patološkem narcisu za teoretiziranja o socializaciji prinesla najpomembnejše učinke.

[46] Kar se navezuje na neko ključno dejstvo dosedanjega razvoja socializacijske "teorije": namreč za enostransko usmerjeno proučevanje socializacije zgolj z zornega kota posameznika. Ker smo tudi o tem problemu že pisali drugje, ga na tem mestu ne bomo podrobneje razdelovali.

[47] Ta termin povezmamo po delu T. Zieherja Pubertät und Narzismus (Frankfurt/Main, Köln: Europäische Verlagsanstalt, 1984).

nevprašljivo razrešene. Ali povedno še jasneje: rezultati, do katerih je Lascha pripeljala analiza patološkega narcisa in narcisistične kulture, so jasno razkrili dotedanje teoretiziranje o celotnem procesu socializacije ali pa o njenih parcialnih elementih (šolska socializacija, družinska socializacija), kot v bistvu neteoretsko, celo ideološko početje. In to ne le tedaj, ko je šlo za tozadevne diskurze oblasti ali celo desnice; temveč ravno tako tedaj, ko je šlo za diskurze levice o teh vprašanjih. Natančno razkritje tega padca levice v ideologijo - in to natančno v "vladajočo ideologijo", ki je v kulturi narcisizma pač narcisistično obarvana ideologija avtentičnosti, osebne rasti, samoosveščenosti, ipd. - je jedro tistega, kar je Žižek označil kot "Laschov škandal".[48] Lasch namreč sistematično analizira celo vrsto levih "alternativnih", radikalno usmerjenih gibanj (od radikalnih študentskih do radikalnih črnskih gibanj, od feminizma do humanističnih psiholoških pristopov k staranju, od levo usmerjenih projektov reformiranja šolstva do alternativnih umetniških praks itd.). In tisto, kar pokaže njegova analiza teh pristopov, je dejstvo, da so prav ta leva, alternativna, radikalna gibanja bila eden od temeljnih dejavnikov prehoda k novemu totalitarizmu[49] (materinskega nadjaza in obrazcev novega tipa gospostva in njegovega ukaza "Uživaj!"). Levica je namreč skozi svojo aktivnost od 60. let dalje - tako vsaj ugotavlja Lasch - uspela uveljaviti cel spekter strategij in tehnik, temeljnih za narcisistično kulturo: politiko je realizirala skozi "pocestni teater"[50], ki po Laschovem mnenju "predstavlja nič več kot zgolj obliko samopromocije, s pomočjo katere medijske zvezde levice pritegnejo nase nacionalno pozornost z njej pripadajočimi nagradami"[51]; o strategih levice pravi, da so bili (enako kot teoretiki hladne vojne) "obsedeni z pojavnostjo",[52] kar je privedlo do tega, da so "oboji, belci in črnci, privzeli radikalen stil namesto radikalne vsebine";[53] radikalizem je bil bistveni dejavnik, ki je uvedel "medijsko politiko",[54] - suma sumarum: Laschu se analiza radikalizma pokaže le kot posebna oblika poti do slave.[55] Analize konkretnih radikalno usmerjenih gibanj potrjujejo ta splošni vtis vpetosti politike levice v narcisizem: Lasch govori o "lažnem radikalizmu kontrakulture"[56], kajti "ta "radikalizem" predlaga zgolj dovršitev degradacije, ki jo je že začela sama družba, katero naj bi kulturni radikali kritizirali in subvertirali".[57]

Zadevo konkretizira ob levih kritikah športa takole: "Levičarski kritiki športa so naredili takšne izjave[58] za jedro svojega napada, kar je samo še način več, na kateri kulturni radikalizem, ki se tretira kot revolucionarna pretnja statusu quo, v resnici omejuje lastno kritiko na vrednote, ki so že zastarele, in na obrazce ameriškega

---

[48] S. Žižek: "Patološki Narcis" kao društveno nužni oblik subjektivnosti. V: C. Lasch: Narcisistička kultura, op. cit., str. 310.

[49] Tega izraza Lasch ne uporablja v dobesednem smislu; večinoma ga nadomešča pojem novi paternalizem. V tej zvezi pa ga uporablja Žižek, od katerega ga tu prevzemamo: "Če ima beseda totalitarizem sploh še kakšen smisel, potem mislim, da je v tem paradoksu, ki sem ga omenil, skrita razlika totalitarizma od takoimenovane tradicionalne represije. *Tradicionalna represija bazira vedno na prepovedi* (npr. vem, da nekaj hočeš, pa tega ne dobiš, pa ti to prepovedujem). *Totalitarizem pa ti celo ukaže to, kar hočeš.*" (VRO. V: Problemi, 1985, št. 4, str. 46); podčrtala V.G.V.

[50] C. Lasch: The Culture of Narcissism, op. cit. str. 151 idr. Lasch celo uporablja zvezo: "Radicalism as Street Theater" (ibid.).

[51] Ibid., str. 153.

[52] Ibid., str. 152.

[53] Ibid., str. 154.

[54] Ibid., str. 153.

[55] Primerjaj prav tam, posebej str. 26 in 95. S tem pa so levi radikali v politiko uvedli vse bistvene elemente politike kot spektakla (kar predstavlja eno ključnih značilnosti narcisistične kulture - primerjaj prav tam, posebej poglavje IV.).

[56] Ibid., str. 193.

[57] Ibid., str. 194.

[58] Mišljene so izjave, ki veličajo šport ipd. kot "obzidje, ki preprečuje prodor radikalnih elementov". (Ibid., str. 202)

kapitalizma, ki so bili že zdavnaj zamenjani. Levo orientirana kritika športa predstavlja enega najbolj nazornih primerov za v bistvu konformističen karakter 'kulturne revolucije', s katero se identificira"[59]; isti konformizem Lasch najde na delu tudi v levičarskih kritikah drugih, za družbo ključnejših sektorjev, npr. izobraževanja: "Radikali napadajo šolski sistem zato, ker le-ta perpetualizira zastarelo literano kulturo, 'linearno' kulturo pisane besede, in jo vsiljuje množicam. Napori za dvig standardov pismenega izražanja in literarne kulture, skladno s takšnim stališčem služijo zgolj temu, da držijo množice na njihovem mestu. Izobražvalni radikalizem nehote ponavlja konzervatizem, ki meni, da navadni ljudje nimajo nikakršnega upanja, da bi kdaj obvladali umetnost razsojanja ali dosegli jasnost izražanja, in da se njihovo prisilno izpostavljanje visoki kulturi nujno konča v opuščanju akademske strogosti. Kulturni radikali dejansko zavzemajo isto pozicijo, vendar za opravičevanje nižjih standardov, ki naj bi bili korak naprej k kulturni emancipaciji tlačenih".[60] Z vsemi temi praksami pa je levica vstopila v mašinerijo produciranja gospostvenih obrazcev, značilnih za t.i. postindustrijske družbe, katerih jedro je, če smemo tako reči, reprodukcija skozi kritiko kot eno ključnih strategij narcisistične kulture. Radikalizem je tako nevede zavezan reprodukciji družbenega statusa quo: "Strategije narcisističnega preživetja zdaj predstavljajo same sebe kot emancipacijo od represivnih pogojev preteklosti, vzpodbujajoč tako 'kulturno revolucijo', ki reproducira najslabše poteze propadajoče civilizacije, ki naj bi jo kritizirala. Kulturni radikalizem je postal tako moden in tako škodljiv v podpori, ki jo nevede nudi statusu quo, da mora vsaka kritika sodobne družbe, ki želi prodreti izza videza, istočasno kritizirati večino tistega, kar trenutno sodi pod ime radikalizem."[61]

Temeljni razlog orisanega "padca" levice pa gre iskati v tem, da je levica prenehala teoretsko reflektirati lastno prakso, zaradi česar je prezrla neki temeljni premik, ki je v reprodukcijskih obrazcih gospostva izveden glede taktik "jaz sem proti oblasti" (in čigar osvetljevanju je Lasch posvetil izjemno pozornost). "Razmišljanje" v zvezi s temi taktikami predstavlja del železnega repertoarja levice in to zato, ker se veže na "odkrivanje radikalnih oz. revolucionarnih subjektov". V zvezi s tem problemom je levica razdelala vsaj dva "detekcijska obrazca." Obrazec št.1: "Za oblast so tisti, ki jo zagovarjajo, proti pa so tisti, ki jo kritizirajo." Problem predstavljajo tisti, ki ne spadajo ne v prvo, ne v drugo skupino. Vendar je treba tu biti radikalen: neopredeljeni so "za" ravno v tem, ko nič ne rečejo, ko ne kritizirajo... Obrazec št. 2: "Pokaže se, da so tudi tisti, ki že kritizirajo, lahko 'za oblast' - in to zato, ker nič ne naredijo proti oblasti." Tisti, ki so v resnici proti oblasti, so tisti, ki delajo proti oblasti. Če pa jo pri tem še kritizirajo,

---

[59] Ibid., str. 203.

[60] Ibid. str. 222. Lasch npr. s tem v zvezi analizira tudi antiintelektualizem študentskega gibanja. "Istočasno je študentsko gibanje vsebovalo militantni antiintelektualizem, ki ga je korumpiral in eventualno absorbiral. Zahteve za ukinjanje ocen, resda opravičevane z visokimi pedagoškimi principi, so se v praksi prelevile - kot so pokazali eksperimenti z neocenjevanimi kurzi in 'naredil-padel' ocenami - v odraz želje za manj dela in neocenjevanje njegove kvalitete. Zahteva po bolj 'relevantnih' kurzih se je pogosto prelevila v željo za intelektualno meditacijo, skupinsko terapijo in za študij in prakticiranje magije. Tudi kadar se je resno zoperstavljal akademskemu pedantizmu, je slogan o relevantnosti v bistvu utelešal nasprotovanje izobraževanju - nesposobnost zainteresirati se za karkoli drugega razen za neposredne izkušnje. Njegova popularnost dokazuje rastoče prepričanje, da bi izobraževanje moralo biti neboleče, osvobojeno pritiskov in konfliktov."(ibid., str. 257-258)

[61] Ibid., str. 21-22.

je to še toliko boljše... Posebej obrazec št. 2 je v različnih variantah postal temeljno orodje za detekcijo pravih (= revolucionarnih) subjektov.[62]

In v čem je tu problem? Preprosto v tem, da je takšno "teoretiziranje" prezrlo dejstvo (ki pa ga zato niso "prezrli" sodobni mehanizmi reprodukcije gospostvenih obrazcev), da so lahko tudi tisti, ki mislijo, da delujejo proti oblasti, vpeti v reprodukcijske mehanizme obstoječih gospostvenih obrazcev, in to prav skozi svoje "protioblastno" delovanje. Gre preprosto za neko zaslepitev: kršenje oz. transgresijo Zakona se izenači z njegovim radikalnim preseganjem.

Ta problem transgresij Zakona kot še reproduktivnih za obstoječe gospostvene obrazce je pri nas podrobneje razdelal že Žižek. Zato bomo na tem mestu le povzeli njegovo sklepno ugotovitev: "... najprej obči Zakon nastopi kot nekaj pozitivnega, partikularno bogastvo njegovih 'transgresij', pojavov, ki se upirajo Zakonu, ki ga spodbijajo, pa kot njegov negativni protipol - zločinske 'transgresije' so tista sila negativnosti, ki nenehno ogroža pozitivno vladavino Zakona in ki jo mora Zakon zaobseči, obvladati, ukiniti itn., če naj ne razpade celota. Do pravega dialektičnega obrata pride šele, ko izkusimo, kako sama občost Zakona deluje kot prava, radikalna negativnost v razmerju do partikularnih 'transgresij', kako je tisto najbolj Rušilno sama univerzalna moč Zakona, v razmerju do katere se zločinske 'transgresije' prikažejo kot nekaj še pozitivnega, ujetega v neko substancialno danost, ki je ne morejo radikalno negirati."[63] Problem levice, kakor ga je odkril Lasch, je točno v tem, da v svojem teoretiziranju nikoli ni prišla do nakazane točke dialektičnega obrata; njeno teoretiziranje se ustavi pred to točko; skladno s tem se ji kot Rušilno zakonito prikazujejo parcialne transgresije, med katere se vmesti tudi sama, pri tem pa se položaj in funkcija levice (kot je z empirično analizo ugotovil tudi Lasch) zreducirata točno na "zločinsko transgresijo", ki je nekaj "še-pozitivnega, ujetega v neko substancialno danost, ki je ne more radikalno negirati", ki jo celo zelo uspešno reproducira (pač v smislu dejstva, da v kolikor za kapitalizem njegovo "gnitje", krizne situacije ipd. nikakor ne predstavljajo načina ogrožanja njegove reprodukcije, temveč jo celo pogojujejo, tudi tisti, ki to "gnitje" producirajo, pri njem sodelujejo kot akterji, v bistvu - izjemno učinkovito in uspešno - sodelujejo v reprodukciji tega sistema). Po tej poti levica tudi zgreši tisto dejansko rušilno. In ravno v tej optiki se Laschovo stališče zagovarjanja prednosti tradicionalne družine, tradicionalnega šolskega sistema itd. pokaže za čisto nekaj drugega od poceni neokonservativizma, ki so mu ga očitali: pokaže se kot stališče, ki je izkusilo pokazani dialektični obrat in ki stoji na poziciji rušilnosti univerzalne moči samega Zakona. V tej luči je seveda Laschova opredelitev lastnega projekta kot radikalno levega več kot zgolj deklarativna fraza. Enako kot se tudi stališče levice, da je glavno biti "proti", pokaže kot bistveno prekratko - saj je levica "ravno po tej poti" (morda najbolj učikovito) "za".[64]

---

[62] To isto - v bistvu seveda stalinistični "revolucionarni logiki" zavezano - logiko imamo na delu tudi pri naslednji vrsti stopnjevanja: ... za oblast so tisti, ki jo zagovarjajo... pa tudi tisti, ki molčijo, ker je ne kritizirajo... pa tudi tisti, ki jo samo kritizirajo, ne naredijo pa nič proti... Zadnjega koraka v tem stopnjevanju - da so za oblast (lahko) tudi tisti, , ki (mislijo, da) delajo proti njej - se v tem miselnem obrazcu seveda ne naredi. V svoji analizi pa ga je praktično proizvedel ravno Lasch; morda gre jedro "Laschevega škandala", najbolj subverzivno ost njegove analize iskati ravno v vprašanju: ali morda oblasti ne reproducirajo tudi tisti, ki (navidez) delujejo proti njej?

[63] S. Žižek: Filozofija skozi psihoanalizo, op. cit., str. 19. V tem odkritju je, če smemo tako reči, zaobsežen škandal Lacanovega Zakona. In v nekem smislu je Laschov škandal natančno ponovitev tega prvega škandala.

[64] Seveda odkritje "zločinskih transgresij" kot še-konformizma ni Žižkovo. V klasični sociološki terminologiji je ta problem razdelal že Zygmund Bauman skozi svoj koncept družbenih hiš. Tudi Foucaultova analiza kriminala v Nadzorovanju in kaznovanju sodi v ta okvir.

In kaj ima vse to opraviti s "teoretiziranji" o socializacijskem procesu?

Tisto, kar je, če smemo tako reči, temeljni učinek Laschove analize, je dejstvo, da je "po Laschu" navidez povsem logično in točno govorjenje v stilu "antiavtoritarna vzgoja je boljša, manj represivna od avtoritarne vzgoje;.., permisivnost je boljša, manj represivna od avtoritarnosti;... neuresničljive ideale mora v socializaciji zamenjati razvoj kritičnega mišljenja, zavesti...; s kritiko in upiranjem oblasti se preseže represivnost socializacije..." itd. razkrinkano kot navadno ideološko blebetanje[65], ki pa mu seveda skladno z dejstvo, da v ideologiji pač ni napak in da ima v njej vse pomen[66], nikakor ne gre odrekati pomena. V tej optiki je seveda etiketiranje Lascha za nekakšnega neokonzervativca samo nova potrditev pravilnosti Lascheve analize.[67]

V okviru teoretiziranja o socializaciji velja izpostaviti vsaj naslednje najbolj nevralgične točke "padca levice": problem avtoritete, problem permisivnosti, problem kritične zavesti, in problem podružbljanja socializacije.

Tradicionalno kritični odnos levice do *problema avtoritete* v socializaciji je dovolj znan. Gre za stališča, ki izpostavljajo podrejevalni značaj avtoritarnih socializacijskih vzorcev in njihove negativne posledice. Avtoriteta staršev otroka skozi socializacijo omejuje v smislu ideala samorazvoja, vsestranskega razvoja ipd., otrok se skozi podrejanje avtoriteti staršev nauči sprejemati odnos podreditve kot nevprašljiv, kot normalni vidik strukturiranosti socialnih odnosov, nauči se mu ne upirati, kar je jedro konformnosti ne le do staršev, temveč kasneje tudi do drugih oblik družbenih avtoritet, v končni instanci do vzpostavljenega mehanizma oblasti v družbi. To stališče se običajno sklicuje tudi na vrsto konkretnih študij, ki to korelativnost avtoritarnih socializacijskih obrazcev direktno dokazujejo; gre predvsem za študije t.i. avtoritarnega karakterja, in to od tistih antropološko zasnovanih (npr. Ruth Benedict Sworht and Crisantemas) do klasičnega dela s tega področja, Adornove Avtoritarne osebnosti.

Vendar pa se je to povsem jasno in linearno stališča že v preteklih teoretiziranjih same levice začelo lomiti; nekateri avtorji so začeli namreč že pred več kot dvajsetimi leti opozarjati tudi na pozitivne dimenzije avtoritarnih socializacijskih obrazcev,[68] kar je linearno logiko "avtoriteta je negativna" močno omajalo. In iz te zagate so levo

---

[65] In ker je (bila) prav levica tista, ki je ravno skozi zgoraj navedene obrazce problematizirala represivnost socializacije, oz. socializacijskih agensov (šole, družine), jo seveda to Laschovo odkritje zadene v živo: njene teze se v Laschovi analizi pokažejo kot apriorne sodbe, ki pomenijo padec levice v (vladajočo) ideologijo, delovanje levice na tej "teoretični" osnovi pa kot uvajanje vladajoče ideologije novega tipa.

[66] Kot je to ugotovil Žižek: "Hočem reči, da se v ideologiji napake ne dogajajo. V ideologiji ima vse pomen. Ni dovolj reči, da je nekaj nesmiselno. Če je s tega stališča nesmiselno, je pač najbrž smiselno s stališča reprodukcije nekih gospostvenih razmerij." (V: Problemi, 1985, št. 4, str. 33.) Kar seveda morda ravno v zvezi s postavkami levice glede problemov socializacije pomeni, da njene, postavke imajo smisel. Vendar, kot kaže Laschova analiza, smisel ravno za nekaj drugega, kot to proklamira sama levica: namreč točno za reprodukcijo gospostvenih razmerij (ne pa za nekakšno emancipacijo od njih).

[67] Katere ključna dimenzija je tudi, kot je ugotovil že Lasch, opuščanje teoretičnega argumentiranja in prehod na etiketiranje, ki se v pogojih medijskega proizvajanja imagea levice kaže za učinkovitejše, pri čemer gre seveda za zgolj poseben primer spremembe politike v spektakel, kjer sprejemanje političnih odločitev služi predvsem zagotavljanju občudovanja publike. V nekem drugem kontekstu je ta "teoretični zlom" levice ugotovljen tudi v Laclavovi in Mouffejevi analizi Hegemonija in Socialistična strategija (Ljubljana, DDU Univerzum, 1987). In zaključek, do katerega prideta Laclau in Mouffejeva, deli tudi Lasch: namreč, da je edina pot izhoda iz krize levice natančno pot, ki vodi skozi teoretizacijo njenih lastnih zmot (in ne toliko zmot oblasti, desnice itd.)

[68] Tu naj kot primer omenimo zgolj Marcuseja in Fromma. Marcuse npr. v Zastarelosti psihoanalize izpostavi pozitivno funkcijo očetovske avtoritete pri oblikovanju t.i. privatne avtonomije posameznika, ki je po njegovem mnenju ključna točka upora zoper utopitev posameznikov v množice. Fromm pa npr. v Avtoriteti in družini izpostavlja pozitivno funkcijo avtoritete kot njeno nujno drugo plat. Primerjaj: H. Marcuse: Zastarelost psihoanalize. V: Psihoanaliza in kultura, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1981, str. 1982 in dalje; in E. Fromm: Autoritet in porodica, Zagreb, Naprijed, 1980, str. 107.

usmerjeni avtorji iskali - in še vedno iščejo - izhod; eden najpogostejših je seveda delitev avtoritete na iracionalno in racionalno.[69]

Tudi Laschovo analizo problema avtoritete gre razumeti kot iskanje izhoda iz te "klasične" dileme levice glede avtoritarnosti socializacijskih vzorcev. Pri čemer pa je Lasch bistveno bolj dosleden kot velika večina drugih - sam namreč iskanje dogovora na zastavljeno dilemo pelje skozi analizo vsebin in funkcij avtoritete v t.i. "post-industrijski" družbi.

Osnovni trend, ki ga ta analiza izlušči, je trend slabljenja tradicionalnih oblik patriarhalne avtoritete; birokracija namreč "razkraja vse oblike patriarhalne avtoritete",[70] kar rezultira v trend "slabitve institucionalne avtoritete v navidezno permisivni družbi".[71] Da odpravljanje starih oblik avtoritete vodi le v navidezno permisivne družbe - to je povezano z dejstvom, da podrobnejša analiza ta prehod v permisivnost pokaže kot zgolj podreditev novim tipom avatoritete. "Kapitalizem je razbil spone osebne odvisnosti zgolj zato, da bi ponovno oživil odvisnost pod plaščem birokratske racionalnosti",[72] ali še bolj določno: "'Izobraževanje' množic je spremenilo ravnovesje moči v družini, slabeč avtoriteto moža v odnosu do žene ter staršev v odnosu do njihovih otrok. Emancipira sicer žene in otroke od patriarhalne avtoritete, vendar zgolj zato, da bi jih podredilo novemu paternalizmu reklamne industrije, industrijskih korporacij in države".[73] Na, če smemo tako reči, mikroravni, se ta prehod kaže v novem tipu podreditve (nevidnim) avtoritetem tipa svetovalec, prijatelj, sodelavec... "V šoli, v poslovni korporaciji in na sodiščih, avtoritete skrivajo svojo moč za fasado dobrohotnosti. Postopajoč kot prijateljski pomočniki, kolikor je le mogoče redko disciplinirajo svoje podrejene s krotitvijo, namesto tega ustvarjajo prijateljsko atmosfero, v kateri vsakdo svobodno govori, kar misli."[74] "Ker konfrontacije izzivajo prepire glede principov, avtoritete kadarkoli je to le mogoče, prenašajo disciplinirnje na nekoga drugega, tako da lahko same sebe prikazujejo kot svetovalce, 'zavetišče' in prijatelje. Tako starši prelagajo na zdravnike, psihiatre in otrokove vrstnike to, da otroku vsilijo pravila in da nadzirajo, če se jih bo držal. Enako se tudi v šoli otrok znajde obkrožen z avtoritetami, ki želijo zgolj pomagati. Če kateri od študentov 'pade iz linije', ga pošljejo k svetovalcu za 'usmerjanje'... Če tako učitelj najde neposlušnega študenta kaditi v umivalnici, ga nikakor po eni strani ne sme mirno in hladno, z emocionalno vzdržnostjo udariti, ali pa javno ponižati, kot tudi po drugi strani ne sme ignorirati kršenja pravila, meneč, da gre

---

[69] Ta izhod se je posebej udomačil v socialni psihologiji in pedagogiki in to v varianti, da je racionalna precena vzora, racionalno prepoznavanje njegovih prednosti in vrednosti, pravilnosti njegovih zahtev ipd., seveda tista točka, ki dela racionalno avtoriteto za sprejemljivo varianto (alternativo) iracionalni, ki je sinonim "čiste", nekritične podreditve. Problem je seveda v tem, da takšna delitev pač ne vzdrži - ne vzdrži preprosto zato, ker je tisto, kar se proklamira kot racionalna avtoriteta, strogo vzeto le *racionalizirana* podreditev (v strogo teoretskem smislu: racionalizacija - obrambni mehanizem itd.). Tu seveda predstavlja osnovni problem zgrešena stava na avtonomnost in nerepresivnost racionalnega (k čemer se bomo podrobneje še vračali).

[70] C. Lasch, op. cit., str. 40.

[71] Ibid.

[72] Ibid., str. 369.

[73] Ibid., str. 140. Lasch opozarja, da so to dejstvo pred njim opazili že drugi. Eksplicitno navaja npr. primer Parsonsa in McGregorja. "Kot Parsons meni tudi McGregor, da tisto, kar se navidez zdi abdikacija avtoritete..., v resnici predstavlja prehod na bolj efektivne, znanstvene terapeutske oblike kontrole..." "Abdikacija ni ustrezna antiteza autoritarizmu... Zgolj če se bomo lahko osvobodili predstave, da smo omejeni le za eno samo dimenzijo - tisto več ali manj avtoritete - se bomo lahko izognili pričujoči dilemi"... " (ibid, str. 314-315).

[74] Ibid., str. 309.

za manjši prekršek, in to zato, da bi ne prispeval k študentovi reputaciji troublemakerja. Učitelj ga mora namesto tega poslati k šolskemu psihiatru".[75]

Trend ukinjanja avtoritete, ki odkrito discipliniranje, povezano s kaznovanjem, nadomesti s terapevtskimi postopki normalizacije, pa je, kot Lasch jasno izpostavlja, povsem družbeno funkcionalen. "Producira" namreč, če smemo stvar izraziti z Riesmanovih besednjakom, tisti tip konformnosti, ki je potreben za to, da posamezniki uspešno reproducirajo družbe postindustrijskega tipa:[76] "... abdikacija starševske avtoritete sama po sebi vsadi v otroka karakterne črte, ki jih zahteva korumpirana, permisivna, hedonistična kultura"[77]; konkretno zadeva predvsem krepitev materinskega nadjaza: "Spremenjeni pogoji družinskega življenja ne vodijo toliko k 'slabljenju superega' kot k spremembi njegove vsebine. Neuspeh staršev, da bi služili za vzor discipliniranega samoobvladovanja ali da bi obvladali otroka, ne pomeni, da otrok raste brez superega. Nasprotno, vzpodbuja razvoja strogega in kaznujočega superega..."[78]. Poleg tega pa spodkopavanje avtoritete podaljšuje tudi infantilizem posameznikov, kar je po Laschevem mnenju ena od poti krepitve narcisističnih karakteristik v posameznikih; ko našteva trende krepitve narcisizma, je "izpodkopavanje starševske avtoritete, ki otežkoča otrokom, da bi odrasli" eden od treh osnovnih trendov.[79]

Ta družbeno konformen značaj neavtoritarnih socializacijskih obrazcev Lasch večkrat tudi direktno izpostavi. Dober primer je analiza pogojev uspešnega funkcioniranja malih skupin. "Proučevanje malih skupin so, po McGregorju, pokazala, da skupina najbolje funkcionira takrat, kadar vsakdo pove, kar misli; kadar ljudje tako poslušajo kot govorijo; kadar se nesporazumi izglajujejo, brez da bi izzivali 'očitne napetosti'; kadar 'predsednik odbora' ne poskuša dominirati nad podrejenimi; in kadar odločitve počivajo na konsenzu. Ti napotki, ki so do danes postali skupna postavka družbenih znanosti, sumirajo terapevtski pogled na avtoriteto."[80] Ta navidezno demokratičen, pluralističen in "človeški" ustroj socialnih skupin in odnosov pa ima tudi svojo hrbtno plat: otežuje namreč upor avtoriteti, še posebej, če stanje primerjamo s situacijo tradicionalne avtoritete.[81] "Terapevtske oblike socialne kotrole, z ublažitvjo ali celo eliminacijo antagonističnega odnosa med podrejenimi in vladajočimi, bolj in bolj otežujejo državljanom njihovo obrambo pred državo, delavcem pa odpor zoper zahteve korporacije"[82]. Birokrat novega tipa, "čigar ideologija in karakter podpirata hierarhijo ne

---

[75] Ibid., str. 310-311.

[76] Riesman je namreč v svoji analizi self- in other-directed posameznika kot tipov nacionalnega karakterja izpostavil natančno in predvsem funkcijo konformnosti. Sam pravi: "Tako je povezanost med karakterjem in družbo... mogoče najti v načinu, kako družba zagotavlja pri posameznikih, ki ga tvorijo, določeno stopnjo konformnosti... Izraz 'način konfromnosti' bom uporabljal izmenično z izrazom 'družbeni karakter' - čeprav konformnost seveda ne predstavlja celotnega 'družbenega karakterja': tudi 'način kreativnosti' je prav tako njegov del. Vendar, medtem ko družbe in individui lahko dokaj dobro živijo... brez kreativnosti, ni verjetno, da lahko živijo brez določenga načina konformnosti - celo kadar le-ta pomeni upor." (Usamljena gomila, Beograd, Nolit, 1965, str. 69-70.)

[77] C. Lasch, op. cit., str. 305.

[78] Ibid.

[79] Ibid., str. 391. Druga dva sta še: vsiljivo poudarjanje narcisizma v privlačnih oblikah in oblikovanje številnih oblik odvisnosti od birokracije (primerjaj prav tam).

[80] Ibid., str. 314-315.

[81] Tu bi bilo treba vsekakor opozoriti na Žižkovo analizo materinskega in očetovskega tipa avtoritete. Tradicionalen tip avtoritete je seveda očetovski tip, sodobne "prijateljske" avtoritete pa sodijo v vrsto materinske avtoritete; Žižek je v svoji analizi jasno pokazal, da je ravno očetovski tip avtoritete tisti, ki odpira možnosti upora avtoriteti; pokazal pa je tudi tisto točko avtoritete, ki ta upor že vpisuje, vsaj kot možnost, v samo strukturo le-te; gre seveda za Zakon, njegovo že omenjeno subverzivnost. S tem v zvezi primerjaj npr. Filozofija skozi psihoanalizo I, op. cit., str. 11-16; pa tudi Nadaljevanje Kafke z drugimi sredstvi (V: Problemi 1987, št. 11-12 in Ekran zv. 2, letnik 24, 1987, št. 9-10, str. 1-12).

[82] C. Lasch, op. cit., str. 315.

glede na to, da sam ni 'niti paternalističen, niti autoritaren'... nič več ne ukazuje svojim podrejenim; odkril je namreč subtilnejše metode, da jih obdrži na njihovem mestu. Četudi podrejeni pogosto ugotovijo, da so 'prevarani, potiskani sem in tja in manipulirani', se jim je težko upreti takšnemu lahkotnemu tlačenju."[83] Kar seveda pomeni, da ima zadeva mnogo širše družbene in politične učinke, kot so to zmogli uvideti levičarski kritiki avtoritete. Terapevtsko pojmovanje avtoritete namreč, kot ugotavlja Lasch, "omogoča ohranjanje hierarhičnih oblik organizacije pod krinko 'participacije'. Omogoča družbo z antielitistično ideologijo, v kateri dominirajo 'korporacijske elite'".[84] Pri čemer se, in to je ključni učinek celotne antiavtoritarne socializacije, navedeno dejstvo *sploh ne izkusi več kot protislovje.*

S tem pa je seveda zakoličen tudi konformistični doseg zavzemanja za neavtoritarne socializacijske obrazce. Dejanski konformizem takšnih stališč se kaže v naslednjem: "Popularizacija terapevtskih modelov mišljenja diskreditira avtoriteto, posebej doma in v šoli, hkrati pa pušča dominacijo nekritizirano"[85]; in seveda ni treba posebej dodajati, da prav za dominacijo v reprodukciji gospostvenih obrazcev dejansko gre. Enačenje ukinjanja avtoretete z osvobajanjem (v smislu ukinjanja družbenih omejitev itd.) ne vzdrži analize. Lasch eksplicitno pravi, da "ukinjanje avtoritete ne vodi k propadanju družbenih prisil. Tem prisilam zgolj odvzema racionalno osnovo."[86] Kritika avtoritete je moda. "V celotnem svetu psihiatrije in psihologije je postajo modno, ne zgolj v neposredni zvezi z vzgojnimi praksami otrok, govoriti v pretiranem, dramatičnem jeziku o pogubnem vplivu avtoretete in tradicije."[87] Vendar pa podrobnejša analiza te mode kaže, da te modne kritike sodijo v trend "terapevtskih napadov na avtoriteto",[88] kar pa seveda ne pomeni nič drugega kot v okvir novega, postindustrijski družbi lastnega tipa konformizma.

Zastavitev *problema permisivnosti* je, če smemo tako reči, zgolj poseben primer nakazane Lascheve zastavitve problema avtoritete. In v kolikor zgrešijo levičarska zavzemanja za ukinjanje avtoritet v socializaciji, toliko zgrešijo tudi zahteve po permisivnosti kot "pravi alternativi" avtoriteti. Permisivne vzgojne tehnike so namreč daleč od tega, da bi - kljub sicer drugačnemu videzu - uspele odpravljati obrazce podreditve oz. dominacije. "Videz permisivnosti prikriva strog sistem kotrole, toliko bolj učinkovit zato, ker preprečuje direktne konfrontacije med avtoritetami in ljudmi, ki jim le-te želijo vsiliti svojo voljo".[89] Zaradi dejstva, ker *permisivnost pomeni alternativo avtoriteti, ne pa dominaciji,*[90] pusti, kot smo videli že ob problemu avtoritete, jedro

---

[83] Ibid., str. 316.
[84] Ibid., str. 315.
[85] Ibid.
[86] Ibid., str.316.
[87] Ibid., str. 282.
[88] Ibid., str. 387.
[89] Ibid., str. 310.
[90] Kar seveda pomeni, da je treba dominacijo razumeti kot širšo kategorijo; sistemi dominacije so lahko različno strukturirani: tradicionalna struktura dominacije je seveda avtoriteta; moderna pa je permisivnost (totalitarizem, novi paternalizem...). Prehod iz avtoritete na permisivnost pomeni torej zgolj prehod iz enega v drugi sistem dominacije.

problema nedotaknjeno.[91] Zato Lasch tudi povsem jasno govori zgolj o "navidezni permisivnosti" (sodobnih oblik vzgajanja, sodobnih družb itd.); kajti resnica te slavljene permisivnosti je natančno v novem tipu dominacije, z njenim novim tipom avtoritete in njeno "univerzalnostjo" vred.

Tu bi veljalo vsaj nakazati še neko zanimivo teoretično dimenzijo celotnega problema, ki jo Lasch na opisani ravni zadene, je pa teoretsko ne razvije.

V čem je namreč zavračanje avtoritete in zavzemanja za permisivnost zgrešeno? V tem, da ne uvidi tipa diskurzivne strukturiranosti narcisistične socializacije. Klasične avtoritete namreč v tej socializaciji ne zasedajo več, rečeno lacanovsko, pozicije S1, označevalca gospodarja. Tisto, kar v narcisističnem socializacijskem procesu zaseda to mesto, je vednost. Učitelji, starši in druge avtoritete pa imajo v tej socializacijski formi le vlogo prenašalcev te vednosti, ki jim je v principu zunanja; so torej navadni služabniki, birokrati S1, vednosti. Njihov položaj narcisistični tip socializacije razkriva za univerzitetni diskurz, ne pa več za klasični diskurz gospodarja. In natančno to dejstvo prezrejo levičarski kritiki avtoritete; ko namreč napadajo avtoriteto menijo, da napadajo samega nosilca dominacije. Tu pa seveda zgrešijo - kot smo že dejali: med dominacijo in avtoriteto pokrivanje ni nujno. V univerzitetno strukturirani formi socializacije njihov napad zadene le birokrate oblasti, zgreši pa samo dominacijo.

Za dejstvo, da je narcisistični tip socializacije strukturiran po principu univerzitetnega diskurza, je v Laschevi analizi te socializacijske forme več kot obilo primerov. In to ne le s področja šolske socializacije[92], temveč tudi s področja družinske socializacije delovanja medijev, korporacij itd.[93] To Laschovo opisovanje *celotne narcisistične socializacije kot univerzitetnega diskurza* gre posebej izpostaviti. Kajti tu gre za neko bistveno razliko v primerjavi z mnenji nekaterih drugih avtorjev,ki model univerzitetnega diskurza pripoznavajo le v sodobni šolski socializaciji (kjer je učitelj že več kot očitno zgolj birokrat vednosti, njen prenašalec, ki se mora v vseh svojih zahtevah, prepovedih, zapovedih itd., sklicevati na njo, če hoče ohraniti svojo avtoriteto; če pa mu prepovedi, zapovedi, zahteve ipd. ne uspe utemeljiti z Vednostjo - praviloma v obliki sklicevanja na znanstvene avtoritete ipd., ali če pokaže slabo podkovanost z Vednostjo, se njegova avtoriteta hitro zamaje; to pa je tudi razlog za t.i. sodobno "krizo učiteljeve avtoritete", saj je učitelju z drugimi posredniki Vednosti, posebej z množičnimi mediji, težko parirati; zelo težko mu namreč še uspeva dokazovati, da je sam bolje "opremljen" z Vednostjo kot npr. mediji...).

---

[91] Dotakniti se ga je mogoče zgolj skozi analizo dejstva, da v socializaciji pomen pač vedno "prihaja od zunaj", natančneje od velikega Drugega; je učinek S1. To pa seveda socializacijo konstitutivno dela za hierarhično strukturiran, z dominacijo prežet proces. Pri tem bi bilo seveda to dejstvo mogoče razumeti natančno kot opravičilo za to, da se s tem problemom ne gre podrobneje ukvarjati. Vendar je naše stališče tu prav nasprotno: da se je namreč prav zaradi vedno hierarhične, dominaciji zavezane, represivne narave socializacije s tem problemom nujno ukvarjati, da je nujno prodreti v to represivno *logiko*. Šele na tej osnovi je namreč sploh mogoče resno zastaviti problem alternativ v socializaciji. In če so levo usmerjena teoretiziranja kdaj dejansko usodno zgrešila, so takrat, ko so (s precej velikim emocionalnim nabojem) zavrnila to neugodno dejstvo konstitutivne represivnosti socializacije in namesto njega (povsem fantazmatsko) apriorno predpostavila možnost nerepresivne socializacije.

[92] Lasch, op. cit., str. 38. Seveda trditev, da je današnji diskurz univerzitetni diskurz, sploh ni problematična. Problem nastane šele, če in ko se spregleda, da je tudi diskurz sodobne oblasti univerzitetni diskurz. Problem pa nastopi še nekje drugje: namreč, če in ko se pozabi, da so vendarle, kot vsi zelo dobro vemo, obstajali tudi takšni tipi socializacije, ki niso bili strukturirani po principu univerzitetnega diskurza, kjer je učitelj kajpada lahko rekel, da je nekaj tako, ker on tako pravi ("argument avtoritete"), ne pa, da je nekaj tako zato, ker + sklicevanje na vednost ("avtoriteta argumenta")...

[93] Bilo bi mogoče reči še splošneje: celoten sistem dominacije, gospostva v narcisistični kulturi je vpet v model univerzitetnega diskurza. Univerzitetni diskurz je sodobni model gospostva, dominacije.

Vzemimo kot primer Laschovo analizo družinske socializacije v narcisistični socializacijski formi. Temeljna značilnost le-te je "konvencionalna predpostavka o nestrokovnosti staršev"[94], ki jo gre razumeti v smislu, da starši niso več opremeljni v vednostjo, ki je potrebna za vzgojo njihovih lastnih otrok. Starši so torej v principu pojmovanj kot nevedni; kot taki se morajo z vednostjo šele "opremiti", če naj bodo sploh sposobni vzgajati lastne otroke. To usposabljanje staršev za vršitev njihove socializacijske funkcije poteka, kot ugotavlja Lasch, skozi "parent education"[95] oz. "parent efectivness training".[96] Kar pa povedano skozi jezik univerzitetnega diskurza pomeni: starši seveda sploh niso na mestu gospodarja; tam je Vednost, ki jo v narcisistični socializaciji pooseblјajo strokovnjaki in priročniki, ne pa starši. In starši sploh ne obvladujejo strokovnjakov in priročnikov, temveč povsem obratno - le-ti obvladujejo starše; gre za sistem "družinske odvisnosti od strokovnjakov".[97]

Iz tega je mogoče tudi razložiti izredno moč, ki jo v narcisističnem tipu socializacije imajo strokovnjaki in priročniki (in ki jo je Lasch, poimenujoč jo s terminom novi paternalizem, opisal kot eno najtemeljnejših značilnosti narcisistične kulture). V socializaciji, strukturirani po modelu univerzitetnega diskurza, ta moč ni nič slučajnega, temveč nujno izvira iz mesta, ki ga oboji zasedajo v tem diskurzu: mesta S1. Še več: če naj tak tip socializacije sploh poteka, je nujno, da starše obvladujejo takšna ali drugačna pooseblјenja vednosti. To je nujni pogoj njenega poteka. Kar pa seveda pomeni tudi, da starši sploh ne vladajo; so vladani; in tu je napad na njihovo (navidezno) avtoriteto seveda povsem zgrešen.

Naj navedemo še nekaj Laschevih primerov, ki povedano jasno ilustrirajo. "Če otrok zavrača, da bi jedel tisto, za kar njegovi starši menijo, da bi moral jesti, se starši sklicujejo na medicinske avtoritete."[98] Starše, posebej matere, pograbi "histerija" takoj ko imajo občutek, da se pri svojih socializacijskih posegih ne morejo sklicevati na strokovnjake, priročnike, ko imajo občutek, da niso ustrezno "opremljeni z vednostjo"; Lasch poroča o ženski, "ki je prišla k psihiatru, potem, ko je prečitala knjigo o otroškem razvoju iz katere 'se, kot je čutila, ni bila sposobna ničesar naučiti'"[99]; tipična ameriška mati "vdano študira vse nove metode vzgajanja in čita razprave o fizični in mentalni higijeni";[100] starši brez vmešavanja strokovnjakov niso sposobni razrešiti niti najmanjših problemov, ki jih imajo s svojimi otroci: "Če je (otrok) neposlušen, se (starši) obrnejo na psihiatre, da bi pomagali otroku pri njegovem problemu";[101] "... hranjenje otroka je postal ezoteričen obred, ki se ga bo le malo staršev drznilo lotiti brez asistence strokovnjakov...";[102] odkloni od norm otroškega razvoja "povzročijo starševski alarm za nadaljne profesionalne intervencije".[103] Sumarična ocena družinske "scene" socializacije bi torej lahko bila takale: "Starši so prepričani v svojo nemoč, držijo se doktrine, kljub

---

[94] C. Lasch,op. cit., str. 382. To predpostavko delijo, kot ugotavlja Lasch, tako tisti, ki se zavzemajo za trend "podružbljanja" vzgoje, torej za trend, po katerem naj bi starše v socializaciji nadomestile strokovne institucije, kot tudi tisti, ki kritizirajo ta trend podružbljanja kot slab.

[95] Ibid., str. 276.

[96] Ibid., str. 285.

[97] Ibid., str. 383.

[98] Ibid., str. 311.

[99] Ibid., str. 292.

[100] Ibid.

[101] Ibid., str. 311.

[102] Ibid., to je mnjenje Van Waltersove, ki ga Lasch le povzema.

[103] Ibid., str. 279.

očitno drugačnim dejstvom, oropani so spontanosti (ali se ekvivalentno prisiljujejo v rutino 'biti spontan'), obsedeni z občutkom krivde, sumničavi glede svoje lastne sposobnosti razlikovanja, v dvojni skrbniški podrejenosti - do svojega lastnega otroka in do njegovega agenta, 'strokovnjaka' - sprejemljivi, brezmočni, lahkoverni in gotovi le v to, da se, čeprav še ni prišel, dan rešitve približuje."[104] "Ideal popolnega starševstva",[105] ta model strokovnjakov za družinsko vzgojo, je "uničil zaupanje staršev v svojo sposobnost opravljati tudi najbolj elementarne funkcije vzgajanja otrok".[106] In še bi lahko naštevali.[107]

Očitno torej je, da je bistvena razlika med self-directed in sodobno (narcisistično) socializacijo natančno razlika v diskurzih: self-directed je socializacija diskurza gospodarja; sodobna (narcisistična) socializacija je socializacija univerzitetnega diskurza.[108] Preoblikovanje t.i. iracionalne avtoritete v t.i. racionalno avtoriteto ni nič drugega kot samo jedro t.i. terapevtske avtoritete. (V tej zvezi je seveda tudi povsem jasno, da je zavzemanje za t.i. racionalno avtoriteto čisti konformizem - je namreč zahteva po uvedbi tistega tipa avtoritete, ki je z vidika funkcioniranja t.i. postindustrijskih družb najbolj funkcionalen v smislu, da najbolj učinkovito zagotavlja natančno družbi nujno potreben tip konformizma). S čemer pa nikakor ne gre zanikati nekih obstoječih razlik; otrok bo namreč na prošnjo "Ali bi lahko bil tiho?" v družinskem krogu praviloma odreagiral z: "Ne, ne bom, ne bom... Zakaj bi moral biti tiho?"; v šolskem diskurzu pa bo praviloma (vsaj začasno) utihnil (čeprav resnici na ljubo tudi v šolski situaciji vedno pogosteje prihaja do prve reakcije, ki odkrito zahteva oz. vztraja na utemeljitvi). V razlago bi bilo vsekakor treba pritegniti problem institucionalizacije v ožjem smislu; predvsem institucionalizacije mehanizmov prisile. Kar pa moramo na tem mestu žal opustiti.[109]

Kajti vrniti se moramo še k tretjemu problemu, ki ga Laschova analiza narcisističnega tipa socializacije bistveno zadeva. Gre, kot smo že omenili, za *problem kritične zavesti* in njenega mesta v socializaciji in njenih kritikah. Predvsem levo usmerjeni kritiki so obstoječim tipom socializacije očitali represivnost posebej v smislu zatiranja kritične zavesti, kot so tudi v razvijanju kritične zavesti videli dejansko alternativo podrejevalnim učinkom socializacijsega procesa.

In morda je ravno zlom vere v to, da je z razvijanjem kritične zavesti v socializacijskem procesu, posebej pa še v posamičnih agentih socializacije (predvsem

---

[104] Ibid., str. 288-289.

[105] Ibid., str. 291.

[106] Ibid., str. 291-292.

[107] Seveda ne samo primere za družinsko socializacijo, strukturirano po principih univerzitetnega diskurza, temveč tudi za takšno strukturirano socializacijske vloge medijev, delovnega mesta, korporacij in birokracije, politične dominacije ipd. O tem primerjaj podrobneje Laschove analize teh dejavnikov, posebej strani: 81-113, 141-212, 248-269.

[108] Lasch čas tega prehoda tudi eksplicitno navaja - gre za 50. leta tega stoletja (ibid., str. 287).

[109] Kajti razdelava tega vprašanja bi morala nujno načeti tudi problem avtonomnosti agensov socializacije. Ker problema tu seveda ni mogoče razviti, naj zgolj nakažemo osnovno hipotezo: problema avtonomnosti posameznih agensov socializacije ni mogoče razviti niti skozi teorijo naddoločenosti, niti skozi poskuse, vezati avtonomnost tega ali onega agenta socializacije na diskurzivne posebnosti (npr. šolsko socializacijo na univerzitetni diskurz itd.). Zdi se, da je zadevo treba zastaviti radikalneje: socializacijo je namreč treba razumeti kot (privilegirani) proces prešitja znotraj polja kulture kot razpršene mreže označevalcev, katerih pomen se skozi to prešitje šele vzpostavi. Avtonomnost agensov socializacije je v tej optiki seveda problem avtonomnosti S2; S2, ki zadobi svoj pomen v odnosu do S1, hkrati pa seveda nikoli ni nek preprost odraz, prenos S1, saj ima , naj tako rečemo, neko avtonomno eksistenco, zadobi lahko docela nov, drugačen pomen, seveda zgolj skozi novo točko prešitja, v odnosu do novega S1.... Kaj ni prav to logika pardoksnega statusa agensov socializacije, ki vsakakor imajo neko lastno eksistenco, avtonomijo, so pa po drugi strani istočasno docela potegnjeni v neko drugo, njim zunanjo "mrežo pomena"...?

šoli) mogoče preseči s strani oblasti servirane ideološke obrazce podreditve, tista točka, v kateri je "Laschov škandal" za levico najbolj neznosen. In seveda tudi najbolj ignoriran in zavračan. Razlogov je seveda nič koliko: od tradicionalne vezanosti levice na "moč racionalnih argumetnov" (čeprav je to stragegijo sama zgodovina že ničkolikokrat postavila na laž - npr. ob nastopu nacional-socializma, ob zlomu II. internacionale, ob izbruhu I. svetovne vojne itd.); do že tradicionalnih strategij osveščanja množic s strani osveščene leve avantgarde, do finejših in prikritejših taktik in tehnik razvijanja kritične zavesti, do obstoječih oblik odtujitve v družbi npr. skozi šolsko socializacijo ipd.[110] Tisti, ki ob takšni zavezanosti levice "racionalnemu delovanju" pokaže, da levica pri tem ne le teoretsko zgreši (rekli bi enostavno, "stavi na napačnega konja"), ampak da natančno v točki propagiranja razvijanja kritične zavesti pade v mlin vladajoče narcisistične ideologije, je seveda rekel preveč. In Lasch je to brez dvoma storil.

Najprej s tem, ko pokaže, kako je samoosveščanje ključni segment, oz. ena ključnih predpostavk narcisistične kulture. In nadalje s tem, ko z uporabo kliničnih podatkov pokaže, da "kritični uvid" ni tisto, kar patološkemu narcisu manjka. Ampak gremo lepo po vrsti. Najprej problem samoosveščanja kot ključnega elementa narcisistične kulture.

Trend samoosveščanja Laschu predstavlja enega osrednjih segmentov narcisistične kulture. V ta trend, skupaj s trendom terapevtske mentalitete, pa je treba umestiti tudi posebno shemo kritičnosti, ki je v narcisistični kulturi postala tako značilna. Skorajda bi bilo mogoče reči, da narcisistična kultura predstavlja prav poseben perpetum mobile kritičnosti in Lasch zgodovino te permanentne kritičnosti jasno pokaže: kritizira se tradicionalni model šole, družine, staranja, skrbi za duševno bolne, sodišča...; in se jih reformira ..; in se spet kritizira reformirane modele; in se jih spet reformira[111] in tako naprej. In tisto, kar je tu najbolj zanimivo, je seveda dejstvo, da ta kritika sploh v ničemer ne prizadene funkcioniranja obstoječih gospostvenih obrazcev. Prej nasprotno - predstavlja celo zelo uspešen model njihove reprodukcije. Kako je to mogoče?

Odgovor na vprašanje Lasch išče v več trendih terapevtske mentalitete kot ključne značilnosti narcisistične kulture. Eden od tovrstnih bistvenih trendov je izstiskanje, ukinjanje ideologije (v njenih klasičnih oblikah). "Terapevtsko razumevanje, ki je izrinilo religijo kot organizacijsko obliko moderne kulture, preti, da bo izrinilo tudi politiko, to zadnje zatočišče ideologije".[112] Ne le ideologija, na udaru so tudi iluzije: narcisistična kultura je s terapevtsko mentaliteto rodila kulturo brez iluzij, ki je uničila vsako iluzijo; narcisistično kulturo namreč prežema strah pred sleherno obliko namišljenega. "Zdajšen napad na gledališko iluzijo,ki spodkopava religjo umetnosti devetnajstega stoletja tako učinkovito, kot je napad na religiozne iluzije v devetnajstem stoletju spodkopal samo religijo, je del strahu pred namišljenim, povezanim z odporom 'dekateksi sodobne realnosti'..."[113]. Kar pa seveda ne poteka brez posledic za posameznika. "Ko umetnost, religija in končno še seks izgubijo svojo moč nudenja

---

[110] Seveda pa je treba pripomniti, da enega od razlogov odporov predstavlja tudi to, kako intelektualci razumejo svojo lastno "levo poslanstvo"; le-to je eksistencialno vezano na kritično zavest o obstoječem; napad te točke v nekem smislu seveda pomeni "eksistencialno krizo" levih intelektualcev - preprosto: vznikne vprašanje: "V čem pa je torej moje (naše) (revolucionarno) poslanstvo, če ne v 'proizvajanju' kritične zavesti o obstoječem?"

[111] Naštejmo le nekatere od njih, ki se jih Lasch podrobneje loteva: progresivna kritika privatizma; kritika levice iz 60. let; kritika družbe, kakor so jo razvila črnska gibanja; kritika sporta, gledališča, umetnosti, literature; radikalne in konservativne kritike izobraževalnega sistema; kritike permisivnosti; kritike avtoritete; kritike ukinjanja avtoritete; družboslovna kritika medicinskega modela staranja in medicinska kritika družboslovnega modela; feministična kritika odnosov med spoloma...

[112] Ibid., str. 43.

[113] Ibid., str. 177.

imaginativne osvoboditve iz vsakodnevne realnosti, postane banalnost lažne samoosveščenosti tako porazna, da človek končno izgubi sposobnost, da bi si zamislil kakršnokoli osvoboditev, razen v popolnem niču, praznini."[114]

Model je: ne identificirati se z ničemer, nič ne vzeti resno. "Vedno težje je doseči prilagoditev rutini brez razmišljanja. Medtem ko moderna industrija obsoja ljudi na dela, ki žalijo njihovo inteligenco, množična kultura romantičnega bega polni njihove glave z vizijo izkušnje, ki presega njihova sredstva, kot tudi njihove emocionalne in imaginativne kapacitete in to prispeva k nadaljnemu razvrednotenju rutine. Razlika med romanco in realnostjo, svetom prekrasnih ljudi in vsakodnevnim svetom dela, vodi k *ironični distanci*, ki ubija bolečino..."[115]; "...poza cinične distance postaja dominantni stil vsakodnevnih stikov".[116] Ironično distanco gre torej, kot pravi Lasch, razumeti kot "beg pred rutino".[117] "Po eni strani degradacija dela spretnosti in kompentence vedno bolj irelevantne za materialni uspeh in to hrabri predstavljanje sebe kot blaga, po drugi strani pa prav tako jemlje pogum, predati se delu, in tako navaja ljudi, kot k edini alternativi dolgčasu in obupu, da gledajo delo s samokritične distance... Če se od njega (človeka) zahteva, da opravi neprijetno nalogo, bo jasno pokazal, da ne verjame v povečanje učinkovitosti in večjo proizvodnjo kot organizacijske nujnosti. Če gre na zabavo, s svojimi dejanji kaže, da je vse le igra - lažna, umetna, neiskrena; groteskna tranvestija družbenosti. Na ta način se poskuša narediti neranljivega za pritiske situacije. S tem, ko zavrača, da bi vzel resno rutine, ki jih mora izvajati, zanika njihovo sposobnost, da bi ga prizadele. Čeprav predpostavlja, da je nemogoče spremeniti železne meje, ki mu jih vsiljuje družba, se zdi, kot da jih distancirana zavest o njih dela manj pomembne. Z demistifikacijo vsakodnevnega življenja ustvarja sebi in drugim vtis, da se je dvignil nadenj..."[118]. Cinična distanca opremlja posameznika, kot pravi Lasch, z "občutkom vsevednosti"[119]. Kritiziranje v takšnem kulturnem obrazcu seveda postaja neboleče podaljševanje tega vzvišenega stanja vsevednosti. In ni slučaj, da kritičnost v tej obliki ne le nikoli ne postavi pod vprašaj družbenih sistemov dominacije; celo več - vanje se vpiše in prispeva k njihovi reprodukciji. Samovšečnost namreč postane nov tip fantazme.

Ta splošna izhodišča glede vstopa kritičnosti v modele sodobnih gospostvenih obrazcev analiza samega patološkega narcisa le še potrjuje. Ni problem v tem, da bi patološki narcis ne bil kritičen. Problem je prav nasprotno v tem, da je patološki narcis še kako (morda celo patološko) kritičen: kritičen je do sebe, kritičen je do drugih, do svojega dela, do družbe, do politike in religije, ljubezni in seksa...Narcisistični posameznik se namreč "brezkončno proučuje, da bi odkril znake staranja ali bolezni, najavljajoče simptome psihičnega stresa, da bi odkril znake in napake, ki bi lahko zmanjšale njegovo privlačnost, ali po drugi strani, pomirjujoče znake, da se mu življenje še naprej odvija po načrtu"[120]; "... novi Narcis zija v svojo lastno podobo, ne toliko zaradi občudovanja, kot zaradi neprestanega iskanja pomanjkljivosti, znakov utrujenosti, ovenelosti"[121]. Njegova kritičnost do dela, družbenih pravil, iluzij, ideologij in idealov je

---

[114] Ibid.
[115] Ibid., str. 173-174. *Podčrtala* V.G.V.
[116] Ibid., str. 173.
[117] Ibid., str. 171.
[118] Ibid., str. 172-173.
[119] Ibid., str. 99.
[120] Ibid., str. 99.
[121] Ibid., str. 166.

bila že omenjena. V ozadju patološkega narcisa niso emocije (beg pred čustvi[122] je namreč ena od ključnih strategij in značilnosti patološkega narcisa), temveč um, ki pikolovsko lovi in šteje pomanjkljivosti in prednosti vsakega in vsega. Kot pravi Lasch: dvajseto stoletje kot okrutnega gospodarja uveljavi um,[123] v ponižani sodobni obliki ironične samoosveščenosti. Današnjega človeka "muči samoosveščenost",[124] ne pa pomanjkanje osveščenosti, kar definira tudi "tehnike bega" patološkega narcisa. "Zaprt v svojo psevdozavest o samem sebi, bo novi Narcis rad poiskal zatočišče v kakšni *idee fixe*, v nevrotski prisili, v 'čudoviti opsesiji' - v čemerkoli, kar bi mu preusmerilo um z lastnega uma."[125] "Beg skozi ironijo in kritično samoosveščenost je v vsakem primeru iluzija zase; v najboljšem primeru nudi zgolj trenutno olajšanje. Distanciranje kmalu postane samo zase rutina. Samoosveščenost, ki tolmači samoosveščenost, ustvari vedno bolj širok krog samozavesti, ki preprečuje spontanost."[126]

Povedano na poseben način ilustrirajo tudi primeri vedenja patološkega narcisa v pogojih psihoanalitične terapije. Patloški narcis namreč "pogosto uporablja svoj intelektualni uvid za verbalno soglašanje z analitikom in za to, da s svojimi besedami rekapitulira tisto, kar je bilo analizirano na predhodnjih srečanjih. Intelekt uporablja prej za beg od sebe kot za raziskovanje samega sebe..."[127]. "Narcisov psevdo-uvid v svoje lastno stanje, običajno izražen v psihiatrijskih klišejih, mu služi kot sredstvo za odvrnitev kritike in zanikanje odgovornosti za lastne akcije."[128] "Pacient uporablja analitične interpretacije, vendar pa jih hitro oropa življenja in pomena, tako da ostanejo zgolj besede brez pomena. Besede se nato občutijo kot pacientova lastna posest, ki jih leta idealizira in ki mu dajejo občutek superiornosti."[129]

Problem kritičnosti patološkega narcisa pa razvije tudi Žižek. Kritičnost se namreč pojavlja kot ena izmed kontinuiranih prisotnih karakteristik patološkega narcisa (predvsem) v odnosu do drugih, ki pri njem funkcionirajo na ravni "imaginarne opozicije"[130]: "zanj se drugi reducira na sveženj opisnih lastnosti, predvsem tistih, ki zadevajo njegovo narcisistično zadovoljitev, se pravi tistih, glede na katere lahko iz objekta potegne narcistični dobiček."[131] Pri patološkem narcisu imamo v odnosu do drugih tako opraviti s "preštevanjem in plusov in minusov", dobrih in slabih strani. In pri tem patološki narcis pokaže takšno stopnjo "kritičnosti", kot je npr. ne srečamo pri self- ali other-directed tipu posameznika. Na kaj mislimo, je mogoče jasno pokazati ob Žižkovem primeru "moje zaročenke".[132] V osnovi gre za naslednje: patološki narcis je posameznik, za katerega ima njegova zaročenka ta status zaradi tega, ker poseduje te in te pozitivne lastnosti (ne zamuja na zmenek, ima lepe noge, svetle lase, ljubi isto glasbi kot on, gleda iste filme, itd.). Seštevek pozitivnih lastnosti dela neko žensko za njegovo zaročenko. Pri tem patološki narcis izjemno prisebno percipira in razvršča tako

---

[122] Kot odnos patološkega narcisa do čustev poimenuje Lasch (primerjaj) str. 320 in drugje).
[123] Ibid., str. 179.
[124] Ibid., str. 178.
[125] Ibid.
[126] Ibid., str. 174.
[127] Ibid., str. 86.
[128] Ibid., str. 52.
[129] Ibid., str. 86.
[130] S. Žižek: "Patološki Narcis"..., op.cit, str. 117.
[131] Ibid., str. 116.
[132] Ibid.

zaročenkine dobre kot njene slabe strani. In zaročenka mora, v kolikor želi to ostati, te pozitivne, prestižne lastnosti vsaj ohranjati, če ne že množiti. Pri tem je patološki narcis vseskozi dosleden in to v smislu, da če zaročenka "zamudi zmenek", pač preneha biti moja zaročenka - kajti pokazalo se je, da pač nima neke(ih) pozitivne(ih) lastnost, ki pa so za to, da je moja zaročenka, nujne. Ali kot pravi Žižek: "Zaročenka je reducirana na vrsto pozitivnih lastnosti, med drugim na to, da 'ne zamuja na zmenek', in čim zgubi to lastnost, tj. čim zamudi, zgubi svoj status, preneha biti zaročenka... hrbtna stran te redukcije na sveženje opisanih lastnosti, je kajpada, da objekt, čim zgubi katero izmed teh lastnosti, zgubi svoj libidinalni status, postane nezanimiv."[133]

V kolikor to sliko primerjamo s sliko "tradicionalne zaljubljenosti", v kateri dela neko žensko za svojo zaročenko neki x (a), neki nerazumljiv razlog (ki ga je sicer mogoče racionalizirati), izstopi razlika izjemno jasno. V tem drugem primeru namreč moje zaročenke ne dela za zaročenko sestavek njenih pozitivnih lastnosti (lepota njenega telesa, pravilnost njenega umetniškega okusa itd.), temveč, kot pravi Žižek[134], simbolna zaveza, simbolni pakt, ki je iznad seštevka njenih dobrih in slabih lastnosti. To pa seveda pomeni, da si moja zaročenka lahko privošči tudi "zamujanje zmenkov", pa bo kljub temu ostala moja zaročenka. Privošči si lahko, če spet povzamemo Žižka,[135] mala narcisistična razočaranja, kajti ona je onkraj njih, njen status je v nekem smislu od njih neodvisen.

In kaj ima to opraviti s problemom kritičnosti patološkega narcisa? Nič drugega kot to, kar ugotavljajo drugi o moji zaročenki; namreč: "Kako more biti ona še vedno njegova zaročenka, ko pa... zamuja na zmenke... ko pa nima lepih nog... ko pa nima pojma o filmih... kot pa leže v posteljo z vsakim moškim... ko pa .. itd.". Seveda pri tem ne gre za nikakršno resno spraševanje; samo vprašanje namreč že vsebuje odgovor - tistega na temo o "slepi ljubezni", slepi seveda za napake, za kritično presojanje napak moje zaročenke: natančno zato, ker je ona moja zaročenka, njene napake ne štejejo, so zunaj dometa kritike... Ali kot to izrazi Žižek: "Enotna, integralna 'predstava' zaročenke nikakor ni stvar tega, da si lahko preprosto 'predstavimo isti objekt hkrati z nekaterimi dobrimi in nekaterimi slabimi lastnostmi', marveč je potreben enotujoči simbol, simbolna opredelitev, ki določa osebo kot 'zaročenko' onstran njenih (imaginarnih) lastnosti, ki torej ohrani svojo veljavo, četudi oseba razočara glede pozitivnih lastnosti, ki jih implicira ta mandat, ta opredelitev."[136] Ta simbolna opredelitev pa že vračuna neko stopnjo nekritičnosti, "slepote" za napake, ki preprosto pač ne štejejo. In primerjava takšnega "tradicionalnega zaljubljenca" s patološkim narcisom in njegovo "zaljubljenostjo" seveda jasno izpostavi tisto razliko, za katero nam tu gre: "zaljubljeni" patološki narcis je v primerjavi s "tradicionalnim zaljubljencem" mnogo bolj kritičen, osveščen, na stvar gleda "razumsko", opremljen je z nekim "jasnim pogledom na stvar", ki "tradicionalnemu zaljubljencu" vseskozi manjka...Patološki narcis, v primerjavi s "tradicionalnim zaljubljencem", izpričuje kritično zavest glede svoje zaročenke... In seveda bi bilo mogoče reči, da primer zaročenke pač ničesar ne dokazuje. Če bi primer zaročenke ne bil samo najčistejši obrazec funkcioniranja libidinalne ekonomije patološkega narcisa. Tisto, kar patološkemu narcisu v odnosu do lastne zaročenke

---

[133] Ibid.
[134] Ibid., str. 117.
[135] Prav tam.
[136] Ibid.

manjka, torej ni premajhna kritičnost. Te je, v nekem smislu, celo preveč. Kritičnost tu ne nastopi kot primanjkljaj, kot "zdravilo", temveč natančno kot simptom, da imamo opraviti s patološkim narcisom. "Mi smo kritični, kritični do vsega" - to bi bilo mogoče debesedno jemati za geslo patološkega narcisa.

Lasch in Žižek torej ugotavljata glede kritične zavesti patološkega narcisa isto: patološki narcis je posameznik, v ozadju katerega je stalno na delu um, kritična percepcija prednosti in pomanjkljivosti sebe, drugih itd. "Zato imamo pri patološkem narcisu pogosto občutek globoke indiferentnosti, hladu in preračunljivosti, ki se skrivajo za blestečo masko. Narcis nas skuša očarati, zapeljati, blešči s svojo zgovornostjo in zanesenostjo, spolno zapeljivostjo itd., vendar za vsem tem čutimo *neizprosen preračunljiv um*. Dokler pričakuje od nas narcisističen dobiček, je ves zavzet in zanesen, ko pa 'nismo več zanimivi' zanj, se prizadevna očarljivost v trenutku spremeni v popolno ravnodušje."[137]

Tako imajo opraviti z neko povsem nepričakovano situacijo. Pričakovani osveščeni in kritični posameznik, ki naj bi pomenil skrajno subverzivni tip posameznika, ki naj bi bil garancija za preseganje represivnih obrazcev socializacije - ta subverzivni tip posameznika ni nič, na kar bi bilo treba čakati šele v prihodnosti; z njim imamo opraviti že danes, tu in zdaj; in to v obliki patološkega narcisa. In seveda ni treba posebej dodajati, da na tem osveščenem in kritičnem posamezniku ni prav nič subverzivnega.

Kje je torej napaka? Zakaj ta osveščeni in kritični posameznik ne izpolnjuje pričakovanj? Kje tu iskati odgovor?

Vendar pa bomo, preden odgovorimo na ta vprašanja, naredili še nek kratek ovinek. In to z namenom, skicirati razloge, zaradi katerih je pričakovanje, da bo kritičen in osveščen posameznik rešitev, že sama po sebi neutemeljeno.

Ovinek zadeva seveda problem razumevanja racionalne sfere kot sfere izstopa iz gospostvenih obrazcev. Tradicija proklamiranja te sfere kot "sfere osvoboditve" je v evropski miselni tradiciji že zelo stara; na tak ali drugačen način jo je mogoče zasledovati vsaj od obdobja razsvetljenstva dalje. Vendar nas na tem mestu bolj zanimajo njene sodobne leve teoretizacije. Tu pa je treba, vsaj zdi se tako, omeniti predvsem Habermasa. Habermas je namreč v vrsti svojih del[138] proizvedel stališče, ki je postalo v veliki meri stališča levice glede problema preseganja represivnosti socializacije: Habermas namreč eksplicitno in implicitno "stavi na zavest". Docela točno sicer izpostavi notranjo protislovnost socializacije in njenih agentov (k čemer se bomo še vračali) in to v smilsu, da agenti socializacije sicer res podrejajo, da pa - in to je "presežek" - hkrati izgradijo zavest oz. celo kritično zavest, s pomočjo katere je posamezniku omogočeno presegati represivne ideološke obrazce podrejanja.

Na videz vse lepo in prav. Seveda samo tako dolgo, dokler nam ne "pade v oči", da gre pri tem Habermasovem stališču samo za novo različico njegove teoretične zastavitve

---

[137] S. Žižek: Patološki narcis..., op. cit., str. 111-112. *Podčrtala* V G.V.

[138] Primerjaj npr. Sichworte zur Theorie der Sozialisation, v: Kultur und Kritik. Verstrente Aufsätze (Frankfurt/Main: Suhrkampf, 1973). Thesen zur Theorie der Sozialisation, v: Arbeit, Erkenntnis, Fortschitt, Amsterdam, 1970 ter Der Philosphische Diskurs der Moderne, Frankfurt/Main: Suhrkampf, 1985.

transgresije nezavednega,[139] ki seveda pomeni poskus popolnega zavedanje, popolnega prelitja nezavednega v zavest. Pri nas je na to razsežnosti Habermasove teorije permanentno, že več kot deset let, opozarjal Žižek. To predpostavko Habermasa je npr. razvil na primeru odnosa posameznika in govorice takole: "Habermasova pozicija - prevod vseh nezavednih motivov v 'normalno' govorico javne komunikacije kot ideal, kot norma, kot imanenten smoter analitičnega procesa... Po Habermasu je subjekt 'svoboden', kolikor lahko svoje motive, želje, svojo libidinalno vsebino izrazi v univerzalni, intersubjektivno priznani govorici javne komunikacije, kolikor lahko torej svojo libidinalno vsebino 'normalizira', priliči simbolni normi, in tako ukine razcep med svojimi resničnimi motivi in svojo zavestno pomensko intenco"[140], pri čemer je seveda smer te ukinitve krepitev "zavestne pomenske intence", krepitev zavesti. Da je teoretična "zmota" takšne pozicije v tem, da spregleda konstitutivno represivnost samega pola "zavestne pomenske intence", zavesti, so seveda povsem jasno izpostavili že poststrukturalisti. Vendar pa konec koncev teoretsko ni bilo treba čakati nanje; mar ni že Adorno, ki se je sam sicer tudi zavzemal za "prevajanje nezavednega v zavest" kot način ukinitve alienacije (pri čemer je predpostavka, ki je na delu, seveda pojmovanje nezavednega kot odtujene sfere človekovega bivanja) sam že prišel do zaključka, ki v bistvu preseže to poenostavljeno pojmovanje? In to skozi ugotovitev o subjektu samorefleksije kot vedno že zaznamovanem z odtujenostjo? In ali ni patološki narcis zgolj karikirana potrditev te teoretsko precej starejše teze? In v kolikor so radikalni kritiki obstoječih družbenih institucij in njihove (socializaciske) represivnosti na to tezo lahko pozabljali, dokler ni bila empirično dokazana, ali je mogoče storiti to tudi še danes, ko je patološki narcis kot njen empirični dokaz vendarle že tu? Mogoče seveda je. Vendar za ceno sestopa v postindustrijski družbi lasten tip konformizma.

Ohranjanje možnosti radikalne kritike sodobnega socializacijskega procesa pa je slejkoprej vezano na iskanje odgovora o tem, zakaj tako kritičen in osveščen posameznik, kot je patološki narcis, pade v konfromizem? Kaj patološkemu narcisu manjka za radikalno preseganje tega konformizma? Očitno ne kritična zavest in osveščenost. Gre za nekaj drugega.

Lasch je tu jasen - tisto, kar patološkemu narcisu manjka, je *sposobnost identifikacije*. Patološki narcis se ni sposoben identificirati z ničemer zunaj sebe. Lasch ugotavlja "narcisistično nesposobnost za identifikacijo z bodočimi pokoljenji";[141] narcis je "nesposoben za identifikacijo, v prvi vrsti s starši in drugimi avtoritarnimi figurami..."[142]; ni tudi identifikacije niti z organizacijo, niti z delom[143] itd. Žižek ugotavlja isto; patološkemu narcisu pač manjka sposobnost simbolne identifikacije; "to, kar mu manjka, niso podobe, ki bi mu dale imaginarno identiteto, marveč 'zaveza', ki bi

---

139 Habermasova transgresija nezavednega je seveda le ena varianta tovrstnih poskusov "ukiniti" to neznosno in stalno moteče nezavedno. Druga varianta je postrukturalistična. In mimogrede: glede na pristope, ki pri nas Lacana uvrščajo med poststrukturaliste, bi bilo ravno v tej točki treba izvesti sistematično primerjavo Lacana s postrukturalizmom, ki bi seveda pokazala, da Lacan "pade ven" iz postrukturalizma. O tem primerjaj npr S. Žižek: Filozofija skozi psihoanalizo, op. cit., str. 16, idr.

140 S. Žižek: Filozofija skozi psihoanalizo, op. cit., str. 16.

141 C. Lasch, op. cit., str. 102.

142 Ibid., str. 158.

143 Primerjaj prav tam, str. 119-120, str. 171 in 172 idr. "Sodobni direktor, ki napreduje, 'sebe ne vidi kot človeka organizacije'." (Ibid., str. 119-120.) Tu gre seveda za ključno razliko med patološkim narcisom in other-directed tipom posameznika.

mu dodelila mesto v intersubjektivni mreži";[144] "temeljnega pomena za PN je spodletela integracija simbolnega Zakona, ki ga zastopa Ime - Očeta, očetovski Ideal - Jaza, spodletela simbolna identifikacija..."[145]. Ta spodletela simbolna identifikacija strukturira samo kritičnost in samoosveščenost patološkega narcisa; in njen direkten učinek je, kot jasno pokaže Žižek,[146] razpad posameznika (npr. zaročenke) na zbir dobrih in slabih lastnosti, ki jih ni mogoče sintetizirati. To je točka, po kateri se razlikuje narcisovo pojmovanje zaročenke od tistega "zastarelega" zaljubljenca: pri slednjem zaročenka pač "ni zvedljiva na te lastnosti, pomeni simbolno opredelitev (v lacanovskih matemih: S1), ki presega in totalizira verigo pozitivnih lastnosti (S2). Kar pomeni, da bo zaročenka, tudi če zamudi na zmenek, še naprej ostala zaročenka; četudi izpričuje tovrstne 'slabe', neprijetne poteze, ostaja moja zaročenka, saj naju veže simbolni pakt, ki seže onkraj drobnih narcisističnih razočaranj..."[147]

In ta ugotovitev je ključna tudi za status same kritične zavesti. Status kritične zavesti pri patološkem narcisu je bistveno drugačen od tistega, ki ga ima le-ta pri posamezniku, ki uspešno razreši Ojdipov kompleks.[148] Pri slednjem je namreč tudi kritična zavest utrpela poseg I (A), je z I (A) posredovana; in kritična zavest patološkega narcisa, ki se posredovanosti ni izkusila, ostaja slejkoprej vezana na kruti, analni materinski nadjaz. Ta zveza narcisovi kritični zavesti podeli posebno kruto brezosebnost, in če hočemo, neko strašljivo "objektivnost"; katere žrtev je konec koncev tudi sam patološki narcis, ki je po vsakem porazu izpostavljen brezosebnemu divjanju svoje objektivne "kritične zavesti". Je pa v navezavi na I (A) treba iskati tudi razlago še za eno ključno značilnost kritične zavesti: le-ta je namreč bistveno bolj nelinearna kategorija, kot se to praviloma predpostavlja. Njena konstitutivna dimenzija, ki izvira iz I (A), je neka neodpravljiva zaslepitev, ki se je v primeru kritičnosti do zaročenke pokazala v manjši kritičnosti klasičnega zaljubljenca do lastne zaročenke, kot pa jo srečamo pri patološkemu narcisu; patološki narcis očitno percipira več in "bolj kritično"; to je (zaslepljujoč) učinek simbolne identifikacije, ki izvira iz že omenjenega učinka simbolne zaveze: treba je iti tudi preko slabih in neprijetnih dejstev, preko majhnih narcisističnih razočaranj itd. In vendar - paradoks: "bolj kritična kritičnost" patološkega narcisa pade v konformizem. Možnost za dvig iznad njega ima le "manj kritična kritičnost" posameznika, ki je izkusil simbolno identifikacijo.

Zdaj je seveda tudi jasno, zakaj (levičarska) stava na kritično zavest pade v konformizem. Kot se zdi jasno tudi, zakaj ta stava v bistvu, kljub praviloma drugačnemu govorjenju, teoretsko ostaja zavezana ameriški ego-psychology.

---

[144] S. Žižek: "Patološki Narcis"..., op. cit., str. 115.
[145] Ibid., str. 117.
[146] Podrobneje primerjaj omenjeno Žižkovo delo, posebej str. 116-117.
[147] Ibid., str. 117.
[148] To razliko nekako čuti tudi Lasch, čeprav je sam ne razdela drugače kot v nekaj poudarkih, ko pravi, da kritičnost patološkega narcisa vendarle ni prava kritičnost itd.

Vrnitev k Urbančiču

Zdi se, da smo zdaj vsaj v osnovi razdelali tiste predpostavke in teze, ki so potrebne za vrnitev k Urbančičevemu osnovnemu problemu: problemu izdelave prehoda navideznega subjekta v dejanski subjekt. In če se spomnimo že omenjene osnovne razlike med Urbančičem in Žižkom: Urbančič glede tega vprašanja razdela obči model prehoda, ki temelji na tem, da se posamezniku podre svet njegovega otroštva in da v tej situaciji kot izhod izbere avtonomno držo. Žižek pa tega modela na obči ravni ne poda; razdela le "shemo" prehoda patološkega narcisa v "postnarcisistično" fazo; "shemo", v kateri rešitev problema predstavlja vzpostavitev simbolne identifikacije.

In naša vrnitev k Urbančiču bo seveda vrnitev v okviru tistega, kar smo si sami zadali kot osnovni okvir naše razprave: vrnitev v okviru analize socializacijskega procesa. V tem okviru bi se vprašanje o splošni "shemi" prehoda od neavtonomnega k avtonomnemu posamezniku (subjektu) seveda glasilo kot vprašanje o represivnosti socializacije, ki je konstitutivno in opredeljujoče za status neavtonomnega posameznika; ter kot vprašanje o mejah socializacije, o možnostih izstrgati se represivnosti, omejevanju, konec koncev tudi določenosti s prejšnjo, otroško socializacijo, kar naj bi v okviru socializacijske teorije tematiziralo problem prehoda v avtonomnega posameznika (subjekt).

Seveda se bomo, kar naj bi bilo razvidno že iz prejšnjega poglavja te razprave, na tem mestu odrekli poenostavljenim običajnim recepturam za tovrstni prehod oz. preseganje represivnosti socializacije. Konkretno, odrekamo se prepričanju, da je treba pri posamezniku le razviti, vzpodbuditi kritično zavest, pa bo le-ta prešel v avtonomni subjekt; odrekamo se tudi prepričanju, da bi bil ta problem razrešljiv s spremembo socializacijskih oblik in tehnik v smislu opuščanja avtoritativnih variant v prid permisivnih; dalje se odrekamo tudi preprostemu linearnemu modelu, ki subjekta išče v povečani avtonomnosti ipd.

Mislimo, da je iskanje odgovora na to vprašanje odvisno predvsem od tega, kako mislimo problem represivnosti socializacije. In mislimo, da so tu tako Žižek kot Urbančič in Lasch razdelali v svojih pristopih pomembne dela odgovora tako na prvo kot na drugo vprašanje.

V čem gre torej iskati jedro problema represivnosti socializacije?

Napačno in povsem prekratko je problem represivnosti socializacije navezovati na neke povsem določene socializacijske vsebine (npr. ideologijo), na neke povsem določene socializacijske tehnike in obrazce (avtoritarna vzgoja, iracionalna avtoriteta ipd.). Če je kaj, je *to* Lasch nedvomno dokazal; v narcisistični socializaciji in kulturi sta celo ideologija in iluzija manj represivni kot strogo racionalizirani obrazci samoosveščanja in kritične distance. Ta Laschov obrat prespektive je do kraja onemogočil poenostavljeno razpravljanje o represivnosti socializacije, ki je lahko veljalo za utemeljeno vse do pojava narcisističnega tipa socializacije.

Represivnost socializacije je treba iskati drugje. Eden od možnih pristopov gre skozi navezavo socializacije na procese reprodukcije družbe; vsaka socializacija je v te procese vpeta, sledi njihovi logiki in konstituira psihično strukturo posameznikov tako,

da le-ti reproducirajo tisto bistveno za reprodukcijo družbe - namreč njen sistem dominacije.

Ta ujetost posameznikov v družbi lastne gospostvene obrazce, inherentne posameznikovi psihični strukturi, je torej ključni vidik represivnosti socializacije. Vendar je tu treba iti še dlje: če ta trditev seveda pomeni, da subjekta ni, bi bilo iz nje popolnoma napačno sklepati, da gre za takšno razmerje, v katerem subjekta ni, družba pa ima kot nekakšen nadoseben sistem objektivno eksistenco, neodvisno od posameznikov. Problem je mnogo hujši: študij socializacije, prav nasprotno, kaže da tudi "družbe ni"; je samo v toliko, v kolikor obstaja kot učinek (nadosebni učinek) interakcije represivno konstituiranih posameznikov (to je tista famozna postavka socializacijske teorije, da samo aktivnost posameznikov družbi omogoča trajanje skozi prostor in čas) in njihove aktivnosti, ki je simbolna (kulturna) aktivnost.[149]

V tej točki pa se razpravljanje o represivnosti socializacije mora premakniti še k nekemu drugemu problemu: k problemu, da je socializacija z vpeljevanjem posameznikov v družbo, kar poteka skozi "predajanje kulture" (spet klasična postavka socializacijske teorije), proces simbolne produkcije. Kaj pa je kultura drugega kot red Simbolnega? In kaj je slavni "prenos kulture" drugega kot, naj tako rečemo, vpis posameznika v ta red? Ta vpis pa je vedno konstitutivno zavezan dominaciji in represivnosti; pomen namreč vedno prihaja od zunaj, prihaja od Drugega.

Na to pa gre navezati tudi problem preseganja represivne podreditve posameznika, ki jo vsaka socializacija realizira. Zdravorazumska opažanja namreč pravijo, da socializacija poleg podreditve vendarle (lahko) proizvede še "nekaj več". Tega seveda ne gre preprosto zanikati; to je, nasprotno, zakonitost vsake simbolne produkcije, in zato tudi socializacije. Vendar pa se ta možnost, in to bi bilo treba izpostaviti čimbolj jasno, sploh ne skriva *zunaj* represivnosti same socializacije (v smislu, tu je prostor represivnosti, tu pa je prostor nerepresivnosti; bolj ko večamo enega, bolj se manjša drugi ipd.); ne nastaja mimo nje, temveč *skozi* njo, je znotraj nje (in končni poskus izvzeti posameznika iz represivnosti socializacije, prihraniti mu to represivnost, bi v skrajni instanci pomenil zahtevo po "obvarovanju" posameznika pred Simbolnim; kar seveda pomeni, da bi ga obsodili na tisto stanje ob rojstvu, stanje v bistvu nečloveškega bivanja, kajti človek se pač rodi na nek način kot žival). Je njena, naj tako rečemo, druga, hrbtna plat. Je *druga plat represivnega vpisa vsakega posameznika v Simbolno lastne kulture, realiziranega skozi socializacijo.* In posameznik jo lahko izkusi samo *skozi* njo; mimo nje mu je pot do nje zaprta.

---

[149] Tu se seveda navezujemo na Laclanovo in Mouffejino analizo družbenega. Sama pravita: "Tudi če se družbenemu ne posreči utrditi se v inteligibilnih in vzpostavljenih oblikah družbe, vendarle obstaja, le kot *prizadevanje po konstrukciji* tega nemožnega objekta. Vsak diskurz se vzpostavi kot prizadevanje po obvladovanju polja diskurzivnosti, po zaustavitvi toka razlik, po konstrukciji središča." (v: Hegemonija in socialistična strategija. Op. cit., str. 95). *Podčrtala* V.G.V. In seveda je povsem odveč pripominjati, da nam gre tu prav za socializacijo kot enega od morda privilegiranih primerov takšnega prizadevanja po konstrukciji nemožnega družbenega objekta. Na *to* gre navezovati tudi govorjenje o reprodukciji družbe, realizirani skozi socializacijo.

Preseganje represivnosti socializacije torej potencialno eksistira v vsakem socializacijskem procesu zato, ker je notranja možnost vsake simbolne produkcije. "Tehnično shemo" tega preseganja je pokazal že J.A. Miller.[150]

Emancipatoričnega potenciala socializacije torej ne gre iskati v nekem zunanjem prostoru (civilna družba itd.), kot izvzetje iz socializacije, kot to, da posamezniku prihranimao kaj iz socializacije ipd. Emancipatorični potencial socializacije se veča natančno toliko, kolikor se stopnjujejo notranji konflikti "simbolnega univerzuma", ki ga v končni točki zlomijo, povzročijo njegov razpad; in omogočajo novo prešitje.

Tu ima Urbančič dvakrat prav; najprej je točen njegov opis te točke; gre dejansko za izkustvo "podrl se mi je svet". Kot ima prav tudi takrat, ko ugotavlja, da se ta izkušnja praviloma dogaja tistim ki so (z vidika družbe) najbolje socializirani. "Takorekoč podrl se mu je svet. In to se najbolj brezobzirno dogaja prav pri najboljših sinovih tega sveta, ki so bili deležni največje nege, ljubezni, pozornosti itd..."[151]

Svet se res največkrat podre ravno tistim, ki so se najbolj "popolno" vpisali v red Simbolnega; le v takem vpisu se lahko namreč maksimalizira tudi sama protislovna narava tega vpisa; represivnost, ki v sebi že generira tudi "nekaj več".

Zadeva v tem smislu seveda daleč presega parcialne projekte spremembe vzgojnih tehnik in metod, ukinjanja tradicionalne avtoritete in prehod na "bolj demokratične" oblike, razvijanje kritične zavesti itd. Kot je pokazala analiza narcisističnega tipa socializacije, imajo tovrstne spremembe lahko docela obratni učinek - represivnost zgolj še povečujejo. Če še enkrat vzamemo za primer projekt razvijanja kritične zavesti. V narcisističnem tipu socializacije ima njen razvoj docela "terapevtske" učinke - posameznik se sploh "ne premakne" iz prvotne, s socializacijo "servirane" simbolne mreže, nikoli ne pride do točke "podrl se mi je svet" (za to točko mora patološki narcis namreč priti do borderline.); hkrati pa mu njegova "opremljenost" s kritično zavestjo daje občutek, da je "zunaj", da je presegel konformizem, ko pa se vendar z zadevo sploh ne identificira. Kar bi lahko bilo točno, če bi simbolna (re)produkcija posameznike držala skozi zavestno identifikacijo, torej "subjektivno" skozi subjektivno odločitev. Pa ga žal ne drži tako; drži ga namreč skozi mesto diskurza, skozi S1. Torej "objektivno."

In pri tem gre razumeti še nekaj: da je namreč vsak red Simbolnega, ravno skozi strukturiranost preko S1, do kraja represiven. Govoriti o nerepresivni socializaciji je zato docela nesmiselno. Kot spet velja za vsak ta do kraja represivni red simbolnega: možnost prešitja je vedno tu, vedno je vendarle mogoče "izpljuniti" S1. Seveda za ceno sesutja določene simbolne mreže.

To pa seveda z vidika posameznika ni, in ne more biti, zgolj stvar deklarativnega kritičnega distanciranja. To je s strani posameznika vedno stvar "podrl se mi je svet"; svet v nekem temeljnem smislu, v smislu Simbolnega.

In zato tudi je borderline dejansko točka normalizacije patološkega narcisa. Kot tudi v istem kontekstu razvijanje kritične zavesti, osveščanja posameznikov nakazane

---

[150] Primerjaj J. A. Miller: Transfer 2. V: Gospostvo, vzgoja, analiza, op. cit., str. 107-108. Seveda je treba ta problem vezati tudi na že omenjani učinek "podrl se mi je svet", ki je posledica prekoračitve temeljne fantazme (primerjaj predvsem opombo št. 42). Tu bi bilo namreč treba razdelati še nek drugi problem: "zamenjava" S1, prešitje, je v nekem smislu lahko zgolj reinterpretacija; prekoračitev temeljne fantazme je pa seveda šele res radikalna opustitev temeljne matrice realnosti, je opustitev, če smemo tako reči, njene notranje logike. Prešitje seveda v določenih primerih te logike ne podira nujno, kar seveda odpira vprašanje še - konformnosti. In v tem zvezi ima Urbančič docela prav: "točka prehoda" seveda mora nujno iti skozi "podrl se mi je svet"; kar temeljno fantazmo seveda konstituira kot resnični S1, ki ga je treba izpljuniti.

[151] I. Urbančič: Razprava..., op. cit., str. 115.

možnosti zloma sploh ne povečuje, temveč jo *odpravlja, zmanjšuje*. Tisto, kar v tej strukturi socializacije odpira nakazano možnost, je identifikacija (z ideali, stvarjo itd.); to je tisto, kot smo že videli, kar patološkemu narcisu manjka.

In zdaj je jasno tudi, zakaj zahteva po opustitvi idealov, ki naj jih nadomesti razvijanje kritične zavesti ipd. predstavlja konservativen narcisističen projekt: ker dejansko zmanjšuje možnosti zloma primarne simbolne mreže, v katero je skozi socializacijo posameznik ujet. Pri narcisu je to, kot kaže, najboljša obramba pred tem, da bi se mu sploh kdaj "podrl svet". Kritična zavest izvaja normalizacijsko funkcijo.

Če smo še bolj konkretni: kako torej npr. misliti problem represivnosti šolske socializacije in njenega preseganja? Seveda ne skozi kritiziranje avtoritet, represivnosti prenašanja znanja, kritiko dušenja "ustvarjalnih potencialov" otrok ipd. Nasprotno, treba je zapopasti sam problem notranje protislovnosti šolske socializacije; ki pa seveda ni ve tem, da *poleg* podreditve realizira tudi nek razvoj kritične zavesti (kot npr. izpostavlja Habermas).[152] Prostislovnost šolske socializacije je vsebovana nekje drugje: namreč v simbolni identifikaciji z neuresničjivimi ideali: "šolstvo je res represivno, toda hkrati ne smemo pozabiti, da ni represivno glede na neka abstraktna, večno dana merila, marveč glede na *svoja lastna* merila, glede na ideal racionalnega mišljenja, osvobojenega dogmatskih prisil, glede na ideal razsvetljenega "avtonomnega" posameznika, impliciran v meščanskem šolstvu... Kritika represivnega značaja vseh teh socializacijskih aparatov torej niti za trenutek ne sme pozabiti na ključno dejstvo, da je njihova ideološka lažnost *imanentna*, da so ti aparati sami proizvedli pričakovanja, ki jim ne morejo zadostiti..."[153]. In še: "... Vzporedno gibanje se oblikuje tudi na področju šolstva: smisel izobraževalnega sistema ni več vsaditev neke določene vednosti in nekega določenega sistema pravil socialnega obnašanja v učenca, takšna šola je dojeta kot nekaj 'odtujenega', 'represivnega', kot institucija, ki se ne ozira na učenčeve individualne potrebe ipd.: smisel šole naj bi nasprotno bil omogočiti učenci, da prepozna in v skladu z družbenimi potrebami usmeri in razvije svoje ustvarjalne potenciale, da si ustvari prostor za svobodni izraz svoje osebnosti... zasluga Lascha je v tem, da je pokazal, kako ni ta kult 'avtentičnosti', ta kult prostega razvoja 'velikega Jaza', osvobojenega 'mask' in 'represivnih' pravil nič drugega kot *pojavna oblika svojega nasprotja, pred-ojdipovske odvisnosti*,in kako pelje edina pot k preboju iz te odvisnosti skoz identifikacijo z neko razsrediščeno, tujo, jazu zunanjo instanco simbolnega Zakona".[154] "Z drugimi besedami: edina možnost avtentičnosti, če ima ta beseda danes sploh še kakšen smisel, je, da se pač *avtentično odtujimo*. Mislim, da je to *edini pedagoški smoter, ki bi ga bilo vredno ohraniti*"[155]; "edina možnost 'avtentičnosti' je v tem, da 'avtentično' sprejemamo nase simbolni Mandat, da se 'avtentično odtujimo' v simbolni potezi, Idealu - Jaza, ki nas zastopa v simbolni mreži, da se, 'naj stane, kar hoče', ne izneverimo simbolnemu 'poslanstvu', ki smo ga vzeli nase."[156]

---

[152] Kar seveda ne pomeni, da kritična zavest ni potrebna; pomeni pa, da ni zadostna. Lasch je jasno dokazal, da izobraževalni sistem, ki presedla na razvijanje kritične zavesti in samoosveščenosti, in ki opusti prenos znanja, pade v najčistejši konformizem (primerjaj npr.str. 252-258, 260-261 idr.). To po neki drugi plati potrjuje tudi proučevanja ustvarjalnosti; znanje je namreč predpogoj za slehemo njegovo transformacijo.

[153] S. Žižek: Wilhelm Reich ali protislovja "freudo-marksizma": V: W. Reich: Sexpol, Ljubljana, UK ZSMS, 1983, str. 14.

[154] S. Žižek: "Patološki Narcis"..., op. cit., str. 122.

[155] S. Žižek: Za VRO (vsestransko razcepljeno osebnost). V: Problemi, 1985, št. 4, str. 34. Podčrtala V.G.V.

[156] S. Žižek: "Patološki narcis"..., op. cit. str. 129.

Ali kot to na drugačen način izrazi Lasch: "Moralna disciplina, ki je bila nekoč povezana z delovno etiko, ohranja svojo vrednost, in to povsem neodvisno od vloge, ki jo je imela nekoč v obrambi pravice lastnine. To disciplino - nujno potrebno za graditev nove ureditve - so obdržali predvsem tisti, ki poznajo staro ureditev zgolj kot prelomljeno obljubo in ki so to obljubo vzeli resneje od tistih, ki se jim je zdela umevna sama po sebi."[157]

Post scriptum

Seveda je treba samokritično priznati, da je mogoče pričujočemu tekstu marsikaj očitati; celo nekakšen "aktivizem". Stvar izhaja iz Žižkove ugotovitve o tem, "da je odločilen proces, ki je danes na delu, prehod materinskega Zakona (Ideala - Jaza) v materinski nadjaz: čemur bi v nekoliko poenostavljeni obliki lahko rekli tudi razkroj tradicionalne slovenske "domačijske" ideologije, njen direkten prehod v ideološko konstelacijo, ki jo na ravni libidinalne ekonomije opredeljuje "patološki narcisizem".[158]

Problem, ki se tu javlja (in ki seveda je "aktivističen"), je problem strategije levice pri nas. In to toliko bolj, ker so se pri nas tisti subjekti, ki se zoperstavljajo uradni oblasti in njenim taktikam, v veliki meri identificirali s tistimi projekti, ki jih je Lasch prepoznal za tipično narcisistične (zagovarjanja permisivne vzgoje nasproti tradicionalni družinski avtoriteti; zagovarjanje razvijanja kritične zavesti v šoli - namesto "serviranja" neuresničljivih idealov; stanje na stališčih o ukinjanju učiteljeve avtoritete, pristopa excatedra in namesto tega razvijanje učenčeve ustvarjalnosti in individualnosti, uvajanje t.i. "ustvarjalnega učenja"; v politični sferi kot zadostnega uporaba obrazca, da je napreden, radikalen subjekt vsak, ki je proti oblasti itd.). Tu seveda vznikne neko preprosto vprašanje: ali je delovanja, ki krepijo trende uvajanje novega totalitarizma, mogoče okvalificirati za "napredne", "radikalne", "revolucionarne" ipd.? Ali je zavezmanje za takšne trende lahko radikalno levi (v vsebinskem, ne v personalnem smislu) projekt? Žižek je tu docela jasen, ko pravi: "Vendar je takšno hitro afirmiranje pluralnosti, lateralnih vezi večih središč itd. zoper 'staro' centralistično logiko večkratno naivno in mistificirajoče: prvič zamegljuje alternativne možnosti razvoja oziroma družbene vsebine same te toliko slavljene decentraliziranosti, pluralnosti ipd. - nova decentralizirana samoupravna družba bo lahko, če bo razvoj še stopnjeval 'patološki narcisizem' kot družbeno-nujno libidinalno ekonomijo subjekta, neprimerno bolj 'represivna' kot industrijsko centralizirana družba, kar pa se ne bo odločilo na ravni same tehnike." [159] In še: "Četrti modus delovanja - očetovski Ideal - Jaza, očetovski Zakon - smo pustili prazen, ker v sedanji konstelaciji prav ta odpira polje možnega vznika nekega zgodovinskega Novuma. Drugače povedano, naša sklepna hipoteza je, da bo če bo samoupravljanje uspelo proizvesti dejansko alternativo trem obstoječim 'družbenim vsebinam' samoupravne ideologije (korporativno-domačijski, realnosocialistični,

[157] C. Lasch, op. cit., str. 397.
[158] S. Žižek: "Patološki Narcis"..., op. cit., str. 132.
[159] Prav tam, str. 141.

'postoindustrijsko' - 'tehnokratski'), ta Novum glede na svojo libidinalno ekonomijo deloval prav na način starega dobrega, 'patriarhalnega' Ideala-Jaza." [160]

In kaj tu dodati? Morda zgolj še Žižkovo zastavitev jedra destalinizacije: "... ni dovolj, če zgolj 'odločno vztrajamo na naši poti', marveč jo je treba vedno znova izboriti" [161] . Kar pa tokrat seveda ne zadeva zgolj partije pri nas.

Junij 1989

---

[160] Ibid., str. 139. V kasnejši redakciji Žižek tu dodaja: "Kar seveda pomeni, da tudi ta način ne bo brez nelagodnih paradoksov, brez zamorcev, ki so prevkar pojedli zadnjega ljudožerca..." (V Jezik, ideologija, Slovenci, Ljubljana, Delavska enotnost, 1987, str. 94-96)

[161] Ibid., str. 136.

Filozofija

Dvojnost Boolove algebre

Odlomek iz monografije o implikaciji

MARKO URŠIČ

George Boole (1815-1864) s svojima znamenitima deloma *Mathematical Analysis of Logic* (1847) in *An Investigation of the Laws of Thought* (1854) v zgodovini logike velja predvsem kot tisti mislec, ki je:

1. logiko definitivno povezal z matematiko in njenimi metodami;
2. utemeljil stavčno logiko kot izhodiščni in temeljni logični račun, s tem da jo je reduciral na posebne vrste agebro.

Ugotovitev (1) je nedvomno točna, saj Boole že na začetku *Analysis* izrecno poudarja: "Moj namen je ustvariti račun Logike, za katerega zahtevam, da ima svoje mesto med priznanimi oblikami Matematične Analize ...", kakor tudi v uvodu v *Laws* pravi, da "so poslednji zakoni Logike po svoji obliki matematični" (str. 11). In teh maksim se Boole pri eksplikaciji svojega sistema izrecno drži.

Ugotovitev (2) pa potrebuje določeno precizacijo, ki jo sodobne prezentacije Boolove algebre skoraj spregledajo oz. "obidejo". Glavni Boolov namen pri formulaciji "algebre logike" namreč ni bil stavčni račun (čeprav bomo pozneje videli, da je večkrat poudarjal fundamentalnost stavčnega računa, npr. v odnosu do silogizma), temveč formulacija takšne matematične strukture, ki bi omogočila s svojo čim večjo stopnjo abstrakcije, da bi bili v njej formulirani "zakoni misli" *(the Laws of Thought)*, in ki bi, nadalje, imela tako odprto interpretacijsko polje, da bi - znotraj formalne logike - omogočala *dvojni interpretacijski model:*

a) terminsko (aristotelsko, klasično) logiko in

b) stavčno (nekdanjo stoiško, sedaj pa "novo") logiko.

Prav v tej dvojnosti je bistvo Boolove algebre in pri tem je Boole nadaljevalec Leibnizove zamisli *characteristica universalis*, vsaj na področju formalne logike. Takšna "zrcalna ambivalentnost" Boolove algebre kot "matematične" osnove sodobnega standardnega logičnega kánona pa ima zelo odločilne in daljnosežne posledice, o katerih bomo govorili spodaj. Najprej pa si poglejmo - medtem postavimo historično dimenzijo v oklepaj - kaj *danes* razumemo s pojmom Boolove algebre. Za kakšno matematično-logično strukturo gre pri Boolovi algebri z današnjega zornega kota?

Definicija Boolove algebre, kakor jo najdemo v sodobnih učbenikih (npr. pri Ivanu Vidavu, *Algebra*), je večstopenjska. Običajno se začenja s pojmom grupe, kolobarja,

obsega in prek pojma algebre nasploh preide k pojmu Boolove algebre. Te izrazito matematične definicije Boolove algebre tukaj ne bi povzemali, ampak se bomo ozrli predvsem po - seveda izomorfnih - definicijah Boolove algebre v literaturi s področja logike. Tukaj lahko v grobem rečemo, da je matematična definicija *algebre* (prek kolobarja itd.) takšna, da omogoča operacije med elementi algebre in števili (npr. a + a = 2a), in prav ta značilnost algebre Boolu omogoča "računanje s pojmi", namreč s pojmi kot elementi algebre. - Za logiko zanimiva značilnost Boolove algebre (kot matematične strukture) pa je tudi in morda predvsem v tem, da Boolova algebra "vsebuje" kot svojo pod-strukturo mrežo, tj. takšno strukturiranost množice, v kateri vlada med elementi množice neka *hierarhija* (urejenost v vrsto) na osnovi neke *asimetrične relacije*. Prav ta značilnost v sodobnih standardnih računih *omogoča vpis implikacije*, točneje t.i. materialne implikacije oz. "Filonovega kondicionala", v *algebraično strukturo*. Implikacija pa je, kar je odveč poudariti, za logiko bistvena. Torej, poglejmo si definicijo Boolove algebre na osnovi pojma mreže. Izhajamo iz:

delno urejena množica = množica, v kateri velja "hierarhija" med elementi na osnovi neke asimetrične relacije, npr. *relacije podmnožice* $\subseteq$. Relacija je: 1) refleksivna, 2) antisimetrična, 3) tranzitivna. Antisimetričnost implicira asimetričnost, razen če a = b.

mreža = delno urejena množica *z unijo in presekom* (maksimumom in minimumom) za vsaka dva elementa a in b. Mreža je: 1) refleksivna, 2) komutativna, 3) asociativna. Če je poleg tega še *distributivna*, govorimo o distributivni mreži.

Boolova algebra = komplementarna distributivna mreža. To pomeni: Komplementarna (mi bomo uporabljali izraz *komplementirana*, ker ta bolj ustreza smislu definicije; angl.: *complemented)* mreža je komplementirana z dvema skrajnima elementoma, in sicer z *največjim elementom 1* ("največjim" v pomenu hierarhije, ki jo uvaja delna ureditev množice) in z *najmanjšim elementom O*, pri čemer med poljubnim elementom a in njegovim "komplementom" $\bar{a}$ veljata odnosa: $(a \cap \bar{a}) = O$ in $(a \cup \bar{a}) = 1$.

Sedaj si oglejmo še nekoliko bolj formalno definicijo Boolove algebre v današnjem pomenu, kakor jo navajata logika Anderson in Belnap v *Entailment* (1975). Avtorja pravita, da je "popolna deskripcija sistema, ki ga imenujemo Boolova algebra, podana z naslednjimi enačbami" (gl. str. 181):

L1 $a \wedge a = a, a \vee a = a$

L2 $a \wedge b = b \wedge a, a \vee b = b \vee a$

L3 $a \wedge (b \wedge c) = (a \wedge b) \wedge c, a \vee (b \vee c) = (a \vee b) \vee c$

L4 $a \wedge (a \vee b) = a, a \vee (a \wedge b) = a$

L5 $a \wedge \bar{a} = O, a \vee \bar{a} = 1$

L6 $a \wedge O = O, a \vee 1 = 1$

Še bolj formalizirano, tako rekoč "šolsko pedantno", definicijo Boolove algebre (v sodobnem pomenu) najdemo v Hughes & Cresswell (1972, str. 311 - 312). Zaradi izjemnega pomena razumevanja Boolove algebre za problem sodobne (standardne) implikacije, povzemamo to definicijo v celoti, čeprav je nekoliko obširnejša:

"Boolova algebra je sestavljena iz množice (K) objektov a, b, c ..., ki se imenujejo *elementi*, skupaj z določenimi operacijami (ali funkcijami), katerih argumenti so člani množice K in katerih vrednosti so prav tako člani množice K. ... Boolova algebra mora vsebovati monadični operator, ki ga bomo označili z '-' in diadični operator, ki ga bomo pisali z 'x' ter mora zadovoljevati naslednje pogoje (ki jih pogosto imenujemo *postulati*):

1.1. K vsebuje najmanj dva elementa.
1.2. Če a, b ∈ K, potem -a ∈ K in (a x b) ∈ K.
1.3. Če a, b ∈ K, potem (a x b) = (b x a).
1.4. Če a, b, c ∈ K, potem a x (b x c) = (a x b) x c.
1.5. Za vsaka a, b ∈ K velja: če obstaja kak c ∈ K in sicer tak, da (a x -b) = (c x -c), potem (a x b) = a.
1.6. Za vsake a, b, c ∈ K, če (a x b) = a, potem (a x -b) = (c x -c).

Prikladno je, da dodamo (namreč k zgornjim postulatom, op. M.U.) naslednje definicije:

[0] 0 def. = (a x -a)
[1] 1 def. = –0
[+] (a + b) def. = -(-a x -b)
[⊂] (a ⊂ b) def. = (a x b) = a

Boolovo algebro torej lahko definiramo kot urejeno tri-členo množico <K, -, x>, v kateri je K množica elementov, - in x pa označujeta monadično in diadično operacijo na teh elementih, pri čemer morajo biti zadovoljeni navedeni postulati. Ker K lahko vsebuje poljubno število elementov (večje od 1), obstaja neskončno mnogo Boolovih algeber. ...
Operacijo, označeno z 'x', pogosto imenujemo *množenje*; in (a x b) je pogosto imenovan *produkt* ali *presek* elementov a in b. Operacijo, označeno z '+', pogosto imenujemo *seštevanje*; in (a + b) je *vsota* ali *unija* elementov a in b. -a pravimo, da je *negacija* ali *komplement* elementa a. 'a ⊂ b' lahko beremo: 'a je vsebovan v b'."

Hughes & Cresswellova definicija Boolove algebre (v sodobnem pomenu) v svojih šestih postulatih uporablja dva primitivna pojma, in sicer presek in komplement (poleg pojma 'biti element od', "sposojenega" iz teorije množic), medtem ko pojme univerzuma [1], praznega preseka oz. prazne množice [0], vsote oz. unije ter podmnožice oz. inkluzije definira - eksplicitno z zgoraj navedenimi štirimi definicijami, implicitno pa v samih postulatih (gl. 1.5 za inkluzijo, 1.6 za prazno množico oz. "nulti element").

Sodobne definicije Boolove algebre se, kot smo videli, po načinu prezentacije razlikujejo, vsem pa so brez dvoma skupne nekatere značilnosti, ki jih lahko neformalno izrazimo takole:

v Boolovi algebri so definirani:

1) produkt in vsota (presek in unija), ki sta opredeljena z natančno določenimi lastnostmi: komutativnost, asociativnost, distributivnost, nadalje z odnosi do negacije, konkluzije ...

2) negacija (komplement), ki je spet opredeljena z lastnostmi ...

3) nulti in univerzalni element, za katerega veljajo enačbe ...

4) relacija inkluzije (podmnožice) na osnovi asimetrije.

Za sodobno logiko pa je posebej pomembna Boolova algebra s samo dvema elementoma, tj. *dvovalentna Boolova algebra*, pri kateri imamo *kot elementa (a, b) "resničnostni vrednosti"* (Frege: *Wahrheitswerte*) *1 in O*. Dvovalentna Boolova algebra je s sintaktičnega stališča enaka, tj. izomorfna standardnemu stavčnemu (propozicionalnemu) računu. Več o tem še pozneje, prej se vrnimo k samem Boolu.

Historična Boolova algebra, tj. Boolov sistem (1847 in 1854) se od Boolove algebre v sodobnem pomenu razlikuje predvsem po tem, da operacijo logičnega sumiranja razume v ekskluzivnem pomenu (tj. ne kot disjunkcijo, temveč kot alternativo), kar je sistemsko pogojeno in motivirano z možnostjo uvedbe simetričnega odnosa med logično

vsoto in logično razliko, analogno kot v matematiki (aritmetiki). V historični Boolovi algebri sta torej logična vsota in razlika simetrično recipročni. Toda kmalu se je izkazalo, da je za logiko precej prikladnejša analogija s teorijo razredov - pozneje s teorijo množic - kjer unija dveh elementov ni pojmovana eksluzivno, temveč inkluzivno, tj. disjunktivno v današnjem pomenu. Pri Boolu je namreč za formulacijo (a + b) veljala eksluzivna restrikcija, da je logično vsoto možno formulirati, če in samo če (a x b) = O. To restrikcijo odpravi *Jevons* (1864), ki s tem dejansko uvede v Boolov sistem *disjunkcijo* v sodobnem (inkluzivnem) pomenu; pozneje pa *Schröder* v svojem delu *Vorlesungen über die Algebra der Logik* (1890 in dalje) eksplicitno uvede paralelizem (formul) med konjunkcijo in disjunkcijo na osnovi De Morganovega zakona, tako da nastane struktura, ki jo imenujemo *Boole-Schröderjeva algebra* ali kar Boolova algebra (v sodobnem pomenu), kakor smo jo definirali zgoraj. Historična Boolova algebra je danes s sintaktično-sistemskega stališča bolj ali manj le historično zanimiva, "operativno" pa jo je zamenjala njena mlajša Schröderjeva (& drugih) inačica, pri čemer pa seveda ni dvoma, da je avtor osnovne strukture Boolove algebre - Boole. Za razumevanje poznejšega razvoja logike je branje Boolovih izvirnih del (v primerjavi s poznejšimi "standardiziranimi" variantami) pomembno predvsem s *semantičnega* stališča. Pri historičnem Boolu je posebej zanimivo vprašanje, ki smo ga načeli na začetku tega spisa: kateri interpretacijski model (naj)bolje ustreza abstraktni strukturi Boolove algebre - tradicionalna terminska ali nova, tj. nastajajoča stavčna logika? Na to vprašanje je odgovor jasen: *postulate in definicije Boolove algebre zadovoljujeta oba modela, tako terminska kot stavčna logika*; pri slednji gre za dvovalentno Boolovo algebro, tj. za algebro s samo dvema elementoma (a, b), pri čemer ta dva elementa interpretiramo kot resničnostni vrednosti (R, N) oziroma v standardnem (sodobnem) binarnem kódu (1, O).

Kljub temu, da je Boole po stoikih nedvomno prvi logik, ki je ponovno odkril bazično strukturo stavčne (propozicionalne) logike, pa pri Boolu *metodološka* primarnost stavčne logike vendarle še ni tako jasno izpostavljena kot dobri dve desetletji pozneje pri Fregeju (1879). Glede metodološke prioritete stavčne logike pred terminsko (predikatno) - ali obratno - je Boole dvojen. Po eni strani izraz 'primarni stavki' ohranja za terminske, tj. subjekt-predikatne stavke aristotelovskega tipa, kar je razvidno iz naslednjega citata:

> "Vsaka naša trditev se lahko nanaša na eno ali na drugo izmed dveh vrst: bodisi izraža odnos med *stvarmi* bodisi izraža - ali je ekvivalentna izrazu - odnos med *stavki* (propositions). ...Prvi razred stavkov, ki se nanašajo na *stvari*, imenujem 'primarni'; drugi razred stavkov, ki se nanašajo na *stavke*, imenujem 'sekundardni'. V praksi je distinkcija skoraj, vendar ne povsem, koekstenzivna z običajno logično distinkcijo med kategoričnimi in hipotetičnimi stavki. Tako sta primarna na primer: 'Sonce sije.' in 'Zemlja se ogreva.'; sekundaren pa je stavek: 'Če sije Sonce, se Zemlja ogreva.'" (Boole, *Laws* ..., str. 52-53.)

Po drugi strani pa se Boole - še posebej, ko obravnava Aristotelovo silogistiko v 15. poglavju *Laws* - jasno zaveda in poudarja, da silogistika *ni* primarni logični sistem, saj jo je možno izpeljati iz njegovih *laws of thought* (tj. zakonov misli, formuliranih z algebro). Že v uvodu v *Laws* Boole zapiše: "Silogizem, konverzija etc. niso poslednji procesi v logiki. V tej razpravi bo prikazano, da so utemeljeni in razrešiljivi v višje in preprostejše procese, ki konstituirajo resnične elemente metode v logiki" (str. 10). Svojo obljubo, da bo pokazal, na kakšen način je silogistika izpeljiva iz "višjih procesov" oz.

splošnejših logičnih zakonov, Boole izpolni v že omenjenem 15. poglavju *Laws*, kjer med drugim pravi:

"Namesto da bi omejili našo pozornost na subjekt in predikat kot na enostavna termina, lahko vzamemo katerikoli element ali katerokoli kombinacijo elementov, ki lahko (v)stopi na mesto enega ali drugega (tj. subjekta ali predikata, op. M.U.); vzemimo ta element ali to kombinacijo kot 'subjekt' novega stavka; in določimo, kaj bo njegov predikat v skladu s podatki, ki so nam dani." (Boole, *Laws*, str. 230)

Pri tem pasusu je posebej zanimivo to, da se tradicionalna predikat in subjekt "prelevita" v nove "elemente", namreč - če smo konkretnejši - *v stavke*, ne pa morda, kot bi s sodobne zorne optike pričakovali, obratno: da se stavek razčleni na subjekt in predikat itd. Tukaj vidimo, kako zelo je Boole še opredeljen z optiko tradicionalne logike. V zgornjem pasusu citirana misel namreč temelji na historični zmešnjavi v zvezi s t.i. hipotetičnim silogizmom, ki dejansko ni nikakršen silogizem, temveč shema sklepanja oz. izpeljevanja v stoiškem pomenu, torej *stavčna* shema, konkretno *modus ponens*. Kljub temu pa je Boolovo razmišljanje o posplošitvi variabel s terminskih (subjekta in predikata) na "katerikoli element ali kombinacijo elementov" v odnosu do tradicionalne logike 'subverzivno', saj se pri takšni posplošitvi kmalu izkaže metodološka in sistemska prioriteta stavkov (kot "elementov") pred termini. Mit o "nepresegljivosti" silogistike, ki naj bi bila po Kantu (& drugih) enkrat za vselej zastavljeni in edini veljavni temelj oz. kánon formalne logike, se pri Boolu postavi pod vprašaj:

"Ničesar pa ne kaže, da bi bila razprava o vseh sistemih enačb, ki izražajo stavke (tj. o *laws of thought*, op. M.U.), že vsebovana v razpravi o partikularnem sistemu, ki ga obravnavamo v tem poglavju (v tem, tj. 15. poglavju Boole obravnava Aristotelovo logiko oz. silogistiko, op. M.U.). In vendar so bili avtorji na področju logike soglasni v trditvi, da je silogistično sklepanje ne samo najvišje, ampak tudi univerzalno zadostno za deduktivno razmišljanje." (Boole, *Laws*, str. 239)

V tradicionalni logiki (npr. v Port-Royalu) je veljal *dictum de omni et nullo* za temeljni princip ne samo silogistike, ampak tudi vsakega deduktivnega sklepanja nasploh. Z današnjega zornega kota nam je jasno, da - gledano s stališča splošnosti - "za" ali "pod" principom *de omni et nullo* "leži" še princip tranzitivnosti kot eden izmed temeljnih zakonov stavčne logike, *in ultima analysi* pa seveda zakon neprotislovnosti kot *sine qua non* vsakega konsistentnega sistema. Pri samem Aristotelu (*An. Post.*, I., 11. pogl.) je precej jasno, da je princip neprotislovnosti - hkrati s svojima "variantama", tj. s principom identitete ter principom izključene tretje možnosti - temeljnejši in splošnejši kot silogistični *dictum de omni et nullo*. Ta relativna jasnost glede temeljnih principov se v t.i. tradicionalni logiki pravzprav prej zabriše, kot pa izostri. In zato mora Boole opravljati "arheološko" delo na področju logike, kot je razvidno npr. iz naslednjega citata:

"Aristotelov *dictum de omni et nullo* je sámo-razviden princip, vendar ga ne najdemo med tistimi poslednjimi zakoni mišljenske možnosti, h katerim nas napotijo vsi drugi zakoni, četudi jasni in sámo-razvidni, in iz katerih lahko vse druge zakone deduciramo v najbolj striktnem redu znanstvenega razvoja. Kajti čeprav so v vsaki znanosti temeljne resnice običajno tudi najenostavnejše za razumevanje, pa vendar ni enostavnost *kriterij*, po katerem naj bi se določala njihova fundamentalnost. Le-to moramo iskati v naravi in obsegu strukture, ki jo te (temeljne resnice) zmorejo nositi (*support*, dob.: podpirati). S tega zornega kota se mi zdi, da je imel Leibniz prav, ko je pripisoval 'principu (ne)protislovnosti' fundamentalno

mesto v logiki; kajti videli smo konsekvence tega zakona misli, katerega aksiomatski izraz je x (1 - x) = O." (Boole, *Laws*, str. 240)

Ta pasus je precej zapleten, "arheološko" še ne povsem izluščen, morda celo malce protisloven. Osnovna Boolova misel, če prav razumem, je v tem, da je - globalno gledano - *dictum de omni et nullo* možno reducirati na še splošnejši princip, ki ima po Leibnizu "fundamentalno mesto v logiki", tj. princip neprotislovnosti. Vendar poleg tega Boole trdi - povsem v skladu s sodobnim pojmovanjem aksiomatike - da ni nujno, da je kriterij fundamentalnosti (aksiomatičnosti) jasnost oz. sámo-evidenca nekega principa. Težava pri interpretaciji zgornjega pasusa pa je v tem, da "primer" (tj. princip neprotislovnosti kot Aksiom) ne potrjuje trditve, češ da ni nujno, da bi bili temeljni principi sámo-razvidni oz. evidentni - ta "primer", katerega "aksiomatski izraz" je x (1 - x) = O, je namreč kar se da evidenten, intuitivno sámo-razviden in *hkrati* fundamentalen. Toda kljub nejasnim momentom v Boolovem razmišljanju o temeljnih "zakonih misli" je njegov preboj v območje stavčne logike jasen in nedvomen, kar vidimo tudi pri njegovi obravnavi hipotetičnega silogizma, ki je v zgodovini logike povzročal precejšnjo zmedo:

"Tisto kar običajno pojmujemo kot hipotetični silogizem, dejansko sploh ni noben silogizem. Vzemimo argument -

Če je A B, potem je C D,
toda A je B,
torej C je D

in ga zapišimo v obliki -

Če je stavek X resničen, je Y resničen,
toda X je resničen,
torej Y je resničen

pri čemer je z X mišljen stavek 'A je B' in z Y stavek 'C je D'. Iz tega je potem razvidno, da premisi vsebujeta samo dva termina ali elementa, medtem ko silogizem nujno vsebuje tri (elemente)." (Boole, *Laws*, str. 241).

Zanimivo je, da Boolova argumentacija, zakaj hipotetični silogizem sploh ni silogizem, ostaja še vedno aristotelska: ker ne vsebuje treh terminov v premisah, ampak samo dva, - namesto da bi preprosto rekel: takšen sklep ni silogizem zato, ker variable ne nadomeščajo terminov, temveč stavke. Seveda pa pri tem ne gre samo za nekakšno spregledanje glavne razlike med silogizmom (terminsko logiko) in stavčno logiko: Boole ima namreč tudi tehten razlog, da te ločnice ne vleče preveč ostro - njegov glavni namen je konstrukcija takšnega sistema, ki omogoča "ambivalentno" semantiko, tj. dvojni interpretacijski model. *V Boolovi algebri variable pomenijo tako terminske kot stavčne izraze.* To je popolnoma evidentno pri - zgoraj že citirani - Boolovi formulaciji zakona neprotislovnosti; poglejmo si še enkrat to formulacijo:

$$x (1 - x) = O$$

Ta zakon, za katerega Boole pravi, da "ga je Aristotel označil kot fundamentalni aksiom vse filozofije" (Ibid, str. 49), se v svoji povsem matematični formulaciji v historični Boolovi algebri nanaša predvsem na logiko razredov:

"Izraz x (1 - x) bo torej predstavljal tisti razred, čigar člani so hkrati 'ljudje' in 'ne-ljudje', in enačba x (1 - x) = O izraža princip, da razred, čigar člani so isto-časno ljudje in ne-ljudje, ne eksistira. Z drugimi besedami, da je nemogoče, da bi bil isti individuum isto-časno človek in ne-človek". (Boole, *Laws*, str. 49)

Obenem pa je jasno, da navedena interpretacija, pri katerih variable pomenijo razrede, ni edina možna, temveč da "enačba neprotislovnosti" lahko pomeni tudi to, da stavek x in njegova negacija (1 - x) ne moreta biti istočasno resnična. Boolovo algebro lahko apliciramo tako na "primarne" kakor tudi na "sekundarne" stavke, kot pravi avtor:

"Kakor bomo videli, bo v tem delu uporabljeno isto izrazoslovje tako za primarne kot za sekundarne stavke, ki so, zapisani v isti simboliki, podvrženi istim zakonom. Razlika med enimi in drugimi stavki ni formalna, temveč interpretacijska." (Ibid., 54)

Kljub tej zrcalni ambivalentnosti Boolove algebre kot formalnega sistema pa je za formulacijo dvovalentne Boolove algebre (po kateri lahko potem modeliramo stavčni račun) potrebna dodatna restrikcija, tj. omejitev na samo dva elementa algebre, ki smo jo omenili zgoraj. Hkrati pa ta dva elementa, imenujemo ju kar '1' in 'O' nastopata že v nerestriktivni (tj. "polivalentni") Boolovi algebri (po kateri lahko potem modeliramo razredni račun) kot *mejni vrednosti* - kot *univerzalni* in *nulti* element. Poglejmo si malce podrobneje, kakor je s tem:

"Pri ekspoziciji Boolovega sistema je primerno, da začnemo s tisto interpretacijo, iz katere je najverjetneje razvil svoje pojmovanje logičnega računa. Predpostavimo, da črke, kot sta x in y (Boole jih pogosto imenuje elektivni simboli, op. M.U.), nadomeščajo razrede in da uporaba simbola = med dvema simboloma za razrede označuje, da imata ta dva razreda iste člane. ... Med vsemi razločljivimi razredi pa sta dva mejna primera, za katera je prikladno, da imamo posebna simbola. To sta *univerzalni* razred, ali razred katerega člani so vsi, in *ničelni* razred, ali razred katerega član ni nobeden. V Boolovem simbolizmu sta ta dva razreda označnega s simboloma 1 in O. ... V praksi Boole uporablja svoj znak 1 tako, da označuje, kar je De Morgan imenoval univerzum diskurza *(universe of discourse)* ..." (Kneales, 1962, str. 407-408).

Tudi v zvezi z zgoraj navedeno "enačbo neprotislovnosti" x(1 - x) = O Boole izrecno poudarja, da sta "interpretaciji simbolov O in 1 v sistemu Logike *Nič* in *Univerzum*" (Boole, *Laws*, str. 48). Toda s stališča Boolovega sistema kot *algebre*, imata simbola O in 1 tudi "neposrednejši" pomen, kot pravi sam Boole: "Zatorej, namesto da bi določili stopnjo formalnega ujemanja simbolov Logike s simboli števil nasploh, se nam bolj neposredno ponuja misel, da jih primerjamo s simboli kvantitete, pri čemer *privzamemo sámo vrednosti O in 1*. Zamislimo si torej Algebro, v kateri simboli x, y, z etc. privzemajo enoznačno vrednosti O in 1, in sicer samo ti dve vrednosti" (*Laws*, str. 37). - Knealova ugotovitev, češ da "Boole ne razlikuje jasno med svojim prvotnim sistemom ter ožjim sistemom, ki ga prvi vsebuje" (Kneales, 1962, str. 413), torej ne drži povsem, čeprav je res, da Boole bolj ostro in jasno razlikuje med obema interpretacijama simbolov O in 1, kot pa formulira razliko med obema sistemoma - Boole namreč hoče doseči prav to, da bi za oba modela (tako razrede kot stavke) zgradi *isti* sinktaktični sistem. Že v Boolovi *Mathematical Analysis of Logic* (1847, dalje cit. kot *Analysis*) je jasno, da gre pri "stavčnem modelu" za restrikcijo "razrednega modela":

"Simbolom X, Y, Z, označujočim stavke, lahko prilagodimo elektivne simbole x, y, z, v naslednjem smislu. Hipotetični Univerzum, 1, naj obsega vse zamišljive primere in povezave okoliščin. Elektivni simbol x, povezan s katerimkoli subjektom, ki izraža takšne primere, naj izbere vse tiste primere, v katerih je stavek X resničen, in podobno naj velja na Y in Z. Če se omejimo na razmislek o danem stavku X in odmislimo vse druge ozire, tedaj sta mogoča samo dva primera, tj., prvič, da je dani stavek resničen, in drugič, da je neresničen. Ker ta dva tvorita skupaj Univerzum Stavka in ker je prvi označen z elektivnim simbolom x, je drugi

označen z elektivnim simbolom (1 - x). Če pa dopustimo druge ozire, bo vsak izmed teh primerov razrešljiv v druge, individualno manj ekstenzivne, katerih število bo odvisno od števila dopuščenih drugih ozirov. Torej, če povežemo stavka X in Y, bomo skupno število zamišljivih primerov našli prikazano v naslednji shemi:

primeri	elektivni izrazi
1. X resničen, Y resničen	xy
2. X resničen, Y neresničen	x (1-y)
3. X neresničen, Y resničen	(1-x)y
4. X neresničen, Y neresničen	(1-x) (1-y)

... In pripomniti moramo, da ne glede na to, ali je teh primerov malo ali veliko, je vsota elektivnih izrazov, ki predstavlja vse zamišljive primere, vselej enota". (Boole, *Analysis*, str. 49-50)

Iz tega za razvoj logike izredno pomembnega pasusa je razvidno predvsem dvoje. Prvič, da se je Boole zavedal, da gre pri "stavčnem modelu" - tako ga imenujemo iz današnjega zornega kota - za restrikcijo algebre na dvovalentno strukturo. Drugič, kar je s to restrikcijo seveda neposredno povezano, je Boole v navedenem pasusu prvi v zgodovini logike formuliral resničnostno matrico za dva stavka X in Y. Edini korak, ki je še preostal do sodobne (standardne) stavčne logike, je bil v poimenovanju simbolov 1 in O kot resničnostnih vrednosti stavka. Ta korak je - poleg vpisa implikacije v Boolovo "shemo" - napravil Frege (1879; predvsem pa v spisu *Über Sinn und Bedeutung*, 1892).

Zanimivo pa je, da je glede razvoja v smeri stavčne logike pri Boolu od *Analysis* (1847) do *Laws* (1854) prišlo do določene regresije. Ko namreč v *Laws* (str. 81) navaja "matrico":

$$xy,\ x(1-y),\ (1-x)y,\ (1-x)(1-y)$$

govori zgolj o interpretaciji v okviru logike razredov, pri čemer mejni vrednosti 1 in O pomenita univerzalni in ničelni razred. Ta regresija je verjetno pogojena s tem, da skuša Boole v *Laws* svojo algebro razvijati predvsem v smeri verjetnostnega računa (gl. celotni zaključni del knjige, poglavja XVI-XXII). S tem "Boole opusti zelo obetajočo sugestijo (iz *Analysis*, gl. zgornji citat, op. M.U.) in namesto nje predlaga, naj bi črka x (kot elektivni simbol, op. M.U.) izražala *čas*, med katerim je stavek X resničen. To je povratek k nezadovoljivemu pojmovanju resnice, kakor so jo obravnavali nekateri antični in srednjeveški logiki ..." (Kneales 1962, str. 414). Razvoj formalne logike po Boolu je šel očitno v drugo smer. Ali, če rečemo malce metaforično: historična Boolova algebra je bila križišče, s katerega so se ponujale naprej različne poti - vendar se je ena, namreč Fregejeva in pozneje Russellova in Wittgensteinova ponujala s posebej poudarjenim kažipotom.

Boolova algebra je odločilnega pomena za nastanek sodobne standardne ("materialne") implikacije - čeprav, paradoksalno, v sami Boolovi algebri, če nanjo gledamo s historičnega stališča, implikacije sploh ni. To je seveda za sistem, ki pretendira, da bo formuliral Zakone Logike, precej nenavadno, saj je bila implikacija (*consequentia*, kondicional itd.) v zgodovini logike vedno ena izmed temeljnih logičnih relacij. Kako da je Boole v svoji algebri logike implikacijo tako rekoč "obšel"?

Da bi odgovorili na to vprašanje, se moramo najprej znova vprašati, kako je Boole prišel do pojmov logične *vsote* (ki je v poznejšem razvoju logike dobila ime: disjunkcija), *produkta* (pozneje: konjunkcija) in *komplementa*? Očitno *per analogiam* s pojmi iz logike razredov (oz. terminov, tradicionalno gledano) - danes bi rekli: *per*

analogiam s pojmi iz teorije množic, ki v Boolovem času sicer še ni bila formulirana *explicite*, vendar je bila *impicite* (kot struktura) prisotna v algebri in aritmetiki, torej v Boolovem izhodišču. Bistvena je torej naslednja ugotovitev: *osnovni pojmi sodobne stavčne logike, ki so se začeli formulirati z Boolovo algebro, izhajajo iz matematike, temeljijo na odnosih med množicami (razredi)*, na direktni analogiji z množicami (razredi). Glede sodobnega pojmovanja disjunkcije, konjunkcije in negacije - kakor *tudi* glede zgodovinskega pojmovanja *teh* logičnih vezij - je analogija logike z algebro (oz. teorijo množic) vsekakor zelo produktivna in tudi intuitivno plavzibilna. *Vendar pa ni nobenega apriornega razloga, da je možno adekvatno utemeljiti oz. sistemsko formalizirati per analogiam z algebrskimi "vzorci" tudi tisto logično relacijo, ki jo iz zgodovine logike in iz obče jezikovno-metodološke rabe pojmujemo in imenujemo kot implikacijo.* Ni nobenega apriornega razloga, da bi Boolovo metodo "algebraizacije" razširili tudi na implikacijo, če nam je to uspelo pri konjunkciji in disjunkciji. Kajti treba je še razmisliti, ali ne gre morda pri implikaciji za bistveno drugačno relacijo kot pri drugih stavčnih vezjih, ekstenzionalnih funkcijah elementarnih stavkov. Boolovi nasledniki - predvsem Frege in pozneje Russell - so ta premislek kar nekako "pustili ob strani" in so implikacijo *per analogiam* vključili v formalno strukturo Boolove algebre, tj. v stavčni račun, na enak način kot druga stavčna vezja. Poglejmo si, na kakšen način je bila vključitev implikacije formalno možna, čeprav metodološko vprašljiva. Možnost formalnega vpisa "implikacije" v abstraktno strukturo Boolove algebre je prav delna urejenost le-te z asimetrično relacijo (recimo z relacijo podmnožice oz. ekstenzionalne inkluzije), o čemer smo že govorili. Vzemimo zgoraj navedeno Hughes & Cresswellovo definicijo Boolove algebre v sodobnem pomenu; iz postulatov (1.5 in (1.6) ter iz definicije [O] lahko zapišemo ekvivalenco:

(INC) $(a \times -b) = O$, če in samo če $(a \times b) = a$

kar pomeni: presek elementov a in -b je prazen, če in samo če je element a 'podelement' (v konkretnem modelu: podmnožica) elementa (a x b). Relacijo 'biti podelement od ...' (ali konkretno: relacijo podmnožice, inkluzije ipd.) pa lahko po definiciji [$\subset$] zapišemo:

$(a \subset b)$ def. $= (a \times b) = a$;

in če sedaj v tej definiciji na osnovi ekvivalence (INC) substituiramo $(a \times b) = a$ z $(a \times -b) = O$, dobimo:

$(a \subset b)$ def. $= (a \times -b) = 0$

in zaradi De Morganovega zakona oziroma definicije [+] dalje zapišemo:

$(a \subset b)$ def. $= -(-a + -(-b)) = 0$

ali, ob opustitvi dvojnih negacij in zaradi definicije [1]:

$(a \subset b)$ def. $= (-a + b) = 1$.

Zdaj pa to relacijo 'biti pod-element od ...', ki ima prvoten in povsem adekvaten model v definiciji podmnožice oz. ekstenzionalne inkluzije, *preberemo kot implikacijo med stavkoma A in B*:

(MI) (A "implicira" B) def. = (-A + B) = 1

kar pomeni: "implikacija" - označimo jo (A ⊃ B) - je resnična, če in samo če je resnična naslednja *disjunkcija* (ob predpostavki restrikcije na dvovalentno algebro):

A je neresničen *ali* (disjunktivno) je B resničen.

V tej definiciji zlahka prepoznamo sodobno standardno definicijo *materialne implikacije*, in sicer definicijo na osnovi disjunkcije in negacije, tj. materialno implikacijo z matrično karakteristiko 1-0-1-1 v dvovalentni logiki z dvema stavčnima variablama A in B . Ostaja pa osnovno vprašanje: ali je relacija podmnožice - se pravi neka relacija, ki "izvira iz računa, ki je bil prvotno namenjen za obravnavo odnosov med razredi" (Lewis & Langford 1932, str. 89) - primerna osnova za definicijo implikacije? To namreč sploh *ni* apriori razvidno, čeprav je postalo v sodobnem standardnem kánonu formalne logike tako rekoč samoumevno (vsaj na funkcionalni ravni). C.I. Lewis pa je bil med logiki našega stoletja prvi, ki je zanikal samoumevnost definicije implikacije na osnovi Boolove algebre, češ da je izvor materialne implikacije "zgolj nekoliko nesrečno historično naključje" (Ibid.). Za to "naključje" je poskrbel dve desetletji za Boolom eden izmed največjih logikov vseh časov - Gottlob Frege.

Oris temeljnih pojmov v logičnem pozitivizmu in v strukturalni teoriji znanosti 1.del

MATEVŽ RUDL

UVOD. FILOZOFIJE IN TEORIJE ZNANOSTI. STATIČEN IN DINAMIČEN PRIKAZ

Znanost je ena izmed človekovih praks, ki nedvomno v veliki meri soustvarjajo podobo sodobne družbe. Dandanašnja zahodna kultura sicer ni poznanstvenjena, a bi ne bila, kar je, če bi se ljudje ne udejstvovali v znanosti. Zato je razumljivo zanimanje, ki vlada zanjo. S tem ne mislim na znanstveno dejavnost kot takšno - ta je tako ali tako sestavni del družbene reprodukcije in se znotraj nje tudi reproducira - ampak imam v mislih refleksije znanosti. Z njimi se ukvarja pričujoča razprava, ki je potemtakem premislek o premisleku.

Refleksije o znanosti so sila raznovrstne, zato je o njih edina možna splošna trditev, da imajo skupen predmet, a da ga vidijo na zelo različne načine. Upravičena je domneva, da "znanost tu nastopa predvsem kot 'ideološki objekt'".[1] Toda moj namen ni prikazovanje "ideološkosti" interpretov znanosti, ampak prikaz in konfrontacija nekaterih konceptov znanosti, pri čemer bom izhajal iz njih samih in na tej osnovi poskušal prikazati, kje so ali pa niso izpolnili svojih obljub.

V vsej raznovrstnosti refleksij znanosti bom kot prvi referenčen okvir uporabil razlikovanje, ki sta ga uvedla A. Ule in S. Hozjan v že citiranem delu: avtorja razlikujeta med "filozofijami znanosti" in "teorijami znanosti". Prve so koncipirane široko, raziskujejo splošna filozofska vprašanja in šele na osnovi takšnih analiz prehajajo "k znanosti kot 'objektu' analize".[2]

---

[1] Andrej Ule, Slavko Hozjan, Analitična teorija znanosti kot racionalna rekonstrukcija znanosti in njenih preobrazb, Časopis za kritiko znanosti, 64/65, 1984, str. 181.

[2] N. d., str. 181.

Tem filozofijam je znanost nekaj, kar se razlaga s pomočjo predpostavk, ki se niso privzele na osnovi analize same znanosti. V filozofijah znanosti je znanost le del sistema, ki poskuša dati globalne filozofske odgovore.

Teorije znanosti nasprotno izhajajo iz znanosti same. Pri tem jih ne vodi želja po vseobsežnih odgovorih, ampak hočejo na racionalen način opisati zgradbo (in razvoj) znanosti. Težnja teorij znanosti je, da bi dosegle samim znanostim enakovredno raven znanstvenosti. Ekstremni primeri teorij znanosti so metodologije posebnih ved, ki so v svoji lastni skrajnosti faktografsko natančne.

Čeprav avtorja priznavata pozitivne dosežke tako posebnim metodologijam (oziroma teorijam) znanosti kot tudi filozofskim osmišljanjem, pa vidita bodočnost nekje na sredini. Po njunem mnenju "se danes nasploh zahteva, da ima določena teorija vsaj podoben nivo racionalnosti, vsebinske in formalne izdelanosti kot njen predmet oz. model, po drugi strani pa se vse bolj zastavlja problem 'načrtovanja in usmerjanja' znanstvenega dela (in podobno tehničnih raziskovanj) ne le k reševanju vsakodnevnih ugank (Kuhn), temveč k novim 'paradigmam'".[3] Te zahteve pa naj bi izpolnjevale teorije znanosti s primerno mero filozofičnosti.

V tem vidita tudi prihodnost marksistične teorije znanosti. Ta bo lahko prešla iz praznih fraz v vsebinsko raziskovanje znanosti, če bo znala združiti enega izmed osrednjih marksističnih pojmov - pojem dela - z analizo znanosti same. Ob pojmu dela poskušata sugerirati, da je treba znanost v bodoče raziskovati kot sistem dejavnosti. Avtorja znanosti kot dejavnosti kakor tudi splošni pojem dela ne analizirata, opozarjata pa na prve rezultate raziskovanj: v obrisih je pot začrtala predvsem strukturalna rekonstrukcija znanosti.

S tem smo implicitno razvili že drugo razlikovanje znotraj refleksij znanosti: tako teorije kot filozofije znanosti lahko delimo na statične in dinamične. Prve raziskujejo znanost kot sinhrono strukturo. Dinamične teorije in filozofije znanosti pa poskušajo dojeti zakonitosti razvoja v splošnem, kakor tudi njegovih posamičnih etap.

V pričujočem delu se bom gibal na obeh začrtanih oseh: prvo os tvori nasprotje med filozofijami in teorijami znanosti, drugo pa nasprotje med statičnim in dinamičnim prikazom. Glavni poudarek pa bo na razvitju temeljnih filozofskih predpostavk strukturalne teorije znanosti in logičnega pozitivizma ter podobnosti in razlik med njima. Kot glavnega predstavnika logičnega pozitivizma sem izbral Rudolfa Carnapa. Prvo delo, ki ga bom podrobneje prikazal, je njegova "Logična izgradnja sveta", ki še ni logično-pozitivistična. Zdi se mi, da je to delo za našo analizo primerno iz naslednjih razlogov: menim, da je kot sistem védenja filozofsko dovolj široko, da lahko služi kot primer filozofij znanosti, hkrati pa je tudi teorija znanosti, ki daje splošne norme znanstsvenosti, navsezadnje pa je zanimivo tudi zato, ker nosi v sebi kot klice pomanjkljivosti poznejšega logičnega pozitivizma. Misli v tem delu se gibajo med dvema nasprotjema: po eni strani so koncipirane filozofsko brez primere, po drugi pa hočejo biti zgolj in samo znanstvene. Rezultat tega nasprotja je nekaj, kar je samo po sebi razumljivo, toda za podrobnejše razumevanje znanosti neuporabno. To je hkrati eden izmed osnovnih očitkov Stegmüllerja (kot strukturalista) logičnemu pozitivizmu in

[3] N. d., str. 183.

Carnapu. Za Stegmüllerja je eden izmed osnovnih sooblikovalcev "racionalnosti, vsebinske in formalne izdelanosti"[4] znanosti njena uporabnost v znanosti sami.

Formalna izdelanost še ne pomeni, da moramo filozofske premisleke opustiti ali da formalna izdelanost z njimi ni združljiva. Videli bomo, da je logični pozitivizem formalno izredno dodelan, da pa je to formalno dodelanost zgradil na osnovi - sicer slabo domišljenih - filozofskih predpostavk. Različne filozofije in teorije znanosti uporabljajo različne predpostavke. Zato bi morda bilo potrebno A. Uleta in S. Hozjana dopolniti in reči, da se mora poleg primernega ravnotežja med znanstvenostjo teorij znanosti in njihovo filozofičnostjo poiskati tudi pravilna filozofska osnova. A. Ule in S. Hozjan pač izbereta delo kot temeljni filozofski pojem, na osnovi katerega naj bi se potem analizirala sama znanost - v tem primernu znanost kot produkcija znanstvenih spoznanj. Toda izbira "pravilne" filozofije je stvar same filozofije in, kot že rečeno - ni osrednji predmet našega premisleka.

LOGIČNA IZGRADNJA SVETA

Pričnimo torej s Carnapovo "Logično izgradnjo sveta" iz leta 1928. Za Carnapa pomeni temeljni problem sleherne rekonstrukcije človeškega znanja "možnost racionalne naknadne konstrukcije (Nachkonstruktion) pojmov vseh spoznavnih področij na temelju pojmov, ki se nanašajo na neposredno dano."[5] Torej je racionalna rekonstrukcija neke vrste pojasnjevanje, s katerim se stari pojmi, ki so prvotno nastali spontano, razložijo z novimi določbami. Temelj naknadne konstrukcije tvorijo pojmi "neposredne danosti". Pri tem poskuša Carnap združiti dvoje: empirizem in racionalizem.

Empirizem je po njegovem mnenju pravilno poudarjal pomen čutov, vendar je spregledal posebnost "logično matematičnega oblikovanja"[6], kar je spoznal racionalizem. Ta pa je bil napačno prepričan, da lahko um poleg forme a priori iz sebe izvede tudi novo vsebino. Carnap je empirist, v kolikor vzame kot temelj naknadne konstrukcije svoje neposredno čutne doživljaje (metodični solipsizem kot radikalna oblika empirizma), racionalist pa, v kolikor priznava logično-matematični karakter človeškega duha, ki je kot tak "neodvisen od slučajnosti dejanskega sveta".[7]

Temeljne pojme, ki tvorijo osnovo in iz katerih se v sistemu konstitucije izpeljejo vsi ostali pojmi, lahko najdemo le v izkustvu posameznika. Tvorijo se na osnovi doživljajev, ki so enotni in nedeljivi in kot takšni temelj človeškega izkustva - so njegovi temeljni elementi. Vendar pojmi, nastali na osnovi doživljajev posameznika, niso tudi temeljni pojmi v sistemu konstitucije. To so relacije med temeljnimi elementi. Le-te so nedefinirani pojmi sistema, torej aksiomi. Carnap izbere relacije kot temeljne pojme zaradi svojega nazora o znanosti. Po njegovem mnenju obravnava "znanost le strukturne lastnosti predmetov".[8] Te uvede skozi razlikovanje med opisom lastnosti in opisom odnosov. Prva vrsta opisa podaja lastnosti predmetov, druga pa odnose med predmeti, ne

---

[4] N. d., str. 183.
[5] R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Hamburg, 1928, str. X. Citata sta iz predgovora iz leta 1968.
[6] R. Carnap, Der Logische Aufbau der Welt, Hamburg, 1966, str. X. Citata sta iz predgovora iz leta 1966.
[7] R. Carnap, n.d., str. 11.
[8] R. Carnap, n.d., str. 11.

da bi pri tem govorila o predmetih samih. Po Carnapovem mnenju je cilj vsake znanosti opis odnosov. Sicer morajo znanosti ločiti posamezne pojave, kakršni dejansko so, toda v končni instanci govorijo le o formalnih lastnostnih, ki so sestavni del opisa strukture kot posebne oblike opisa odnosov.

Primer trditve o formalni lastnosti (odnosu) je izjava o nekem odnosu kot simetričnem. Strukturni opis pojasni Carnap spoznavno - teoretsko kot "najvišjo stopnjo formalizacije in dematerializacije".[9] V Carnapovem sistemu konstitucije nastopa kot temeljna relacija spominska podobnost, tj. podobno med dvema elementarnima doživljajema. Elementarni doživljaji so enotni, nedeljivi in jih zato ni mogoče analizirati. O njih lahko edino rečemo, da so si (ali niso) podobni.

Še pred vpeljavo temeljne relacije pa Carnap "dematerializira" svoj sistem konstitucije še v eni smeri, namreč s konstitucijo predmetov čiste logistike: konstituira negacijo, identiteto, eksistenco itd.[10] Šele nato konstituira spominsko podobnost kot temeljno relacijo. Dematerializacija je torej dvojna: po eni strani se elementarni doživljaji "dematerializirajo" na relacijo spominske podobnosti, po drugi pa se konstitucija predmetov sistema vrši z a priori sprejeto logiko.

Na prvi pogled se zdi, da se ta Carnapova idelalna vizija znanosti in konstitucionalnega sistema kot opisa zgolj strukturnih odnosov ujema s Stegmüllerjevo zahtevo po uporabi matematičnih in ne matematičnih metod pri rekonstruiranju znanosti. "Matematika se (namreč) ukvarja z *lastnostmi* in *odnosi* med *rečmi*, ne pa z rečmi samimi."[11] Vsaj programsko prižene Carnap svojo zahtevo po "matematizaciji" znanosti in svojega konstitucionalnega sistema do skrajnih meja Russellovega aforizma o matematiki, češ da v njej nikoli ne vemo niti o *čem* govorimo niti ali je to, kar govorimo, *res*. Dejansko pa pomeni Stegmüllerjeva zahteva po matematičnih in ne matematičnih metodah nekaj drugega kot Carnapova "matematizacija".

Stegmüller zahteva, da teoretik znanosti neko empirično znanost rekonstruira z njenimi lastnimi pojmi. (Kaj pomeni to natančneje, bom prikazal pozneje.) Sodobne t.i. trde znanosti (fizika, kemija) so zgrajene iz empiričnih izjav in neke matematične strukture. Strukturalni pristop ne rekonstruira neko konkretno znanost (natančneje teorijo) na osnovi nekih "temeljnih" entitet, ki bi bile izven te teorije. Raziskujejo se strukturni odnosi *znotraj* dane teorije. Prvi korak v raziskovanju strukturnih odnosov je aksiomatizacija dane teorije, ki se opravi s pomočjo definiranja množično-teorijskega predikata. Na enak način pa se uvajajo novi pojmi tudi v matematiki. V toliko je metoda strukturalizma matematična in velja splošno za rekonstrukcije vseh empiričnih teorij. (Tudi v t.i. mehkih znanostih, ki niso matematizirane, a so empirične, se raziskujejo strukturni odnosi znotraj dane teorije.)

Carnapov in strukturalni pristop se do neke mere v formalnem oziru ujemata: oba hočeta opisati neko strukturo. Vendar so Carnapa s stališča strukturalizma pokopala prevelika hotenja, saj je hotel - vsaj v "Logični izgradnji sveta" - rekonstruirati / konstruirati celotno človekovo vědenje in celoten svet na "znanstveni" osnovi. Ob tem zveni skorajda naivno Carnapova namera po razmejitvi (svoje) znanosti od metafizike.

---

[9] R. Carnap, n.d., str. 15.

[10] To izpelje v paragrafu 107. Na prvi pogled se zdi protislovno, da konstituira logične pojme pred psihičnimi, ki so v spoznavnem procesu temeljni. Toda glede na Carnapovo stališče empirista-racionalista je empirija le eden izmed temeljev spoznanja; drugi, od empirije neodvisni temelj je logika.

[11] Niko Prijatelj, Matematične strukture, str. 11.

Stegmüller omeji svoje raziskovanje na konkretno, dano teorijo; Carnap ga razvleče na celoten svet. Takoj postane očitno, da sama rekonstrukcija ne more rekonstruirati celotnega dejanskega védenja, ampak je le njegova (bolj ali manj zgrešena) analogija.

S tem smo v prvem približku razmejili matematično metodo od metamatematične. Poglejmo sedaj, kaj pomeni v problematiki "Logične izgradnje sveta" drugi osrednji Stegmüllerjev očitek neopozitivističnim teoretikom znanosti.

Očita jim t.i. stališče izjav - "statement view". Po tem teoretskem konceptu je znanost sistem stavkov. V "Logični izgradnji sveta" Carnap sicer še ni "neopozitivist", vendar izpelje to stališče do skrajnih konsekvenc.

Videli smo, da je Carnap kot temeljne elemente konstitucionalnega sistema izbral elementarne doživljaje, kot temeljno relacijo pa spominsko podobnost. Sedaj bom nekoliko podrobneje prikazal argumente, ki so Carnapa vodili pri izbiri prav takšne baze, nato pa bom v grobem še opisal izgradnjo samega sistema.

Izbira baze po eni strani in konstitucija sistema po drugi je posledica prepleta spoznavno-teoretskega premisleka in pa že izgotovljenega, torej za filozofa že najdenega védenja. Bazo izbere Carnap na osnovi spoznavno-teoretske primarnosti: prav stopnja v človekovem spoznavanju je njegova lastna psiha, šele nato se spoznava fizično, nato tudi psiha in navsezadnje duh (odtod tudi naziv "metodološki solipsizem"). Konstitucionalni sistem te dejanske stopnje spoznavanja samo posnema. Toda za teoretika konstitucije nastopi nek problem: pred seboj ima že izgotovljene forme človeškega védenja, ki pa zaradi svoje neelementarnosti - kar je enako sestavljenosti - niso evidentne. Potemtakem jih je treba najpoprej analizirati in z analizo nadaljevati vse dotlej, dokler ne pridemo do elementarnih entitet, ki niso več deljive. Elementarne entitete bi lahko našli tako v fizikalnem svetu (elektroni, prostorsko-časovne točke) kot v lastnopsihičnem svetu (elementarni doživljaji), vendar nam spoznavno-teoretski premislek narekuje izbiro lastnopsihičnih entitet kot baze konstitucionalnega sistema. Vse to seveda še ni znanost, saj znanost operira le z relacijami in razredi.[12]

Toda ko z analizo pridemo do elementarnih doživljajev, se pojavi nova težava: enotnih in nedeljivih elementarnih doživljajev ni več mogoče analizirati, torej s pomočjo analize ni o njih več ničesar možno izvedeti. Na tej točki premisleka Carnap uvede novo metodo, s katero se prične dejansko konstituiranje sistema in s tem tudi dejanska znanost.

Carnap ugotovi, da je med elementarnimi doživljaji oziroma entitetami možno postaviti določene relacije ali pa te entitete uvrstiti v določene razrede. Te relacije ali razredi predstavljajo *kvazi-lastnosti* nedeljivih entitet. Carnap navede kot primer nedeljive entitete ton "c". O samem "tonu "c" s pomočjo analize ne moremo ničesar reči, če ga le slišimo in se ne spuščamo v fizikalne razlage. Toda pripišemo mu lahko nek razred podobnosti, saj je podoben ostalim tonom iz tonike v C-dur kadenci, tj. tonom "e" in "g" ter ostalim "c"-jem. Nek določen ton "c" je torej v relaciji podobnosti s toni "c", "e" in "g" in tvori z njimi razrede,[13] ki so *kvazi-lastnosti* tona "c". Metodo pripisovanja kvazi-lastnosti Carnap imenuje *kvazi-analiza*, ki je sintetičen postopek, saj dejansko gradi lastnosti elementarnih entitet. Na ta način nedeljive elementarne entitete nekako

---

[12] Očitna protislovnost Carnapovega stališča je, da je iz metafizičnih predpostavk hotel zgraditi znanost, s katero bi premagal slehemo metafiziko.

[13] Carnap jih imenuje *podobnostne kroge*. To so razredi podobnosti, zgrajeni na osnovi podobnih lastnosti sicer različnih entetet. Sestavljajo celoten sistem konstitucije.

okarakteriziramo in pridemo do nekega novega spoznanja. Carnap meni, da je takšna vrsta spoznanja znanstvena. Kvazi-analizo uporabi tudi na relaciji spominske podobnosti, tako da na njeni osnovi zgradi *razrede podobnosti*.

In kje je tukaj skrit "stetement view"? Izhodiščna trditev je, da je "o določenih *mestih toka doživljajev* mogoče izoblikovati *izjave* (podčrtal M.R.) te vrste, da stoji neko takšno mesto k določenemu drugemu v nekem določenem odnosu".[14]

O neki relaciji je torej mogoče izoblikovati stavek. Ta postopek uporablja Carnap pri vseh "sferah podobnosti" (relacijah, razredih), ki jih v svojem sistemu konstituira. Znanost se torej rekonstruira kot sistem stavkov. Vendar je ta naloga tako gigantska, da je njena izvršitev ostala nedokončana, le v fazi poskusa in le slaba analogija dejanskemu znanju.

Do popolnosti je stališče stavkov razvil logični pozitivizem. Ko Stegmüller očita logičnim pozitivistom stališče stavkov, ne zatrjuje njegove načelne - teoretske - zmotnosti: gre za to, da takšna rekonstrukcija presega človeške sposobnosti. Poleg tega pa je Carnap v "Logični izgradnji sveta" to metodo utemeljil na filozofskem premisleku, ki ga je šele uvedel v "znanost". Zato je sistem konstitucije še manj uporaben za znanost samo in za njeno razumevanje. Za ilustracijo Stegmüllerjevega stališča do "poslednjih filozofskih utemeljitev" naj služi njegov citat: "V zgoščeni obliki lahko izrazim svoje stališče do tako imenovanega filozofskega raziskovanja temeljev v opisanem smislu najbolje z nekoliko moderniziranim parafraziranjem zadnjega odstavka Humovih Raziskav o človeškem razumu: Privzemimo, da naletiš na knjigo, katere avtor namerava podati temelje za eno ali več znanosti. Potem vprašaj: 'Ali vsebina knjige zboljša naše razumevanje nam danih matematičnih znanosti?' Ne. 'Ali povečuje naše razumevanje nam danih naravoslovnih ved?' Ne. 'Ali vsaj izboljša naše poznavanje simbolične reprezentacije dejanskosti v formi jezika, ki jo je iznašel in jo uporablja človek?' Tudi ne. 'Tedaj vzemi knjigo in jo vrzi v ogenj. Kajti lahko vsebuje le slepilo in prevaro'".[15]

Seveda moramo biti pošteni do Carnapove "Logične izgradnje sveta", ki med prvimi poskuša rekonstruirati človeško védenje takó, da bi tudi sama rekonstrukcija prenesla kriterij znanstvenosti. V svoji pionirski nalogi je razumljivo naivna in brez občutka za pravo mero.

Prvenstvena naloga dosedanjega prikaza je bilo očrtanje razlike med "preveliko" filozofičnostjo in premišljenim (umerjenim) zastavljanjem naloge. Znotraj tega okvira smo našli "stališče stavkov" in pa "metamatematičnost" z ozirom na dejansko človeško védenje v splošnem in znanost v posebnem. Pravzaprav je Carnap metamatematične metode in stališče stavkov eksplicitno razvil šele pozneje in dejansko veljajo Stegmüllerjevi očitki temu obdobju. Toda očitno je, da je Carnap nekatere teoretsko-filozofske koncepte v svojem razvoju le različno oblikoval in jih ni spreminjal v samem temelju. Delen dokaz naše trditve bo razviden iz prikaza - predvsem Carnapovega - logičnega pozitivizma.

---

[14] R. Carnap, n.d., paragraf 67, str. 93.

[15] W. Stegmüller, Rationale Rekonstruktion (...), str. 13, navedeno po A. Ule, S. Hozjan, n.d., str. 183.

LOGIČNI POZITIVIZEM. TEORIJSKI JEZIK IN JEZIK OPAZOVANJA. SEMANTIKA.

Tudi teoretski koncept logičnega pozitivizma bomo opazovali predvsem s stališča razlike do strukturalnega nastavka. Razlike sicer v glavnem ne bom obravnaval eksplicitno, toda implicitno bo razvijanje misli podrejeno temu cilju. Zato mnogi problemi, ki se pojavljajo znotraj logičnega pozitivizma, ne bodo posebej poudarjeni in mnogi niti omenjeni ne.

Carnap svoja poznejša raziskovanja omeji na znanost samo, ki jo razume kot sistem stavkov. Tokrat hoče zadovoljivo pojasniti naravo že obstoječega znanstvenega jezika.[16]

Izhodišče predstavlja ugotovitev, da lahko celoten znanstveni jezik razdelimo na dve podvrsti: prvo imenujmo jezik opazovanja, ker govori o svetu opazljivih entitet. Drugi del jezika, ki ga bomo imenovali teorijski jezik, pa se ne izreka o neposredno opazljivih entitetah. Jezik opazovanja govori o stvareh kot npr. zelenih, vročih, majhnih ali pa o relacijah med njimi, npr. o stvari x kot večji od stvari y. Teorijski jezik pa vsebuje terme, kot so npr. subatomarni delci ali gravitacijsko polje v fiziki, nagoni v psihologiji, geni v biologiji ipd. Če izpostavim kot primer gravitacijsko polje, je očitno, da ga ne moremo neposredno opazovati, tj. zaznavati z našimi čuti. Čutimo lahko težo našega telesa, toda to je nekaj drugega kot pa gravitacijsko polje znotraj fizikalnih teorij. Potemtakem se zdi povsem umestna delitev celotnega znanstvenega jezika na omenjeni podvrsti.

Carnap je uporabil kot kriterij za razločevanje celotnega znanstvenega jezika na jezik opazovanja in teorijski jezik pojem *opazljivosti*. Opazljivost je začetni kriterij, s pomočjo katerega lahko odločamo, ali vstopa v znanost kot jezikovno tvorbo neka empirična vsebina. Z ozirom na ta prvi korak je potrebno rešiti dvoje okvirnih vprašanj:

1) kakšna je struktura vsakega od obeh jezikov posebej in

2) kakšna je vsebinska vrednost teorijskega jezika?[17]

Na obe vprašanji bom poskušal odgovoriti tako, da bom očrtal *strukture* obeh jezikov in *vsebine*, ki jih izrekata.

Prva delitev znotraj obeh jezikov je razlikovanje med *logičnim* in *deskriptivnim besednjakom*. Deskriptivni besednjak jezika opazovanja tvorita nadalje dve vrsti termov:*deskriptivne konstante* in *deskriptivne variable*.

Deskriptivne *konstante* so "predikati, ki označujejo opazljive lastnosti dogodka ali stvari (npr.'modro', 'vroče', 'veliko' itd.) ali opazljive odnose med njimi (npr. 'x je bolj topel od y, 'x se dotika y' itd.)."[18] Za deksriptivne *variable* pa pravi, da v jeziku opazovanja "*lahko zadostuje* (podrčtal M.R.) uporaba samo individualnih variabel, z opazljivimi dogodki (...), vzetimi kot individui.[18] V stavku "x je bolj topel od y" sta deksriptivni variabli x in y.

Vprašanje je, kakšna je razlika med desktriptivnimi variablami in deskriptivnimi konstantami. Ker je Carnap eksplicitno ne obravnava, jo bomo morali razviti iz njegovih implicitnih nastavkov. Očitno so variable jezikovne entitete, ki se ne nanašajo na nekaj neposredno eksistirajočega, napak so splošni termi, ki stojijo na mestu vseh možnih

---

[16] Se pa v ta jezik, kot bomo videli, tudi prikradejo vprašanja o fizikal. svetu ali tuji psihi, ki jih prav tako "izgradi".

[17] Odgovorov na obe vprašanji je znotraj empirizma seveda več; ker ne raziskujemo zgodovine empirizma (logičnega pozitivizma), tudi ne bomo opisovali vseh posamičnih odgovorov.

[18] R. Carnap, The Methodological Character of Theoretical Concepts, cit.po N. Sesardič, Filozofija nauke, Nolit, str. 165.

konkretnih dogodkov. Izraz "splošni termi" se ne sme razumeti samo v tem smislu, da govorimo o variablah; vrednost variabel je namreč zmeraj nekaj posamičnega in opazljivega. Toda kot variable tvorijo nek jezikovni sistem, ki v sebi samem gradi nek svet pomenov. Stavek "x je večji od y" ne govori o nobenem konkretnem dogodku, pa vendar ima svoj pomen. S pomočjo deskriptivnih variabel se torej v jeziku opazovanja zgradi nek *semantičen sistem*, ki se *neposredno ne* nanaša na konkretne dogodke.

Kriterij opazljivosti ima v semantiki jezika opazovanja za posledico "zahtevo konstruktivizma: vsaka vrednost vsakršne variable v jeziku opazovanja je označena z nekim izrazom v jeziku opazovanja".[19] To pomeni, da sta empirična in semantična vrednost jezika opazovanja ekvivalentni. Kriterij opazljivosti je razumljen v obliki nominalističnega izrekanja o stvareh in dogodkih, ki ga Stegmüller uvede v blagi obliki pogojnega stavka: "*Če bo sploh kdaj koli možno nasprotje med nominalizmom in platonizmom natančno precizirati* - ali, kar je isto: eksaktno uvesti pojem konkretnega individua - *potem zadostuje izbrati jezik opazovanja kot takšen jezik, ki zadošča zahtevam nominalizma*".[20] Carnap postavi zahtevo nominalizma mnogo bolj samozavestno: "Vrednosti variabel morajo biti konkretne, opazljive entitete (npr. opazljivi dogodki, reči ali stvari-trenutki)."[21] Zahteva opazljivosti kot zahteva po nominalizmu določa tudi logično strukturo jezika opazovanja: v logičnem besednjaku ne dopušča termov "za logične ali vzročne modalnosti (nujnost, možnost itd.)"[21], ampak dopušča le "resničnostno-funkcionalne veznike".[21]

Z logičnim besednjakom se določijo dopustni logični odnosi v jeziku opazovanja.

Kriterij opazljivosti nam je v jeziku opazovanja služil kot izhodišče, iz katerega smo lahko izpeljali nadaljno strukturno analizo. V teorijskem jeziku pa ga lahko uporabimo samo posredno: z njegovo pomočjo vemo, da deskriptivni teorijski termi niso neposredno empirično interpretirani.Hkrati pa vemo iz znanstvene prakse, da sodobne naravoslovne teorije opisujejo npr. zelo zapletene fizikalne procese. Iz tega lahko sklepamo na *logično strukturo* teorijskega jezika: "V teorijskem jeziku mora biti na razpolago stoječ logični aparat bistveno močnejši od logičnega aparata jezika opazovanja."[22] Torej se "dana pravila formiranja, ki specificirajo dopustne oblike stavkov in pravila logične dedukcije", ki jih tvorimo za teorijski jezik, razlikujejo od teh pravil za jezik opazovanja. Za teorijski jezik Carnap pravi, da "lahko predpostavljamo, da vsebuje določene običajne resničnostno-funkcionalne veznike (npr. za negacijo in konjunkcijo). Drugi vezniki, npr. znaki za logične modalnosti (npr. logična nujnost in striktna implikacija) in za vzročne modalnosti (npr. vzročna nujnost in vzročna implikacija) se lahko priznajo, *če se to želi* (podčrtal M.R.); toda njihova uporaba bi zahtevala bolj zapletena pravila logične dedukcije (kot sintaktična in semantična pravila)."[23]

Za Carnapa logična struktura obeh jezikov očitno ni problematična. Položaj logike v obdobju Carnapovega logičnega pozitivizma je enak njenemu položaju v "Logični izgradnji sveta", kjer je poznal dva temelja svojega sistema: relacijo spominske podobnosti in logiko.Implicitno je torej ločitev med logičnim besednjakom in ostalimi

---

[19] R. Carnap, n.d., str. 166.
[20] Stegmüller, Probleme (...), II/C, str.300.
[21] R. Carnap, n.d., str. 166.
[22] W. Stegmüller, n.d., str. 302-303.
[23] R. Carnap, n.d., str. 167.

besednjaki (dekstriptivnimi termi jezika opazovanja in teorijskega jezika oziroma nekimi relacijami) prisotna že v njegovem zgodnjem delu. Navidezna razlika nastopi s tem, ko Carnap pozneje razlikuje logične strukture različnih jezikov v nasprotju s pojmovanjem v "Logični izgradnji sveta",kjer je logika enotna struktura. Toda videli smo, da tudi v logičnem pozitivizmu logika ne razpade na posamezne, med seboj neodvisne dele, ampak posamezne jezikovne tvorbe uporabljajo različna področja znotraj logike pač glede na svoje potrebe. Logična struktura se izbere pragmatično glede na nelogične potrebe jezika. V jeziku opazovanja je logično strukturo narekoval pojem opazljivosti, pojmovan strogo nominalistično. V teorijskem jeziku pa mora logični aparat biti sposoben izražati zelo zapletene pojmovne odnose. Torej se zaradi različnih funkcij in dometov ne logičnih struktur obeh jezikov razlikujeta tudi njuni logični strukturi. Potreba po določeni sintaktični formi ni utemeljena v sami sintaksi, ampak izven nje.

Zanimivo je, da se logika ne postavi pod vprašaj in ne podvrže premisleku ne v "Logični izgradnji sveta" ne pozneje;dejstvo, da človeški duh poseduje sposobnost logične presoje, se komajda obravnava na ravni zavedanja. Sam sem našel le eno Carnapovo eksplicitno izjavo o sposobnosti človeškega duha, da "logično-matematično oblikuje" čutni material.[24] To pa logičnih empiristov ni motilo, da bi vsestransko ne raziskovali logičnih odnosov v znanosti. Toda logično-matematično strukturo znanosti so pojmovali v principu kot nesprejemljivo. To je spodbudilo nekatere teoretike znanosti, da so logični pozitivizem kritizirali kot "statično" analizo znanstvene dejavnosti.

Toda vrnimo se k teorijskemu jeziku. Zanj smo ugotovili, da ga neposredno empirično ne moremo interpretirati. Takšna "neinterpretirana teorija ni glede na izkustveno vsebino nič drugega kot nek *račun*".[25] Toda ta "račun ni brezpomenski formalizem, ampak vzpostavlja v sebi neke pomenske odnose: kot jezikovni sistem ima tudi svojo semantiko. Vprašanje seveda je, kako zgraditi teorijski jezik kot semantičen sistem: "Najpomembnejši problem, ki preostane v specificiranju logične strukture, se tiče obsega vrednosti *variabel* (podčrtal M.R.), ki se vežejo z univerzalnimi in eksistenčnimi kvantifikatorji, in glede na to vrste entitet, s katerimi se ukvarjamo v teorijskem jeziku".[26] Izhodišče specificiranja narekuje semantično bogastvo teorijskih jezikov sodobnega naravoslovja: "Sme se postaviti minimalna zahteva, da področje vrednosti P variabel izpolnjuje tri konvencije:

A) P mora vsebovati števno podmnožico;

B) za vsako naravno število n mora tudi vsaka n-torka entitet iz P pripadati P;

C) vsak razred entitet iz P je tudi element od P."[27]

Samo s temi tremi *konvencijami* seveda še nismo zgradili nekega jezika. "Pri strogi formalni izgradnji teorije T znotraj teorijskega jezika bi morali v prvem in drugem koraku podati tabelo *znakov* in *pravila formiranja*. V tretjem koraku bi bilo treba formulirati aksiome in pravila izpeljave (Ableitungsregeln). Prve bi bilo treba členiti po eni strani v logično-matematična načela, po drugi strani v nelogične aksiome (npr.

---

[24] Uvod v "Der Logische Aufbau der Welt", Hamburg, 1966, str. X. Poudariti moram, da nisem sistematsko iskal eksplicitnih trditev, saj to ni potrebno. Četudi Carnap še kje izreka podobne misli, lahko z veliko gotovostjo trdimo, da logijo uporablja le kot orodje - in ga tudi le kot orodje razvija.

[25] W. Stegmüller, n.d., str. 302.

[26] R. Carnap, n.d., str. 167.

[27] W. Stegmüller, n.d.,str. 303; tudi R. Carnap, n.d., str. 167-168.

temeljne fizikalne enačbe). Na takšno sintaktično izgradnjo navezujoča se abstraktna semantika teorijskega jezika bi morala nato izpolnjevati zgornje konvencije".[28] Nekaj termov iz sintakse teorijskega jezika smo spoznali že iz Carnapovega primera: Carnap dopušča resničnostno funkcionalne veznike, pogojno pa tudi terme za logično in vzročno modalnost.

Na temelju izbrane sintakse se potemtakem zgradi semantičen sistem v skladu z zgornjimi kovencijami. Tako najpoprej zgradi matematične entitete. Naravna števila kot temeljne matematične entitete izpolnjujejo zahtevo (A).

Nadalje lahko vpeljemo relacije, če njihovi elementi pripadajo domeni P. Na analogen način vpelje Carnap celotno matematiko.

Nato preide na fizikalne entitete. V zvezi z njimi predpostavlja, da je"teorijski jezik zasnovan na posebnem prostorsko-časovnem koordinatnem sistemu".[29] Prostorsko-časovne točke so potemtakem urejene četverke in kot takšne glede na zahtevo (B) pripadajo B. Analogno vpelje nato - seveda v obrisu - "fizikalne veličine in njihove vrednosti" ter "fizikalne sisteme in njihova stanja".[29] Z ozirom na sprejete konvencije še uvede psihološke in družbene entitete.

Toda vse te entitete za logične pozitiviste niso *empirično* interpretirane, ampak samo semantično. Kaj pomeni pojem *semantične intepretacije*? S semantično interpretacijo jezikovnim entitetam ne smemo dati ontološke vsebine v tradicionalnem pomenu besede, ampak moramo njihov pomen razumeti zgolj kot imanenten jeziku. Če neko jezikovno tvorbo semantično interpretiramo, ne smemo jezikovnim tvorbam iskati realno eksistirajoče korelate. Na nivoju semantike se je nesmiselno spraševati, ali eksistirajo npr. subatomarni delci. Znotraj jezikovnega sistema postane razmišljanje o dejanskosti korelatov jezikovnih entitet odveč; sprašujemo se lahko samo po resničnosti stavkov, ki jih izrekamo. Resničnost stavkov pa lahko preverjamo glede na sprejeta pravila sintaktično-semantične izgradnje.

KORENSPONDENČNA PRAVILA - RESNICA IN DEJANSKOST

Vendar Carnap kljub logično-semantični orientaciji svoje teorije vztraja tudi na poziciji empirizma. Kot empirist noče priznati, da so sodobne naravoslovne teorije zgolj semantični sistemi, ki bi jih ne mogli empirično interpretirati. Zato išče možnosti, kako bi lahko teorijski jezik povezal z jezikom opazovanja, ki je v celoti empirično interpretiran. Rešitev je našel v tako imenovanih *korespondenčnih pravilih*, ki povezujejo določene stavke teorijskega jezika z določenimi stavki jezika opazovanja. Na ta način lahko empirično interpretiramo nekatere deksriptivne teorijske terme. Korespondenčno pravilo lahko poveže "teorijski term 'masa' s predikatom opazovanja 'težji od' na sledeč način: če je u težji od v, je masa ú-ja (tj. masa koordinatnega področja ú, ki ustreza u), večja od masa v-ja".[30]

Vidimo, da korespondenčno pravilo za teorijski pojem "masa" ni eksplicitna definicija, temveč le določeno prirejanje dveh termov: pojma "mase" in pojma "teže".

---

[28] W. Stegmüller, n.d., str. 304.
[29] R. Carnap, n.d., str. 167-169. Tudi W. Stegmüller,n.d., str. 303-304.
[30] R. Carnap, n.d., str. 172.

Podobno velja tudi za sledi mikrodelcev v Wilsonovi kameri, ki naj bi predstavljala korenspodenčna pravila za opis gibanj mikrodelcev. Toda "natančno vzeto, tudi sledi v Wilsonovi kameri, ki jih puščajo za seboj nabiti mikrodelci, niso posnetek njihove poti, temveč nekaj, kar nekako 'ustreza' njihovi poti, saj, teorijsko vzeto, pri posameznih mikrodelcih ne moremo več govoriti o njihovi poti".[31]

Čeprav logični pozitivisti nikdar načelno niso zavrnili možnosti eksplicitne definicije teorijskih izrazov z izrazi jezika opazovanja, so morali priznati, da so vsa korespondenčna pravila le prirejanja. Zato se ne more podati neka enotna struktura korespondenčnih pravil, ampak le nekatere njihove možne oblike. "Na primer, če je 'T' teorijski predikat, 'E' pa eksperimentalni (eksperimentalni term ustreza v naši terminologiji deskriptivnemu predikatu iz jezika opazovanja - op. M.R.), potem imajo lahko pravila obliko 'x je T, če in samo če y je E'. To se zdi sprejemljiv način, da izrazimo pravilo, ki povezuje teorijski pojem skoka elektrona s pojavom neke spektralne linije. V drugih primerih lahko pravilo izraža samo zadosten razlog za uporabo teorijskega pojma. Takrat ima pravilo obliko 'če y je E, potem je x je T'. Zdi se, da to predstavlja obliko implicitnega pravila za uporabo teorijskega pojma 'ravnine' na neko dejansko površino (...). Zopet v drugih primerih lahko pravilo nudi samo nujen pogoj za uporabo teorijskega pojma: 'Če x je T, potem y je E'. Na primer v eksperimentalnih pogojih, ki jih ustvarimo v Wilsonovi kameri, je kondenzacija vodne pare nujen pogoj za opis tega efekta s pomočjo teorijskega pojma gibanja alfa delcev".[32]

Nemožnost eksplicitne definicije ohrani neko samostojnost teoriji oziroma semantično-sintaktični strukturi teorijskega jezika. Carnap celo zavrne popolno in povsem natančno empirično interpretacijo teorije kot nekaj, kar bi pomenilo konec teoretiziranja. Če bi neko korespondenčno pravilo nek teorijski term eksplicitno definiralo s pomočjo termov opazovanja, bi tudi sam teorijski term postal term opazovanja. Če bi z jezikom opazovanja eksplicitno definirali celotno teorijo, bi to lahko "imelo ta negativni efekt, da bi prekinilo znanstveni napredek".[33] Znanstvena dejavnost bi se omejila samo na jezik opazovanja in bi več ne gradila teorij in jih torej tudi ne potrebovala usklajevati z empiričnimi (opaznimi) podatki. Delno obdrži teorija kot sintaktično-semantična struktura samostojen položaj tudi glede na obseg termov, ki se sploh empirično interpretirajo. Vsi deskriptivni termi teorijskega jezika namreč niso deležni empirične interpretacije s pomočjo korespondenčnih pravil. V glavnem so empirično interpretirani samo termi na koncu definicijskih verig v teorijskem jeziku. Primitivni termi največkrat v korespondenčnih pravilih sploh ne nastopajo. "*Empirična interpretacija bo potemtakem skorajda zmeraj usmerjena proti redu definicij.*"[34] Termi, ki s korespondenčnimi pravili niso neposredno interpretirani, dobijo empirično interpretacijo preko definicijskih verig in pa aksiomov, ki gradijo teorijo.

Le delna in nepopolna empirična interpretacija teorije pa daje dobre razloge za tezo, da za "samimi teoretskimi stavki ne smemo iskati enoličnega ontološkega jedra (tj. neke realne biti), ki jo opisujejo".[35] To tezo še podkrepi dejstvo, da ni nobenega nujnega pravila, s pomočjo katerega bi prirejali teorijske terme in terme opazovanja. Zato lahko

---

[31] Andrej Ule, Od filozofije k znanosti in nazaj, Ljubljana, 1986, str. 239, op. 37.
[32] Ernest Nagel, Struktura nauke, Beograd, 1974, str. 90.
[33] W. Stegmüller, n.d., str. 314.
[34] N.d., str. 309.
[35] A. Ule, n.d., str. 132.

isti sintaktično-semantični strukturi ustrezajo različna korespondenčna pravila, ki se lahko razlikujejo tako po empirični vsebini kot svoji logični strukturi. Obratno pa lahko isto korespondenčno pravilo uporabimo za empirično interpretacijo različnih teorij. "Dober primer dveh različnih formaliziranih teorij za ista dejstva, ki pa se ju da enako dobro empirično interpretirati, sta valovna in korpuskularna teorija mikrodelcev in podobno Heisenbergova matrična in Schrödingerjeva formulacija kvantne mehanike (na osnovi valovne diferencialne enačbe)."[36]

Carnapova interpretacija deskriptivnih termov teorijskega jezika se giblje med dvema poloma: med empirično in semantičnfdo interpretacijo. Teorija kot celota in stavki kot njeni posamični strukturni elementi morajo izpolnjevati dva pogoja: zahteva po neki empirični vsebini jih primora, da se nekako povežejo z jezikom opazovanja; toda hkrati morajo zadostiti lastnim sintaktično-semantičnim kriterijem. Prav zaradi le neki določeni teoriji lastne semantike pa se je nesmiselno spraševati po eksistenci entitet, ki jih opisuje s svojimi občimi pojmi. Tako se ne moremo spraševati po *dejanskosti* npr. elektronov nasploh, ampak zgolj po njihovi *resničnosti*, če sprejmemo neko določeno teorijo T in pa njej pripadajoča korespondenčna pravila. S tem spremenimo *ontološko* vprašanje po eksistenci v *semantično* vprašanje resničnosti. Enako velja za konkretne dogodke, ki jih opisujemo s pomočjo teorije. Carnap tudi za takšne konkretne dogodke zavrača spraševanje po njihovi *dejanskosti* in jih preoblikuje v metajezikovni izraz o *resničnosti* stavka, ki ga izrekamo o nekem konkretnem dogodku. Po Carnapovem in Stegmülllerjevem mnenju je neka trditev, "da določen oblak elektronov, ki se v času t giblje vzdolž poti W, dejansko eksistira, logično ekvivalentna s semantično ugotovitvijo, da je stavek iz teorijskega jezika, ki opisuje ta dogodek, resničen. In ta trditev je zopet logično ekvivalentna z dotičnim stavkom iz teorijskega jezika".[37] Nek stavek teorijskega jezika pa je resničen, če je v dani interpretirani teoriji konsistenten element.

Zdi se, kot da se Carnap ne more odločiti med empirično in semantično interpretacijo. Po eni strani zahteva, da je "vsa (podčrtal M.R.) interpretacija (v strogem/!/) smislu tega terma, tj. interpretacija z opazovanjem), ki se da za teorijski jezik, vsebovana v korenspodenč. pravilih".[38] Toda nekaj vrstic zatem zatrjuje, da sprejema neko teorijsko entiteto (kot obči pojem) le kot resnično, tj. o tej entiteti izreka določeno trditev v metajeziku glede na sprejete aksiome teorije, njena pravila dedukcije, njene definicijske verige in korespondenčna pravila. Toda dokončno prevlada v Carnapovem mišljenju semantika, saj smo videli, da se tudi v jeziku opazovanja semantična struktura pokriva s tistimi dogodki in stvarmi, ki so opazljivi. Zato Carnap tudi za opazljive dogodke zavrne slehemi ontološki premislek kot nesmiseln, saj lahko vsak stavek, ki izreka nekaj o nekem opazljivem dogodku, preoblikujemo v semantično vprašanje o njegovi resničnosti. "Trditev, da je dogodek, po katerem naj bi ta hribovita pokrajina pred 50 milijoni let bila pod morjem, dejanski, se lahko transformira v: 'Stavek iz jezika opazovanja' Ta hribovita pokrajina je pred 50 milijoni let ležala pod morjem 'je resničen'".[39]

Sklepamo lahko, da Carnap kot logični pozitivist ni bistveno spremenil svojega temeljnega filozofskega koncepta glede na "Logično izgradnjo sveta". Morda lahko celo

---

[36] N.d., str. 133.
[37] W. Stegmüller, n.d., str. 307.
[38] R. Carnap, n.d., str. 170.
[39] W, Stegmüller, n.d., str. 306. Glej tudi R. Carnap, n.d., str. 169.

trdimo, da je še doslednejši metodološki solipsist, kot je bil v "Logični izgradnji sveta". V "Logični izgradnji sveta" je svet iz lastnopsihičnih doživljajev konstituiral; kot logični pozitivist je svet dobesedno postavil v oklepaj. Od zunanjega sveta mu je ostala le subjektivna opazljivost tega sveta; v gonji proti metafiziki je svojo filozofijo s kriterijem opazljivosti spremenil v subjektivni empirizem; da bi pregnal še poslednje ostanke ontologije in svojega sistema, je sam sistem spremenil v semantično spraševanje po resnici: tako mu je logično-matematična plat človeškega duha dokončno pomagala, da je ontologijo prelevil v formalizem.

POJEM EMPIRIČNE SIGNIFIKANCE ALI SMISELNOSTI TEORIJSKIH TERMOV

Carnap je bil prepričan - vsaj v svoji fazi logičnega pozitivizma - da je nominalistično izrekanje v jeziku opazovanja povsem neproblematično in da je sam jezik opazovanja absolsutno empirično interpretiran.[40] Hkrati pa ga le delna empirična interpretacija teorijskega jezika ni zadovoljila; zato je poleg korespondenčnih pravil iskal še nadaljnje poti, po katerih bi lahko kakorkoli upravičil obstoj teorijskega jezika. Ena možnost se mu je pokazala s kriterijem *empirične signifikance.*

Ena od nalog teorije je, da omogoča napovedovanje empiričnih dogodkov. S kriterijem empirične signifikance je Carnap poskušal navesti pogoje, ki morajo biti izpolnjeni, da bomo lahko nek teorijski term smatrali za predpostavko napovedi nekega opazljivega dogodka.

Pričnimo kar s Carnapom samim: "Naj bo 'M' teorijski term v teorijskem jeziku; označuje lahko neko fizikalno veličino M. Kaj pomeni za M, da je *empirično signifikantna*? To grobo pomeni, da je določena predpostavka, ki vključuje veličino M, relevantna za predvidevanje nekega opazljivega dogodka".[41] Potemtakem mora obstajati nek stavek - imenujmo ga S_m - ki vsebuje term "M" in iz katerega lahko izpeljemo nek stavek opazovanja - imenujmo ga S_o. Za stavek S_m se zahteva, da "M" vsebuje kot edini deskriptivni term, saj bi v nasprotnem primeru ne bilo nujno, da smo stavek S_o dejansko izpeljali s pomočjo "M"; S_o bi lahko izpeljali katerega koli drugega terma iz S_m brez pomoči "M". Zelo verjetno pa je, da samo ena teorijska trditev s samo enim deskriptivnim termom ne bo dovolj močna, da bi z njeno pomočjo lahko izpeljali nek stavek jezika opazovanja. Zato se dopušča, da polega terma "M" in stavka S_m kot predpostavke nastopajo še drugi teorijski deskriptivni termi znotraj drugih teorijskih stavkov. Množica teh drugih teorijskih termov naj bo K. Izmed termov, ki nastopajo v K, lahko izberemo poljubnega in z njim tvorimo stavek S_k kot dodatno predpostavko. Še nadaljnja zahteva se glasi, da se S_o poleg S_m in S_k deducira tudi iz postulatov T teorije in korespondenčnih pravil C.

Empirično signifikanco terma "M" dokazuje implikacija konjuncije S_m & S_k & T & C in stavka S_o. Iz implikacije se vidi, da morajo biti empirično signifikantni tudi termi iz K, saj nastopajo kot predpostavke za napovedovanje empiričnega dogodka znotraj antecedensa. To pomeni, da moramo "terme v besednjaku teorijskega jezika raziskovati

---

[40] Na tem mestu moramo zaradi nadaljevanja razprave našo "strogo" interpretracijo Carnapove filozofije upoštevati zgolj implicitno. Le tako bomo lahko razvili nekatere druge momente Carnapove misli.

[41] R. Carnap, n.d., str. 174.

po nekem vrstnem redu"[42] in da mora nek teorijski term biti prvi in edini, ki je dovolj močan, da lahko iz njega deduciramo nek stavek jezika opazovanja. Nadalje mora biti celota teorijskih predpostavk konsistentna. Carnap vse navedene pogoje poda v dveh korakih:

1) "a) S_m vsebuje "M" kot edini deskriptivni term.

b) Deskriptivni termi iz S_k pripadajo K.

c) Konjunkcija S_m & S_k & T & C je konsistentna (tj. ni logično neresnična).

d) S_o je logično impliciran s konjunkcijo S_m & S_k & T & C.

e) S_o ni logično impliciran s konjunkcijo S_k & T & C.

2) Term "M_n" je signifikanten glede na jezik teorije, jezik opazovanja, T in C po definiciji, če obstoja vrsta termov "M_1", ..., "M_n" iz besedanjaka teorijskega jezika tako, da je vsak term "M_i" (i = 1, ... , n) signifikanten glede na terme, ki mu v vrsti predhajajo."[43]

Po kriteriju empirične signifikance za posamične terme ni težko postaviti kriterija za empirično signifikanco stavkov, saj morajo stavki izpolnjevati le še pravila logične izgradnje jezika:

3) "Trditev A teorijskega jezika je *signifikanten stavek* v jeziku teorije = df

a) A izpolnjuje pravila formiranja v jeziku teorije,

b) vsaka deskriptivna konstanta v A je signifikanten term (v smislu (2).".[44]

Carnap je nato navajal še dokaze, da kriterij empirične signifikance ni ne preozek ne preširok. Nas ti dokazi sedaj ne zanimajo; naj omenim samo, da je Stegmüller v svojem delu "Beobachtungssprache, theoretische Sprache und die partielle Deutung von Theorien" (v "Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie", Band II, Teil C) pokazal, da pojem empirične signifikance, kakor ga je ekspliciral Carnap, ni niti jasen niti v sebi konsistenten. Toda te empirične tankočutnosti bomo prešli, ker nas trenutno zanima določen metodološki postopek logičnega pozitivizma, ki je dovolj dobro nakazan že v dosedaj povedanem.

Tudi v Carnapovi analizi empirične signifikance ali empirične smiselnosti sta vidna oba že najdena pola: po eni strani imamo teorijo kot samozadosten logično-semantičen sistem, po drugi pa se poskuša teorijski jezik nekako utemeljiti v gotovosti jezika opazovanja. Preverja se sicer empirična signifikanca posamičnih termov in stavkov, toda teorija s svojimi postulati in pravili logično-semantične izgradnje venomer ostaja predpostavka kot eden izmed členov konjunkcije kot antecedensa. Prav tako ostajajo korespondenčna pravila.

Podobno kot v empirični interpretaciji teorijskih termov s pomočjo korespondenčnih pravil, kjer se interpretirajo "d*ločeni stavki*" (podčrtal M.R.), ki vsebujejo deskriptivne terme", kar je "indirektno tudi interpretacija deskriptivnih termov v teorijskem jeziku",[45] poteka tudi določanje empirične signifikance posamičnih deskriptivnih termov skozi stavke. S pomočjo stavkov določamo empirično signifikantnost *posamičnih deskriptivnih termov* ; stavki nastopajo zgolj kot logične forme, ki morajo zadostovati kriterijam sprejetega logične sistema. V stavku S_m je namreč "M", ki se mu preverja empirična signifikantnost, edini deskriptivni term. Zato morajo vsi ostali termi stavka

[42] N.d., str. 174.
[43] N.d., str 175-176.
[44] N.d.,str.184..
[45] N.d., str. 170.

Sm biti logični termi, ki glede na dano teorijo niso poljubni. Hkrati pa mora term "M" izpolnjevati zahtevo semantične konsistence s teorijo. To pomeni, da moramo pri kriteriju empirične signifikance preveriti troje: semantiko, logično formo in zmožnost napovedovanja. Semantična konsistenca posamičnih termov se preverja preko logične forme posamičnih stavkov z ozirom na celoten logično-semantični sistem.

Zmožnost napovedovanj se preveri zopet na stavkih - tokrat stavkih iz jezika opazovanja. Celoten jezik znanosti se torej razbije na posamične stavke. Prav temu metodološkemu pristopu pa velja Stegmüllerjev očitek, ki ga je logičnemu pozitivizmu izrekel že kot strukturalni teoretik znanosti: po njegovem mnenju je rekonstrukcija znanosti kot različnih razredov stavkov nedostopna sposobnostim človeškega duha.

Poleg tega pa je po Stegmüllerjevem mnenju razdelitev na posamične terme in posamične jezik znotraj celotne znanosti absolutna. S pomočjo kriterija opazljivosti razdelimo vse deskriptivne terme na terme opazovanja in teorijske terme enkrat za vselej: če je nek term teorijski, potem bo ostal teorijski zmeraj. Nesmiselno je pričakovati, da bomo lahko npr. nevtron kdajkoli neposredno opazovali. Drugi razlog za togo zoperstavljanje obeh vrst jezikovnih entitet je, da - vsaj praktično - ni eksplicitnih definicij s pomočjo korespondenčnih pravil za teorijske terme.

Temeljni Stegmüllerjev očitek je, da se razlikovanje med teorijskim in neteorijskim (empiričnim) izvrši že pred oblikovanjem neke teorije. To pomeni, da je vsak posamični teorijski term teorijski v vseh možnih - že obstoječih in še neobstoječih - teorijah. Razlikovanje je absolutno.

Stegmüller kritizira tudi vnaprejšnjo ločitev logičnega in deskriptivnega besednjaka, ki ima za posledico, da se logika uporablja kot orodje za "analizo in rekonstrukcijo znanstvenih jezikov, pojmovnih sistemov in teorij". (...) Logične analize pa se zmeraj ukvarjajo le s 'formo', ne pa z 'vsebino'.[46] Njihove ugotovitve o znanosti so zato le splošnega značaja in ne pristavijo tistega specifičnega, kar je značilno za *določene* znanstvene teorije. Teoretik znanosti je s svojo metodo logike z ozirom na znanstveni jezik metateoretik, ki se "trudi razjasniti pojme kot 'je resnične', 'je logično veljavno', 'je dokazljivo', 'je izvedljivo iz' ipd.

Ločitev logičnega in deskriptivnega besednjaka lahko ponovno utemeljimo v Carnapovem temeljnem filozofskem prepričanju, ki hoče združiti empirizem in racionalizem; prvega kot vsebinsko in drugega kot formalno plat spoznanja.

Vendar vera v logično-matematično (semantično) plat človeškega uma Carnapa nikdar ni rešila njegovega odpora do tistih miselnih sistemov in miselnih entitet, ki jih je imel za metafizične. Tudi deskriptivne terme teorij je zaradi njihove splošnosti in empirične "nejasnosti" gledal z velikim nezaupanjem. Zato je kot dobrodošel sprejel vsak poskus, ki se je vsaj trudil odpravljati to nejasnost. Enega izmed najbolj znanih logičnih postopkov je v zvezi s teorijskimi termi razvil F.P. Ramsey. Ramsey je s posebnim logičnim prijemom teorijske terme kar odpravil, tako da se vsaj v svoji prvotni podobi več ne pojavljajo. Preden bom prikazal, kako je Ramsey prišel do svojega zapisa in ali mu je dejansko uspelo odpraviti teorijske terme, bom na kratko očrtal nazor, ki je za časa Ramseya prevladoval glede njihove narave.

---

[46] W. Stegmüller, Logische Analyse der Struktur ausgereifter physikalischen Theorien - 'Non-statement view' von Theorien, v Probleme und Resultate (...), Band II, Teil D, str. 3.

RAMSEYEV STAVEK

Še v prvi četrtini tega stoletja je veljalo, [47]da je vsak teorijski term nosilec pomena neodvisno od ostale teorije in da označuje natančno določljive entitete, ki eksistirajo ne le znotraj jezika, ampak tudi dejansko. Npr. pojem "elektron" je nosilec pomena ne glede na ostale pojme, ki nastopajo znotraj neke teorije - tako označujemo s pojmom "elektron" v okviru klasične fizike elementarnih delcev iste realno eksistirajoče entitete kot v kvantni mehaniki. Razlika je zgolj subjektivna glede na točko, s katere določeno entiteto opazujemo in opisujemo. Neko poimenovanje potemtakem za zmeraj fiksira svojega realno eksistirajočega referenta.

Ramsey pa je čutil, da pomen teorijskih termov ni tako nedvomno določljiv kot pomen neteorijskih termov. Pojem "rdeč" razumemo neposredno iz opazovanja; njegovega pomena ne moremo spreminjati zaradi nekih drugih spoznanj, ampak ostaja zmeraj enak. Obratno pa je nedomišljeno za pojem "elektron" zatrjevati, da ga razumemo neposredno iz njega samega, tj. z izrekanjem njegovega imena: "Elektron". Razlika v razumevanju pojma "rdeč" in pojma "elektron" je, da pojem "rdeč" razumemo na osnovi naših čutov, pojem "elektron" pa drugače, saj neposredno ne zaznavamo nobene entitete, ki bi ji ustrezal jezikovni izraz "elektron". Kot smo videli, je bil to razlog, da je Carnap razvil svojo dvostopenjsko oziroma tristopenjsko koncepcijo znanstvenega jezika. Enako kot Carnap, je tudi Ramsey iskal razlago, zakaj teorijske terme vendarle nekako razumemo. V svojih premislekih je dvakrat anticipiral Carnapa. Najprej je po Stegmüllerjevih besedah dobil "vpogled v znanstveno odvisnost teorijskih termov od konteksta".[48] Vsak term teorije razumemo le kot del neke strukture pojmov, tj. skozi njegove odnose z ostalimi pojmi teorije. Če neki teoriji dodamo ali odvzamemo določene pojme, potem spremenijo svoj pomen tudi ostali pojmi teorije. Pojem "elektron" v klasični teoriji atomov nima istega pomena in ne označuje istih entitet kot ortografsko isti pojem v kvantni mehaniki. Še več: iz ugotovitve o kontekstualni odvisnostni teorijskih termov se porodi vprašanje ali entitete, ki jih teorija poimenuje, sploh eksistirajo. Naenkrat ne moremo več biti gotovi, da znanost sploh izreka nekaj o realnem svetu. To je hkrati vprašanje, ali lahko teorijske pojme sploh razmejimo od pojmov iz metafizičnih sistemov.

Tudi z odgovorom na vprašanje po empirični vsebini teorijskih termov je Ramsey anticipiral Carnapa: uvedel je stavke, ki povezujejo jezik teorije z jezikom opazovanja in tako prvemu podelijo neko empirično vsebino. Enako kot Carnap za korespondenčna pravila, je Ramsey za te stavke domneval, da nudijo le delno interpretacijo teorijskih termov.

Sedaj prehajam na opis Ramseyevega stavka. Izhodišče je premislek o teorijah. Zanje pravimo, da so resnične ali napačne. Ker so sistemi stavkov, so resnične takrat, ko so vsi njeni stavki resnični, in neresnične, če je vsaj en stavek neresničen. V stavkih teorij pa nastopajo deskriptivni termi, ki nimajo *trdnega pomena*. Zato se o stavkih

---

[47] Interpretacijo Ramseyevega stavka povzemam iz W. Stegmüller, Probleme und Resultate (...), Band II, Teil C, poglavje VII, in R. Carnap, Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft, Frankfurt/M, 1986, Teil V.

[48] W. Stegmüller, n.d., str. 401.

teorijskega jezika ne moremo vprašati, ali so ali niso resnični. To pomeni, da so samo navidez stavki, dejansko so le *forme stavkov*. Iz teh navideznih stavkov dobimo prave, če *predikativne konstante* zamenjamo s *predikativnimi variablami*, ki jih *eksistenčno kvantificiramo*. Po resničnostni vrednosti teh stavkov se sprašujemo tako, da pregledamo, ali izpolnjujejo zahtevane pogoje.

Oglejmo si splošno formo Ramseyevega stavka. Edini deskriptivni termi, ki jih Ramsey dopušča v teorijskem jeziku, so *predikativne konstante*. Teorijo kot neinterpretiran račun interpretira s pomočjo termov opazovanja, ki tvorijo skupaj z nekaterimi teorijskimi termi stavke pravil pripisovanja (korespondenčnih pravil). Število teorijskih termov naj bo n, označimo pa jih s črko t: $t_1, ..., t_n$. Število termov opazovanja naj bo k, označimo pa jih s črko o: $o_1, ..., o_k$. Interpretirana teorija TP (z neinterpretirano teorijo T in pravili pripisovanja P) vsebuje vse teorijske terme in vsa pravila pripisovanja:

$TP(t_1, ..., t_n, o_1, ..., o_k)$.

Ramsey v svojem postopku najprej predikativne konstante zamenja s predikativnimi variablami: namesto teorijskih termov $t_1, ..., t_n$ dobimo variable $v_1, ..., v_n$. V nadaljnjem koraku te variable veže z eksistenčnim kvantifaktorjem. Teorija se potem v novem zapisu glasi:

$Vv_1 ... Vv_n TP^r(v_1, ..., v_n, o_1, ..., o_k)$.[49]

Formalna primerjava prvotnega zapisa teorije z Ramseyevim stavkom pokaže, da sta strukturno enaka. Variable v Ramseyevem stavku nastopajo natanko tako, kot konstante v prvotnem zapisu. *Variable določajo povsem enako logično strukturo kot prvotno teorijski termi.* Oba zapisa se razlikujeta le po tem, da so variable v Ramseyevem stavku vezane z eksistenčnim kvantifikatorjem (seveda poleg temeljne razlike, ki jo predstavlja razlika med variablami in konstantami).

Vprašanje sedaj se glasi, kako funkcionira v Ramseyev stavek transformirana teorija:

1) ali je njena deduktivno-nomološko-funkcionalna zmogljivosti enaka zmogljivost prvotnega zapisa in

2) ali je njena induktivna zmogljivost v Ramseyevem zapisu enaka zmogljivosti prvotnega zapisa.

Oglejmo si na hitro oba postopka preverjanja.

a) *Deduktivno-funkcionalna enakost.* Dokazati moramo dvoje: najprej, da je vsak teorem, ki izhaja iz Ramseyevega stavkla TP^r, tudi teorem, ki izhaja iz prvotne teorije TP (teorem je formuliran v jeziku opazovanja); nato je treba dokaz izpeljati v nasprotni smeri, namreč, da je vsak teorem, ki izhaja iz TP, tudi teorem iz TP^r.

a.1. *Vsak empirični teorem p iz TP^r je tudi empirični teorem p iz TP.*

Dokaz: Ramseyev stavek dobimo neposredno iz prvotnega zapisa interpretirane teorije. Če iz TP^r sledi nek empirični teorem p, potem zaradi tranzitivnosti sledi tudi iz TP.

$((TP \rightarrow TP^r) \wedge (TP^r \rightarrow p)) \rightarrow (TP \rightarrow p)$.

a.2. *Vsak empirični teorem iz TP je tudi empirični teorem iz TP^r.*

Dokaz: Naj bo S nek stavek, formuliran v jeziku osnovne teorije. Z znakom $V_t(S)$ označimo eksistenčno kvantifikacijo vseh teoretskih termov, z znakom $\wedge_t(S)$ pa

[49] "r" nad TP označuje Ramseyev stavek.

posplošeno kvantifikacijo teoretskih termov. S_o naj bo stavek, ki ne vsebuje teoretskih termov.

Najprej bomo dokazali trditev, da poljuben stavek S_o, ki logično sledi iz S, logično sledi tudi iz V_t (S).

Po predpostavki velja:

1) $S \vdash S_o$.

Ta odnos posledice lahko prevedemo v logično implikacijo:

2) $\vdash S \rightarrow S_o$.

Pravkar zapisana implikacija je resnična za vse v njej nastopajoče teorijske terme. Torej velja:

3) $\vdash \wedge_t(S \rightarrow S_o)$.

Ker v S_o ne nastopajo teorijski termi, velja:

4) $\vdash V_t(S) \rightarrow S_o$.

Potemtakem velja tudi:

5) $V_t(S) \vdash S_o$.

Če vstavimo na mesto S konkreten stavek TP, dobimo v prvem koraku TP $\vdash S_o$ in kot rezultat V_t (TP) $\vdash S_o$. V_t (TP) pa je TP^r.

S tem je deduktivno-funkcionalna enakovrednost obeh zapisov dokazana.

b) *Induktivna zmogljivost Ramseyevega stavka.* Dokaz za induktivno enakovrednost obeh zapisov teorije je lažji od dokaza deduktivne enakovrednosti, ker izhaja iz narave Ramseyevega stavka.

Imejmo teorijo, v kateri nastopi predikativna konstanta K. V Ramseyevejm substitutu K zamenjamo s predikativno variablo W, ki jo eksistenčno kvantificiramo. Dobimo stavek, ki pravi, da "obstaja entiteta W, ki izpolnjuje določene pogoje. Naj bo W_o takšen W."[50] Sedaj lahko na osnovi empiričnih podatkov enako sklepamo, kot smo v osnovni teoriji.

Ponazorimo to na primeru[51]. Naj se teorija glasi:

1) $\wedge x\ [(fx \rightarrow Gx) \wedge (fx \rightarrow Hx)]$.

Ker je edini teoretični term f, se ustrezni Ramseyev stavek glasi:

2) $VZ \wedge x\ (Zx \rightarrow Gx) \wedge (Zx \rightarrow Hx)$.

Naj velja naslednja empirična trditev:

3) Hd.

Zaradi splošne trditve $fx \rightarrow Hx$ lahko induktivno sklepamo na:

4) fd.

(Pri tem zanemarimo dejstvo, da je induktivna baza šibka).

Zaradi $fx \rightarrow Gx$ velja:

5) Gd.

Očitno "empirična ugotovitev 'Hd' na osnovi originalne teorije [50] induktivno podpira izjavo opazovanja 'Gd'".[52]

---

[50] W. Stegmüller, Probleme (...), II/C, str. 427.

[51] Primer ni najboljši. Razlaga je v Stegmüller, n.d., str. 427-428.

[52] N.d., str. 427.

Stegmüller izpelje dokaz za veljavnost oziroma enakovrednost Ramseyevega stavka takole: Naj bo Z_0 *entiteta*, ki zadovoljuje kriterije Ramseyevega stavka; torej lahko izvedemo tudi na osnovi Ramseyevega stavka prehod iz 'Hd' na 'Gd'.[53]

Po Stegmüllerjevi interpretaciji vsaj na tej ravni razkrivanja problematike med Ramseyevim stavkom in originalno teorijo ni razlike v zmogljivosti. Poglejmo si sedaj, kako Stegmüller - kot še ne-strukturalist - in Carnap vsebinsko interpretirata Ramseyev stavek.

Stegmüller najprej pokaže, kaj pomeni eliminacija *predikativnih konstant*. Imejmo stavek:

1) Hegel je bil metafizik in Hegel je poučeval na Univerzi v Berlinu.

Storimo sedaj, kar ni Ramseyeva osrednja namera: eliminirajmo *individualno* konstanto

2) Vx (x je bil metafizik in x je poučeval na Univerzi v Berlinu).

Ramsey eliminira tiste predikativne konstante, ki so tudi teorijski termi. Če sprejmemo, da je predikat "biti metafizik" teorijski, potem z eksistenčno kvantifikacijo dobimo:

3) $\exists F \exists x$ (Fx $\wedge$ x je poučeval na Univerzi v Berlinu).

Stavek 3) izreka, da v svetu eksistira neka lastnost F, ki izpolnjuje pogoj, da če je nekdo poučeval na Univerzi v Berlinu, potem je imel lastnost F.

Poglejmo si strukturo stavka 3).

3) je razdeljen na dva dela: na formulo "Fx" in stavek "x" je poučeval na Univerzi v Berlinu". Resničnost stavka 3) preverimo tako, da ugotovimo, ali je kdo poučeval na Univerzi v Berlinu: če je, potem je 3) resničen, lastnost F pa eksistira.

Če ne najdemo nikogar, ki je poučeval na Univerzi v Berlinu, potem je stavek 3) neresničen, za F pa ne moremo trditi, da eksistira, ampak je le "flatus vocis".

Na tem primeru se nazorno vidi funkcija, ki jo ima jezik opazovanja z ozirom na teorijski jezik. Teorija je resnična le, če izpolnjuje pogoje, ki jih nalaga empirija.

Poglejmo si sedaj Carnapov primer, ki vsebuje naravoslovne pojme.

Naj bosta v neki teoriji teorijska terma enomestna predikata "mol" in "H - Mol". Ekstenzija prvega naj obstoji iz razreda molekul, ekstenzija drugega iz razreda molekul vodika. V kolikor gre za nek objekt, naj bo določljiv s tremi prostorskimi koordinatami (x, y, z) in časovno koordinato t. Nadalje naj bo temperatura "temp" nekega objekta a določena s trimestnim predikatom "temp (a,t,319)" (319 je neka konkretna vrednost npr. absolutne temperature). Naj bo pritisk trimestni predikat "prit (x, t, p), masa dvomestni predikat "mas (x, m)" in hitrost trimestna relacija "hit (x, t, /r_1, r_2, r_3/)", pri čemer so r_1, r_2, r_3 hitrostni vektorji.

Carnap zahteva, naj bo rekonstruktirana teorija delna teorija teorije plinov. Vsebuje naj postulate, ki vsebujejo tako *mikrozakone* kinetične teorije plinov kot tudi *makrozakone*, katere tvorijo splošni zakoni o plinih in posebni zakoni za posamične pline. V mikrozakonih naj nastopa vseh šest predikatov, v makrozakonih pa le štirje poslednji relacijski predikati. Celotna teorija naj sestoji iz konjunkcije teh mikro in makrozakonov.

Formalni zapis teorije T se glasi:

T: (... Mol ...H-Mol ...Temp ... Prit ... Mas ... Hit ...).

---

[53] N.d., str. 430.

Glede na kriterij opazovanja velja, da je "T" predhodno le čisti račun, kajti v teorijskih postulatih se ne pojavljajo nikakršni termi opazovanja. Parcialna razlaga teorije T naj sledi za teorijske terme 'temp', 'prit' in 'mas' iz pravil pripisovanja."[54] Pravila pripisovanja dobimo tako, da vsakemu izmed teh treh teorijskih termov damo empirično interpretacijo s pomočjo nekih empiričnih termov. Te označimo s črko o in vsakokrat z nekim indeksom: npr. o^k. Tudi pravila pripisovanja se razumejo kot konjunkcija:

P: ((... Temp ... o_1 ... o_k ...) & (... Prit ... o_n ...) & (... Mas ... o_1 ... o_k ... o_{k+1} ...)).

Ostali teorijski termi ne dobijo interpretacije.

Potemtakem ima interpretirana teorija TP obliko:

TP: ((... Mol ... H-Mol ... Temp ... Prit ... Mas ... Hit ...) & (...Temp ... o_1 ... o_k ...) & (... Prit ... o_n ...) & (... Mas ... o_1 ... o_k ... o_{k+1} ...)).

Če želimo iz interpretirane teorije TP dobiti Ramseyev stavek, potem predikativne konstante "Mol" in "H-Mol" nadomestimo z razredno variablo, npr. s K_1 in K_2; večmestne predikate "Temp", "Prit", "Mas" in "Hit" pa nadomestimo z relacijskimi variablami R_1, R_2, R_3, R_4. Nato vsako variable ustrezno eksistenčno kvantificiramo, s čimer dobimo Ramseyev substitut:

TP^r: VK_1 VK_2 VR_1 VR_2 VR_3 VR_4 ((... K_1 ... K_2 ... R_1 ... R_2 ... R_3 ... R_4 ...) & (... R_1 ... o_1 ... o_k ...) & (... R_2 ... o_n ...) & (... R_3 ... o_1 ... o_k ... o_{k+1} ...))).

Dobili smo logično-matematično strukturo, ki je preko korespondenčnih pravil povezana je z jeikom opazovanja.

Celoten Ramseyev stavek mora izpolnjevati dva pogoja:

1) biti mora logično resničen,

2) teorijski del mora izpolnjevati zahteve, formulirane v jeziku opazovanja.

Ad 1. Logična neresničnost je le tehnična napaka v izpeljevanju in nima posebnega *pomena* za Ramseyev stavek.

Ad 2. Na osnovi zahteve 2) sklepamo, da je Ramseyev stavek, ki ne izpolnjuje tega pogoja, le čisti račun. Če pa teorijski del izpolnjuje zahteve empiričnih trditev, je resničen in v našem primeru zatrjuje eksistenco razrednih in relacijskih variabel. V tem smislu je Ramseyev stavek prenesel "temačnost" deskriptivnih teorijskih konstant v platonska nebesa matematično-logičnih entitet. Ramseyev stavek namreč pravi, da, če je resničen, potem eksistira nekaj, o čemer govori logično-matematična struktura.

Sedaj so se vprašanja po eksistenci teorijskih entitet le preformulirala: npr. za elektrone se več ne sprašujemo, "kaj je natančen pomen besede 'elektron', ker termov elektron v Ramseyevem stavku več ni. Zato pa se ne izognemo dejansko problematičnemu vprašanju, ali elektroni so, ker se le "transformira v vprašanje pravkar omenjene oblike: 'Ali obstoji nekaj, kar ...?'"[55] Nevarnostim ontologije Carnap zopet ubeži s pomočjo semantike: če govori resničen Ramseyev stavek npr. o elektronih, (ki jih eksistenčno odkvantificiramo), potem je vprašanje, ali elektron (=njegova ustrezna variabla) eksistira, logično ekvivalentno vprašanju, "*ali je teorija, ki vsebuje term 'elektron', torej kvantna fizika, resnična.* In v isti meri smo upravičeni 'verjeti v eksistenco elektronov', v kateri smo upravičeni na temelju razpoložljivih, kvantno fiziko potrjujočih izkustvenih podatkov to teorijo akceptirati".[56]

---

[54] N.d., str. 407.

[55] W. Stegmüller, Probleme und Resultate (...), II/C, str. 431.

[56] W. Stegmüller, Probleme und Resultate (...), II/C, str. 431.

Ramseyeva substitucija teorijskih termov je splošno uporaben logični postopek. Vedeti moramo le, zakaj hočemo neke terme substituirati, tj. odreči jim empirično vsebino in jih pojmovati le kot elemente sintaktičnega sistema. Logični pozitivizem naredi rez v deskriptivnem besednjaku na osnovi pojma opazljivosti. Pozneje bomo videli, da strukturalna metoda uporabi Ramseyev stavek na tistih termih, za katere moramo predpostaviti teorijo T kot resnično, če hočemo določiti njihove kvantitativne vrednosti.

Zdi se, kot da je Ramseyeva metoda univerzalna - spreminjajo se le kriteriji, s katerimi določimo neke terme kot teorijske. Če sprejmemo racionalistično pozicijo, ki ljudem pripisuje zmožnost "logično-matematičnega oblikovanja", potem ni vprašljiv Ramseyev stavek, ampak vsakokratni kriterij, po katerem določamo teorijo.

V logičnem pozitivizmu bi zato morali preiskati pojem "opazljivosti". Po mojem mnenju logični pozitivisti tega niso storili, ampak so "opazljivost" nekritično sprejeli kot evidentno. Zlahka se pokaže, da je jezik opazovanja, če ga utemeljimo na "opazljivosti", zelo problematičen. Tudi opazljivih entitet ne razumemo neposredno iz fiksiranega, togega akta opazovanja (razen, če zagovarjamo skrajni subjektivni idealizem). Vzemimo kot primer zaznavanje rdeče barve: lahko jo pokažemo in rečemo, to in to je rdeča barva. Toda teh stavkov ne bi nikdar *razumeli*, če bi vseskozi kazali samo na rdečo barvo. Rdeče kot rdeče zaznavamo in razumemo le znotraj nekega barvnega spektra, torej ne neposredno, ampak šele v *razliki* od ostalih barv v spektru. Ne sme nas zavesti dejstvo, da rdečo barvo in barve sploh zaznavamo neposredno z našimi čutili in ne s pomočjo zapletenih aparatur. Že v elementarni zaznavi namreč naletimo na visoko abstraktno miselno dejavnost - npr. na razlikovanje - ki ga ne moremo opazovati v Carnapovem nominalističnem smislu. Lahko zaključimo z ugotovitvijo, da Carnapov pojem opazljivosti sploh ni jasen, s čimer navezujemo na naslednji razdelek.

LITERATURA

Carnap, R., Der Logische Aufbau der Welt, Hamburg, 1966.

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

Carnap, R., Metodološka narav teorijskih pojmova, v Sesardić, N., Filozofija nauke (zbornik), Beograd, 1986.

Frank, P., Lanac koji povezuje znanost s filozofijom, v Sesardić, N., Beograd, 1986.

Hempel, C.G., O "standardnoj koncepciji" znanstvenih teorija, v Sesardić, N., Beograd, 1986.

Kuhn, T., Dodatne misli o paradigmah, Časopis za kritiko znanosti, 64/65, 1984.

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

Kuhn, T., Struktura naučnih revolucija, Beograd, 1974.

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

Prijatelj, N., Matematične strukture I, Ljubljana, 1971.

Prijatelj, N., Uvod v matematično analizo I, str. 13-60, Ljubljana, 1980.

Putnam, H., Što teorije nisu, v Sesardić, N., Beograd, 1986.

Stegmüller, W., Beobachtungssprache, teoritische Sprache und die partielle Deutung von Theorien, Probleme und Resultate (...) II/C, Berlin, Heidelberg, New York, 1970.

Stegmüller, W., Die Entwicklung des neuen Strukturalismus seit 1973, Probleme und Resultate (...), II/3, Berlin, Heidelberg, New York, Tokyo, 1986.

Stegmüller, W., Logische Analyse der Struktur ausgereifter physikalischer Theorien, Probleme und Resultate (...), Berlin, Heidelberg, New York, 1973.

Stegmüller, W., Kombiniran dostop do razumevanja dinamike teorij, Časopis za kritiko znanosti, 64/65, 1974.

Stegmüller, W., Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie, Berlin, Heidelberg, New York, 1980.
Ule, A., Hozjan, S., Analitična znanost kot racionalna rekonstrukcija znanosti, Časopis za kritiko znanosti, 64/65, 1984.
Ule, A., Dialektični momenti v "logiki raziskovanja" Karla Popperja in preseganje "analitične paradigme" znanosti v novejši zahodni "teoriji znanosti", Anthropos, 1974.
Ule, A., Od filozofije k znanosti in nazaj, Ljubljana, 1986.
Ule, A., O znanstveni pojasnitvi in ideološkem samoupravičevanju, Časopis za kritiko znanosti, 64/65, 1984.
Ule, A., Razvoj znanosti z vidika "strukturalne teorije" znanosti I, URP Znanost o znanosti (poročilo), tipkopis, Ljubljana, 1987.
Ule, A., Sodobna analitična teorija znanosti, Anthropos, 2/3, 1981.
Ule, A., Sodobna analitična teorija znanosti in preseganje pozitivistične paradigme znanosti, Anthropos, 4/6, 1981.
Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1963.

Fenomenološka metoda E. Husserla kot metoda izvorne pojasnitve

ANDRINA KOMEL-TONKLI

Za Husserlovo filozofijo je značilna neka specifična razvojnost in "nedokončanost", ki je ni mogoče zaobiti kot nekaj zunanjega, ali celo kot nekaj filozofsko nedoslednega; gre namreč za nov način filozofiranja, ki si skuša zagotoviti večjo doslednost in sistematičnost, kot so jo premogli tradicionalni filozofski sistemi, s tem da zahteva neprestano pojasnjevanje samoumevnosti, nenehno korigiranje že dosežene stopnje spoznanja, modificiranje, ponovno razdelovanje, zaostrovanje in prečiščevanje osnovne tendence, kar presega delo enega samega filozofa.

Osnovna tendenca Husserlovega filozofiranja je radikalna utemeljitev znanosti, oz. zagotovitev znanstvenosti znanosti in filozofije sploh. Zastavljena je kot zahteva po novem začetku, ki je formalno določen iz kartezijanske tradicije kot utemeljitev samih temeljev mišljenja in spoznanja, vendar pa se Husserl ravno s tradicionalno rešitvijo ne more več zadovoljiti, zato jo skuša poglobiti - misliti "še en korak prej". Na-novo-utemeljena znanost naj se psihološke ekspanzije ne bi več zgolj nemočno otepala, ampak bi jo morala prerasti, s tem da jo misli v njenem bistvu. Izvršitev nove utemeljitve, ki se jo Husserl loteva, tako zahteva nove dimenzije pojasnjevanja, novo metodo.

Kaj je torej ta novi način gledanja, ki naj bi odprl nova izhodišča in nove možnosti utemeljitve? Kaj je fenomenološki način gledanja, fenomenologija?

Husserl fenomenologije ni razvijal posebej, ampak se mu je razvijala skozi samo pojasnjevanje logike, spoznavne teorije in filozofije sploh. "Opisane raziskave vodijo mnogokrat neizogibno čez ozko fenomenološko sfero, katere študij je dejansko potreben, da bi pojasnili logične ideje, da bi jih naredili evidentne. Prav ta sfera pa ni od prej dana, ampak se prvič začrtuje tekom raziskovanja" (LRII-1 str.: 16/17).

Kaj bi lahko bila ta nova fenomenološka sfera? Ali je fenomenologija posebna filozofska disciplina? Zakaj se potem pojavlja izključeno v službi drugih disciplin? Torej je fenomenologija metoda? Ali pa mogoče neka "meta-teorija"? Tradicionalno je digniteta utemeljevanja samih temeljev pripadala prvi filozofiji. Ali mora biti torej fenomenologija sama šele utemeljena v neki prvi filozofiji, ali pa je, obratno, prav filozofija utemeljena v fenomenologiji ali sta celo spojeni? To nepreglednost vseh mogočih vprašanj, ki se na začetku zastavljajo, bomo poskušali razredčiti skozi ugotavljanje, kaj, oz., kako je fenomenologija v Logičnih raziskavah, edinem delu, kjer Husserl še ne razvija svoje transcendentalne filozofije, in kako se spremeni njena funkcija, če seveda sploh se, po "transendentalnem obratu". S tem bo hkrati vzeta v zakup tudi neizogibna razvojnost, ki je Husserlovi filozofiji imanentna.

Husserlu ne gre za izgradnjo logike v smislu matematične eksaktnosti, kot naivnostvarno veljavnega sistema stavkov, ne zanimajo ga logični stavki kot taki, ampak filozofska pojasnitev le-teh; zanima ga logičnost same logike. K filozofski pripravi za izgradnjo čiste logike, ali natančneje: k *"teoriji spoznanja* in, kar je z njo v najbolj notranji sovisnosti, k *čisti fenomenologiji miselnih in spoznavnih doživljajev*" (LRII-1 str.:2), spadajo npr. jezikovne analize - ne v empiričnem gramatičnem smislu, ampak predvsem kot analize pomena, ki imajo za cilj učvrstitev logičnih pojmov.

Zdaj se moramo vprašati, kaj in v kakšnem smislu ima fenomenologija opraviti z doživljaji? Poudariti je treba, da se fenomenologija ne ukvarja s psihičnimi doživljaji v psihološkem smislu, namreč kot realnimi fakti neke konkretne psihe, človeške ali živalske, v vnaprej danem svetu, ampak s *čistimi* doživljaji, ki jih ni mogoče zapopasti niti z objektivnim znanstvenim proučevanjem, ki se ga poslužuje empirična psihologija, niti z introspekcijo, ampak edino direktno v bistveni intuiciji (Wesensintuition) kot bistva. Ta bistva je treba potem privesti v bistvenih pojmih in zakonih k čistemu izrazu. Fenomenologijo torej zanimajo doživljaji kot bistva in ne kot realitete realnega (psihičnega oz. psihofizičnega) sveta; fenomenološka metoda se tako naprej postavlja kot bistvena intuicija.

Kakšno področje raziskovanja se tu odpira in čemu služi? "*Čista* fenomenologija predstavlja področje nevtralnih raziskovanj, v katerem imajo različne znanosti svoje korenine. Po eni strani služi *psihologiji kot empirični znanosti.* V svojih čistih in intuitivnih ravnanjih analizira in opisuje v bistveni splošnosti - specialno kot fenomenologija mišljenja in spoznavanja - doživljaje predstav, sodb, spoznanja, ki so, empirično zapopadeni kot razredi realnih dogodkov v sovisnosti z animalično naravno dejanskostjo, podvrženi psihologiji v smislu izkustveno znanstvenega raziskovanja. Po drugi strani odpira fenomenologija 'izvore', iz katerih 'izvirajo' temeljni pojmi in idealni zakoni *čiste logike* in h katerim jim je treba zopet nazaj slediti, da bi se jim priskrbela 'jasnost in razločnost', potrebna za spoznavno kritično razumevanje čiste logike. Spoznavno-teoretska, oz. fenomenološka utemeljitev čiste logike obsega raziskave, ki so polne težav, toda hkrati tudi neprimerljive važnosti" (LRII-1 str.: 2/3).

Ali iz tega sledi, da je fenomenologija prva filozofska disciplina, ki utemeljuje vse ostale? V skladu z novoveško gnoseološko tradicijo pripada mesto "prve filozofije" tudi pri Husserlu - spoznavni teoriji: vse posamezne znanosti imajo za cilj neko spoznanje, torej nekaj spoznavajo; sam problem spoznavanja pa je izven njihovega interesnega horizonta - zmožnost spoznavati in možnost spoznati enostavno predpostavljajo. Naloga spoznavne teorije pa je dokazati, in to brezpogojno, samo možnost spoznanja, kar je absolutni pogoj za znanstvenost znanosti, oz. filozofije universalis.

Vendar pa Husserl v Logičnih raziskavah neprestano povezuje, če že ne kar izenačuje, fenomenološko in spoznavno-teoretsko pojasnitev logike (o tem pričata že navedena citata). Kaj je torej naloga fenomenologije?

Nova utemeljitev znanosti, ki jo hoče izvesti Husserl, zahteva nek nov vidik, nov radikalnejši način pristopa k danim problemom, oz. "stvarem", in tega naj bi omogočila prav fenomenologija, fenomenologija kot metoda, ki ni prenešena od zunaj, ampak nastaja sproti, skozi analize problemov, kakor se pač ti odpirajo. To ji omogoča, da k problemom pristopa na njim ustrezen način - na način, ki ga diktirajo stvari same, ki jih

raziskuje. Tako bi zaenkrat lahko rekli, da je Husserlova teorija spoznanja - fenomenološka spoznavna teorija, ki je bogatejša od tradicionalne prav za to fenomenološko optiko, pristop.

V čem pa je zdaj fenomenološko-spoznavno-teoretska pojasnitev in utemeljitev čiste logike?

Čisti logik se za doživljaje ne zanima (ti so po tradiciji spadali izključno v domeno psihologije), ne zanima ga sodba kot psihični fenomen, ampak logična sodba, identiteta pomena, ki ji je lastna nujnost in idealnost in je kot taka v nasprotju z množtvom različnih naključnih doživljajev te sodbe. Logiko zanima abstraktna splošnost, čiste miselne forme; kaj naj si torej obeta od analize doživljajev? Od psihološke (v empiričnem smislu) seveda nič, razen relativizacije in subjektivizacije njenih "večnih zakonov", torej razkroj. Toda, ali je s tem, da zavrača kakršenkoli psihologizem, že tudi zaščitena pred njegovo erozijo, ali pa je morda prav psihologizem zadel na dejanska šibka mesta tradicionalne formalne logike?

Dejanska pomanjkljivost formalne, simbolne logije je ta, da njeni evidentni zakoni temeljijo na besednih pomenih, ki so nenehno izpostavljeni nevarnosti, da se, zaradi prezrte ekvivokacije, njihov pomen neopaženo spremeni, pojem dobi s tem drug obseg, zakon, ki na njem temelji, pa je - kljub prejšnji evidenci - zdaj napačen. Taka danost idej ali pojmov torej ne zadošča. Logične pojme in zakone je potrebno privesti k spoznavnoteoretski jasnosti, treba je izpostaviti izvore logičnih pojmov. L-pojmi imajo dejansko svoj izvor v doživljajih, vendar ne v doživljajih, ki so predmet empirične psihologije. Tu vstopi *fenomenološka analiza.*

"Logični pojmi, kot veljavne miselne enotnosti, morajo imeti svoj izvor v zorih, morajo izrasti skozi ideirajočo abstrakcijo na temelju gotovih doživljajev in biti v novi izvršitvi te abstrakcije vedno znova na novo preizkušeni, biti zapopadeni v identiteti s samimi seboj. Drugače rečeno: nikakor nočemo se zadovoljiti z 'golimi besedami', tj. z golim simbolnim razumevanjem besed, kakršno imamo v refleksijah o smislu teh v čisti logiki izpostavljenih - zakonov o 'pojmih', 'sodbah', 'resnicah', itd., z njihovim množtvom posebnosti. Pojmi, ki so oživljeni le v oddaljenih, nejasnih, nepravih zorih - če so sploh v kakšnih - nam ne morejo zadoščati. Hočemo iti nazaj k stvarem samim. V polno razvitih zorih hočemo priti do evidence, da je to tu, v aktualno izvršeni abstrakciji dano, zares in dejansko to, kar menijo besedni pomeni v izraženem zakonu; spoznavno praktično hočemo prebuditi v nas dispozicije, ki zadržijo pomene skozi reproducirajoče zore (oz. ob intuitivni izvršitvi abstrakcije) v svoji identiteti. (...)

Fenomenologija ločnih doživljajev ima za smoter tako široko desktriptivno (ne empirično psihološko) razumevanje teh psihičnih doživljajev in odkritje njihovih lastnih smislov, kot je nujno za to, da bi vsem fundamentalnim logičnim pojmom dali trdne pomene in sicer pomene, ki se pojasnijo skozi vrnitev na analitično raziskovanje bistvene povezanosti med intencijo pomena in izpolnitvijo pomena, ki postanejo razumljivi in gotovi v svojih možnih spoznavnih funkcijah; kratko: pomene, kot jih zahteva interes čiste logike same in predvsem interes spoznavnoteoretičnega uvida v bistvo te discpline." (LRII-1 str.: 5-7)

Fenomenologija poglobi logično sfero; ne zanimajo jo formalni logični pojmi in zakoni, oz. njihovi idealni pomeni kot taki, ampak kot akti in njihova izpolnitev v čistih zorih, zanima jo njihov izvor. Ne zadovolji je prazen besedni pomen logičnih pojmov in zakonov, ampak zahteva relfeksijo o predmetnem smislu le-teh, tj. njihovi naravnanosti

na "stvari same" in izpolnitev te naravnanosti v čistih zorih. Fenomenološka analiza doživljajev (tj. "refleksija" o smislu teh doživljajev, o KAKO teh doživljajev) pokaže bistveno povezanost med intencionalnimi akti pomena in izpolnitvijo pomena. Prazni besedni pomeni, s katerimi operira formalna logika, se skozi fenomenološke analize izkažejo za prazne pomenske intencije - kot intencionalni akti pomena neizogibno merijo na "stvari same", vendar nihjova intencija *ni* izpolnjena v zoru. Izpolnitev intencije v zoru pomeni, da se v zrenju, v čistem gledanju da stvar sama, na katero meri intencija in točno v tistem modusu, v katerem nanjo meri. Le v tem slučaju je pomen dejansko popolnoma evidenten.

Čisto zrenje, čista intuicija, zrenje bistva (Wesensschau) pomeni, da se da bistvo direktno zagledati: spoznanje bistva skozi direktno zrenje je prav tako možno kot spoznanje posamičnih stvari v posameznih zorih. Logične vsebine, ki so nekaj splošnega, idealnega, bistvenega lahko direktno intuitivno ugledamo, namesto, da bi jih dobivali posredno prek abstrahiranja, izpeljevanja in konstruiranja. Evidentno zagledano bistvo velja kot gotovo a priori. To apriorno pa zdaj ni nekaj izmišljenega - skonstruiranega, ampak je samo so-dano. Bistvogledje *kot metoda* je nekaj novega, čeprav samo zrenje bistva, oz. idej ni neznano tradicionalni filozofiji od Platona naprej.

Pojasnitve čiste logike so torej lahko izvedene le skozi fenomenološko bistvoslovje miselnih in spoznavnih doživljajev, z ozirom na njim bistveno pripadajoče menjeno (mišljeno in spoznano) in sicer v tistem modusu, v katerem se ono kot tako samo v sebi "oznanja", predstavlja ali kako drugače daje. Le skozi čisto fenomenologijo je torej zagotovljena objektiviteta čistega logičnega objekta (tj. idealna objektiviteta) in s tem je psihologizem radikalno premagan. Husserl od te smeri pojasnitve logike ni odstopil tudi po "transcendentalnem obratu" v *Formale und transzendentale Logik*, 1929.

Fenomenologija kot zrenje "stvari samih", oz. korelativno rečeno: "stvari same", ki se dajejo v zoru, zgleda na prvi pogled nekaj povsem trivialnega, vendar pa nam same fenomenološke analize in rezultati teh analiz kažejo dejansko sila nenavadno podobo in Husserl sam govori o izrednih težavah stroge fenomenološke analize. "Izvor vseh težav leži v protinaravni smeri zrenja in mišljenja, ki jo zahteva fenomenološka analiza. Namesto da bi šli v izvrševanje mnoštva med seboj povezanih aktov in s tem v njihovem smislu menjene predmete naivno kot bivajoče postavljali in določali ali jih hipotetično predpostavljali, izvajali iz njih posledice, ipd., naj bi rajši 'reflektirali', tj. te akte same in njihovo imanentno smiselno vsebino naredili za predmete. Medtem, ko predmete zremo, mislimo, teoretično presojamo in jih pri tem postavljamo v katerikoli modaliteti biti kot dejanskosti, naj našega teoretskega interesa ne bi naravnali na te predmete, ne postavljali *njih* kot dejanskosti tako, kakor se v intenciji teh aktov kažejo ali veljajo, ampak nasprotno, ravno ti akti, ki doslej sploh niso bili predmetni, naj bi postali zdaj objekti zapopadenja in teoretičnega postavljanja; v novih aktih zrenja in mišljenja naj bi jih obravnavali, jih v njihovih bistvih analizirali, opisovali, naredili za predmete empiričnega ali ideirajočega mišljenja. To pa je neka miselna smer, ki nasprotuje najčvrstejšim, od začetka našega psihičnega razvoja nenehno stopnjujočim se navadam. Od tod tisto skoraj neiztrebljivo nagnjenje k ponovnemu padanju iz fenemenološke drže nazaj v preprosto-objektivno; določbe, ki jih v naivni izvršitvi izvornih aktov prisojamo njihovim predmetom naj bi podvrgli tem aktom samim, oz. njihovim imanentnim 'pojavljanjem' ali 'pomenom', cele razrede resnično bivajočih stvari naj bi uzrli kot ideje

(z ozirom na to, da so lahko dani v ideativni uintuciji evidentno dane), kot fenomenološko sestavino njihovih predstav" (LRII-1 str.: 9/10).

Če je bila prej, ko je bil govor o nujnosti predmetnega principa (-objektivne naravnanosti v nasprotju s psihološko), pozornost obrnjena k utrditvi objektivitete (logičnega) objekta, pa stopi zdaj v ospredje nujnost izstopitve iz naivne objektivne naravnanosti v smislu naravoslovnega scientizma in zdravega razuma sploh (tu je pojmovan kot zakoreninjena navajenost). Zahteva se preusmeritev iz naivnega objektivističnega izvrševanja aktov na te akte same; fenomenološka naravnanost zahteva refleksijo samih aktov: ne sme nas zanimati DA so in KAJ so predmeti, ki so v aktih menjeni, ampak KAKO so menjeni; zanima nas *predmetni smisel* samih teh aktov (mišljenja, spoznavanja, zrenja, presojanja, ...).

Fenomenološka metoda zrenja in deskripcije hoče zajeti "stvari same" pred vsako teorijo, ki pomeni vedno že interpretacijo ene stvari z drugo, redukcijo ene na drugo. Fenomenološko konstatiranje, v skladu z maksimo - k stvarem samim, odpira neko novo dimenzijo raziskovanja, ki jo je vsaka teorija vedno že preskočila, ko je šla v konstruiranje stvari. Ta izvorna naravnanost dela fenomenološko pojasnjevanje za temelj vsakega teoretskega raziskovanja, najbolj neposredno pa zadeva "teorijo teorij" - spoznavno teorijo (LRII-1 str.: 22). Fundamentalni spoznavnoteoretski problem je problem odnosa subjekt - objekt - vprašanje, kako lahko spoznavajoči subjekt doseže njemu vnanji spoznavni objekt in pride s tem do spoznanja?

Fenomenologija je sicer načelno indifirentna do reševanja problemov spoznanja, njeno nevtralno opazovanje in opisovanje pa lahko služi kot predpriprava za reševanje teh problemov, s tem da odpira možnost novega gledanja. Skozi fenomenološko naravnanost se pokaže, da "je vprašanje po eksistenci in naravi 'zunanjega sveta' metafizično vprašanje" (LRII-1 str.: 20). Teza o obstoju zunanjega, "objektivnega" sveta je - nikoli raziskana predpostavka; isto velja za komplementarno predpostavljanje notranjega, "subjektivnega" sveta. Vprašanje po smislu je tradicionalno izpuščeno. Sama logika se brani tako subjektivističnega kot objektivističnega relativizma, pri tem pa ostaja prazna miselna forma. Fenomenološka drža pomeni vrnitev pred te konstrukte: analiza doživljajev pokaže, da je doživljaj vselej intencionalen, tj. da je vedno doživljaj nečesa, da bistveno vsebuje svoj predmetni smisel; nadalje, da predmet sam po sebi nima nobenega smisla, ampak ga ima samo kot intencionalni predmet, kot fenomen. Iz tega je razvidno, da morata biti subjektivni in objektivni princip, nujno dojeta *korelativno* (mišljenje in mišljeno sta nujno sopripadna). Čista misel, logična evidenca in vsako resnično spoznanje sploh pa zahteva izpolnitev intencionalnega akta v predmetnem zoru.

Fenomenološka spoznavna teorija torej sploh ni več teorija v tradicionalnem smislu kot sistem deduktivnih izpeljevanj, ampak je pred njo: "torej pred vsako pojasnjujočo realno znanostjo, pred fizično naravoslovno znanostjo na eni in pred psihologijo na drugi strani in seveda tudi pred vsako metafiziko. Ona *razlagati* spoznanja noče, *faktičnih* dogodkov v objektivni naravi noče v psihološkem ali psihofizičnem smislu, ampak hoče *pojasniti idejo* spoznanja po njenih konstitutivnih elementih, oz. zakonih; ne želi slediti realnim zvezam koeksistence in sukcesije, v katere so vtkani faktični spoznavni akti, ampak *razumeti idealni smisel specifičnih* zvez, v katerih se dokumentira objektiviteta spoznanja; čiste spoznavne forme in zakone hoče skozi vrnitev na adekvatno izpolnjujoči zor dvigniti k jasnosti in razločnosti. Ta pojasnitev se izvršuje v okvirih

fenomenologije spoznanja, fenomenologije, ki je, kot smo videli, naravnana na bistvene strukture 'čistih' doživljajev in njim pripadajoče obstoje smisla" (LRII-1 str.: 21).

Čista fenomenološka teorija spoznanja izključuje sleherno predpostavko o realnem bivanju, zato ne more nobena metafizična, naravoslovno-znanstvena (sem spada tudi psihologija) trditev fungirati v njej kot premisa. Objektivnost objekta čiste fenomenološke teorije spoznanja ni v njegovi realnosti.

V Logičnih raziskavah gre v prvi vrsti za zagotovitev objektivnosti logičnega objekta, kar je možno samo skozi vrnitev na doživljaje (skozi fenomenološko analizo doživljajev). Za tradicionalno mišljenje je to popoln paradoks ali pa kvečjemu dialektično posredovanje; s fenomenološkega gledišča ni ne eno ne drugo, gre le za izvornejše dojetje S-O relacije. Fenomenološka analiza doživljajev razgrne njihovo intencionalno strukturo: doživljaj in doživljeno, subjektivni in objektivni princip sta korelativna, v doživljaju sta prisotna oba, plus njun odnos. Iz tega je dovolj razvidno tudi, zakaj je fenomenološko opazovanje zanimivo za spoznavno teorijo in za vsako teorijo, ki karkoli spoznava, sploh.

IDEJA FENOMENOLOGIJE

Husserl začne, v skladu s koncepcijo spoznavne teorije kot "prve filozofije", svojo pot v transcendentalno filozofijo prav s teorijo spoznanja, ki je glavna tema *Ideje fenomenologije*, petih predavanj iz leta 1907.

"Kritika spoznanja v tem smislu (namreč kot pojasnitev same možnosti spoznanja) je pogoj možnosti neke metafizike.

Metoda kritike spoznanja je fenomenološka, fenomenologija je obče bistvoslovje, v katero se uvršča tudi znanost o bistvu spoznanja" (IF str. 3).

Vprašanje po bistvu spoznanja je vprašanje po možnosti spoznanja: kako je spoznanje možno, tj. kako spoznavanje doseže (njemu transendentni) spoznavni predmet? Ta "metodološki kako" je pravzaprav kartezijansko-novoveški in utemeljuje spoznanje, oz. resnico spoznanja (adaequatio intellectus et rei) v gotovosti: le če vem, *kako* sem prišel do neke stvari, sem lahko te stvari brezpogojno gotov. Bistvo je definirano kot idealna possibilia. Husserl povsem očitno navezuje na to novoveško miselno izhodišče, ki ga sam označi za začetek transcendentalne filozofske tradicije. Vsa njegova kritika pa je zbrana v očitku, da tradicionalna filozofija ni bila sposobna vzdržati na transendentalni poziciji kot taki, ampak je neprestano padala nazaj v realizem (iz kako - vprašanja po možnih načinih: stvari, v kaj že preddani stvari). Na kratko: napaka tradicionalnega transcendenalizma je v tem, da zoži spraševanje po KAKO kot vprašanje po smislu stvari, na zgolj uvodni metodični KAKO kot predrazmislek o samih temeljih, nakar to smer spraševanja opusti in se povsem mimo tega sprašuje po "stvari na sebi", čeprav bi moralo biti znotraj transcendentalne optike očitno, da stvar sama po sebi nima nobenega smisla (ali, če to povemo fenomenološko: za fenomeni fenomenologije ni ničesar več).

Pri spraševanju o sami možnosti spoznanja mi seveda ne more pomagati prav nobena objektivno znanstvena ugotovitev (to je bilo jasno že Descartesu). Znanstvenik namreč živi enostavno v prepričanju, DA je spoznanje možno, kar mu potrjuje prav to,

DA on praktično že operiran s sistemom transcendentnega vedenja in transcendentnih resnic (pri čemer se njihove transcendentnosti sploh ne zaveda) - njegova lastna znanost. Toda, "kako misli on priti od DA na KAKO" (IF str. 37)?

V uvodnem poglavju Ideje fenomenogije prezentira Husserl tri stopnje fenomonološkega opazovanja, ki ga uvajajo tri etape ali "podmetode" fenomenološke metode

1. Fenomenološka redukcija vsega transcendentnega pa tudi vsega realno imanentnega (tj. imanentnega v real-psihološkem smislu) - omogoča zagledanje pojavov v absolutni imanentnosti ali samodanosti. To je kartezijanska sfera cogitationes, vendar brez "rešenega koščka sveta", ki pelje v nesmiselni transcendentalni realizem.

2. Ideirajoča abstrakcija - da uzrte občosti, specije, bistva; ne prazna bistva, ampak direktno zagledanje bistev, bistva se sama dajo v čisti imanenci. To bi ustrezalo kartezijanski sferi idej, vendar so zdaj konkretno dane skozi bistvogledje.

3. Konstitucija je neločljivo povezana s prvima dvema stopnjama opazovanja. Opazovanje čistih danosti, ki so dobljene z omenjenima redukcijama, pokaže notranjo diferenciacijo teh samodanosti; imamo dve absolutni danosti: danost pojava in danost tega, kar se pojavlja. Stvari niso enostavo tu, da jih samo zagledamo, ampak se ta "enostavno tu" pokaže kot vrsta doživljajev (opažanja, fantazije, spominjanja, sojenja, ...) - v katerih se stvari šele *konstituirajo*. Da je stvar dana, pomeni, da se prikazuje, da je predstavljiva, ... Stvar je dana le kot pojav in ni za pojavom več ničesar - ne obstaja pojav in "stvar na sebi"; "stvar na sebi" je znotraj redukcije nemožna (redukcijskih oklepajev namreč Husserl kasneje ne odpravi, v tem se njegova redukcija razlikuje od Descartesovega uvodnega preskusa z dvomom).

Šele z analizo konstitucije objektiv spoznanja v spoznavnih aktih, z analizo vseh korelacij, vseh danosti, njihovih modifikacij, sintez, veljavnostnih načinov, lahko končno pridemo tudi do razumevanja, kako lahko akt spoznanja zadene "transcendentni realni objekt", oz. kako se objekt spoznanja kontinuirano konstituira in da mu je prav ta vrsta konstitucije bistveno "pripisana". Fenomenologija spoznanja je torej veda o fenomenih spoznanja v dvojnem - korelativnem smislu:

- o spoznanju kot pojavih, aktih zavesti, v katerih prihaja predmet pasivno ali aktivno do zavesti;
- o tej predmetnosti sami, ki se pojavlja.

Husserl torej odkrito navezuje svoja razmišljanja na kartezijansko gnoseološko tradicijo, konkretno na zametke novoveškega transcendentalizma, tj. raziskovanje samih pogojev možnega spoznanja. Osnovna konstituanta le-tega je odmišljanje zunanje objektivnost, oz. mnenj o njenem obstoju in veljavnosti in s tem vrnitev - redukcija na sfero notranjega, imanentnega, subjektivnega, oz. na sam subjekt kot nosilec te sfere (ki, vsaj načeloma, ni nikoli koncipiran psihološko, ampak logično). Husserl pride s pomočjo fenomenološke analize do uvida v diferenciranost samega imanentnega - do razlikovanja med realno imanentnim in imanentnim kot absolutno samodanim; na tej osnovi je lahko njegova redukcija radikalnejša, doslednejša. Z redukcijo realno imanence dokončno odstrani v oklepaje še zadnji rešeni košček realnosti - "notranjo" psihično realnost.

Zakaj imenuje Husserl redukcijo transcendence (skupaj z realno imanenco) - fenomenološka redukcija? Preprosto zato, ker gre za odstranitev v oklepaju vsega, kar ni samodano, kar ni dano v smislu, ki ga zahteva fenomenologija (kako dajanja stvari

samih). Kar nam po fenomenološki redukciji ostane, so čiste cogitationes, fenomenološko zagledani, oz. dani čisti doživljaji, skupaj z njim nujno pripadajočim doživljenim, skratka fenomenološka sfera, oz. kar tej sferi bistveno pripada.

Tu znova opazimo neko specifično krožnost, ki je lastna spoznavnoteoretski refleksiji že pri Descartesu in se je pri Husserlu najavaljala že v Logičnih raziskavah, v taki meri kot je pač tam prisotna sama spoznavna teorija kot "teorija teorij": fenomenološka analiza najprej odpira nek nov alternativni vidik, ki omogoča preskok iz običajne naravne naravnanosti, oz. sfere v fenomenološko sfero. Ta preskok, ali bolje povratek na izvore, se izvršuje kot spoznavnoteoretska (samo)refleksija. Fenomenološko opazovanje (fenomenologija) torej odpira možnost fenomenološke redukcije, fenomenološka redukcija pa odpira prav možnost fenomenološkega opazovanja (fenomenologije).

Problem ni v sami fenomenologiji kot taki, ampak v še vedno ne radikalno tematiziranem, odnosu med metodo in prvim gotovim spoznanjem (ne le med fenomenološko metodo in fenomenološkim spoznanjem). S tem, ko Husserl navezuje na novoveško gnoseološko utemeljitev, prevzema skupaj z njo tudi krožnost, ki jo le-ta vsebuje - gre pravzaprav za nejasen odnos med potjo in ciljem spoznanja: ali metoda utemeljuje prvo gotovo spoznanje ali prvo gotovo spoznanje utemeljuje metodo, oz. v čem je potem utemeljena sama metoda. Husserl pravi enostavno takole: "Ko je nejasno in dvomljivo, kako bi bila tehtnost spoznanja in ko se nagibamo k temu, da dvomimo, ali bi bilo to sploh možno, tedaj moramo predvsem imeti pred očmi nedvomne slučaje spoznanja ali možnih spoznanj, ki dejansko zadenejo svoje predmete spoznanja, oz. bi jih lahko zadeli. Začenjajoč ne bi smeli vzeti nobenega spoznanja kot gotovega, sicer ravno ne bi smeli nikakršnega možnega ali, kar je tisto, smiselnega cilja" (IF str. 4).

Krožnost, o kateri tu govorimo, pravzaprav ni pravi circulus vitiosus, ampak samonanašanje, ki je imanentno spoznavnoterotetski refleksiji, tj. samorefleksiji spoznavanja, ki pa ne more pomeniti nič drugega kot: spoznanje poznanega. Poznano je vedno že doksično dano, a nikoli pojasnjeno; cilj fenomenološke spoznavne teorije je ravno tematizacija tega samoumevnega predteoretskega izhodišča, ki mora ravno kot preddano služiti za vodilo tematizacije njegovega lastnega dajanja.

"Šele spoznavnoteoretska refleksija privede do ločitve med naravnoslovno znanostjo in filozofijo" (IF str. 22/23). "Ta znanost, ki jo imenujemo *metafizika*, izrašča iz 'kritike' naravnega spoznanja v posameznih znanostih na osnovi, v splošni spoznavni kritiki dobljenega, uvida v bistvo spoznanja in spoznavne predmetnosti, glede na njene različne temeljne oblike, (uvida) v smisel različnih fundamentalnih korelacij med spoznanjem in spoznavno predmetnostjo.

Če izvzamemo metafizične smeri kritike spoznanja, če se držimo čisto njene naloge, *da pojasni bistvno spoznanje in spoznavne predmetnosti*, potem je ona *fenomenologija spoznanja in spoznavne predmetnosti* in tvori prvi in temeljni del fenomenologije sploh.

Fenomenologija: označuje znanost, sovisnost znanstvenih discplin; fenomenologija pa označuje tudi in predvsem metodo in miselno držo: specifično *filozofsko miselno držo*, specifično *filozofsko metodo*" (IF str. 23).

Kako lahko postane spoznavna teorija fenomološka spoznavna teorija? Fenomenolog ni več zainteresiran za bivajoče kot bivajoče - za to, DA je niti za bistvo bivajočega, za KAJ tega DA, marveč za smisel bivajočega - za KAKO (namreč, KAKO

se ta DA daje, na kakšne načine, v kakšnih modusih se pojavlja). Povpraševanje po KAKO bitnih, veljavnostnih, ... načinov pa nas vrača od naivnega objektivizma (tega DA in KAJ ta DA je) na sam objektivni (predmetni) smisel, ki se konstituira v intencionalnih aktih (mišljenja, spoznavanja, hotenja, čutenja, ...). Fenomenologa pa tudi zdaj ne sme zanimati, DA ti akti so in KAJ so kot obstoječi (bivajoči), sicer bi zapadel v psihološki objektivizem, torej se sprašuje naprej in KAKO teh aktov - sami ti akti postanejo predmetni smisel "višjih" aktov. Ali je potem to regressus in infinitum? Ali je potem ta neskončni subjektivni tok aktov nezapopadljiv ali pa mu vendarle pripadajo neke strukture enotnosti? Na to vprašanje bomo skušali odgovoriti na koncu.

Ti "akti aktov" niso, prevedni v jezik novoveške filozofije, nič drugega kot mišljenje mišljenja ali samozavedanje zavedanja, ki je seveda načeloma tudi možno in infinitum. (Že Descartes je seveda poznal samozavedanje zavedanja, Hegel pa je uvedel samozavedanje samozavedanja kot absolutni duh). Ob tem se je treba seveda vprašati, ali je tako "prevajanje" sploh dopustno. Smer fenomenološkega spraševanja (tj. spraševanje po smislu fenomenov) je namreč prav bistveno drugačna od smeri spraševanja tradicionalne filozofije (ki se vselej zaobrne v spraševanje po bistvu bivajočega - po "stvari na sebi"). Vprašanje po smislu stvari samih pa seveda nikakor ne gre zamenjati z vprašanjem po smotru, po finalnih vzrokih stvari. Vprašanje po smislu je vprašanje po predmetnem smislu mišljenja kot mišljenja o ..., oz. po tem, kako ima predmet smisel za mišljenje (po predmetu za ...).

Nevtralnost fenomenologije je treba razumeti tudi kot možnost, da vstopa v različne "službe" kot *fenomenološka pojasnitev* različnih znanstvenih disciplin in sovisnosti znanstvenih discplin: spoznavne teorije, ki (z utemeljitvijo odnosov med mišljenjem-mislijo-mišljenim) že hkrati določa načine sovisnosti med psihologijo, logiko, ontologijo. Tako dobimo fenomenološko podprto spoznavno teorijo kot "teorijo teorij", fenomenološko pojasnjeno in utemeljeno psihologijo, fenomenološko pojasnjeno logiko in končno pričakujemo še fenomenološko ontologijo, oz. fenomenološko filozofijo kot teorijo o objektivnosti objektivnega sploh.

IDEJE K ČISTI FENOMENOLOGIJI IN FENOMENOLOŠKI FILOZOFIJI

V uvodu k *Idejam* ... pravi Husserl, da je čista fenomenologija, h kateri iščemo pot, bistveno nova znanost o fenomenih v posebnem smislu. V posebni (fenomenološki) naravnanosti je smisel fenomena, kot ga pojmuje objektivne naravne znanosti, modificiran. Šele s to novo naravnanostjo in s to modifikacijo je naravna naravnanost povdignjena v znanstveno zavest. Da bi izstopili iz naravne naravnanosti izkustvenih znanosti, je potrebna sistematična izgradnja metode redukcij. Biti izkustvena znanost pomeni dvoje: biti znanost o dejstvih in biti znanost o realitetah (fenomeni teh znanosti so realna dejstva). Nasprotno temu je čista fenomenologija znanost bistev, do katerih pride z eidetsko redukcijo in njeni fenomeni so irealni, za to pa je potrebna transcendentalna redukcija. Izvesti transcendentalno redukcijo pomeni izstopiti iz realnega sveta, s tem fenomeni izgubijo realiteto, ki jim jo daje prav uvrščenost v realni svet; realna bit je namreč bit v svetu (Sein in der Welt). Vse to nam je nekako že znano, nekje smo to že videli, toda *ne s te strani.* Prav občutek, da Husserl nenehno ponavlja ene in iste stvari, izdaja neprivajenost fenomenološkemu načinu gledanja.

Bistvogledje je zrenje bistev. Bistvo je tradicionalno definirano kot KAJ nekega DA-ja. Fenomenološko zrenje, pod maksimo "k stvarem samim", vedno že vsebuje svoj predmetni SMISEL, zrenje je vedno zrenje nečesa. Novum Fenomenološkega bistvogledja ne zapopademo zgolj z ugotovitvijo, da gre za uvajanje direktnega gledanja splošnega, ampak je bistvo tega novuma predvsem v tem, da se gleda "stvar" (oz. odnose stvari) *kot in kakor* se daje, tj. v načinih, na katere se daje. Bistvo, eidos je tedaj gledano v KAKO vseh teh načinov dejanja ali korelativno - KAKO načinov zrenja "stvari same". Kaj je fundiran v kako! (Zato je že v Logičnih, raziskava govor o fenomenih v fenomenološkem smislu, čeprav gre tam za logiko kot posebno - "objektivno" znanost in njeni fenomeni še niso podvrženi transcendentalni redukciji).

V *Idejah* .... je eksplicirano, kaj realen sploh pomeni, pomeni znotraj sveten. Transcendentalna redukcija se tu zgosti v zahtevo po izstopu iz sveta, sestopu na predsvetno, kjer se teza o objektivnosti objektivnega, realnosti realnega, svetovnosti sveta postavlja. Radikalna fenomenološka drža ni možna znotraj te teze (tj. znotraj že vnaprej danega sveta), ampak šele kot fenomenološka analiza le-te. Prek izključitve "generalne teze o obstoju sveta" se izvrši premik v fenomenološko "ontologijo". Zdaj ne gre več za povpraševanje po tem, kako je možno spoznanje, ampak po objektivnosti objekta, svetovnosti sveta, biti bivajočega in v službi tega povpraševanja je zdaj tudi fenomenologija (fenomenološke redukcije, analize, deskripcije, konstitucije ...).

"Skozi fenomenološko redukcijo se nam je dalo bogastvo transcendentalne zavesti, ki je v nekem določenem smislu 'absolutna' bit (ali v našem govoru praregija), v kateri koreninijo vse ostale regije biti, na katero se po svojih *bistvih* nanašajo, od katere so vse - svojemu lastnemu bistvu primerno - odvisne. Nauk o kategorijah mora izhajati od te najradikalnejše izmed vseh razlikovanj biti - bit kot *zavest* in bit kot sebe v zavesti *'oznajujoča'* 'transcendentna' bit - ki je, kot vidimo, v svoji čistosti lahko dobljena in cenjena le skozi metodo fenomenološke redukcije. V bistvenem odnosu med *transcendentalno* in *transcendentno* bitjo temeljijo že omenjeni odnosi med fenomenologijo in vsemi drugimi znanostmi, ki pa jih je treba še globje raziskati, odnosi, v smislu katerih leži, da sega vodilno območje fenomenologije na določen način čez vse druge znanosti, ki jih pač izključuje. *Izključitev ima prav karakter prevrednotujoče označene spremembe in z njo se uvršča prevrednoteno zopet v fenomenološko sfero"* (Ideje, str. 159).

Fenomenološka sfera sovpade v *Idejah* ... s transcendentalnim fenomenološkim residiumom - tj. s transcendentalno zavestjo kot posebnim, avtonomnim in tudi izvornim načinom biti. Gre za področje transcendentalne subjektivitete, ki mu intencionalno pripada njegov objektivni korelat - svet *kot fenomen!* v transcendentalni subjektiviteti se konstituira svetovnost sveta. Fenomenologija je zdaj veda o biti kot zavesti, zavestni biti (*Sein* als Bewutsein). Transendenca na sebi - "stvar na sebi" v tradicionalnem smislu - nima sama po sebi nobenega smisla, smisel ima le kot fenomen za zavest, kot korelat le-te. Fenomenološka analiza razkrije, da se "generalna teza o obstoju sveta", ki je bila vedno že sprejeta kot samoumevna (da bi se temu samoumevnemu predsodku izognili, je bila potrebna transcendentalna redukcija), konstituira v tetičnih aktih zavesti - to so "bit postavljajoči" akti zavesti. Tu se ne moremo spuščati v Husserlove fenomenološke analize dokse (čeprav smatramo vključitev doksične sfere v znanstveno filozofijo za nekaj bistveno novega), ker bi vse to začelo že presegati meje preglednosti, ampak bomo

poskusili odgovoriti na že zastavljeno vprašanje o identitetnem polu sfere ali toka doživljajev.

Tok čistih doživljajev ali, kartezijansko rečeno, cogitationes pripada sferi čiste transcendentalne zavesti. Splošne strukture transcendentalne zavesti so tiste specifične forme toka čistih doživljajev, ki predstavljajo enotnost te doživljajske raznolikosti; brez te enotnosti bi bilo množtvo doživljajev nedoločljivo in nezapopadljivo. Nepogrešljivo nujne oblike zapopadenja toka čistih doživljajev so: metoda (s katero do sfere čistih doživljajev sploh pridemo), subjektivni identitetni pol (na katerega se vsi doživljaji zavesti nazaj nanašajo), objektivni identitetni pol ali predmetni smisel (na katerega so naravnani) ter enotni horizont samih doživljajev.

a) Refleksija.

"Bistveno nanašanje fenomenologije na samo sebe se pokaže v tem, da to, kar je bilo tu v metodološki refleksiji pod nazivi jasnost, uvid, izvor, ipd. premišljeno in ugotovljeno, po svoji strani samo spada v fenomenološko domeno, da so vse refleksivne analize fenomenološke analize bistve in dobljeni metodloški uvidi glede na svoje ugotovitve sami stojijo pod normami, ki jih formulirajo" (Ideje, str. 139). "Med najsplošnejšimi bistvenimi svojskostmi čiste sfere doživljajev obravnavamo na prvem mestu *refleksijo*. To pa deloma zavoljo njene *univerzalne* metodološke funkcije: fenomenološka metoda se giblje popolnoma v aktih refleksije" (Ideje, str. 162).

Husserlova fenomenologija je tako pravzaprav refleksivna fenomenologija. Mnenje postane le skozi refleksijo absolutno veljavno spoznanje; dvomiti v spoznavni pomen refleksije je namreč protislovje, kajti za tak dvom je potrebna prav refleksija.

Samo skozi refleksivne akte sploh lahko pridemo do čistega doživljajskega toka in do čistega jaza.

b) Čisti jaz.

"Med splošnimi bistvenimi svojskostmi transcendentalno prečiščenega območja doživljajev pritiče pravzaprav prvo mesto odnošaju vsakega doživljaja na 'čisti' jaz. Vsak 'cogito', vsak akt v označenem smislu je karakteriziran kot akt jaza, 'izhaja iz jaza', 'živi' v njem 'aktualno' (Ideje, str. 178).

Čista sfera doživljajev je določena z dvema relatoma: -subjektivno orientacijo na čisti jaz doživljajev; - objektivno orientacijo na predmetni pol doživljajev. Čisti jaz tako predstavlja subjektivni identitetni pol doživljajev.

c) Fenomenološki čas.

"Posebno oceno zahteva fenomenoloki čas kot splošna svojskost vseh doživljajev" (Ideje, str. 180).

Fenomenološki čas je enotna forma vseh doživljajev v doživljajskem toku (čistega jaza) in se razlikuje od "objektivnega" kozmičnega časa. Časovnost ni le forma, ki pripada posamičnemu doživljaju, ampak je to nujna forma, ki povezuje en doživljaj z drugim. Vsak doživljaj je nujno trajajoč in s tem trajanjem se uvršča v neskončni kontinuum trajanja - ima nek vsestransko neskončen časovni korizont, to pomeni, da pripada neskončnemu "toku doživljajev".

d) Intencionalnost.

"Zdaj gremo k svojskosti doživljajev, ki jo lahko označimo kot generalno temo 'objektivno' orientirane fenomenologije, k intencionalnosti" (Ideje, str. 187).

"Pod intencionalanostjo razumemo lastnost doživljajev, 'biti zavest o nečem' " (Ideje, str. 188).

Vsak doživljaj (cogito) se ravna na svoje doživljeno (cogitatum), v vsakem doživljaju se ravna jaz na nek predmet, na predmet kot korlat zavesti. Intencionalnost torej označuje odnošaj doživljajev na njihov nujni objektivni identitetni pol.

"Čudežna korelacija", nujna in izvorna sopripadnost subjektivnega in objektivnega principa, ki se je razkrila že skozi fenomenološko analizo logičnega, predstavlja bistveno nov vzorec ali dimenzijo Husserlovega filozofiranja sploh.

Ob fenomenološki utemeljitvi konkretnih disciplin kot tudi odnosov med njimi pa se je pravzaprav vseskozi javljala neka trojnost: doživljanje-doživljaj-doživljeno, mišljenje-misel-mišljeno, ... Tradicionalna formalna logika se skozi fenomenološko analizo izkaže kot omejitev na čisto misel, abstrahirano tako od doživljanja le-te kot od njenega predmetnega smisla. Husserl pa je čisto misel, idealni pomen skušal utemeljiti prav s ponovno vrnitvijo na ta dva izvora, kar pa je seveda smiselno in možno le znotraj prevalence stare S-O relacije (brez tega bi njegovo prizadevanje pomenilo psihologizacijo, oz. fizikalizacijo logike).

Tako, tako je "stvar sama" tradicionalne logike čista misel, je "stvar sama" tradicionalne transcendentalne filozofije transcendentalna zavest, dojeta pri Husserlu kot neskončni tok doživljajev. Ta "heraklitska reka doživljajev" pa je zopet utemeljena, oz. vrnjena na izvore tako, da je na eni strani vezana na subjektivni identitetni pol - na čisti jaz (iz katerega izhaja), na drugi strani pa na objektivni, predmetni identitetni pol (na katerega se ravna). Enako je seveda tudi s spoznanjem kot "stvarjo" spoznavne teorije).

Iz povedanega sledi, da se *iz tradicije* določa, katere se "stvari posameznih filozofskih discplin".

Fenomenologija kot taka je miselna drža in način gledanja, in sicer popolnoma specifičen (neteoretski) način gledanja in popolnoma brezinteresna miselna drža (drža nezainteresiranega opazovalca), ki pa odpre možnost, da se stvar sploh začne dajati kot stvar sama. Kot taka služi fenomenologija novi in radikalni pojasnitvi vseh tradicionalnih fizolozofskih disciplin in znanosti sploh. In ravno s tem je Husserlova fenomenologija odprla "nove neslutene možnosti", tudi možnost vprašanja: kako je z jasnino (Lichtung) pojasnjevanja (Beleuchtung).

LITERATURA

Husserl, Logische Untersuchungen, Bd.II; Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1968; (LU).
Husserl, Die Idee der Phänomenologie (Fünf Vorlesungen);
Husserliana, Bd.II; M.Nijhoff, Haag 1958; (IF).
Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd.I., Husserliana, Bd.III/1; M.Nijhoff, Haag, 1976.

Dajmo vsebini pravo mero!

MATJAŽ POTRČ

Široka razprava poteka, ki ji je mar razlaga vsebine duševnih stanj. Sam bi želel najprej zatrditi, da je bilo obelodanjenih že več značilnosti vsebine, morda preveč. Zato je čas, da se zaustavimo, ter se vprašamo, kaj vsebina pravzaprav je. Od te stopnje naprej lahko znova premislimo, kaj so pravzaprav mehanizmi, ki vodijo k proizvodnji, k nastanku vsebine. Potem pa lahko skušamo uporabiti te mehanizme, da bi oskrbeli naturalistično razlago vsebine.

Moja prva trditev je, da vsebina še ni bila pravilno razpoložena, da ji še ni bila odmerjena prava mera. Poslužil se bom primerkov teorij, ki jo skušata razložiti in ki sta morda najboljše, kar nam je v to smer na voljo. Trdil bom, da nobeni izmed teh teorij pravzaprav ne uspe opraviti posla. Teorijama bom dal izvesek vzročna ter holistična. Nato bom skušal predlagati razlago vsebine s pomočjo Temeljenih Zaznavnih Kategorij (TZK). Trdil bom, da ker so TZK najboljša znanstvena razlaga vsebine, s katero razpolagamo - da mora zato tudi naturalistični filozofski pristop uporabiti razlago vsebine s pomočjo TZK. Nazadnje bom pregledal nekaj možnih ugovorov na takšno stališče in nanje bom skušal odgovoriti.

Ravno zato, ker obstaja mnogo predlogov razlage vsebine, je, kot sem dejal, morda še najbolje, če pričnemo z reprezentativnim vzorcem, da bi uvedli njihove probleme. Takšen vzorec po moje vključuje vzročno in holistično razlago. Naj ju sedaj zaporedoma vpeljem.

VZROČNA RAZLAGA VSEBINE

Ta razlaga je običajno povnanjena oziroma eksternalistična, in pogosto uporablja teleološke oziroma smotrnostne elemente. (Pokazni imeni bi lahko bili Dretske, Papineau).

Glavna trditev tega stališča je, da je vzročni mehanizem tipično odgovoren za tvorjenje vsebine. Če mislim na pisalni stroj, če imam vsebino, ki vključuje pisalni stroj ("Pisalni stroj je na mizi."), potem je, glede na vzročno zgodbo, vzročni stik z zadevo, s pisalnim strojem, odgovoren za vsebino o pisalnem stroju, ki jo pač imam.

Povnanjenost te razlage je moč razbrati od tod, ker je običajno predpostavljeno, da je pisalni stroj, ki je vzročno odgovoren za mojo vsebino, zunaj obstajajoči pisalni stroj. Smotrnostni element pa bi bil razviden iz dejstva, da mora obstajati nekakšen razlog, če

naj sploh tvorim vsebino o pisalnem stroju: ta pač mora biti zame pomemben. Kar pa zopet pomeni, da imam vsebino zavoljo nekega smotra. Običajno je predpostavljeno, da je ta smoter razvojni - da pač imam vsebino zato, ker se z njeno pomočjo lažje znajdem v okolju ter na ta način konec koncev lažje preživim v njem.

Problemi za to stališče so, da preslikave med bitnostmi in vsebinami niso popolne, da obstajajo zmote pri zaznavanju (vidim psa, mislim, da je mačka), ter da bi le težko povedali, kako naj ga uporabljamo za razlago abstraktnega (pojmov kot sta dobrota ali naklonjenost).

HOLISTIČNA RAZLAGA VSEBINE

Ta vrsta razlage skuša biti ponotranjena, internalistična. (Kot člana posadke bi navedel Fodorja. Skušal bi zagovarjati stališče, da je njegov pristop prav zares holističen.)

Glavna trditev tega stališča je, da terja razlaga vsebine poudarek na pomembnosti holistične mreže, v kateri je zajeta neka določena vsebina. Vsebine kot take ne moremo pojasniti v izolaciji. Lahko jo razložimo s teorijo odločitve; pri tem je neka določena vsebina dobljena kot rezultat izmere glede na vplive vseh zanjo pomembnih okolnih vsebin. Holistična razlaga skuša nadalje poudariti pomen resničnostnih pogojev.

Ta razlaga je običajno ponotranjena oziroma internalistična zato, ker določena vsebina (denimo /"Računalnik je na mizi."/) ne kaže na bitnost (računalnik) kot na nekaj zunanjega, kot na zunanjo bitnost, ampak kot na nekaj, ker je izračunano v skladu z že ponotranjenimi vsebinami, s katerimi pač razpolaga oni, ki ima tudi to konkretno vsebino. Računalnik tako ni prvotno razumljen kot zunanja bitnost na mizi, ampak kot predstava, reprezentacija, ki je izračunana v stiku s preostalimi reprezentacijami, s katerimi razpolaga določen organizem, ki pač že ima tudi to konkretno reprezentacijo. V tem smislu je tu poudarjena celota, celotna mreža predstav, ki je pomembna za določitev ene same. Na drugi strani pa skuša holistični pristop zagotoviti stik vsebine s tistim, na kar se vsebina nanaša s pomočjo resničnostnih pogojev. Poudarjanje resničnostnih pogojev za vzročni pristop ni v tolikšni meri pomembno, saj tam, kot že ime pove, obstaja v semantičnem temelju vzročna povezava. Obratno pa je pri holističnem pristopu pomembno poudariti prav resničnostne pogoje.

Problem za to stališče je zlasti naslednji: Ni nikakršnega pametnega načina, kako bi z njegovo pomočjo individuirali *posamično* vsebino. Individuiranje tu pomeni opredelitev določene vsebine na ta način, da je opredeljena prav ona, v razliko z vsemi ostalimi. Pri vzročni razlagi moramo za to, da bi individuirali vsebino, kot je /"Računalnik je na mizi."'/ uporabiti vzročne mehanizme, ki povezujejo vsebino z računalnikom, z mizo in njuno relacijo "biti na". Pri holistični razlagi pa se seveda nimamo priložnost naslanjati na podobne vzročne mehanizme, ampak moramo pogoje individuacije posamične vsebine dobiti iz celotne mreže okolnih vsebin. V tem pa se zdi že zajeta težava. Če naj bi nam namreč bilo mogoče povedati, kako je določitev posamične vsebine možna z"nekim razredom vsebin, ki ji niso enake, moramo imeti na voljo vsaj že nekaj vsebin, ki so pravkar razložene. Vendar pa le težko pridemo do takšne začetne zaloge, vsaj za holistični pristop se zdi v tem skrita še posebna težava. Kajti, vsebine lahko individuiramo le tako, da se poslužimo že obstajajočih, seveda tem

prvim različnih vsebin. Teh pa nikakor ne moremo vpeljati holistično. Nekdo bi morda še dejal, da holistična teza rabi neholistično podgraditev; vendar pa tega ugovora ni težko zavreči, saj je v nasprotju s samim holističnim načelom kot takim.

Poleg tega pa obstaja še priključeni problem, da resničnostni pogoji kot taki vsebin med seboj ne porazlikujejo. Vse vsebine težijo k temu, da bi bile resnične. Če pa je tako, zavoljo te univerzalne zahteve izgubimo merilo za njihovo medsebojno porazlikovanje. Drugače povedano: Razumljivo je, če predpostavimo, da vse vsebine težijo k temu, da bi bile resnične, kajti dobrohotnost je zdravo interpretativno načelo: vendar se zdi, da nam to ne omogoči določitve vsaj nekaterih vsebin.

UGOVORI VZROČNI IN HOLISTIČNI RAZLAGI

Glavni ugovor je, da tako *vzročno kot tudi holistično stališče vsebine sploh ne razložita.*

Razlog je v tem, da *vsebini ni odmerjena prava mera.*

To slednje pa pomeni, da filozofi niso ustrezno opravili svojega dela, namreč posla pojmovne razlage, ki je lasten prav njim samim. Obe zgoraj navedeni točki bom v nadaljnjem komentiral:

(A) Vzročna in holistična zgodba sploh ne razložita vsebine.

(a) Vzročna zgodba: Velike težave so s tem, kako naj razložimo univerzalije, in razlaga kot taka vsebuje *premočne* vzročne zahteve.

Univerzalije. Ko s pomočjo zgodbe na primer skušamo razložiti dobroto, obstajajo težave, kako naj to abstraktno univerzalijo povežemo s kakšno vzročno podlago. In če rečemo, da so abstraktnemu pojmu dobrote vzročno v oporo posamične dobre stvari oziroma bitnosti, imamo težavo, kako naj razložimo prehod od teh posamičnosti k univerzalnemu. Prav lahko namreč pojasnimo posamične primerke dobrih dejanj ali dobrih stvari, vendar pa je vprašanje, ali smo na njihovi podlagi upravičeni dopustiti še nekaj tako abstraktnega, kot je dobrota sama po sebi. In vendar je dejstvo, da slednja lahko nastopa kot sestavina vsebine.

Premočne vzročne zahteve. Prav to je največja težava za našo zgodbo. Pomeni, da potrebuje vsak primerek vsebine neke vrste vzročno oporo, po možnosti oporo neposredne vrste. Če imam misel o računalniku, bi morala ta vsebina biti podprta z dejstvom, da sem bil v vzročnem stiku z računalnikom, da sem pač lahko na tej podlagi potem tvoril vsebino, in sicer sem moral biti po vsej verjetnosti v neposrednem vzročnem razmerju z njim. Moje neposredno vzročno razmerje z računalnikom tu pač pomeni, da sem na primer neposredno opazoval računalnik, vidno ali s tipom, in ne, da sem slišal opis računalnika od koga drugega ali pa da bi videl njegovo sliko ter si na tej osnovi o njem ustvaril podobo.

Zahteva, da bi potreboval vsak primerek vsebine nekakšno vzročno podgraditev, po vsej verjetnosti podgraditev neposredne vrste, pa se zdi v neposrednem nasprotju z dejstvom, da je večina intencionalnih pojavov (vsebine tvorijo del teh pojavov) prav neodvisna od neposrednih, dejanskih vzročnih pogojev. Na primer, moja misel, ki vključuje računalnik, se mi lahko pojavi, ne da bi bil ta računalnik prisoten, denimo ko se sprehajam po gori. Ta možnost intencionalnega neobstoja pa je dejansko ena od bistvenih značilnosti intencionalnih pojavov vsebine.

(b) Holistična zgodba. Ta zgodba, ki sili v smer internalizma, ponotranjenosti, uvaja sintakticizem. To pomeni, da so zanjo pomembne zlasti relacije med posamičnimi vsebinami, vezi sklepanja, kakršna je modus ponens. (Če p potem q, in p, torej q.) Če pa je to zares bistveni poudarek, potem nam še preostaja težava, kako naj sploh ubesedimo posamično vsebino. Kajti sklepne sintaktične povezave *med* vsebinami ne razložijo posamičnih vsebin. Razložijo lahko kvečjemu dostop do vsebin. Vkolikor razmislimo, postane to nemudoma jasno: Pri zgornjem primeru modusa ponensa nismo prepričani, ali sledi q, potem pa s pomočjo oblike sklepanja ugotovimo, da zares sledi (vkolikor imamo "če p potem q" in vkolikor imamo dan "p", potem zares sledi "q"). Vendar pa je docela razvidno, da na ta način nismo prav nič razložili posamične vsebine "q"; pravzaprav je bistvo sintaktičnega sklepanja, kakršno je modus ponens, da je docela vseeno, katera vsebina nastopa na mestu spremenljivke. Vse, kar nam takšna oblika sklepanja pove, je pravzaprav zgolj to, da si zagotovimo dostop do nje, ne glede na njeno dejansko vsebino, pač pod danimi sintaktičnimi pogoji. Od tod je jasno, da na takšen način kvečjemu pridobimo dostop do vsebine, ne pa razlago vsebine.

Ker se holistični pristop opira ob določitvi vsebin prav na vezi sklepanja, ki med seboj povezujejo vsebine, to pomeni, da holistični pristop sploh ne individuira vsebin kot takih. Vkolikor pa jih tudi že individuira, ostaja njegova individuacija propozicionalna (p, q, r), ne da bi bilo pri tem zares pokazano, kaj te vsebine dejansko so, oziroma kaj so mehanizmi, ki vodijo k njim kot takim.

Mar zares drži trditev, da obe zgodbi, o katerih govorimo, vsebine sploh ne razložita?

V prvem približku vzročna zgodba ne razloži splošnosti vsebine, holistični pristop pa ne razloži mehanizmov, ki so vključeni v tvorbo katere koli posamične vsebine.

Oglejmo si ti dve zadevi. Splošnost vsebine je tako bistveni del njene razlage, da bi le težko videli, kako naj porazlikujemo zaznavanje od misli, vkolikor bi se ji ognili. Vidno zaznavanje računalnika bi se potemtakem zlilo z intencionalno mislijo o računalniku. To pa se zdi dovolj za podkrepitev trditve, da vsebine na ta način ne moremo razložiti. Na drugi strani se zdi še težje, da bi sploh lahko razložil vsebino pristop, ki ne ponuja nikakršne razlage nobenega izmed mehanizmov, kakršni so udeleženi pri oblikovanju določene posamične vsebine. To pomeni, da ne moremo reči, kako je vsebina določena, vkolikor pri njenem določanju ostajamo zgolj na ravni njene propozicionalne opredelitve, oziroma, vkolikor sledimo zgolj formalni omejitvi, pri kateri bi za določitev vsebine zadoščala določitev oblike simbola, kateri predstavlja vsebino. Pri takšnem formalnem prepoznavanju simbolov bi postalo zelo pomembno, da so denimo okrogli oziroma kvadratasti, oziroma katere koli druge oblike že (ne pa da so kakšne druge oblike), jasno pa je, da samo prepoznavanje oblike simbola ne bi zadoščalo za določitev vsebine, ki jo simbol prenaša. Ugovor bi lahko tod bil, da lahko s pomočjo razlik med oblikami simbolov docela v redu in dovolj podrobno razložimo razlike med vsebinami ter da nikakršna drugačna opredelitev ni zanimiva. Na to je mogoče odvrniti, da je takšen postopek docela ustrezen načinu, kako imamo lahko dostop do nekega posamičnega simbola v določeni bazi podatkov, ne glede na to, kaj simbol pravzaprav predstavlja. Vendar pa na ta način nikakor ne moremo podati mehanizmov nastanka vsebine, ki jo simbol predstavlja, s tem pa tudi ne nastanka vsebine kot take. Kdo bi lahko na to odvrnil, da nam celota preračunavanj nad simboli v popolnosti poda opredelitev posamičnega simbola ter da druge vrste opredelitve tudi niso zanimive.

Vendar je na to mogoče zopet odvrniti, da je na ta način spregledano, kako je vsebina sestavljena iz svojih posamičnih gradnikov ter da mora vsaka njena razlaga upoštevati prav ta način.

Če pa je tako, potem smo upravičeno trdili, da oba omenjena pristopa vsebine kot take sploh ne razložita.

(B) Vsebini ni bila odmerjena prava mera (pri obeh teh pristopih, torej niti pri vzročni in niti pri holistični zgodbi.

To je pravzaprav vprašanje, ali je vsebina sploh primerno določena pri obeh vzorčnih teorijah. Naj sedaj na kratko povzamem težave pri obeh.

Vzročna zgodba, kot smo videli, postavlja (a) premočne vzročne zahteve za določitev vsebine, poleg tega pa obstaja še (b) pojmovna stran, ki se nikakor ne ujema s pristopom. Ta del zgodbe bi morale pokriti univerzalije, vendar pa je jasno, da zadeva ne deluje.

Holistični zgodbi na drugi strani sploh ni mar posamične vsebine. Mar so ji kvečjemu resničnostni pogoji te določene vsebine. Ker pa resničnostni pogoji ne opredelijo vsebine kot take, lahko mirno rečemo, da holizmu pravzaprav vsebina kot taka zares ni mar.

Eno možno stališče na tej stopnji bi bilo v trditvi, da vsebina kot takšna sploh ne obstaja. To bi bil antirealizem glede na vsebino. Pri njem lahko vsebino opišemo kot koristni izmislek, ki jo lahko potrebujemo na primer za to, da bi si olajšali komunikacijao (Dennettova intencionalna naravnanost bi bila takšne vrste, pa tudi Davidson bi bil blizu temu stališču.)

V nasprotju s to zgodbo vključuje stališče, ki bi ga želel braniti jaz sam, *realizem* glede na vsebino, ter *naturalistično* razlago.

Najprej pravim, da vsebina prav zares obstaja (lastne so ji obnašanjske posledice, itd.), ter je zato pomembno, ali ta posamična vsebina tukaj je ali pa je ni.

VENDAR pa bi dejal, da vsebini ni odmerjena njena prava mera. Vsaj v obstoječih teorijah ne obstaja ustrezni pojmovni aparat za individuacijo vsebine.

Na tej točki je potrebno sprožiti med drugim tudi naslednje vprašanje: Do kolikšne mere mora individuacija vsebine zanimati *filozofa*?

Vprašanje, s katerim se moramo tod strinjati, je, da mora ostati razlaga na nekakšni funkcionalni ravni. Saj prav gotovo ne bi hoteli biti prisiljeni upoštevati vse mogoče računalnike, pisalne stroje in mačke, pač vse tiste posamične bitnosti, o katerih lahko tvorimo različne vsebine. Prav gotovo moramo v razlago vsebine vključiti določeno mero splošnosti.

KORISTNOST TZK ZA RAZLAGO VSEBINE

Tukaj bi želel zlasti reči, da moramo za razlago vsebine vpeljati novo opojmovljenje: takšno, ki temelji na temeljni zaznavni kategorizaciji (TZK).

Kategorialno zaznavanje pomeni psihološko, naturalistično hipotezo o tem, kakor poteka individuiranje bitnosti. Na bolj drobno zrnati ravni poteka pri prepoznavanju semantičnih lastnosti zvočnega vhodnega signala na podlagi obdelave tega signala individuacija fonemov, kakršni so (da) in (ga). Na višji spoznavni ravni pa poteka

individuiranje pojmov peč-meč in stavčnih pomenov. Ravnokar omenjeni primer vključuje zgolj prepoznavanje govora, lahko pa ga razširimo tako, da vključuje še ostale zaznavne načine, kot je na primer vid. Toliko da sem oskrbel temeljno intuicijo, kaj so zaznavne kategorije (o tem sem obširneje pisal na drugem mestu). Povedati moram na kratko še, kaj mi pomeni temeljnost zaznavnih kategorij. Temeljnost razumem v naslednjim mislu: V nizu žival-pes-koker pinč španjel je temeljna zaznavna kategorija "pes", ne pa "žival", ki poteka na preveč splošni ravni, in niti ne "koker pinč španjel", ki poteka na preveč podrobni ravni. Prav TZK praviloma uporabljamo za kategorizacijo okolnih bitnosti. Če vidimo zadevo, ki se sprehaja po ulici, rečemo "pes", in zadeve ne opredelimo na obeh ostalih ravneh. Prav tako lahko "psa" narišemo, se ga pokazno naučimo. "Koker pinč španjel" nam oskrbi le za spoznanje več lastnosti kot "pes", ki kot temeljna kategorija zajame največ lastnosti, ki so pomembne pri našem prepoznavanju. Toliko, da na hitro uvedem temeljnost zaznavnih kategorij.

Naj se sedaj še nekoliko zaustavim pri opredelitvi vsebine. Pogled na vsebino nam razkrije, da jo lahko opišemo s pomočjo stavkov. Na primer, svojo vsebino lahko prav lepo opišem s pomočjo stavka: "Pes je rjav."

Sedaj pa moramo upoštevati, da stavki v grobem povedano zajemajo pojem. V našem primeru sta to pojma "pes" in "rjavost".

Pojmi pa so prav zadeve, katere uporabljamo zato, da bi kategorizirali okolni svet in da bi ga vključili v vsebine. Tako s pojmoma zajamemo bitnost "psa" in lastnost "rjavosti", da bi ju nato vključili v vsebino, ki jo lahko izrazimo s pomočjo stavka "Pes je rjav". Pri tem je jasno, da smo pojmovno zajeli bitnosti v okolnem svetu ter da smo z njimi vstopili v nekakšno razmerje, ko smo o njih tvorili vsebino. Vkolikor smo sploh želeli tvoriti določeno vsebino o nekih bitnostih, pa smo morali najprej vzpostaviti pojmovno razmerje s temi bitnostmi.

Od tod se zdi upravičeno zatrditi, da so pojmi, ki jih oskrbi zaznavna kategorizacija (ZK), temeljni za tvorjenje vsebine.

Trenutek razmisleka nam bo razkril, da pomeni kategorialno zaznavanje prav zares odmerjanje prave mere vsebini, da nam TZK oskrbi pravilni pojmovni aparat za razlago vsebine.

Poglejmo sedaj holizem, njegovo internalistično, sintaktično vejo. Vsaj tako se zdi, da mu opredelitev vsebine sploh ni mar. (Fodor je nekoč to skušal storiti, vendar pa je odnehal, ko je bil sprevidel, kako je edini način, da to stori, vzročni in teleološki.) Če je res tako, da holisti kar odjenjajo, pa si oglejmo vzročne teoretike. Pri njih je problem, kot smo dejali, v tem, da njihov način utemeljitve, vzročna utemeljitev, predstavlja premočno zahtevo. Na drugi strani pa, kot smo bili prav tako dejali, ostajajo vzročni teoretiki še s problemom univerzalij.

Če skušamo pogledati z naturalističnega zornega kota, kako organizem pravzaprav deluje, opazimo, kako obstaja srednja raven, ki *vključuje oboje: Empirično vzročno utemeljitev naših pojmov in prispevek naših spoznavnih zmožnosti, ki jih uporabljamo pri tvorjenju pojmov.* Vkolikor tvorim pojem "pes", je za to odgovorna empirična podlaga mojega sedanjega ali preteklega empiričnega zaznavnega stika s psom. Poleg tega pa ta empirična podlaga terja seveda še mojo spoznavno zmožnost, zavoljo katere sploh lahko oblikujem pojem: pojma o psu ne more imeti kar katerakoli bitnost si že bodi, temveč mora imeti takšna bitnost posebno spoznavno zmožnost, da lahko predela pojem.

Kot sem dejal, vstopajo v tvorbo vsebin v temelju prav pojmi.

V organizmih se vsebina tvori s pomočjo vzročne in spoznavne podlage, vendar na *srednji ravni* (temeljnih kategorij), ki je ravno primerna za določene organizme (kot so denimo ljudje).

Zaznavne kategorije (ZK) sedaj že kar nekaj časa pričenjajo preučevati v psihologiji. In izdelanih je nekaj filozofskih posledic, kot so na primer posledice glede približevalnosti (aproksimacionizma) ter glede razlike med ikonsko in simbolno udeležbo v kategorizaciji. (Sam bi želel kritizirati približevalnost, ali vsaj zatrditi njeno združljivost z eksternalističnim pristopom, vendar o tem kje drugje.)

Ne glede na ta različna preučevanja pa še vse do tega trenutka ni bil ubeseden predlog, ki ga bom navedel tukajle:

ZK (zaznavna kategorizacija) je ravno pravšnji mehanizem za razlago vsebine.

Pravkar sem bil začel navajati nekaj podpore temu stališču:

Razlaga vsebine s pomočjo ZK ostaja, funkcionalistična (tako mi ni treba skrbeti za posamične pisalne stroje, ko razlagam svojo intencionalno usmerjenost na pisalni stroj).

Na drugi strani ZK ravno ustrezno opredeli vsebino, tako da lahko filozofi govore o opredelitvi *vsebine* s pomočjo le-te. Tukaj mislim predvsem na dejstvo, da kakšni drugi mehanizmi, bodisi sintaktični ali nevrofiziološki in podobni, ne oskrbe prave mere za pristop k vsebini in za določitev vsebine, da pa se zdi, kako pristopu ZK to brez težave uspeva.

Bojim se, da zavoljo različnih razlogov, izmed katerih sem jih nekaj že omenil, ostali dve paradigmi, o katerih sem bil govoril, ne ponujata nikakršne ustrezne rešitve glede določitve in tudi glede razlage vsebine.

Ravno zato pravim, da v primeru, ko želimo v filozofiji določiti vsebino, potrebujemo ZK (zaznavne kategorije) za funkcionalni opis vsebine.

V tem primeru bo naša zgodba naturalistična, kajti podatki, ki nam jih je oskrbela psihologija, so znanstveni.

In filozof bo moral znova postoriti svoj posel. Predvidevamo lahko, da ga bo začrtana pot vodila k naturalističnim pojasnitvam pojmov in tako k samemu jedru filozofske raziskave.

Omenili smo, da obstajata dve vrsti vprašanj, na katera vzročna zgodba ne more ustrezno odgovoriti pri opredelitvi vsebine: vprašanje premočne vzročne zahteve in vprašanje nemožnosti pojasnitve pojmovne strani, ki vstopa v tvorjenje vsebine.

Vprašajmo se, ali nam mar pristop s strani TZK lahko pomaga rešiti oba problema. Naj še enkrat s primerom opišem, kaj je pravzaprav TZK.

Ko se sprehajam po cesti in se mi nekaj približuje, zakličem "Pes". Verjetno je kar jasno, da moj vzklik precej dobro izraža vsebino, ki jo imam ob tem trenutku, ko pač srečam bitnost, o kateri sem ravnokar nekaj sporočil. Problem je, kot smo že omenili, v tem da lahko to bitnost kategoriziramo prav tako tudi na drugih ravneh: Lahko bi bil dejal "Žival", ali pa "Koker pinč španjel te in te vrste". Vendar ničesar takega nisem bil dejal. Nisem se povzpel na preveč splošno raven opisa (žival) in nisem uporabil posebnega opisa ravnokar omenjene vrste (slučajno se pač kaj preveč ne spoznam na različne pasje vrste in nisem član kinološkega društva.)

Kar sem bil uporabil, je primer Temeljnega Kategorialnega Zaznavanja. Obstaja nekaj značilnosti izrazov, ki sodijo v ta razred. Na primer, "pes" je enozložna beseda, priučim se je zgodaj v svojem otroštvu. Uporabim jo lahko za demonstrativno opredelitev bitnosti, in končno, vendar pa ne nazadnje lahko narišem psa, živali pa skorajda ne. Tako sem ponovil nekaj značilnosti za temeljnost kategorizacije.

Naj bo to intuitivna predhodna opredelitev TZK. Prav gotovo to predstavlja način, kako delujemo mi sami, ko se srečujemo s svojo okolico in ko z njo medsebojno vzvratno delujemo.

Pomembna točka, ki bi jo želel poudariti, pa je naslednja: Temeljna Kategorizacija prav gotovo predstavlja podlago za tvorjenje vsebine.

Želel bi zagovarjati naslednje: Če se ozremo na temelje tvorjenja vsebine, je jasno, da lahko sklicevanje na TZK razreši nekatere probleme, ki smo jih zasledili pri vzročni razlagi vsebine. Kot smo dejali, so bili to problemi premočne zahteve vzročne podgraditve, ter nezmožnost rešitve problema tvorbe pojmov. Naj si sedaj ogledam, ali ju lahko pristop s pomočjo TZK reši. Skušal bom trditi, da ju lahko.

Mar pristop s pomočjo TZK razreši problem premočne zahteve po vzročni podgraditvi vsebine? Ko sem bil srečal, ko sem se pač sprehajal po cesti, bitnost, o kateri sem govoril - namreč psa - je prav zagotovo morala obstajati kakšna vzročna povezava med bitnostjo ter med menoj. Seveda pa so na svetu kar najbolj raznolike vrste psov, in tako *mora*, da bi nekaj kategorizirali kot psa, obstajati tudi neke vrste vzročna podlaga. Pav tako pa je jasno, da ta podlaga ne more biti vrste vse-ali-nič. In sicer zavoljo enostavnega razloga, da se po cestah ne sprehajajo nikakršni prototipski psi. Ne glede na to pa vendarle dojamemo kot pse najrazličnejše pse, ki se sicer zelo razlikujejo po velikosti pa tudi glede na splošni izgled, ko že vzročno naletimo nanje. Tako moramo s stališča TZK prav gotovo dopustiti spremembe pri vzročno opredeljivi podlagi tvorjenja kategorij (različni psi se med seboj zelo razlikujejo). Obenem pa je jasno, da *mora* obstajati neka vrsta vzročnega ozadja oblikovanja kategorij.

Povzamemo lahko, da zgodba TZK ostaja pri vzročni opori tvorjenja kategorij. Vendar pa v nasprotju z vzročno razlago vsebine trdi, da ta vzročna podkrepitev tvorjenja pojmov - zgodba o tem, kako pojmi vstopijo v vsebino - ne sme biti izjemno toga. Dopuščeno mora biti razlikovanje, ves čas dokler sploh še lahko trdimo, da obstaja vzročna vez, ki se ohranja med tvorbo vsebine ter med bitnostjo, katera je povzeta v vsebino potem, ko je bilo prišlo do srečanja med to bitnostjo ter med individuom, ki opravlja opojmljenje ter ga uporablja za tvorbo vsebine. Vzročna podlaga mora tako obstajati (vsaj pri običajnih primerih, in trditev tod je, da se izvedeni primeri navezujejo na te prve), vendar pa je ne smemo dojemati preveč togo.

Oglejmo si sedaj drugo težavo za vzročno razlago vsebine. Kako pristop TZK sploh reši problem oblikovanja vsebine? Opazili smo, da pri vzročni zgodbi obstaja težava glede razlage tvorbe pojmov in nasploh glede razlage vsebin. Težava izhaja iz dejstva, da je težko razložiti, kako lahko sledi tvorba pojmov strogemu gledišču vzročne opore. Če sedaj pogledamo na Temeljno Zaznavno Kategorizacijo, se bomo spomnili, da smo bili v prejšnjem odstavku zatrdili, kako je vzročna podlaga pri njej nujno prisotna, vendar pa je lahko oslabljena, in da končno tudi je oslabljena na način, da ni zavezana nikakršnemu posamičnemu individuu. Med drugim to pomeni, da imamo pojmovno ekonomijo. Obstajati mora neka vzročna podgraditev tvorbe pojmov, vendar pa moram pojme tvoriti zavoljo ekonomije pri svojem obnašanju. Pojme moram tvoriti že zato, da

mi ne bi bilo potrebno tvoriti novega pojma (?) za vsakršnega posamičnega psa, na katerega naletim v svoji okolici. Konec koncev takšni zadevi sploh ne bi dejali pojem. Jasno je, da tako ko stori vzročno vez manj strogo zgodba TZK vpelje pojme ter omogoča njihovo pojasnitev. Kajti kaj so pravzaprav že pojmi? So enostavno način, s pomočjo katerega zajamemo nek razred bitnosti. To pa ravno počne Temeljna Zaznavna Kategorizacija. Temeljne kategorije so načini, na katere vpeljujemo pojme, so načini opojmovljenja zunanje realnosti na podlagi porazdelitve sveta na razrede. To potrebuje vzročne podlage. Z oslabitvijo vzročne vezi in s tem, da ji dovolimo veljati znotraj meje vključitve individuov v razred (na primer v razred psov), pa lahko razložimo tudi tvorbo pojmov, vključno tistih, ki izrecno merijo na abstraktno. Tako bi bila dobrota pojem, ki zajema vse dobre bitnosti.

Pridruženi problem je problem lastnosti, ki vstopajo v kategorizacijo. Jasno je, da so lastnosti, ki mi omogočajo nekaj šteti za psa, ali za dobroto, tiste lastnosti, ki jih je individuum, kateri izvaja kategorizacijo, dobil iz zaznavanja. Obstaja nekaj zaznavnih kategorij, ki mi omogočijo, da nekaj kategoriziram kot psa. Enako pa velja tudi za dobroto: Obstaja nekaj jasnih lastnosti dobrih stvari, ki jih uporabljam, da bi individuiral pojem dobrote. Tem lastnostim pravimo prototipi in so večinoma vezane na zaznavanje.

Razprava je pokazala, da zgodba TZK razreši obe težavi, za kateri smo opazili, da obstajata pri vzročni razlagi vsebine. Poleg tega je pomembno, da opazimo, kako stališče TZK nudi nekaj, kar nam vzročna razlaga ne nudi: naturalistično, ovrgljivo stališče o tvorjenju pojmov. Pojmi vstopajo v tvorbo vsebin. Ta tvorba pojmov in vsebin, ki nam omogoča prav tako tudi njihovo razlago, je ovrgljiva, ker imamo pač opravka z empirično določitvijo, katero lahko neprestano izboljšujejo odkritja eksperimentalne psihologije.

Kaj pa glede načina, kako lahko rešimo težave, ki obstajajo za holistični pristop k razlagi vsebine? Odgovor je v tem primeru dosti lažji, kajti moja trditev je bila, da holistični pristop vsebine sploh ne opredeli na kakršen koli način si že bodi. Res je vsaj to, da ne oskrbi nikakršnega načina, kako naj razložimo mehanizme, ki vstopijo v oblikovanje vsebine. Razlog za to je v dejstvu, da holistična mreža, v kateri ostale vsebine določajo določeno vsebino (s pomočjo vezi sklepanja) ne reši problema, kako naj določimo posamično vsebino, in zato ne more razložiti (tvorbo posamične) vsebine. To je razumljivo, vkolikor tvorijo holistične razlage sintaktično mrežo, ki je prikladna za razlago takšnih zadev, kakršne so preračunavanja nad vsebinami, ali pa mehanizmi dostopa do vsebin, vendar pa nikakor ne razložijo tvorbo vsebine, in potemtakem tudi ne razlože vsebine.

Poskušal sem nakazati, da je stališče TZK osnovno pri razlagi vsebine ter da je s tega stališča gledano boljše od vzorca najbolj pomembnih trenutnih teorij, vzročne in holistične, ki same skušajo razložiti vsebino. Boljše je od obeh že zato, ker reši nekaj težav, ki so lastne tema dvema stališčema.

Vendar pa se sedaj pojavlja še vprašanje, ali naj oblikovanje vsebine res opazujemo kot najbolj pomembno pri razlagi vsebine. Vse do te točke sem bil to predpostavil. Vendar pa, vkolikor razmislim, ne vem, kaj drugega bi lahko postavil na seznam kandidatov za razlago vsebine. Sintaktične mreže in resničnostni pogoji in teleologija lahko med seboj tekmujejo. Vendar pa se mi zdi, da so vsi po vrsti bodisi neprimerni za razlago vsebine, ali pa da so zopet za takšno razlago primerni, vendar pa da so v tem primeru (teleologija) prav tako združljivi s TZK gledišcem na vsebino, ali pa da to gledišče na ta ali oni način podpirajo. To zasluži nadaljno razdelavo.

Seveda je to bil le kratek oris TZK razlage vsebine. Ne glede na to, da sem ga nekolikokrat podal zgolj v tej skicirani obliki, pa je že dal povod nekaj ugovorom. Na te ugovore bom skušal odgovoriti, tako da bom trdil, kakor pravzaprav ne predstavljajo pravih težav za TZK zgodbo o vsebini.

Teorija ima preobširen eksplanandum

Medtem ko imata vzročna in holistična teorija enostavne ekspanande, pa je eksplanandum TZK zapleten. Če pa so zadeve že takšne, potem ne moremo trditi, da bi bilo TZK stališče razlaga vsebine.

Odgovor: Vsi se strinjamo s tem, da je potrebno razložiti vsebino duševnih stanj. Da bi le-to razložile, pripisujejo vzročne teorije glavni pomen vzročni vezi od bitnosti, ki so odgovorne za vsebino, k vsebini. Holistične teorije pa uporabljajo kot eksplanandum holistično mrežo, holistično mrežo vseh vsebin, ki pomagajo določiti neko posamično vsebino.

Predpostavka ugovora se zdi, da imajo te teorije enotavne eksplanande. Vendar pa temu ni tako, kot bom skušal trditi sedaj. Poglejmo sprva vzročno zgodbo. Vzročna vez se zdi enostaven eksplanandum. Vendar pa ni. Ni še docela jasno, kaj je vzročna vez, in tudi ne obstaja kakšna enoznačna interpretacija le-te. In če skušamo razložiti abstraktno s pomočjo vzročne vezi, postane kaj kmalu jasno, da postane vzročna vez sama izjemno zapleten eksplanandum. Težava pa je sedaj ravno v tem, da so tisto, kar vstopa v vsebine, pojmi ter da so pojmi vsi splošni. To pa pomeni, da bodo vzročni eksplanandi izjemno zapleteni za vse vsebine.

Sedaj pa si oglejmo holistično zgodbo. Tukaj se zdi, da je položaj še slabši. Eksplanandum kot tak sploh ni opredeljen. Je holistična mreža vsebin. Ne pokriva ene posamične vsebine. Da bi tak eksplanandum razložil eno posamično vsebino, mora obsegati zgodbo o tvorjenju vse mreže različnih vsebin. Tako se zdi jasno, da vrsta eksplananduma, ki jo zahteva holistična zgodba, sploh ni enostavna, ampak je izjemno zapletena, ravno v nasprotju s tistim, kar se je skušalo trditi. Poleg tega se zdi, da na tej točki preži še nevarnost krožnosti, vendar tega sedajle ne bi razbrskaval. Težava za holistično zgodbo je natančno v tem, da je pri njej v razlago vključena preširoka mreža. In dejstvo je, da pravzaprav ni razlage vsebine, ene posamične vsebine, ki bi jo nudila holistična zgodba, prav zavoljo izjemne zapletenosti eksplananduma, katerega ponuja.

Ko primerjamo vzročno in holistično zgodbo s TZK razlago vsebine, nam kmalu postane jasno, da lahko slednja reši nekatere težave ravno zategadelj, ker so njeni eksplananda dosti bolj enostavni, kot je to v obeh ostalih primerih. Eksplananda so tu pojmi, ki so tvorjeni ob organizmovih srečanjih z bitnostmi v okolju, o katerih le-ta tvori pojme. Sedaj pričenjamo uvidevati, da lahko ta eksplananda zajamemo empirično, s pomočjo empiričnih znanosti, kakršna je psihologija, ki raziskuje kategorizacijo. Ne želim reči, da so te raziskave izjemno enostavne. Morda pa se lahko izkaže, da nam je na ta način vendarle dostopen najenostavnejši eksplanandum, s katerim sploh lahko razpolagamo, ko razpravljamo o vsebini. Poleg tega je taka zgodba empirično

preverljiva, in s tega stališča gledano je dosti boljša od vzročnih ter holističnih pristopov, za katere kaj takega ne moremo trditi.

Naj sedaj še enkrat spomnim na holistično zgodbo. Njena težava je v tem, da pravzaprav zares ne razloži tvorbe vsebine ter da so njeni eksplanandumi izjemno zapleteni. Nasprotno lahko TZK zgodba poda funkcionalistično razlago vsebine s sorazmerno še najbolj enostavnimi eksplanandumi. Ti eksplanandumi vključujejo tvorbo pojmov in se pojavljajo nekje na srednji ravni razlage. Ti eksplanandumi niso le sorazmerno enostavni, ampak so prav tako glede na vsebino kar najbolj naravni, neizumetničeni.

Teorija je krožna

Razlaga vsebine s pomočjo TZK sama v svoji osnovi uporablja vsebino. Zato je takšen podvzem lahko zgolj krožen.

Odgovor: To enostavno ni res, ugovor je posledica določenega zamešanja. Razlagamo namreč vsebino duševnih stanj, takšno vsebino, na katero se lahko na primer skličemo s pomočjo jezikovnega izraza "Računalnik je na mizi". Da bi razložila to vsebino, se TZK zgodba vpraša, kaj vstopa v tvorbo vsebine. V tvorbo vsebine pa vstopajo pojmi. Še bolj natančno so to mehanizmi, običajno mehanizmi zaznavanja, ki vodijo k tvorbi pojmov. In ti pojmi nato vstopajo v tvorbo vsebin. Ker pa je jasno, da niti Pojmi = Vsebine, in še manj da Mehanizmi tvorbe pojmov = Vsebine, je nesmiselno trditi, da je v TZK razlago vsebine vpletena krožnost.

Da bi videli, kako nevarnost krožnosti prav zares ne obstaja, primerjajmo med seboj različne ravni razlage. Če razložimo tvorbo pojmov, mehanizem takšne tvorbe, ali pa če razložimo empirično podlago takšnih pojmov, je jasno, da uporabljamo pri razlagi nekaj drugega kot pa bi uporabljali neposredno na ravni razlage vsebine. Ker pa sta tako razlaga pojmov ter razlaga mehanizmov, ki so vključeni v tvorbo pojmov, jasno različna od razlage vsebin kot intencionalnih bitnosti (pojavljata se na različnih ravneh), je jasno, da ju lahko uporabimo prav za razlago vsebine. Pri tem se nam ni treba bati, da nas bo spodnesla krožnost, ali nasploh, da bi pri take vrste naši razlagi obstajala nevarnost krožnosti.

Tako eksplanandum (TZK) ni identičen z vsebino, ker (i) kvalitativno ni identičen z vsebino; temeljne kategorije so mehanizmi tvorbe vsebine, in niso že kar vsebine, (ii) temeljne kategorije so zgolj del vsebine, cela zgodba pa bi morala vključevati predikativno strukturo vsebine (Fa, in njene jezikovne ekvivalente, ekvivalente vsebine).

Temeljne kategorije ne dopuščajo, da bi partikularije vstopile v predikativni opis vsebine.

Temeljne kategorije vpeljujejo nenavadno vrsto ontologije, "univerzalne partikularije": pes kot temeljna zaznavna kategorija sploh ni partikularija in je že univerzalen, je že kar predikat.

Odgovor: Res je, da so partikularije v temeljni kategorizaciji že univerzalizirane: v temeljne kategorije vstopajo skozi pojme. Pojmi pa potem tvorijo vsebine. Vendar pa to

ne pomeni, da v procesu ni nikakršne povezave ali vezi s partikularijami. Partikularije vstopajo v tvorbo pojmov na temeljni *zaznavni* ravni: običajno mora obstajati neke vrste moje zaznavno srečanje s posamičnimi psmi, ki mi omogoča tvorbo pojma psa, nato pa tvorbo vsebin, ki vključujejo pse. V tem smislu partikularije torej vstopajo v predikativni opis vsebine.

Poleg tega ni rečeno, da je fregejevsko stališče, ki uvaja partikularije, edino, ki nam sploh je na voljo. Predvsem se zdi, da mu manjka empirične opore, da bi pokazalo, na kakšne empirične načine so partikularije odgovorne za tvorbo vsebine. To pa je rešeno pri TZK zgodbi o vsebini, ki se zanaša na empirično pojasnitev temeljne zaznavne kategorizacije. TZK zgodba naturalistično razloži vsebino in ji tudi daje pravo mero. Nasprotno pa se zdi dvomljivo, da bi fregejevska zgodba, še zlasti glede na partikularije, ponujala kakšno boljšo razlago tvorbe vsebine, kot jo nudi TZK zgodba. Jasno je, da je s tega empiričnega ter naturalističnega zornega kota TZK daleč boljši način razlage, kot pa je stara fregejevska predikatna zgodba.

Kategorije so skrajna oblika vrojenosti

Vkolikor imam vsebino o psu, je to mogoče zavoljo mojih vrojenih zmožnosti tvorjenja te vsebine, na temelju pojmov. Pojmi, katere tvorim, so vrojeni. Odvisni so od mojih vrojenih zmožnosti in ne od zunanjih pogojev, od psov, ki se sprehajajo naokoli in ki jih srečujem. Prav gotovo je res, da se v okolici sprehajajo takšni psi, vendar pa je zgodba, kako jih kategoriziram, vrojenostna in internalistična, ponotranjena.

Odgovor: Prav gotovo obstajajo vrste vrojene zmožnosti nekega organizma za tvorjenje pojmov, kakršen je na primerj pojem psa. To je res, vkolikor je tudi res, da pisalni stroj ali skala na gori česa podobnega ne more početi.

Vendar pa to še zdaleč ne pomeni, da je zgodba o vsebini tudi zgodba o vrojenosti. Ne glede na to, da prav gotovo imam določene vsebine le zavoljo svojih vrojenih zmožnosti tvorjenja vsebine, te zmožnosti ne opredelijo nikakršnih pojmov, in glede na to tudi ne opredelijo nikakršnih vsebin. Potrebujem enostavno nekaj zaznavnih srečanj z nekaterimi psi, da bi bil zmožen tvoriti pojem psa. To pomeni, da obstaja zgolj nekaj vrojenih zmožnosti ter da vrojenosti ni treba vstopiti v kategorizacijo. Kategorije, kot so pač že oblikovane, so v temelju zaznavne in so potemtakem različne od vrojenih mehanizmov, ki sicer morda lahko obstajajo v njihovi podlagi. Še zlasti ni možno, da bi bila opredelitev vsebine, pa naj bo to tudi opredelitev vsebine pojma, določena z vrojenimi mehanizmi. Enostavno mora obstajati nekaj zaznavnih srečanj, da bi lahko prišlo do tvorjenja vsebin.

Potem je še ugovor, da je opredelitev vsebine funkcionalna in da bi bilo potemtakem nemogoče, da bi jo zaznavno utemeljili. Na to bi odgovoril, da sta funkcionalna in zaznavna zgodba med seboj združljivi. Potrebujemo funkcionalni opis temeljnih kategorij, ki se vključuje v opredelitev vsebine. Vendar pa to še ne izključuje, da bi bile te kategorije tvorjene zaznavno. Ravno nasprotno.

Drugo vprašanje zadeva internalizem, ponotranjenosti. To vprašanje je dokaj različno od predhodnega, vendarle pa je z njim povezano na nekaterih točkah. Sam bi želel trditi, da je TZK zgodba, pa četudi bi že priznali, da je skrajno vrojenostna (česar sicer ne priznam), še vedno združljiva z eksternalizmom, s pozunanjenostjo. Na primer,

da bi tvoril pojem psa, moram srečati nekaj zunanje obstajajočih psov. In zaznavna srečanja s temi zunanje obstajajočimi psmi so vsekakor združljiva z razlago vsebine, ki zajema psa. Srečanja s psmi morajo upoštevati, kako so tvorjeni pojmi in vsebine o psih, potemtakem pa so na razpolago vsebine določujoči zunanji pogoji. Kaj drugega, kot ti zunanje obstajajoči psi, pa naj bi že bilo odgovorno za tvorbo pojma psa?

Ens metaphisicum (Nietzsche in metafizika)

2. del

BORUT OŠLAJ

BOJ ZOPER METAFIZIKO

V analizi Rojstva tragedije smo videli, da Nietzsche še ostaja v okvirih klasične metafizike; po drugi strani pa je bilo vidno, da je v pojmovanju praenotnosti kot igre te okvire že zapuščal. Vse prizadevanje "zrelega" Nietzscheja je ravno v tem, kako uiti temu kleščnemu prijemu metafizike, pri čemer je treba poudariti, da je Nietzsche vse življenje bolj ali manj zavestno operiral s klasičnim pojmom metafizike, to je s tistim, ki po svoji vsebini nikoli ne zapušča mej mišljenja, oziroma kjer se meja med metafiziko in ne-metafiziko postavlja znotraj samega mišljenja. Z drugimi besedami: Nietzscheju pomeni metafizika toliko, kot določena dualistična interpretacija sveta, ki temelji na pojmovno-dialektičnem pristopu do problema. Odprava metafizike je potemtakem razmeroma enostaven posel: odpraviti dualizme in absolutizacije, ki jim je bila podvržena tradicionalna filozofija ter na mesto pojmovno-dialektičnega pristopa uveljaviti umetniškega. Nietzsche je na to pot tudi dejansko krenil, naša naloga pa bo pri tem, da ugotovimo, ali ta pot tudi dejansko pelje v obljubljeni raj ne-metafizike, kot so to upali Nietzsche in številni interpreti, ali pa morda kam drugam.

Znano je, da se je Nietzsche pozneje od Rojstva tragedije, kar se tiče njene metafizične zasnove, ostro distanciral. Tako zapiše v Volji do moči: "Koncepcija sveta, ki se nahaja v ozadju te knjige, je izjemno temna in neprijetna."[1] Na poti k odpravi metafizike je treba biti kar se da radikalen: "Največja izmišljotina je tista o spoznavanju. Želeli bi vedeti, kakšna je narava stvari na sebi: toda glej, stvar na sebi ne obstaja!"[2] Nietzsche tako tebi nič meni nič odpravi dualizem, vrata v raj, ki so nam bila v Rojstvu tragedije zapahnjena, se zdijo zdaj na stežaj odprta. Praenotnosti, kot stvari na sebi, zdaj ni več. Toda tudi dualizem apoliničnega in dioniničnega se zdi zdaj v tem novoustvarjenem poenotenem svetu moteč, pomesti je treba še z njimi. "Na poti njegovega mišljenja se njegovo začetno nasprotje radikalizira do prevzemanja apoliničnega v samo dionizično",[3] zakaj "tudi nasprotje dioniničnega in apoliničnega" je bilo v Rojstvu tragedije "prevedeno v jezik metafizike".[4] S tem, ko tako z nekaj ad hoc potezami poenoti svojo ontološko zgradbo, je treba vse skupaj samo še na novo podgraditi z umetnostjo in stvar bo odpravljena. Mislim, da ne bomo odkrili nobene velike skrivnosti, če že zdaj

zapišemo, da vse skupaj vendarle ne bo tako otročje lahko, da bi to bilo, je treba najprej postati otrok, toda Nietzsche na svoji poti od kamele do otroka, do slednjega nikoli ni prišel, vse skupaj je namreč zaškripalo že pri vmesni stopnji, levu.[5]

Da bi prišli do problema umetnosti in igre, je treba najprej začeti z Nietzschejevo kritiko filozofije in morale.

I. KRITIKA FILOZOFIJE IN MORALE

Če je bil Hegel prvi, ki je opravil s pojmovanjem resnice kot adequatio in jo razvezal v proces, potem je šel Nietzsche še dlje, resnico je razkrojil v privide, prikazal jo je kot zablodo. "Trditev, da obstaja resnica ter da je neznanju in zablodi prišel na konec, je ena največjih zavajanj, ki obstajajo."[6] "Nekoč je bila neka zvezda, na kateri so pametne živali iznašle spoznavanje. To je bila najbolj trpka in lažna minuta svetovne zgodovine."[7] Nietzsche nikoli ni nehal na tako poniževalen način govoriti o resnici in spoznavanju, toda kljub temu je njegova kritika posameznih ravni spoznavanja izjemno pomembna in lahko še danes pove marsikaj koristnega in zanimivega na tem področju. Še preden si na kratko pogledamo določene aspekte navedene problematike, se je treba ustaviti pri enem izmed temeljnih pojmov, s katerim Nietzsche tukaj operira, to je, pri prividu. Prvo zanimivo dejstvo, ki nam ob tem pade v oči, je, da je bil privid takorekoč glavni atribut apoliničnega principa, na ta način si je tudi ohranjal pomembnost in veljavnost, toda apoliničnega principa zdaj ni več, ostal je samo še privid, s pomočjo katerega Nietzsche desakralizira samo mišljenje, ki ostaja zanj "ujeto v prividu."[8] Že v analizi Rojstva tragedije smo omenili, da privid celo zasede mesto resnice same. Ne samo spoznanje in mišljenje, temveč tudi umetnost, religija in morala so različne oblike privida. Đurić se celo sprašuje, ali ni prav dejstvo, da je skušal Nietzsche ukiniti razliko med resnico in prividom, bilo vzrok njegove norosti, ki ga je dokončno doletela 1888 v Torinu. Fink uporablja ob tem dokaj posrečen izraz "negativna ontologija stvari",[9] kar pomeni, da Nietzsche radikalizira kantovsko tendenco, da je dejanskost stvari samo nekaj subjektivnega, da stvari kot take ne obstajajo, da so le privid.

Nietzsche je v svojem spoznavno-teoretskem agnosticizmu nedvomno Kantov učenec. Ko je v Rojstvu tragedije skušal nakazati pot, ki pelje do njega samega, je na njej omenil samo dve imeni, Kanta in Schoppenhauerja. Toda če je celotno spoznavanje samo privid, kakšen je potem sploh njegov smisel. "Celotno dogajanje želi človek urediti kot dogajanje za oko in tip, torej kot gibanje: želi iznajti formule, s katerimi bi silno mnoštvo izkustev poenostavil."[10] Tudi dialektika ni za Nietzscheja nič drugega, kot ena izmed formul, s katerimi urejujemo svet. Svet je namreč dialektičen, logičen, ne zato, ker bi bil to na sebi, temveč "ker smo ga predhodno logizirali."[11] V razmerju do sveta je dialektika samo sredstvo, s katerim si ta svet delamo bližjim, toda sama na sebi je ona za Nietzscheja samo, "neko odvratno in pedantno dlakocepstvo pojmov."[12] Mi smo navajeni trditi, da sta tako Heraklit kot Hegel velika dialektika. Po drugi strani pa sta oba, Hegel in Nietzsche izjemno spoštovala Heraklita, toda v celoti gledano, med Heglom in Nietzschejem ni veliko stičnih točk, v marsičem sta si celo diametralno nasprotna. To pa že zadostuje za ugotovitev, da Nietzschejev pojem dialektike nikakor ni klasičen, v smislu heglovsko-marksistične tradicije. Nietzscsheju pomeni dialektika samo določen pojmovni način diskutiranja na osnovi razlogov. "Nered je na vrhuncu že pri Platonu ...

in zdaj je bilo k temu potrebno izmisliti še abstraktno popolnega človeka: - dobrega, poštenega, modrega, dialektika - skratka strašilo za ptice, antičnega filozofa: neko rastlino brez tal; neko človeštvo brez kakršnihkoli določenih regulativnih instinktov; neko vrlino, ki se 'dokazuje' z razlogi. Popolnoma absurdni 'individuum' na sebi! nenaravnost najvišje stopnje ... Sokrat je moment najgloblje perverznosti v zgodovini človeštva."[13] Ta kritika je samo izpeljava do konca tistega, kar je bilo zastavljeno v Rojstvu tragedije. Dialektika je za Nietzscheja samo določena vrsta do skrajnosti prignane apolonizacije-privida, to je tiste apolonizacije, ki urejuje in dokazuje samo zaradi urejevanja in dokazovanja samega, "neka rastlina brez tal", ta tla pa so instinktivno-dionizični način mišljenja. Z ozirom na to, da gre tukaj za dve različni pojmovanji dialektike, ne bo nobeno protislovje trditi, da je Nietzsche v določenih analizah velik dialektik, v smislu omenjene tradicije. Primer za to je njegova kritika zakona protislovnosti in identitete. Nietzsche je prepričana, da ni res, da pozitivno in negativno ne bi mogla biti istočasno združena v predmetu. Zakon protislovnosti je zanj samo zakon mišljenja, ki postavlja pogoje, ki jih mišljenje mora izpolniti, da bi sploh obstalo kot mišljenje. Zakon protislovnosti ne pripisuje stvarnosti ničesar, ampak samo zahteva, da mišljenje ostane v skladu s samim seboj, da ni s seboj v protislovju,[14] predmet pa pri tem ostaja aficiran z nasprotnimi atributi. Še bolj prodorna je njegova kritika zakona identitete. "Logika počiva na predpostavkah, katerim v dejanskem svetu ne ustreza ničesar, na primer, na predpostavki enakosti stvari, identiteta iste stvari v različnih točkah časa ... to nelogično nagnjenje - zakaj na sebi ne obstaja nič, kjer bi bilo isto - je ustvarilo celotno osnovo logike."[15] Funkcija mišljenja je v zvajanju mnoštva na enotnost, mišljenje torej nujno poenostavlja, njegova vrednost je samo v njegovi "koristnosti".[16] Ne samo, da Nietzsche ugotavlja smiselnost mišljenja, on sam je bolj kot kdorkoli drug razdvojen med tem, ali je tak način mišljenja potrebno obdržati ali pa ga zavreči. Obenem ve, da je tak način mišljenja "pogoj eksistence",[17] brez katerega človek ne bi mogel preživeti, toda sam na sebi je le "neresnica", kot "eksistencialna osnova človeka".[18] Kot neresnici, prividu, iluziji pa se skuša Nietzsche takšnemu mišljenju vendarle odpovedati, zakaj v celoti ostaja ono nepomembno. Nietzschejev položaj je paradoksen, giblje se na meji izrekljivega, na eni strani ostaja mišljenje, ki je samo nekaj koristnega za preživetje, tam pa, kjer se skušamo temu izogniti, ostane samo molk pred neizrekljivim, tako kot pri Wittgensteinu. Toda Nietzsche ne more molčati, "iz samega sebe da ujetnika. Ta ustvarjalec se kobaca v svojem sistemu, ki se nad njim z vseh strani razpenja kot mreža. On to ve in kriči, zato ker ve, toda ne najde izhoda iz tega, to je lev v kletki veverice. Kaj je bolj dramatičnega od tega. Ta antiracionalist hoče dokazovati. Umetnik, on ne ustvarja, on tudi dokazuje, on strastno dokazuje. On zanikuje razum in razmišlja."[19] Rečeno v našem jeziku, Nietzsche odpravlja 3, toda potem ko se znajde v kaotičnem breznu 2, si lahko pomaga samo tako, da se spet oprime 3, pa čeprav samo v obliki zapisa, čeprav samo v obliki ugotovitve, da 3 ni nič bistvenega. Tam kjer bi Nietzsche moral obmolkniti, ve, da mora govoriti naprej, ve, da ga bodo le besede obvarovale pred samoizničenjem.

S tem, ko se Nietzsche zoperstavlja poenostavitvam, kot posledici mišljenja identite, samo prenese težišče na razliko, problema pa seveda ne reši. Đurić ob tem zapiše: "Škoda, da Nietzsche ni dovolj jasno uvidel, da zakona identite ne moremo preprosto odvreči (kot da bi se mišljenje lahko rešilo metafizike s takšnim skokom v prazno)."[20]

Nietzschejeva kritika dialektike ni nič drugega kot njegova kritika metafizike, z ozirom na to da sta zanj dialektika in metafizika skorajda sinonima. Zato Nietzsche tudi označi metafiziko kot "znanost, pri kateri gre za temeljne zablode človeštva - vendar tako, kot da so to osnovne resnice".[21]

Toliko na kratko o njegovi kritiki filozofije, toda motili bi se, če bi mislili, da je Nietzsche v tej kritiki izviren, njegov predhodnik spet ni nihče drug kot Schelling. Schelling je bil prav tako neizprosen kritik dialektike kot Nietzsche, toda njegova kritika ni tako razuzdana, divja, nepremišljena, čeprav mu gre v končni fazi za isto kot Nietzscheju, dati filozofiji živo osnovo. Dialektika je za Schellinga samo stopnja k pravi znanosti, filozofiji, Nietzsche pa nasprotno načrtno podira vse stopnice, ki vodijo k njemu. "Kajti mnenje, ki se pojavlja od časa do časa, da je treba videti v popolni dialektiki znanost, ne razkriva ravno malo omejenosti, kajti prav obstoj in nujnost dialektike dokazujeta, da resnična znanost še ni najdena."[22] Tako kot za Nietscheja, je tudi za Schellinga dialektika nek formalizem, ki operira s "praznimi" pojmi in ki "se za nič ne more navdušiti".[23] Toda Schelling gradi naprej, "popolnost in globino življenja" zanj "nista nedosegljivi za pravilno razumljeno znanost", zatorej mora "iti skozi dialektiko vsaka znanost. Toda ali nikoli ne pride tista točka, na kateri bo postala svobodna in živa ..."[24] Schellinga rešuje pred Nietzschejevo norostjo to, da je bolj umirjen, preudaren, pragmatičen mislec kot on. Nietzschejev način dostikrat spominja na otroško neučakanost in nezrelost, on ima neverjetno sposobnost za odkrivanje velikih problemov, toda pri njihovem reševanju se naenkrat prelevi v neresnega dečka, ki nikakor ne sluti vseh nevarnosti in pasti, ki mu stojijo na poti. Kakor Nietzscheja pri iskanju filozofskih problemov vodijo skoraj nezmotljivi instinkti, tako ga pri razreševanju teh tudi vsi zapustijo.

Oglejmo si zdaj na kratko še njegovo kritiko morale. Nietzschejeva kritika morale je v bistvu kritika metafizike v njeni praksi, v kolikor Nietzsche ne vidi metafizike kot nečesa ontološkega, temveč kot nekaj moralnega,[25] kot tisto gibanje, v katerem prihajajo do gospostva vrednote. Vsi metafizični pojmi, kot so bit, smoter, enovitost, so za Nietzscheja vrednostno opredeljeni. "Šele človek je dal stvarem vrednosti, da bi se ohranil - šele on je stvarem ustvaril smisel, človeški smisel! Zato se imenuje 'človek', se pravi vrednoteči."[26] Da se človeku zdaj ves svet prikazuje v obliki vrednot, je posledica Nietzschejeva kantovskega izhodišča, kjer človek ne more priti do stvari na sebi, ker je med njima nepremostljiv prepad, zato je njegova organizacija življenja nujno subjektivna, človek si življenje zato uredi tako, da vrednoti stvari okrog sebe. Nietzschejevo prevrednotenje vseh vrednot kaže na to, da obstajata zanj dve vrsti vrednot, tiste, ki življenje potrjujejo, in tiste, ki ga zanikajo. Kot največjo negacijo življenja pa najde Nietzsche v morali. Njeno bistvo je v zanikanju življenja, je"odvračanje od volje za obstanek".[27] Vse vrhunske vrednote so življenje do sedaj samo slabile, to so bile "sodbe izmučenih. Za Boga so imenovali tisto, kar slabi, uči slabost, inficira s slabostjo ... ugotovil sem, da je 'dober človek' samopotrjujoča oblika dekadence".[28]

Moralo Nietzsche razume kot sredstvo, ki ga postavljamo med nas in življenje, s tem ko se vklenemo v moralna pravila, ki smo si jih sami izmislili, se odrekamo življenju. Morala so tako svojevrstne rokavice, smisel prevrednotenja pa je v snetju teh rokavic. Morala se je varovala pred "nihilizmom tako, da je vsakemu dala neskončno vrednost, metafizično vrednost ter ga uvrščala v red, ki ni v skladu z redom svetovne moči in

redom po rangu".[29] Ko pa enkrat ugotovimo ozadje postavljanja vrednot, "morala ... konča v nihilizmu".[30]

Tako kot je Nietzsche skušal odpraviti dialektično - pojmovno mišljenje, mora odpraviti tudi moralo, "da bi se osvobodilo življenje".[31] Kritika metafizike in morale potekata na isti, to je vrednostni ravni. Tako kot se je Nietzsche znašel v paradoksalnem položaju pri kritiki metafizike, se mu to ponovi v kritiki morale. Na to dejstvo je zelo dobro opozoril Grlić, ki trdi, da ostaja Nietzschejev imoralizem v moralnih koordinatah. Nietzschejeva kritika morale je slaba, "ravno z ozirom na platformo, s katere Nietzsche začenja svoj pohod, z ozirom na filozofovo osebno samo moralno stališče. Zaradi tega napad na moralo ni nič drugega kot negacija morale s pomočjo druge morale."[32] Grlić pa ob tem ne opazi Nietzschejevo svojevrstno razpetost med vsebino in formo, razpetost, ki je sploh eden ključnih problemov njegove filozofije. Problem je namreč v tem: Nietzsche po vsebini svojih zahtev moralo vendarle presega, v kolikor zahteva, da se življenje osvobodi vseh pravil, toda po svoji formi, po svojem videnju življenja, ki naj bi bilo "organizirano" tako, kot si to on predstavlja, ostaja to vendarle moralna zahteva, kot to trdi Grlić. O problemu vsebine in forme bomo spregovorili kasneje.

Nietzschejev boj zoper moralo pomeni toliko, kot odreči človeku pravico, da si zavestno organizira razmere, v katerih bo živel. Tako kot v kritiki dialektike, gre tudi tukaj za njegov boj proti 3 in njegovo istočasno formalno vpetost v to strukturo.

II. VOLJA DO MOČI

Nietzschejeva kritika filozofije in morale pomeni posredno tudi kritiko novoveškega pojma subjekta, kot negibnega centra moči, kot točke, ki logozira, poenostavlja, shematizira, moralizira. Takšnemu pojmovanju subjekta se Nietzsche odločno upre. "Ne obstaja noben 'subjekt', nobeno notranje središče, ki bi zavestno upravljalo z vsemi človeškimi postopki ..."[33] "Subjekt: to je terminologija naše vere v enotnost vseh različnih momentov najvišjega občutja realnost.. Subjekt je fikcija ..."[34] Subjekt postane tako samo oznaka za najelementarnejšo človeško potrebo po identiteti, sam pa fiksirana, negibna točka. Namesto subjekta uporabi Nietzsche izraz individuum, negibnost subjekta pa razveže v proces. "Individuum: on je celotno dosedanje življenje v eni črti, in ne njegov rezultat."[35] Človek tako ni samo človek, temveč je tudi žival, in z ozirom na to, da je človek le zadnja stopnja v razvoju življenja, so v njem še vedno prevladujoči nagoni, strasti in afekti. S tem pa smo tudi naredili korak k sintagmi volja do moči, ki je "primitivna oblika afekta, vsi ostali afekti pa so njeni okrasi". [36] Volja do moči je v Rojstvu tragedije že imanentno prisotna skozi tragični Amen, vendar pa še ni imenovana, postane pa že eksplicitna vsebina drugega dela Zaratustre. "Samo tam, kjer je življenje, je tudi volja: ampak ne volja do življenja, temveč - tako te jaz učim - volja do moči!"[37] Volja do moči postane bistvo življenja in s tem tudi človeka, ali kot pravi Heidegger, "temeljna narava bivajočega v celoti".[38] S tem je ona razumljena kot subjekt vsega dogajanja. "Vse živo je volja do moči. Imeti in hoteti več imeti, rast z eno besedo - to je samo življenje."[39] Bistvo volje do moči je v njenem samopremočevanju, če bi ostajala na neki moči, bi to pomenilo že začetek nemoči." V čem se objektivno meri vrednost? Samo na quantumu povečane in organizirane moči... [40] Volja kot volja je

možna samo, če ima pred sabo nek cilj, pri tem pa ni nujno, da je ta cilj nek smoter, smisel, oziroma telos. Tudi volja do resnice je samo prikrita volja do moči. Na ta način Nietzsche razbija maske smislov. Volja rabi nek cilj, ne glede kakšen je, samo da se lahko izkaže kot volja do moči, "in raje bo hotela nič, kot da nič ne bi hotela".[41] To, da se nam volja do resnice razkrije kot volja do moči, pomeni, da je volja do moči subjekt postavljanja vseh vrednost; to je njena prespektivična narava. "Perspektivizem ... je tisto s pomočjo, česar vsak center moči - ne samo človek - iz sebe konstruira ves ostali svet..."[42] S tem ko je bistvo volje do moči v njenem samopreučevanju, se nam izkaže kot neko linearno gibanje brez konca. Hiedegger ravno na določeni podlagi interpretacije volje do moči pride do zaključka, da Nietzsche metafizike ne zapušča, temveč jo pripelje do njenega roba. Heidegger razume voljo do moči kot subjekt, ki ni več Descartesov cogito, je pa na nek usoden način povezan z njim, z razliko, da se zdaj objektiviteta objekta, ki je pri Descartesu še imela svojo veljavo, docela premakne v subjektiviteto subjekta. Volja do moči postane tako brezpogojni subjekt.[43] Nietzschejeva metafizika se "razvija kot dovršitev Descartesovega temeljnega metafizičnega stališča, samo da je vse preloženo iz območja predstavljanja in zavesti (iz perceptio) v območje apetita (appetitus), nagonov, in mišljena brezpogojno iz fiziologije volje do moči".[44] Heidegger torej sklepa, da volja do moči, kot brezpogojna subjektiviteta, premočevanje oziroma perspektivičnost, Nietzscheja ne izpeljuje iz metafizike, temveč ga pripelje na njen rob. Volja do moči ostaja ujeta v logiko linearizma, to je premega gibanja, nenehnega samopremočevanja.

Če izhajamo samo iz volje do moči in če to interpretiramo s pomočjo Descartovega pojma subjekta, potem najbrž res ne moremo priti do drugih rezultatov kot do teh, do katerih je prišel Heidegger, namreč, da Nietzsche ostaja metafizik (misli se na tradicionalni pojem metafizike). Vendar pa je vsa stvar bolj zapletena. Mislim, da naredi Heidegger v svoji interpretaciji dve osnovni napaki. Prvič, preveč se obeša na sintagmo volja do moči, ki po mojem mnenju sploh ni centralni Nietzschejev problem, in drugič, Nietzscheja povezuje z descartovskim pojmom subjekta. Prvi ugovor puščam ob strani, ker bo ob tem več govora na naslednjih straneh. Kar pa se tiče drugega, sem mnenja, da se Nietzscheja ne da postaviti v isti rang z Descartesom, ker gre pri Nietszcheju za povsem drugo pojmovanje subjektivitete, namreč subjektivitete, ki je netočkovna in procesualna, ki ni nek negiben, strnjen rezultat, temveč "celotno dosedanje življenja v eni črti". Na ta način pa ne moremo nikoli lokalizirati subjekta, ki se nam kaže kot vse obvladujoča sila življenja; to pa je popolno nasprotje Descartesovemu pojmu. Volja do moči bi bila do konca prignan pojem Descartesove subjektivitete samo v primeru, če bi Nietzsche pojmoval človeka kot subjekt v novoveškem pomenu te besede in če bi bila volja do moči njegova privatna lastnina, s katero bi požiral objekte okrog sebe. Toda ne prvemu, ne drugemu ni tako. Še več, videti je, da Nietzsche obravnava voljo do moči na dveh različnih ravneh, prvič, kot bistvo sveta in drugič, kot bistvo človeka. Zanimivo je, da opazi do dvojnost volje do moči tudi Heidegger, vendar iz tega ne potegne nobenih daljnosežnih konsekvenc.[45] Kot ta objektivna sila, je volja do moči tisto pradogajanje, ki prikazuje razdvajanje "vse - enotnega" življenja, igro graditve in rušenja.[46] Kot subjektivna (v smislu - vezana na človeka) pa je volja do moči nosilec postavljanja vrednot, ukinjanja vrednot, prevrednotenja, premočevanja ... Če bi bila volja do moči vezana samo na človeka, bi imel Heidegger najbrž prav, pa še v tem primeru pogojno, ker pa to ni, ostajajo problemi še naprej odprti.

III. VEČNO VRAČANJE ENAKEGA

Oglejmo si najprej Nietzschejevao teorijo časovnosti. V prejšnjem poglavju smo omenjali eno od ključnih Nietzschejevih "tez", "da človek ni samo individuum, temveč tudi trajna celokupnost organskega v določeni črti",[47] pri čemer je individuum manj pomemben od poti, ki pelje k njemu. "Več smo kot individuum: še vedno smo celotna veriga, z nalogo vseh bodočnosti te verige".[48] Človek ni zgotovljena enota, ni subjekt, "v njem je še marksikaj črv", v sebi nosi pradavnino. Človek kot individuum je le neznaten delček človeka v njegovi celoti, v njegovem razvoju. Šele ta neprekinjena črta v preteklost je človek. Novoveški subjekt z njegovo moralo in logiko je le delček, vse ostalo je telo, nagoni, afekti - dionizično. Od tod namreč izhaja Nietzschejev koncept boja proti metafiziki, kot tipičnega produkta novoveškega subjekta. Nietzsche misli odpraviti metafiziko tako, da se vrnemo v predsubjektno stanje, to je stanje dionizičnega, telesnega. Nietzsche briše sedanjost (zanj je to le nepomemben trenutek, napaka v razvoju), pomembna je le preteklost - veriga in prihodnost - nadčlovek, pri čemer pa prihodnost ni nič drugega kot ponovna vzpostavitev preteklega - dionizičnega. Sedanjost je laž, prihodnost je vzpostavitev preteklosti, kar pomeni, da ni razvoja. "Človek kot vrsta ne predstavlja noben napredek v primerjavi s katerokoli drugo živaljo. Celotni živalski in rastlinski svet se ne razvija od nižjega k višjemu ... Temveč istočasno, eno nad drugim in eno skozi drugo in eno proti drugemu."[49] Če je današnja kultura laž, potem je njeno zdravilo v vrnitvi v preteklost. " 'Divji' človek (ali če se izrazimo moralno: zel človek) je njegov povratek k naravi - in v določenem smislu - njegovo ponovno vzpostavljanje, njegova ozdravitev od kulture."[50] Mogoče je postalo v tem trenutko bolj razumljivo, v čem je smisel primerjave Nietzscheja z avtorji tipa Caseneuve. Razmerje sedanjosti in preteklosti je na nek način vidno že v Rojstvu tragedije v odnosu med apoliničnim, ki trenutno odrešuje v prividu, in dionizičnim, ki je stik s praenotnostjo - preteklostjo. Seveda postane zdaj jasno, zakaj Nietzsche odvzame apoliničnemu principu njegovo samostojnost, ki postane le nek partikularni del znotraj dionizičnega. Preteklost postane subjekt, sedanjost in prihodnost pa njegova notranja momenta. "Če bi gibanje sveta imelo določeno ciljno stanje, potem bi to moralo biti doseženo. In edino temeljno dejstvo je, da tega ciljnega stanja ni... bivanje je treba razlagati ne da bi se zatekali k takšnim finalnim strahovom: bivanje je treba opravičiti v vsakem trenutku... tisto sedanje se absolutno ne sme opravičevati zaradi nečesa bodočega, oziroma tisto preteklo zaradi sedanjega."[51] Zapišimo zdaj dokončno sodbo o Nietzschejevem razumevanju časovnosti. Če smo povsem pošteni, potem o preteklosti, sedanjosti in prihodnosti (v običajnem pomenu teh besed) pri Netzscheju sploh ne moremo govoriti, če smo te izraze vendarle uporabljali, je bilo to le zato, da bi pokazali, kako ti izrazi bistva tako pojmovane časovnosti sploh ne zadevajo, temveč ga lahko kvečjemu nakazujejo. Bistvo pa lahko izrazimo samo takole: to kar je, je večno prisotno, je Večnost. S tem pa smo prišli do večnega vračanja enakega. Toda prej bi želel potegniti še drugo pot, ki pelje k tej sintagmi.

V prejšnjem poglavju smo tudi ugotovili, da pojmuje Nietzsche voljo do moči na dva različna načina; prvič, kot nek objektivni svetovni princip, ki je bistvo vsega bivajočega in drugič, kot subjektivni, človeški princip. Samo po sebi se seveda zastavlja vprašanje razmerja teh dveh polov enega in istega principa. Trenutno puščam to vprašanje ob strani, vztrajam pa pri tem, da je to razlikovanje bistveno. Subjektivni

princip volje do moči je tisti, ob katerem lahko Heideggerju delno pritrdimo, da vklepa Nietzscheja še vedno v okvire metafizike, objektivni - svetovni princip pa je tisti, ki nas bo trenutno zanimal. Tako Heidegger[52] kot Đurić[53] ugotavljata, da Nietzsche namesto volja do moči uporabi izraz sila. Za prvega je to samo golo dejstvo, medtem ko vidi drugi v tem le Nietzschejevo nedoslednost in omahljivost med fizikalizmom in filozofijo. Teza, ki jo tukaj zastopam, je naslednja. Sila ni nič drugega kot sinonim za objektivno - svetovni princip volje do moči. Tisto kar dejansko obstaja, je samo neskončna in brezciljna "igra sil in valov sile",[54] to so samo zapleteni in neobstojni odnosi podrejenosti in nadrejenosti "med medsebojno zoperstavljenimi voljami do moči, to je samo neprekinjen proces ustvarjanja in rušenja najrazličnejših 'tvorb z oblastjo', najrazličnejših 'tvorb moči', ki so 'eno', toda 'niso eno'".[55]

"Mnoštvo sil" je za Nietzscheja "življenja"[56], to pa pojmuje kot "voljo do moči".[57] O razmerju sile in volje do moči pa govori Nietzsche še na enem mestu, in sicer, ko pravi, da je "zmagoslavnemu pojmu 'sila', s katerim so naši fiziki naredili Boga in svet, potrebna ne zamenjava, temveč dopolnitev: dodeliti mu velja nek notranji svet, ki ga jaz imenujem volja do moči".[58] S tem smo prišli do sile kot volje do moči, ki je nek kozmični - svetovni princip gibanja, to gibanje pa ni linearno, kar je bilo značilno za voljo do moči kot subjektivni princip, temveč ciklično, to je takšno, v katerem se vse ponovno vrača. Zdaj imamo že pripravljene vse elemente Nietzschejeve najgloblje misli, čas kot večnost, v katerem se vse ponovno vrača: večno vračanje enakega.

Fink ne vidi povezave med voljo do moči in večnim vračanjem enakega zato, ker pojmuje voljo do moči tako kot Heidegger, to je kot subjektivni princip, toda kljub temu opazi med njima pomemben odnos, ki ga je v končni fazi mogoče zvesti na apolinično in dionizično. "Volja je na nek način oblikujoča moč, ki želi določen lik, toda v večnem vračanju je mišljen neskončni čas v njegovem krožnem toku, ki požira vse like in jih ponovno prinaša ... Volja do moči hoče formo. Večno vračanje enakega razbija vse forme."[59] V volji, ki hoče like, forme, ki ustvarja privide, najdemo apolinični princip, v večnem vračanju enakega, ki noče ničesar trdnega, posamičnega, ampak samo obče, gibljivo, pa dionizični in to kljub temu, da Nietzsche o Apolonu noče slišati ničesar več in se bori proti vsem njegovim oblikam, filozofiji, morali in religiji. "Premislimo to misel v njeni najstrašnejši obliki: obstoj, tak kakršen je, brez smisla in cilja, toda ki se neizbežno spet vrača, brez finala v nič: večno vračanje enakega."[60] na tej točki lahko vzpostavimo še eno distinkcijo med subjektivnim principom in objektivnim, ki je večno vpračanje enakega. Za prvega je bilo rečeno, da se lahko giblje le tako, da predse postavlja nek cilj, četudi je ta cilj nič; s tem je njegovo gibanje končno, etapno, giblje se od cilja do cilja. Večno vračanje enakega pa je neskončno gibanje, ki ne pozna ciljev, ki so samo psihološki akti ljudi, zaradi katerih lahko v prvem primeru govorimo o metafiziki. Ker sta cilj in smisel samo človeški vrednosti, in še lažni povrhu, se nam brezciljnost in brezsmiselnost večnega vračanja enakega izkaže kot resnica bivanja v njegovi celoti, kot "najvišja formula afirmacije, ki se sploh lahko doseže".[61] Iz tega sledi, da moramo biti pri študiju Nietzscheja izredno pozorni na različne ravni, s katerih Nietzsche govori. Tako se dostikrat zgodi, da Nietzsche spregovori o eni in isti stvari na različnih ravneh. Ti dve ravni sta seveda ontološka in ontična, prva konkretna oblika tega razlikovanja pa sta dionizični in apolinični princip. Nietzsche se najbrž nikoli ni zavedal, da uporablja ti dve osnovni ravni, sicer bi najbrž preprečil marsikatero nelogičnost.[62]

Večno vračanje enakega postane eksplicitna vsebina tretjega dela Zaratustre. Nietzsche je vedno znova poudarjal njeno skrivnostnost, neizrekljivost in strašnost. Kolikor se je le dalo, se je skušal izogniti temu, da bi povedal kaj določnega in dokončnega o njej. V Zaratustri jo imenuje "brezdanja misel". "Jaz, Zaratustra, zagovornik življenja, zagovornik trpljenja, zagovornik kroga - tebe kličem, svojo brezdanjo misel!

Blagor meni! Prihajaš - slišim te! Moje brezno govori, svojo zadnjo globočino sem zavihtel na dan!

Blagor mi! Le sem! Daj roko -- ha! Nehaj! Ha - ha -- Gnus, gnus, gnus --- gorje mi!"[63] Večno vračanje enakega je tista misel, ki jo je treba potegniti iz svojega "brezna", iz svojega dna, človek sega namreč po svojem bistvu nazaj v neskončnost, da bi se osvobodili svoje ujetosti v subjekt, da bi se osvobodili človeških okov in postali nadčlovek, moramo postati spet eno z vsem, vzpostaviti moramo živo vez z neskončnim gibanjem sveta, z večnim vračanjem enakega. Največja težava - najbrž nepremagljiva - je ravno v prestopu iz meja subjektivnosti v neskončnost prostora in časa. Zakaj je ta misel tako težka, tako nevzdržna? Nietzsche nam daje za to naslednjo podobo: "Kdo je pastir, ki mu je kača tako zlezla v goltanec? Kdo je človek, kateremu bo tako vse najtežje, najbolj črno zlezlo v goltanec?

Pastir pa je ugriznil, kakor mu je svetoval moj krik; ugriznil je z dobrim ugrizom! Daleč stran je izpljunil kačjo glavo - : in planil pokonci. -

Nič več pastir, nič več človek - preobražen, obsvetljen in nasmejan! Še nikoli se ni na zemlji nihče tako smejal, kakor se je ta!"[64] Dokler je človek samo subjekt in ne nadčlovek, je misel večnega vračanja podobna črni kači, ki se zaleze v goltanec; zakaj če se vrne vse, se bo vrnilo tudi vse slabo, majhno in ubogo, subjekt je namreč vedno tisti, ki vrednoti, ocenjuje, takrat pa, ko prekoračimo mejo subjektivnosti, postanejo vsi prejšnji pomisleki v odnosu do celote bivajočega smešni in nepomembni. Človek postane tako preobražen, to je, postane nadčlovek. Toda, ali ni to samo fikcija?

Zanimivo, nikakor pa ne nerazumljivo je, da ravno Zaratustrini živali - orel in kača - prvi uganeta to misel. Da jo Nietzsche položi na njun jezik nikakor ni presenetljivo, kolikor so ravno živali - za razliko od človeka - neposredni del narave in na nek prvinski način združene s celoto sveta. Zato govorita njegovi živali o tem z lahkoto, saj neposredno živita v tej strukturi in je zato zanju ta misel nekaj samo po sebi razumljivega, Zaratustra ju celo imenuje kot "pavlihi in lajni". Na drugi strani pa je temeljni problem človeka v celoti bivajočega, njegov vmesni položaj, on je hkrati znotraj in zunaj. Takoj ko človek spregovori, je že zunaj, zato morata govoriti živali. "Vse odhaja, vse se vrača; večno se suče kolo bivanja. Vse umre, vse spet vzcvete; večno teče leto bivanja. Vse se zlomi, vse se spet stakne; večno se zida enaka hiša bivanja. Vse se postavlja, vse se spet pozdravlja; večno si ostaja zvest kolobar bivanja.

Vsak trenutek se začenja bivanje; okoli vsakega tu se zatrklja krogla tam. Sredina je vsepovsod. Steza večnosti je kriva."[65]

Trenutek, ko bi se naj človek zlil z večnim vračanjem, imenuje Nietzsche večnost. Sredi časa je večnost, to je tista "črna luknja", v kateri časa ni več. Hotenje preteklosti postane identično s hotenjem bodočnosti. Preteklo, sedanje, prihodnje postanejo nebistveni, še več - nični - Večnost.

Kakšno je razmerje metafizičnega linearizma subjektino pojmovane volje do moči in brezciljnega ter brezsmiselnega ciklizma večnega vračanja? Če govorimo o metafiziki v

njenem klasičnem pojmovanju, potem je ciklična igra večnega vračanja, ki ne pozna nobenih afektov in strasti več, radikalni prelom z metafizičnim linearizmom volje do moči in sploh celotne zahodne tradicije (pri tem izvzemam v določeni meri samo Hegla). Tudi Nietzsche sam je prepričan v to. "Na mesto metafizike in religije nauk večnega vračanja".[66] Gotovo je, da je svet v celoti kot večno vračanje enakega, ta igra sveta s samim seboj, zunaj metafizike. "Bivajoče v celoti, svet je igra... umetniška igra, ki jo volja v večnem obilju svojega užitka, igra sama s seboj."[67]

Čudna in mračna intuicija praenotnosti v Rojstvu tragedije, dobi v tako pojmovanem večnem vračanju svoj pravi obraz. Igra večnega vračanja nemalo spominja na igro sfairosa pri Empedoklesu, to je igro med ljubeznijo, kjer je vse eno, in sovraštva, ki to celoto razdvaja in formira množtvo. Ko sovraštvo doseže vrhunec, se začne pojačevati moč ljubezni in vse se spet postopno vrača v svoje prvobitno izhodišče. Tovrstna Nietzschejeva zgledovanja pa niti najmanj ne presenečajo, če vemo, da so bili zanj predsokratiki edini resnični filozofi, katerim je veljalo njegovo največje spoštovanje.

Za konec tega poglavja bom navedel razmeroma dolg, zadnji, 1067. paragraf iz Volje do moči, kjer Nietzsche poda strnjeno podobo svoje filozofije tako jasno, kot malokje drugje. "Ali veste, kaj mi pomeni ta 'svet'? Vam ga naj pokažem v svojem zrcalu? Ta svet: čudež moči, brez začetka, brez konca, čvrst, medena veličina moči, ki se ne povečuje, ne zmanjšuje, ki se ne porablja, temveč pretvarja, kot celota nespremenjeno velika, gospodarjenje brez izdatkov in izgub, toda tudi brez prirastkov, brez prihodka, obkrožena z 'ničemer' kot svojo mejo, nič razplinjenega, nič raztrošenega, nič neskončno raztegnjenega, temveč kot določena moč, dana določenemu prostoru, in to ne prostoru, ki bi nekje bil 'prazen', temveč kot moč, ki je povsod, kot igra sil in silnic, istočasno eno in mnogo, povečujoče se tu in zmanjšujoče istočasno tam, morje vzajemno jurišnih in naplavljenih sil, večno spreminjajoče in večno tekoče nazaj, ob strašnih letih ponovnega vračanja, z oseko in plimo svojih oblikovanj, iz tistega najenostavnejšega izgnano v najbolj moštveno, iz najtišjega, najtrpnejšega, najhladnejšega, v najbolj žareče, najbolj divje, samemu sebi najbolj protislovno, ki se potem spet iz tega obilja vrača domov, k nekemu enostavnemu, iz igre protislovja nazaj v slast sozvočja, potrjujoč samega sebe tudi v tej enakosti svojih poti in let, blagoslavljajoč samega sebe kot tisto, kar se mora večno znova vračati kot bivanje, ki ne pozna zasičenosti, ne dolgočasja, ne utrujenosti - : ta moj dionizični svet večnega ustvarjanja samega sebe, večnega uničevanja samega sebe, ta skrivnostni svet dvojnih naslad, ta moj 'onkraj dobrega in zlega', brez cilja, če v sreči kroga ne leži nek cilj, brez volje, če tak prstan nima dobre volje zase - želite ime za ta svet? Rešitev za vse njegove skrivnosti? In neko svetlobo za vas, vi najbolj skriti, najmočnejši, najbolj neustrašni, vi najponočnjaški? - Ta svet je volja do moči - in nič razen nje! In tudi vi sami ste volja do moči - in nič razen nje!"[68]

IV. IGRA IN UMETNOST

Igra kot umetniški pojav se zdaj bistveno razlikuje od igre, kakor je bila ta zamišljena v Rojstvu tragedije po tem, da je sedaj utemeljena v okvirih volje do moči (sile) in večnega vračanja enakega. Največji zaklad, na katerega naleti človek, ki gre skozi samega sebe v globino, preteklost, pradavnino, je ravno igra, v kolikor le ta pripada "elementarnemu predrefleksijskemu obstajanju".[69] Po tem predrefleksijskem

karakterju je igra tisti način bivanja, ki najbolj od sebe odbija pojem. "Dokler se človek igra, ne misli, in ko misli, se ne igra."[70] Kakor hitro se igri približa pojem, zgubi svojo svobodo, impulzivnost, svojo vedro nedolžnost. V napetosti igre in mišljenja "se izraža paradigmatično obče nasprotje med neposrednostjo življenja in refleksije".[71] To je tisto, kar smo na začetku zapisali o igri. Če od 2 odštejemo človekovo psihologijo in dopustimo, da ta struktura zaživi po svojih lastnih zakonih in naključnih, dobimo igro. Zapisali smo tudi, da ni nujno, da bi morala biti igra po svoji opredelitvi nujno ločena od človeka, zato nas bo seveda zanimalo, kako reši te probleme Nietzsche.

Veliki Nietzschejev predhodnik v pojmovanju igre je bil Heraklit. Nietzsche ga za razliko od drugih filozofov odkriva predvsem kot filozofa - umetnika, katerega poglavitna moč je v tem, da je prvi odkril smisel kozmične in umetniške igre. Bil je prepričan, da je Heraklit prvi razrešil uganko sveta, da je "svet Zeusova igra", oziroma "igra ognja s samim seboj".[72] V 52. fragmentu pravi Heraklit takole: "Čas je otrok, ki se s kamenčki igra: Kraljestvo otrok."[73] Tako za Heraklita kot za Nietzscheja je otrok prapodoba igre, v njem je namreč na najčistejši in najpopolnejši način izražen fenomen nje kot take. V tem smislu Nietzsche zapiše: "Nastajanje in izginevanje, zidanje in rušenje, brez moralne ocene, v večno isti nedolžnosti ima na tem svetu samo igra otroka in umetnika. In tako, kot se igrata otrok in umetnik, se igra večno živi ogenj, nedolžno gradi in ruši; in to igro igra Eon s samim seboj."[74] Teža je Nietzscheju sinonim za filozofijo in mišljenje, lahkotnost za igro. Na številnih straneh, v številnih situacijah Nietzsche v Zaratustri govori o tem, kako so ples, smeh, veselje in lahkotnost načini bivanja božanskega, to pa je za Nietzscheja igra večnega vračanja enakega. "In tudi meni, ki sem dober življenju, se zdi, da največ vedo o sreči metulji in milni mehurčki in kar je njim podobnih med ljudmi.

Gledati te lahke krhke gibljive dušice, kakor frfotajo - to zapeljuje Zaratustro v solze in pesmi.

Jaz bi veroval le v Boga, ki bi znal plesati."[75] Prvo načelo Nietzschejeve estetike je, da se "vse božansko giblje lahkotno";[76] ni naključje, da zapiše Nietzsche to misel prav v knjižici Primer Wagner, saj Wagner predstavlja Nietzscheju ravno protipol lahkotnosti in igrivosti.

Če je struktura Heglove logike notranji proces od biti preko bistva do pojma, ki ni nič drugega kot bit po prehojeni poti, potem je struktura nekakšne Nietzschejeve logike proces od kamele preko leva do otroka, nemajhna razlika pa je seveda v tem, da otrok nikakor ni kamela po prehojeni poti. Pri Heglu je bit že pojem, pri Nietzscheju pa vsaka stopnja radikalno izključuje obe drugi. Kamela je duh teže, nesvobodno bitje, ki si pusti nalagati dolžnosti od njej odtujenih struktur; duh leva, ki pravi "jaz hočem", si je že sposoben ustvariti svobodo, to je stopnja, ko človek potegne nazaj nase vse tuje moči, ki so mu do sedaj gospodovale in jih prepozna kot svoje lastne moči. Toda lev še ni sposoben ustvarjanja. To premore šele otrok. "Nedolžnost je otrok, in pozaba, začetek od kraja, igra, iz sebe se vrteče kolo, prvi gib, sveti ja. Ja, za igro ustvarjanja, bratje moji, je potreben sveti ja."[77] Otrok - nadčlovek - Dioniz, to je stopnja preseganja metafizike, v katero verjame Nietzsche in njegovi številni interpreti. Otrok je predrefleksivno stanje nedolžnosti, je igrajoči se otrok, ki gradi in podira brez vsakršnih namenov in ciljev, tako kot počne to igra večnega vračanja enakega. Otrok je edina forma, skozi katero deluje volja do moči kot objektivni - obči princip. Zato je lahko edino otrok pristni ustvarjalec, bog v malem. Vsaka igra ima določena imanentna pravila, po katerih se odvija. Zato je

povsem jasno, da je tudi življenje človeka organizirano na podlagi pravil, ki jih je sam ustvaril, v tem je tudi on sam ustvarjalec. Toda kakor hitro postanejo pravila določene igre samo sredstvo za dosego nečesa tretjega, smo že zunaj nje, smo že v metafiziki. Univerzalnost otrokovega ustvarjanja se pri človeku pretopi v partikularno ustvarjanje, katerega smisel je v tem, da ni brezmiselno kot je to otrokova igra, temveč je sredstvo za zadovoljitev najbanalnejših potreb, interesov in koristi. V tem kontekstu se kaže razmerje otroka in človeka kot razmerje resnice in laži, privida, senc.[78] Smisel Nietzcschejevega pojma nadčlovek je, da postane človek spet ustvarjalec v pristnem pomenu besede, na ta način ima odprto pot, da stoji "v skrivnostni zvezi z ustvarjalno, vladajočo bitjo sveta, ... v večnem vračanju enakega".[79] Na ta način postane človek soigralec v veliki igri večnega vračanja. Njegova ontična ujetost je zdaj premagana v plesu in smehu neskončno igrajoče se ontološke strukture. Smeh je ravno tista lastnost, ki omogoča nek pogled od zunaj na določeno omejenost, utesnjenost, je premagovanje življenja v samem življenju. V tem smislu so smeh, ples, lahkotnost tisti načini bivanja, o katerih govori Nietzsche vedno takrat, ko hoče zapustiti metafiziko subjekta. Toda ali človek lahko živi v igri, ki je način bivanja, ki ne pozna 3? Svet kot igra, to je nedvomno vrhunec Nietzschejeve misli, toda žal samo misli, zakaj misel o igri še ni igra sama, temveč je 3.

Če je pomenil dionizični princip v Rojstvu tragedije način premagovanja individualnosti in spojitev z univerzalnim, potem postane ime Dioniz pri "zrelem" Nietzscheju takorekoč sinonim za boga. Zdelo bi se, da je misel večnega vračanja Nietzschejeva zadnja misel, toda zdaj je potrebno vzpostaviti še stik s to celoto, sinonim za ta stik pa je Dioniz. "Z besedo 'dionizično' je izražen: nagon k enotnosti",[80] kar pomeni, da je dionizično "identifikacija s principom življenja"[81], ki je večno vračanje enakega. Vidimo, da je osnovna zamisel skoraj identična s tisto v Rojstvu tragedije, le da na mesto praenotnosti stopi zdaj večno vračanje in da apolinično izgubi na svoji pomembnosti. Po Rojstvu tragedije je skušal Nietzsche podvojeno strukturo sveta, ki je bila v tem delu nosilna, poenotiti, odrekel se je možnosti tistega drugega, to je stvari na sebi, in dvojnosti apoliničnega ter dionizičnega. Ko je tako mislil, da se bo poslovil od glavnih problemov, jim je samo spremenil imena; temeljna dvojnost postane zdaj človek in struktura večnega vračanja, tragični umetnik, ki mu je bila v Rojstvu tragedije dodeljena vloga posredovalca - točka sublimacije - postane zdaj Dioniz - nadčlovek.

Nietzsche sicer v Volji do moči na nekaj mestih spregovori o apoliničnem, toda v primerjavi s tem, koliko prostora namenja Dionizu, je ta bog harmonije v absolutno podrejenem položaju.

Krščanski duhovni bog je mrtev , na njegovo mesto stopi telesni bog Dioniz,[82] zakaj ravno telo s svojimi nagoni, ki nikoli ne lažejo, stoji v neposredni zvezi s celoto sveta. "Več umnosti je v tvojem telesu, kakor v tvoji najboljši modrosti."[83]

Dioniz ni nič drugega kot enotnost subjektivnega principa volje do moči ter večnega vračanja enakega.

Toda tako kot večno vračanje enakega, je tudi Dioniz samo Nietzschejeva fiktivna misel. Zato moramo zdaj končno spregovoriti o umetnosti, kjer se Nietzsche končno spet giblje na trdnih tleh; odločitev pa lahko pade šele tukaj. "Antimetafizično opazovanje sveta - da, toda artistično."[84]

Umetnost postane tako Nietzschejevo zadnje upanje, da bi se rešil vseh protislovij gibanja. Nietzsche nikjer ne govori, da bi bila med umetnostjo in igro kakšna bistvena

razlika, še več, največkrat ju predstavlja kot dve različni plati ene in iste stvari. "Povsem razumljivo je, da je Nietzsche uvidel povezavo igre in umetnosti, da je v igri videl začetek, če ne celo bistvo umetnosti. Zakaj umetnost in igra imata dejansko mnogo skupnega, med seboj sta najtesneje povezani ... igra in umetnost namreč enako osvobajata ustvarjalni potencial življenja, skozi njiju enako govori povečani občutek življenjske moči".[85] Đurić pa nam o razliki umetnosti in igre, ki je v navedenem citatu vendarle razberljiva, ne pove ničesar. Trdim, da je osnovna razlika med igro in umetnostjo, da je igri tuj vsak občutek patosa in veličine, da je ona brezvrednostna in brezciljna, ter da je njeno gibalo sila, medtem kot umetnost nikoli ni osvobojena psihologizmov, da ima vedno nek cilj in da je njeno gibalo subjektivni princip volje do moči. Skratka, razlika med igro in umetnostjo, v kolikor ju jemljemo vsako zase, je razlika med ne-metafiziko in metafiziko. Problem je torej v tem, kako najti povezavo med ontološkim in ontičnim nivojem.

S tem, ko Nietzsche govori o umetnosti, se spet vrača na nam znani teren Rojstva tragedije, njeno pojmovanje le-te pa se ne spremeni skoraj v ničemer. "Svet v svoji resnici večnega vračanja enakega je nevzdržen. Umetnost je najboljše sredstvo, da se ta svet prenese."[86] Tako kot v Rojstvu tragedije, ostaja umetnost še naprej način, da se premaga nevzdržnost bivanja. "Mi imamo umetnost, da ne bi propadli zaradi resnice."[87] Umetnost je torej sredstvo, kar pomeni, da ni namen sami sebi, to pa že nakazuje, da je med njo in igro bistvena razlika. Že prej smo omenili, da Nietzsche podzavestno še vedno podvaja svet, in sicer na večno vračanje enakega in na človeka. S tem, ko Nietzsche govori o umetnosti kot o sredstvu, da bi se premagala nevzdržnost večnega vračanja, neposredno dokazuje našo tezo. Zakaj človek lahko občuti nevzdržnost večnega vračanja samo, če je iz njega na nek paradoksalen način izločen, to pa pomeni, da imamo tukaj 2. Nietzsche misli še vedno tako kot v Rojstvu tragedije, da je "življenje omogočeno samo s pomočjo umetniških prividov".[88] Toda če je bil umetniški privid v Rojstvu tragedije logična posledica človekove odtrganosti od praenotnosti, s katerim je lahko ta svojo bolečino začasno odpravljal, oziroma skozi katerega je pra-eno odreševalo samo sebe, kakšen smisel ima to zdaj, ko je "bit v celoti, svet" pojmovan kot "igra" in znotraj te celote Nietzsche ne postavlja nobene razlike, kot da smo eno z vsem, kjer ni nobenih afektov in bolečine, kjer je vse samo večno živi ogenj, ki se po meri prižiga in ugaša. In kar naenkrat Nietzsche spet spregovori o nekem ubogem bitju, ki si izmišlja raznorazna pomagala - iluzije, privide, da bi lahko sploh preživel. Kot da Nietzsche noče uvideti, da kakorkoli se obrača ima vedno nos spredaj in rit zadaj, da sta torej vedno nujni dve strani. Nietzsche pa seveda ne bi bil Nietzsche, če se mu tudi sam pojem umetnosti ne bi podvojil. "Svet kot umetnina, ki rojeva samo sebe."[89] "Razumeti je treba temeljni umetniški fenomen, ki se imenuje življenje."[90] Imamo torej umetnost človeka, umetnost sveta in umetnost življenja, pri čemer sta svet in življenje za Nietzscheja sinonima. On sam v tem ne vidi protislovja, še vedno je namreč prepričan, da se giblje v poenotenem svetu, v katerem je prav vseeno, ali govorimo o umetnosti sveta ali umetnosti človeka. To bi bilo seveda vse skupaj čudovito, če ne bi bilo tistega Nietzschejevega stavka, kjer pravi, da je umetnost za človeka le sredstvo. Sicer pa, saj sploh ne gre za Nietzschejev stavek, oziroma, ali je Nietzsche zapisal to ali ono, gre za elementarnejše reči, ki so od Nietzschejevih misli povsem neodvisni.

Paradoksalna pozicija imoralizma, ki je bil po svoji vsebini zunaj morale, glede na formo pa v njej, se zdaj na drugi ravni ponovi kot paradoksalna pozicija umetnosti.

Nietzsche zapiše: "Umetnost kot volja za premaganje bivanja, kot 'ovekovečenje', toda kratkotrajno, pač glede na perspektivo: takorekoč v malem ponavljajoč tendenco celote."[91] To pomeni naslednje: kot umetniki zapademo pravilom igre, za trenutek postanemo delo celote in v malem ponavljamo veliko igro. To se zgodi takrat, ko nas ujame umetniška strast in nas potegne vase; takrat nimamo nobenih interesov, sam igrivi značaj umetnosti spregovori skozi nas. "Globina tragičnega umetnika je v tem, da mu estetski instinkt nudi pregled nad daljnimi posledicami, ki ne ostaja kratkovidno pred tem, kar je najbližje, ki potrjuje ekonomijo v velikem, ki opravičuje tisto, kar je strašno, zlo, vprašljivo, in ne samo ... opravičuje."[92] Kot umetnik se odreši subjektivnosti, ko postane notranji del igre celote, gleda na obstoj s prerojenimi očmi, svet opravičuje v strašnem in vprašljivem, dobrem in zlem, to je njegovo potrjevanje, večni Amen življenja. V čem je torej paradoksalna pozicija umetnosti? Ona je obenem kot sredstvo za preživetje enaka 3 - to je tisti način, ki premaguje razcep (toda samo po svoji formalni plati) - hkrati pa je njena vsebina ravno v zanikanju 3, kar pomeni, da je treba živeti s temeljno svetovno bolečino, da je skratka potrebno nase vzeti razklanost, jo živeti takšno, kakršna je, brez poskusov, da bi jo odpravili, saj bi s tem spet pritegnili nazaj 3; to strukturo je treba potrjevati - živeti dionizično.

Umetnik, ki ustvarja, ki je sredi umetniškega akta, je po svoji vsebini že zunaj 3. Toda on mora k umetniškemu aktu najprej pristopiti, pristopa pa mu nujno od zunaj, pristopa pa mu kot k življenjski potrebi, sredstvu, to pa je že formalno razmerje, ki je ujeto v 3. Ali če izrazimo paradoks v čisti obliki: Umetnost je sredstvo za odpravljanje sredstev. To je ta začarani metafizični krog, iz katerega ne more uiti nihče, tudi Nietzsche ne.

Njegovo prizadevanje, da bi na podlagi umetnosti odpravil metafiziko, se izkaže za iluzorično.

PROBLEM DUALIZMA

"Svet je lahko samo strogo dualističen in ne univerzalno razrešen."[93] (Lowith)
Problem dualizma je eden najtrših orehov vse filozofije. Do Nietzscheja poznamo načelno tri možne pristope k temu vprašanju. Bodisi da je svet razdeljen na dva različna enakovredna dela, med katerima ni povezave (npr. Descartes - res cogitans: res extensa), ali da je en del absolutno nadrejen drugemu (npr. Platon), tretja možnost je Heglova, kjer postane razlika notranja pojmu. Nietzsche je s svojo izjemno občutljivostjo umetnika začutil, da je dualizem temeljni problem ne samo filozofije, temveč bivanja nasploh. Toda njegov korak je mejil na blaznost, on ni iskal rešitve znotraj dualizmov, hotel jih je ukiniti, bivanje je hotel poenotiti v pra - eno in pri tem sam ostati živ, to je zunaj. Bolj si prizadeva poenotiti sliko sveta, bolj se mu ta razbija. Tam, kjer si prizadeva iz 2 dobiti 1, dobi 3.

Najbolj smiselno rešitev tega problema je Nietzsche vendarle zapustil v Rojstvu tragedije (pri tem mislim seveda na formalno - strukturno zgradbo tega dela in ne na njegovo vsebino). Če ostajamo v okvirih Rojstva tragedije, skorajda ni nobenih težav pri zastavitvi in izpeljavi problemov. Pozneje pa skuša vse zgnesti v eno, toda glina, s katero je modeliral, je bila očitno preveč suha, da bi se lahko posamezni deli lepo zlepili skupaj; potem ko je izoblikoval svojega Dioniza, se mu je ta celota razdrobila, sedaj obupano

pobira koščke in jih skuša prilepiti na preostalo osnovo, toda kakor hitro mu to uspe, mu na drugi strani odpade še večji kos.

V Rojstvu tragedije imamo praenotnost in človeka, imamo dionizično, s pomočjo katerega človek vzpostavlja svoj odnos do praenotnosti (toda samo trenutno), in apolinično, ki omogoča človeku vsakdanje urejeno življenje s pomočjo pravil; v prvem stavku tega dela se celo zavzema tako za logično razsodnost kot za intuicijo, kar ustreza dvojici apolinično in dionizično. Dvojnost apoliničnega in dionizičnega je z ozirom na zavestno podvojeno sliko sveta nujna. Struktura tega dela, če odštejemo nekaj drobnih nedoslednosti, je razmeroma čista in jasna.

Potem, ko poenoti sliko sveta, mora postati Apolon notranji, bolj ali manj nepomembni del Dioniza. Toda prejšnje nasprotje med Dionizom in Apolonom se mu razveže v novo, med Dionizom in Sokratom. Sokrat mu postane sinonim za celotno evropsko kulturo, s filozofijo, moralo in religijo na čelu. Nietzsche seveda tega dualizma nikakor noče priznati, pa čeprav Sokrat ne predstavlja nič drugega kot določeno obliko apoliničnega. Njegova kritika evropske kulture je smiselna, v kolikor je le-ta pozabila na svoje temelje, toda namesto da bi zdaj to kulturo dopolnil s pozabljenimi temelji, jo meni nič, tebi nič v celoti razglasi za zlagano, Sokrata pa kar "za največjo perverznost v zgodovini človeštva". Seveda pa so to le obupane in nemočne besede, kaj več pa Nietzsche v tem boju ne premore.

Omenili smo Nietzschejevo teorijo časovnosti, ki temelji na njegovem razumevanju človeka kot verige, ki se vleče nazaj v neskončnost. Kot posledica jasnega dualizma v Rojstvu tragedije, je tudi razmerje sedanjosti (Apolon) in preteklosti (Dioniz) tam enakovredno. Toda potem ko postane sedanjost samo notranji, nepomembni del preteklosti, ko postane bistvo človeka v njegovem vračanju v primordialno, divje, telesno, nagonsko, dionizično, postanejo apolinično-sokratični principi, ki so vezani na sedanjost in na človekovo trenutno urejevanje in razreševanje njegovega življenja, odklon, ki ga je treba z vso silo zavrniti. Prihodnost mu postane sinonim za preteklost, toda ker odpravi vmesni člen-sedanjost, se mu časovna struktura sesuje in dobimo večnost, pri tem pa spet ne ve, kaj naj počne s svojim življenjem, ki se je nekoč pričelo in se bo tudi nujno končalo in ki kot tako z večnostjo nima prav ničesar skupnega, razen morda tega, da se večno začenja in večno končuje. Ta nerazrešeni problem časovnosti pa postane tudi vzrok za vse nadaljnje težave. Nietzsche je trdil, da je volja do moči primitivni afekt, ki je obenem neka objektivna sila, ki deluje v večnosti prostora. Po drugi strani pa se seveda ni mogel izogniti temu, da volja do moči ne bi bila nek človeški princip, vezan na sedanjost, in ki v tej sedanjosti postavlja cilje in smotre. Tako mu mora tudi volja do moči nujno razpasti na omejen, časovni, človeški princip in na neomejen, večni, obči princip, čeprav se vseskozi obnaša, kot da tu ni nobene razlike.

Naslednje razlikovanje, je razlikovanje med delom in igro. Za igro že vemo, da je po svojem bistvu izvenčasovni princip, ki mu velja Nietzschejeva največja pozornost. Po drugi strani pa je človeško delo vezano na sedanjost, zaradi česar nima Nietzsche z njim kaj početi, nekje celo zapiše, da je delo za človeka sramota. Ob tem se žal ne moremo spuščati v podrobnosti, čeporav bi tudi te znale biti iz določenega aspekta zelo zanimive; gre nam samo za naslednje rudimentarno dejstvo: Nietzsche gleda na vse probleme iz ontološkega vidika. Če je obravnavani problem tudi sam ontološkega značaja, potem je Nietzsche neprekosljiv mojster, njegove misli pa vznemirljive in enkratne, če pa je problem ontičnega značaja (npr. delo), potem so ti problemi iz večnostne perspektive

zanj nepomembni; Nietzsche se jim namreč ne približuje na njihovem lastnem nivoju, obnaša se, kot da je vse v večnosti in zaradi večnosti, njihovo navzočnost pa skuša odpraviti z nekaj nepreprečljivimi in banalnimi frazami. Kakor hitro se Nietzsche spusti na ontični nivo življenja, nam o njem nima povedati prav ničesar, razen tega, da ga je potrebno odpraviti. V tem svetu je Nietzsche popoln brezdomec,[94] lep primer za to nam daje knjiga Tako je govoril Zaratustra: dokler Nietzsche govori skozi Zaratustro (prva tri poglavja) in predstavlja svoje misli in filozofijo, je delo res izjemno, ko pa v četrtem, zadnjem delu Zaratustra dobi lastno eksistenco s krvjo in mesom, postane zelo nepreprečljiv in omahljiv.[95] To pa ni nič drugega kot nepreprečljivost in omahljivost njegove lastne filozofije, ko se dotakne realnega življenja.

Na tem mestu ne bom še enkrat omenjal probleme, ki so povezani s pojmovanjem večnega vračanja enakega, igre in umetnosti, ker mislim, da smo o problemu podvajanja pri teh temah že dovolj povedali.

Prehajam k problemu, ki ga bom imenoval "Nietzschejev trojni paradoks metafizike". Problemi, ki smo jih do zdaj omenjali, so bili vezani na razliko med ontološkim in ontičnim nivojem, kar pomeni, da je Nietzsche mislil in filozofiral na prvem, živel pa na drugem. Pri Nietzschejevem trojnem paradoksu metafizike pa gre za to, da je sam ontološki nivo zaznamovan z neko razliko, da skratka - s pozicije človeka - nikoli ni čist. Dva od treh paradoksov smo že omenili, to sta bila paradoks morale in paradoks umetnosti, tretji je paradoks nadčloveka. Tako kot morala in umetnost, se nam tudi nadčlovek izkaže kot nek cilj, smoter, oziroma sredstvo za dosego vseh večnostnih principov. Toda po svoji pozitivni vsebini nadčlovek ni nič drugega kot ravno zanikanje vsega navedenega. Tudi če bi Nietzsche bil pri obravnavi ontoloških in ontičnih ravni bolj previden in moder, pa zgoraj navedenega problema ne bi mogel rešiti. Vedno namreč ostane določena minimalna razlika, ki je v končni fazi zvedljiva na razliko med formo in vsebino. Nietzschejeva vsebina lahko še tako kaže na odpravo metafizike, ostaja pa tragično dejstvo, da je ne moremo misliti mimo forme, s katero to vsebino zahtevamo. Če Nietzsche verjame, da razlika med ontološkim in ontičnim ni nič bistvenega, potem pravkar pokazana notranja razlika v sami ontološki strukturi dokazuje, da temu ni tako. Kakor hitro namreč skušamo odpraviti osnovni dualizem sveta, se nam bo razlika prikradla v vsako poenoteno strukturo, zakaj tudi njo je potrebno misliti; v tem dejstvu pa se nam razkrije razlika forme in vsebine. Ta razlika pa je že dovolj, da lahko govorimo o metafiziki. Sama formalna plat postavljanja zahteve pove vse. Skozi to zahtevo se morala, umetnost in nadčlovek pokažejo kot sredstvo za zadovoljitev neke ontološke potrebe. Potreba pa je izraz manka. Manko je vedno nek primanjkljaj glede na nekaj. Primanjkljaj glede na nekaj nam vedno govori o razliki. Formalni zapis razlike je 2. Ko človek vzpostavi odnos do 2, dobimo že neko tretje, 3. To pa je metafizika.

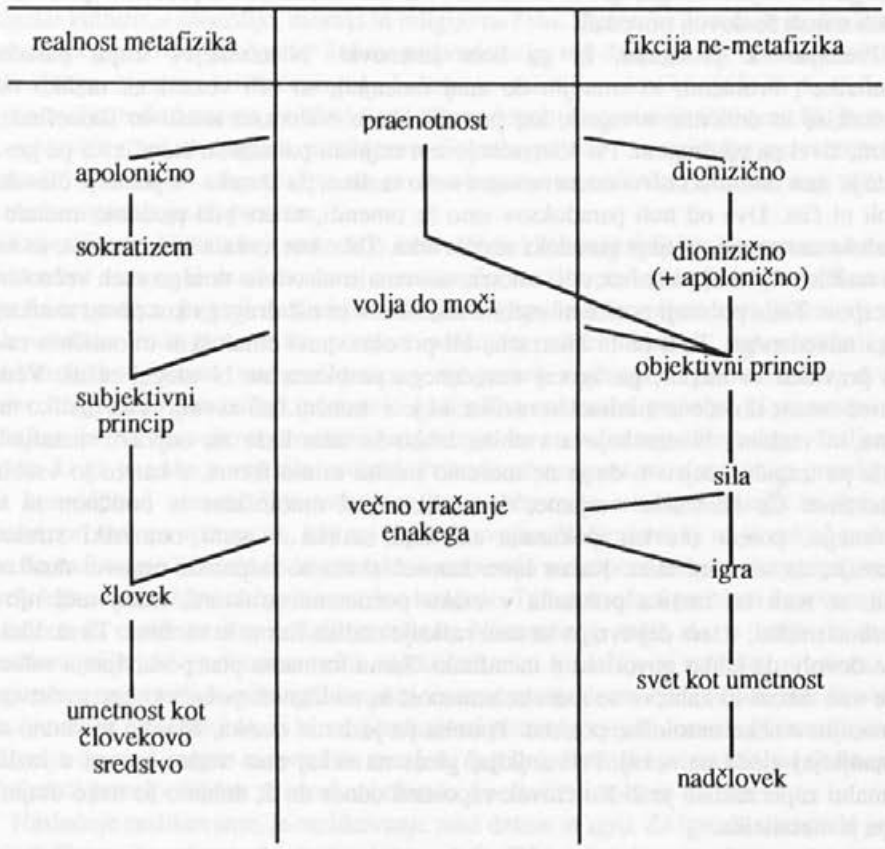
V vsakem pojmu, za katerega Nietzsche trdno veruje, da je zunanj metafizike, se nam razkrije neka razlika. Problem dualizma se pri Nietzscheju pokaže kot posledica ukinitve razlike med ontološkim in ontičnim nivojem, to pa pri Nietzscheju ni nič drugega kot razlika med dionizičnim in apoliničnim, preteklim in sedanjim.

V tem poglavju bomo še opozorili, da podobne težave odkriva pri Nietzscheju tudi Löwith, v svoji izredni študiji Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, ki se naslanja v glavnem na interpretacijo Zaratustre. Tudi Löwith poudarja, da je smisel Nietzschejeve filozofije v tem, "kako najti pot iz končnosti niča v večno

celoto biti".[96] Rezultat, do katerega pride Löwith - toda po drugi strani - je podoben našemu. Tako je Zaratustra samo "srečni otok"[97], njegov svet je "svet senc odrešilne figure, katere plesu in smehu manjka vsake prepričljivosti".[98] "Če bi si človeka lahko zamislili kot periodično vračajočo se bit enakega, potem bi bil on, tako kot Nietzschejev nadčlovek, onstran človeka in časa ... Tako dolgo pa, dokler človek sploh hoče in to pomeni hoče bodočnost, sam ne bo mogel postati periodično bitje".[99] Kaže, da je tudi za Löwitha eden glavnih problemov razlika ontološko - ontično. "Nietzsche pozablja, da človek ni enak svetu".[100]

Naj zaključim to poglavje z mislijo, da se Nietzschejeva misel neprestano giblje na meji med realnostjo in fikcijo, pri čemer je poudarek nedvomno na fikciji.

Prilagam (še) naslednjo shemo:



To se zgodi, če se nekdo preveč žene za poenotenjem.

NIETZSCHE IN SCHELLING

V tem poglavju želimo potegniti vzporednico med Nietzschejem in Schellingom do konca. Nadvse vznemirljivo je opazovati, kako se vleče podobnost med obema avtorjema od njunih zgodnjih, pa tja do zrelih let. Na podobnosti v njunem pojmovanju

umetnosti smo že pokazali, preostane nam, da na kratko opozorimo na podobnosti v njuni ontološki zgradbi sveta. Kljub časovni razliki, ki ju je ločevala, pa si upam trditi, da je Schelling prvi veliki "ničejanec" in Nietzsche prva velika renesansa Schellinga.[101] Oba govorita tako rekoč na meji izrekljivega, zajeti skušata sam temelj mišljenja, tisto neujemljivo, kaotično prelivanje temnih sil, oba razpolagata s skoraj neverjetno, "divjo intuicijo", tako da njuni filozofiji prej spominjata na fantastičnost kot pa na pojmovno aritkulirano filozofijo, pa vendarle to nič ne škodi njuni vrednosti in prepričljivosti, zakaj v tej fantastičnosti je na delu nek neujemljivi presežek realnosti, ki ga nikoli ne moremo ujeti, ki je za vedno izgubljen, potisnjen v temelj. Razlika med njima je samo v tem, da si je Nietzsche prizadeval zajeti prav to neujemljivo osnovo, temelj - dionizično, in se z njim celo poenotiti; nikakor ni izključeno, da je njegov tragični konec tesno povezan s to njegovo predrznostjo, ki meji na načrtovan samomor.

Kljub vsej fantastičnosti je bil Schelling na drugi strani neprimerno bolj preudaren, racionalen, realen človek, vedel je, da pomeni vztrajati v razliki edino možnost, ki si jo lahko človek izbere, in da po drugi strani poenotenje razlik nujno vodi v "ontološko norost".

Tako kot pri Nietzscheju, je tudi pri Schellingu volja glavni subjekt vsega bivajočega, toda Schelling za razliko od Nietzscheja zavestno loči dve volji, voljo temelja in voljo ljubezni," od katerijh je vsaka zase".[102] Volja temelja "je načelo samovolje kreature ... ostaja zgolj sla in zasvojenost, to je slepa volja".[103] Ta volja je torej negibljiva, volja, ki nič noče, ona je zato "najvišje in prvo. Kajti v najvišjem nemiru življenja, v najsilovitejšem gibanju vseh sil še vedno skozi vse učinkuje volja, ki ničesar noče. Tja je vse usmerjeno, tja vse hrepeni. Vsaka kreatura, vsak človek pa prav posebej pravzaprav samo teži nazaj v stanje nehotenja."[104] Toda vse, kar je nekaj, "mora po svoji naravi iskati samo sebe", to "nezavedno tiho iskanje samega sebe"[105] je ta druga volja. Ta volja je "načelo razuma", ki stoji volji kreature nasproti, je "univerzalna volja", volja ljubezni.[106] Vsako bitje ima v sebi "dvojno načelo!.[107] Človek pa se od Boga, v katerem sta obe načeli nerazdružljivi, ločuje po tem, da lahko sam ti dve načeli razveže in da lahko na podlagi volje temelja, ki ga nosi v sebi, reče NE Bogu in vsej kreaturi; to je njegova samovolja, v tem je možnost njegovega zla.[108] Če človek spreobrne obe načeli tako, da zavlada v njem volja temelja, je edina možnost ozdravitve "v ponovni vzpostavitvi razmerja med periferijo in središčem".[109] Zdravo življenje je torej za Schellinga v tem, da ohranimo neko racionalno ravnovesje obeh načel, pri čemer mora biti volja temelja, samovolje, samo podlaga delujoče volje razuma in ljubezni, ki je po svoji vsebini univerzalna. Volja ljubezni je to vse-osvobajajoče, je terapevtska volja. Norost je po drugi strani neko "neznosno protislovje, ki od znotraj trga božanstvo" preden ustvari svet; to sta obe načeli skupaj v majhnem utesnjenem prostoru, kjer eno hoče in drugo ne. Toda z ustvaritvijo časa se protislovje razreši: "z nastopom Besede. Čas besede je sedanjik, logos izvrši pomiritev, tako da izrine, izvrže v večno preteklost božjo norost, njegovo egoistično besnenje",[110] to obstaja pri Bogu večno potlačeno, to pa ni primer pri človeku. Toliko, zelo na kratko o Schellingu.

Če se v luči pravkar povedanega vrnemo k Nietzscheju, odprtih ust obstrmimo. Nietzsche se zdi v tem "divjem šelingovskem univerzumu" kot otrok, ki se v svoji nedolžnosti igra z vsemi navedenimi elementi, toda v svoji nezrelosti ne vidi nevarnosti, ki ga čakajo na vsakem koraku. Schellingovo razlikovanje med voljo temelja in voljo razuma, ljubezni, luči, je na povsem isti ravni kot Nietzschejevo razlikovanje med

dionizičnim in apoliničnim. To, da je človek celotna veriga, mu omogoča prosto pot v dionizično, ali kot še pravi Nietzsche, v "njegov temelj, to grozljivo modrost Sil".[111] Toda Nietzsche postane suženj temelja, te divje, primordialne, slepeče volje. Pri njem povsem umanjka ta vse-osvobajajoča terapevtska volja razuma, ljubezni in luči; kolikor je je še preostalo, jo skuša strpati, poenotiti v eno, v prvotno voljo, voljo temelja, samo da bi lahko ušel razliki, metafiziki.

Temelj vsega življenja in biti je tako za Schellinga kot za Nietzscheja tisto grozno. Nietzsche je prepričan, da "z vsako rastjo v višino raste človek tudi v globino in tisto grozno".[112] Toda on višino razume samo kot globino, človek pa, ki se giblje samo v območju dionizičnega temelja, le-tega občuti "kot vseobvladujoč bes in privlačna sila temelja samega ga spravlja v vedno večjo napetost proti enosti, do samouničevanja in končne krize".[113]

ZAKLJUČNA RAZMIŠLJANJA

Zavedam se, da je diplomsko delo, ki leži zdaj opravljeno za menoj, izredno zgoščeno in strnjeno, kar bo morda otežkočalo takojšnje razumevanje; vendarle pa se temu nismo mogli izogniti, če smo hoteli do konca izpolniti nalogo, ki smo si jo zadali na začetku: na formalni ravni razčistiti odnos med metafiziko in umetnostjo v Nietzschejevi filozofiji in pokazati, da to v končni fazi ni le problem Nietzschejeve filozofije, temveč filozofije sploh. V diplomi se nismo posebej spuščali v vsebinske obravnave posameznih Nietzschejevih filozofskih tem, ker smo mnenja, da je to prevladujoči tok v interpretaciji le-te. Vse vsebinske teme te filozofije, ki smo jih v diplomi vendarle omenili, so bile zato zelo strnjene (v toliko verjetno tudi pomanjkljive), njihov edini namen pa je bil v tem, da smo se lahko približali njeni formalni ravni, za katero smo prepričani, da je mesto in vzrok problemov, ki so s to filozofijo povezani; pa tudi širše.

Pokazati smo želeli, da metafizika ni samo, kot meni večina interpretov, v takšni ali drugačni *interpretaciji* sveta, temveč da je sploh temeljni bivanjski problem človeka; in morda v vsej zgodovini filozofije ni bilo nikogar, ki bi na tako pretresljiv način živel in mislil to temeljno dejstvo kot ravno Nietzsche. Da je bil pojem metafizifike, s katerim so različni filozofi pristopali k Nietzscheju, preozek, smo pokazali v poglavju Pregled obravnave problema metafizike pri Nietzscheju, to je bil tudi razlog, zakaj smo bili prisiljeni uvesti novi pojem metafizike; samo na ta način smo se namreč lahko izognili dolgočasnim in brezplodnim razpravam na tem področju. Naš pojem metafizike ni nobena samovolja, do njega nas je pripeljala Nietzschejeva filozofija sama, to je poslednja trdna osnovna, do katere smo lahko prišli, osnova, na katero lahko v končni fazi zvedemo vse človekovo življenje. Ker naš pojem metafizike nikakor ni zavezan samo mišljenju, temveč temeljnemu načinu življenja, ki je razprtost med 2 in 3, smo skušali nakazati, da je filozofija smiselna edino, če ima za svojo osnovo samo neoprijemljivost življenja, to osnovo smo imenovali umetnost. Tudi v tem je bil Nietzsche za nas neizčrpen vir. Postavili smo se v isto linijo kot Schelling, ki je zapisal: "Vsa novoevropska filozofija ima od svojega začetka to skupno pomanjkljivost, da za njo ni narave in da ji manjka živa osnova".[114]

Osnove, ki smo si jih pridobili na osnovi soočanja z Nietzschejevo filozofijo, so postale temelj, na podlagi katerega smo pristopili k Nietzscheju v tem delu. Vsak

morebiten očitek, da smo mu pristopili iz njemu tujih izhodišč - kar je značilno za Heideggerja - je tako že apriori zavrnjen. Nietzschejeva filozofija tako ni ne dovršitev metafizike, ne njena odpravitev, temveč njena potrditev.

Diploma doseže svoj vrh pri problemu dualizma, ki je po svoji naravi neodpravljiv, pri čemer smo poudarili, da se Nietzsche z njim sooča na dveh ravneh: prva je nerazrešenost problema ontološko - ontično, druga pa nemožnost vzpostavitve čiste ontološke strukture brez razlike, za katero je značilen večni razcep med vsebino in formo. To smo imenovali "trojni Nietzschejev paradoks metafizike". Če se je Nietzsche glede na vsebino gibal v poenotenem svetu, pa je bila njegova formalna raven že vpeta v 3. Nerešljivost Nietzschejevega položaja je prvič, v nemožnosti postati notranji del celote (paradoks človeka v odnosu do večnega vračanja enakega), in drugič, v absolutiziranju dionizičnega in zapostavljanju apoliničnega.

Potem ko smo pokazali, da je umetnost sredstvo za odpravo sredstev, je bila zgubljena zadnja vera v možnost odprave metafizike; umetnost je tako samo postala metafizika, oba pojma pa sta samo nasprotni strani enega in istega problema: življenja. Zato sta obe polovici tudi notranji filozofiji. Umetnost postane "metafizična dejavnost življenja", s tem smo se pa vrnili tja, kjer smo obravnavo Nietzscheja tudi začeli, k Rojstvu tragedije. Nietzschejeva filozofija se nam izkaže kot obupan in obenem neuspel poskus osvoboditi se zasnove Rojstva tragedije.

Njegovo potrjevanje življenja v celoti, njegov JA in AMEN življenju, za katerim si je vedno prizadeval, je samo navidezen, sicer bi potrdil tudi filozofijo, moralo in religijo kot nujne notranje momente v igri, ki jo igrata 2 in 3. Nietzsche je vseskozi pozabljal na temeljno dejstvo, da človek ni samo v razmerju do celote sveta, temveč tudi do ostalih ljudi, da človek ni samo individuum, temveč tudi družbeno bitje. K vsem problemom je potrebno pristopati iz obeh izhodišč, ontološkega in ontičnega, prednost pa dati tistemu, ki je obenem osnova obravnavanega problema. Morala je najprej ontični-družbeni problem, zato ji je treba iz tega izhodišča najprej tudi pristopiti. S tem ko Nietzsche pristopa k morali iz ontološkega, njej sekundarnega izhodišča, lahko samo bolj ali manj pravilno pokaže na njeno mesto v določeni širši strukturi, njenih relanih, kontrektnih problemov pa se sploh ne dotakne.

Če se ozrem nazaj, opazim, da Nietzscheju nisem namenil veliko pohvalnih besed, toda to nikakor ni izraz sovraštvam prej nasprotno, nekakšnega neubranljivega notranjega spoštovanja, morda celo tihe ljubezni do njegove neizmerne poštenosti in prisotnosti, kakršne ne najdemo pogosto med filozofi.

Izkušnja, ki nam jo Nietzsche zapušča kot filozof in človek, ni nekak pesimizem pred dejstvom, da je na zavestni ravni nemogoče premagati metafiziko, temveč dejavno, ustvarjalno spopadanje z razbitostjo bivanja in oblikovanje razmerja med 2 in 3.

Metafizike je lahko rešen samo Bedak, nikakor pa ne filozof, pri čemer sploh ne mislimo, da je ravno Bedak bedak.

Tik pred koncem svoje filozofske poti, svojega zavestnega življenja se Nietzsche v napol blaznem pismu Strindbergu podpiše: "Dionysos križani!"[115]

Protislovno zastavljanje in realiziranje ciljev

BOGOMIR NOVAK

1. BIPOLARNA STRUKTURA CILJA

V tem zapisu obravnavamo probleme prevajanja družbenih in vzgojno-izobraževalnih ciljev iz teorije v prakso, iz onostranstva najstva v tostranstvo dejanjskosti. Pri realizaciji se spreminja tudi zastavljeni cilj. Opredelitev cilja nosi to protislovje v sebi. Če občan v nastajajoči civilni družbi to počne, je v nevarnosti, da tako kot Feuerbach pozabi opraviti še glavno stvar: historično-materialistično kritizirati cilje, ki izhajajo iz sprevrnjene zavesti kot izraza sprevrnjene dejanskosti, kot je opozoril Marx v 4. tezi o Feuerbachu s tezo, da "mora potem, ko je bila pozemska družina odkrita kot skrivnost svete družine, prva sama biti teoretično kritizirana in praktično revolucionirana" (Marx-Engels, 1971; 361).

Ne gre samo za to, da bi bila kritika 'posvetne družine' pogoj kritike svete družine. Za razliko od sestopanja z nebes na zemljo vstopa Marx z zemlje v nebesa. Gre za revoluciniranje posvetne osnove, ki je protislovno razklana v sebi in zato iz sebe poraja samoodtujitev v obliki različnih iluzij. Zato ni samo potrebno ugotoviti, da partije, birokracija, država, cerkev itd. postavljajo cilje, bolj pomembno je ugotoviti, da te instance izhajajo iz protislovne posvetne osnove. Dokler bo tako, družina ne bo mogla biti izvor in stekališče avtentičnih, humanih ciljev. Pri tem pa ne gre samo za družino kot prvo vzgojno instanco, ampak tudi za vse nadaljnje. Ni dovolj, da se institucionalno etablirajo drugačni cilji, ki se skušajo realizirati po istih odtujenih mehanizmih, ampak je potrebno demontirati odtujene mehanizme. Problem je v tem, da se brez principa skladnosti sredstev in ciljev ne da zamisliti nobene realizacije, sam proces realiziranja pa ostaja na ravni individualnega in družbenega ali individualnega eksperimenta. Princip skladnosti ne more izključiti praktičnih zmot pri identificiranju sredstev in ciljev ter pri prehajanju in celo sprevračanju enih v druge.

Morda bomo lažje presodili današnje težave pri realiziranju ciljev, če si ogledamo, kaj je prvotno pomenil termin cilj. Etimološka analiza termina 'cilj' kaže na to, da je (vzgojni) proces že od začetka razpet med moč in nemoč, pogum in strah, premoženje in revščino. Pri starogrških filozofih najdemo zasnovo za komunikacijsko-dialoško pojmovanje vzgoje. Grški termin 'telos', ki izhaja iz besede 'queles' s korenom 'quel', pomeni 'vrteti'. Prvotno pomeni: izvršitev, višek, konec, smrt (Dokler, 1915; 52). Človek kot mera vseh stvari je končno, ciljno, smrtno bitje. Starogrški izraz 'metron' ne pomeni samo mere, ampak tudi cilj (Senc, 1988; 607). Stari Grki niso poznali

onostranskih ciljev. S krščanstvom pa nastane ločnica med tostranstvom in onostranstvom, ki se je v srednjem veku še zaostrila, v novem veku pa je zaradi uveljavljanja moči znanosti in tehnike postala premična. Premična meja med svetim in profanim se kaže prav v tem, da se cilji pretvarjajo iz tostranstva v onostranstvo in spet nazaj, iz dosegljivosti v nedosegljivost, in obratno. Vse se vrti okoli cilja. Pravimo, da je človek cilj sam sebi. Toda človek ne more biti lastno sonce, če ni tudi lastna senca. Zato je prisotni človek hkrati tudi odsotni človek. Danes ciljno-vrednotna praznina ne pomeni samo odsotnosti človeka in odsotnosti boga (kar je poznano že v srednjem veku), ampak še prej smrt obeh.

Človek se je v 20. stol. še globje odtujil kot v 19. stol., kar v navezi na 4. tezo pomeni, da je posvetna družina ostala skrivnost. Človek 'se ni vrnil domov' in ne hodi vzravnano (Bloch). Družina je še bolj instrumentalizirana kot servis družbe v procesu podružbljanja. Cilji, ki jih postavljajo tako inštumentalizirane inštitucije (družina je samo ena izmed njih), so tudi instrumentalizirani. Sredstvenje ciljev se pojavi hkrati z njihovo institucionalizacijo. Odtod izhaja narcistična kultura (Lasch, 1986). Človek si v vlogi arhitekta zamišlja cilje kot že dosežene, vendar mora upoštevati Blochov 'še ne biti', ki ga opozarja pred nevarnostjo 'preskoka od realnega k idealnemu' in pred nekritičnostjo tako do postavljanja ciljev kot do njihove realizacije. V navidezni skladnosti sredstev in ciljev je ravno človekova največja omama in samoprevara. Negativiteta ciljev je tisto, na kar najmanj mislimo. Zato ni čudno, da smo toliko časa ohranjali mit prosvetljenstva o harmonični osebnosti. Avtonomija osebnosti je vedno družbeno posredovano heteronomna. Potemtakem gre za posredovano (sredstveno-oktroirano) enotnost nasprotij v osebnosti ali metaforično-prometejstvo na prokrustovski način.

Prav tostranska protislovja legitimirajo razmišljanje o onostranskosti. Vemo, da je naše spoznanje in obvladanje sveta omejeno. Ideali so postavljeni po tem, kar človek je, in po tem, kar ni, a si želi biti. Ideali ne obstajajo že samo zato, ker si jih človek zamišlja brez realnih pogojev realizacije. V tem primeru tudi učitelj ni v boljšem položaju kot Anselm Canterberški, ki je menil, da je vsebuje ideja popolnosti že sama v sebi atribut bivanja. Na osnovi teh premis se vprašujemo, če izhaja legitimnost ciljev iz legitimnosti moči. Ker pa je subjektov več, nastane vprašanje distribucije moči med njimi. Takšna diagnoza odpira tako vprašanje koncepcije (ne)popolnosti kot koncepcije subjekta. Posameznik, ki hoče postati bog, nujno naleti na odpor in na mejo drugega posameznika z enako težnjo. Humani cilji izhajajo iz zavesti o človekovi smrtnosti, ne pa iz nesmrtnosti.

2. *GENEZA IDEJE POPOLNOSTI*

Ker je 'imitacijska popolnost' trdoživa prvina naše storilnostno naravnane šole, si velja ogledati njeno genezo.[1] Pojem popolnosti smo prevzeli iz antike in srednjega veka. Latinski 'perfectio' je prevod grškega izraza 'teleios'. To pomeni, da nam analiza pojma popolnosti lahko pojasni razliko med antičnim, srednjeveškim in novoveškim razumevanjem cilja. Za Platona je popolno to, kar je v vsakem oziru dobro. Aristotel podaka v Metafiziki tri definicije popolnosti.

---

[1] Podrobno obdelavo pojma popolnosti glej pri Tatarkiewitzu: Istorija šest pojmova, Beograd, Nolit, 1980, str. 339-358.

1. popolno je to, kar ima vse potrebne ideje,
2. kar ne more biti bolje po svoji vrsti in
3. to, kar je doseglo svoj cilj.

Dvojnost tega pojma se kaže v razliki med prvim pomenom, ki vključuje drugega, ne pa tudi tretjega. Tomaž Akvinski je razlikoval popolnost po substanci in po namenu. Na osnovi te dvojnosti je možnih več teorij:

1. popolnost kot dokončnost, izvršenost do konca,
2. popolnost kot izpolnitev specifičnih

sposobnosti, nagnjenj, možnosti. Po svoji teleološki strani je pojem popolnosti relevanten za pojasnjevanje pojmov dela in vzgoje, ker gre za teleološki proces. Na osnovi navedenih različnih opredelitev popolnosti se poraja dilema, ali naj bo človek to, kar že potencialno je, ali to, kar še ni. Ali v vzgoji podrejati obliko procesu ali proces obliki (Vujčić, 1983)? S širjenjem znanja postaja vedno večji problem povezava vseh delov v celoto. Relevanten je ostal sokratski vidik 'učene nevednosti' kot same težnje po znanju, kar pomeni relativno popolnost kot izpolnjevanje znanja, kar pa ni isto kot dodajanje. Kritika današnjega aditivnega permanentnega izobraževanja je pogojena že s starogrško razliko med mnogoznalstvom 'polimatiji' in modrostjo. Pojem popolnosti je v novem veku izgubljal transcendentni smisel, ki se je izražal kot sredstvo za dokazovanje božjega bivanja (Anselm, Descartes) in je ohranil človeško imanentni smisel v smislu človeške popolnosti (npr. moralni zakon pri Kantu). V smislu tostranskega 'imago dei' se še vedno avtokratski režimi predstavljajo pod firmo nujnosti 'imitatio dei' v vlogi 'vzgojiteljev' in 'odrešiteljev' tudi v 20. stoletju. Tehnokracija je postala tako zamenjava za teokracijo. V teh režimih je zlorabljen pojem popolnosti zato, ker preprečuje možnost izboljšave, namesto da bi jo dopustil. Danes še vedno obstajata dve tendenci. Nekateri vidijo popolnost v preteklosti, drugi v prihodnosti, nekateri v naravi, drugi v civilizaciji in kulturi, kot ugotavlja Tatarkiewitz (1980; 339-358). Vprašanje popolnosti nas postavlja pred problem vrednot. Transcendentna popolnost predpostavlja obstoj vrednot po sebi, ki so neodvisne od nas. S kopernikanskim obratom postane pogoj možnosti vrednot človek sam kot avtonomni subjekt, ki priznava le imanentne vrednote. Tako dobiva pojem popolnosti samokritično dimenzijo. Že Avguštin je dejal, da je tostranska popolnost človeku nedostopna, to pa ne izključuje njegove težnje k popolnosti. Pojem popolnosti je omejen tako kot so omejeni pojmi nesvobodne svobode, neustvarjalne ustvarjalnosti. To pomeni, da ti pojmi niso absolutni. Zlorabljamo jih, če jih absolutiziramo. Antropologi opredeljujejo človeka kot nedokončano bitje. Človek je tako postal konkurent in rival ne le samemu sebi, ampak tudi drugim živalskim vrstam in bogovom. Problem je v tem, kako kooperativno vzdržuje dinamično ravnotežje s svetom in s samim seboj.

Razlikovati moramo med optimalnim moralnim dejanjem v konkretnih odnosih med človekovimi možnostmi in "absolutnimi dejanji, ki vodijo v razočaranja in pasivizacijo, katere del je ozki hedonizem in dekadenca. Perfekcionizem na eni strani in na drugi strani ozki hedonizem, lažni 'liberalizem', pasivistični materializem in fatalizem se nujno znajdejo skupaj." Absolutna dejanja, ki niso moralna, koreninijo v divinizacijo dela in vodijo do enostranskih škodljivih posledic. Razlikovanje V. Rusa nas ne navaja samo na razlikovanjem med človeško možnim in nemogočim , ampak tudi na razlikovanje med perfekcionistično in optimalno vzgojo. Moderni pojem 'popolnosti' ni čist, ker ni nepremične meje med popolnostjo in nepopolnostjo, med že doseženim in še

nedoseženim (nedokončanim). Morbidni perfekcionizem je prav v pristajanju na obstoječe. Ni slučaj, da je Bloch odpiral možnost humanizacije v smislu 'še ne-biti'. Tako družbeni kot vzgojni cilj ne moreta biti dosežena v absolutnem smislu, zato se vzgojne problematike ne da reducirati na formulo 'vse ali nič'. To bi pomenilo omejevanje vzgoje s pojmom 'perfectio prima', po katerem so stvari same na sebi popolne ali pa sploh niso popolne. Za moderno je značilen pojem 'perfectio secunda', tj. popolnost glede na cilj. V tem okviru je vzgoja nedokončano samoizpopolnjevanje, samorealizacija in samoaktualizacija. Vzgoja ni vrednota sama na sebi, ampak je vrednota glede na zastavljen družbeni cilj, ki določa njeno dvosmerno intencionalnost od družbe k posameniku in od posameznika k družbi. Vzgoja postane vrednota tedaj, kadar človek postane vrednota, kar pomeni, da nezamenljivo postavlja samega sebe. Tomaž Akvinski v Summa teologica razlikuje med 'perfectio prima in perfectio secunda'. Po prvi je stvar sama po sebi popolna, po drugi pa le, če se sklada s svojim namenom, ciljem. Če je stvar po sebi v nekem smislu nespoznavna, postane glavni problem za novi vek 'perfectio secunda'. Gre za vprašanje, ali človek odgovarja svojemu namenu in stvari svoji funkciji. Gre tudi za vzajemno zvezo med človekom in naravo ne glede na stvar na sebi v smislu 'perfectio prima'. Glavna ovira za omenjeno smer reševanja je vsiljevanje (ne)določenega absoluta v avtoritarni vlogi, ki onemogoča uveljavljanje subjektivitete (npr. kapital, država, cerkvev, stroj). Danes prav tako, kot v času Tomaža Akvinskega, ni dovoljeno zamenjevanje 'perfectio prima' in 'perferctio secunda', ker bi to pomenilo zamenjevanje idolov-svetinj za sveto. V ozadju razlikovanja 'perfectio prima' in 'perfectio secunda' je razlika med možnim bistvom in eksistenco, kar je pokazal tudi Kant pri nemožnosti dokaza o božjem bivanju. Bistveno je, koliko je, koliko se človek dejansko izpopolnjuje, ne pa to, ali je vzgojni smoter ali ideal sam na sebi popoln, kar sicer vodi v dualizem med pedagoško teorijo in prakso in k zagovarjanju nedotakljivosti v nespremenljivosti vzgojnih smotrov. Novoveška zveza med delom in vzgojo je v skupnem cilju izpopolnjevanja zaradi nedokončanosti, ne pa v spreminjanju človekove pomanjkljivosti v njegovo največjo prednost pred ostalo naravo, kot to mislijo nekateri antropologi. Izdelka tudi danes ne moremo misliti brez dovršenega akta, kot je pokazal Aristotel, vendar je postalo torišče človekovega delovanja neomejeno, kot tudi to, da dovršen akt nima več smisla v samem sebi, ampak šele v univerzalnem posredovanju kot univerzalnem procesu.

3. SUBJEKT VZGOJE - SVOBODNI SUBJEKT

Subjektnost je sila, moč delovanja, objektnost pa je odpor. Temeljni smisel vzgojnega procesa je krepitev subjektivne moči gojenca, ki je predmet vzgoje. Objekt je ustvarjen, naknaden. Objekt določa meje delovanja subjekta. Bistvo subjekta je v svobodi in v ustvarjalnosti. Izraz 'subjekt vzgoje' je večpomenski. Za učitelja pomeni pozicija subjekta pozicijo strokovno-pedagoške samostojnosti, za učenca pa položaj enakovrednega sodelavca, ki sme spraševati in ima tudi druge pravice (sodelovanje pri oblikovanju učnega načrta, pri načrtovanju učne ure in pri njeni izvedbi, itd.). Objekt kot vis a vis subjekta (podvrženi) ni samo pozitivno konotiran, ampak tudi negativno, ker je potrebno razlikovati med opredmetenjem in odtujevanjem tudi znotraj vzgojnoizobraževalnega procesa. Opredmetenje je nujna sestavina tega procesa,

odtujevanje, zaradi katerega dobi objekt negativno konotacijo, pa je deviantna, izjalovljena. Učitelj in učenec sta istočasno lahko subjekta in objekta (npr. v sokratskem dialogu v obojestransko zadovoljstvo) samo v različnih odnosih ali zaporedno z izmenjavanjem aktivne in pasivne vloge, če je eden izmed njiju objekt, ko je drugi subjekt, in obratno. Kartezijanski subjekt je nedoločen in razdvojen. Meje med subjektom in objektom vzgoje so premične, ker sta oba neločljivo prepletena. Subjekt vzgoje ni identičen z individuom, ker je potrebno šele vedeti, kaj se vsakokrat subjekti(vira). V novi paradigmi gre za to, da je subjekt čim bolj enakovreden z objektom (naravo) in ima tako tudi sam čim manj negativnih konotacij. Pri tem nastane dilema, ali je potrebno subjekt demontirati znanih mehanizmov podrejanja in nadrejanja in tako ločiti vsebino izraza od njegove jezikovne forme, ali pa bo potrebno termin 'subjekt'[2] opustiti v korist enakovredno-vzajemnih odnosov med ljudmi. Podobno vprašanje si postavimo glede odnosa dela kot hierarhije zamisli oz. načrta in izvršitve zaradi zunanjega, objektivnega cilja do integrativne svobodne dejavnosti. Kaj je v pojmu dela zastarelo in kaj se da retematizirati in vključiti v sodobne aktivnosti?

Na koncu prosvetljenstva kot mita se pokaže breztemeljna neustreznost odnosa med učiteljem-vzgojiteljem in učencem-gojencem po modelu gospodarja in sluge. Ta model onemogoča dvosmerno komunikacijo in dopušča vzgojitelju, da izsiljuje od gojenca priznanje za svoje 'vzgojno delo', s čimer postavlja sebe v vlogo 'gospodarja pomenov' (Lacan) in svoje znanje v vlogo prestižne moči.

V novoveškem družbenem kontekstu postanega aktivni in pasivni princip na drugačen način relevantna kot v antiki. Pasivnost in aktivnost nista več značilna za različne lastnosti-kvalitete, ki so akcidentalne in substancialne, ampak za različne dejavnosti-funkcije ljudi, iz katerih te kvalitete izhajajo ali pa tudi ne. Dialektika odčaranja odnosov naturalnih skupnosti v moderni družbi, začaranja, ki ga prinaša moderna, in novega odčaranja v post-modernem, post-industrijskem obdobju itd. je v spoznanju, da je in ni absolutna subjektiviteta stvar sama (v Heglovi in Husserlovi zahtevi). Princip pasivnosti postane v samopostavitvi in samoomejitvi subjekta kot nekakšna taktika zvijačnosti uma, podrejen aktivnosti, par pomeni, da je vsak cilj možno načelno doseči zgolj z aktivnostjo. To prepričanje vodi k divinizaciji ciljev, ker se je človek kot subjekt postavil nesamokritično na mesto in v vlogo boga z absolutiziranimi parcialnimi sposobnostmi in dejavnostmi. Človek še ni postal univerzalno bitje v generičnem smislu.

4. *ČLOVEK - TELEOLOŠKO BITJE*

Človekovo predznanstveno in znanstveno izkustvo o dosegljivosti in nedosegljivosti ciljev je neobhodni pogoj postavljanja ciljev. Čim bolj načrtno si človek cilje postavlja

---

[2] Odnos med subjektom in objektom pomeni etimološko odnos med podrejajočim (lat. sub-iacere) in podrejenim (lat. ob-iacere). Ta hierarhični odnos subjekta do objekta vzpostavljata tako (odtujeno) delo kot vzgoja v njuni hierarhizirajoči procesualnosti.
Odnose subsumbcije in subordonacije je odkril že Aristotel v metafiziki in logiki, kar pomeni, da je izhajal iz subjekt-objekt odnosa v smislu substance in akcidence. Odnose med ljudmi in stvarmi je presojal po aktivnem-formalnem in pasivnem-materialnem principu, kaj čemu pripada. V novem veku pa si subjekt sam, ki je zaradi samopostavitve v temelj sveta hkrati tudi substanca (lat. pod-stat), formalno določa svojo vsebino kot samostojno, neodvisno suvereno bitje v vseh svojih vlogah: kot privatno bitje, posamezen delavec, član družbene skupnosti-državljan ali član vlade.

in kontrolira proces njihove realizacije, tem bolj postaja subjekt zgodovine. Med najstarejša predznanstvena izkustva spada ugotovitev o ravnotežju naravnih sil, ki jih človek nedejavno dejaven ohranja. V našem času doseže človek samo "izravnoteženo ravnotežje" (Trstenjak, 1969), sedaj pa tudi že celostno usmerjene znanosti (npr. alternativna medicina) izhajajo iz človeka kot psihosomatske celote.

V najstarejšem obdobju človek še ni pripisoval svojemu delu funkcije spreminjanja celotnega sveta. V delu ni utemeljeval bivajočega v celoti. Antična ontoteologija[3] pa vsebuje nekatere implicitne prvine za takšno izvedbo v novem veku. Platonova ideja dobrega in Aristotelova entelehija pomenita dovršenost dela in dokončnost cilja. Spoznanje, po katerem je za realizacijo (vzgojnega) cilja potrebna človekova aktivnost, je skupno staremu in novemu veku (npr. Aristotelu in Makarenku). Kot stalna dilema se odpira že strim Grkom vprašanje (mere in meje) ali nezmernosti, ki pa danes spet postaja aktualna, ker človek spoznava, da je izgubil mero in bi si jo rad pridobil. V novem veku pa izhaja ontoteologija iz dela kot produkcijskega procesa, ki ima neskončni cilj-neomejeno rast proizvajalnih sil. Dominantna poteza takšne ontoteologije je volja do moči, kot je pokazal Nietzsche, v tej točki se odpira vprašanje, ali je (nad)človek, ki teži po čim večji moči, še teleološko bitje, ali pa to ni več, ker je moč 'onkraj dobrega in zlega', kar pomeni, da so meje med dobrim in zlim zbrisane. Če definiramo teleološkost človeka v smislu njegov zmožnosti postavljanja hierarhije ciljev od najvišjega do najvišjega dobrega, potem znotraj hierarhije moči človek ni (več) teleološko bitje, ker je npr. manager prav tako podrejen svoji organizaciji podjetja, kot je delavec podrejen managerju. Na vprašanje, kaj je osnovno v strukturi sveta, moč dobrega ali "dobro moči", ni mogoče odgovoriti, dokler so meje med dobrim in močjo skrite ali izbrisane. Tudi Husserl predpostavlja v duhovni enotnosti in sorodnosti evropskih narodov princip gospostva, saj razume duhovnost kot energetsko valovanje. Piše o "vrojeni teleologiji evropskega človeka" (Husserl 1989) in o univerzalni enotnosti človeštva, ki jo metaforično primerja z "morjem, v katerem so ljudje, ljudstva nenehno oblikujoči se, prihajajoči in zopet izginjajoči valovi, med katerimi so nekateri bogateje, bolj komplicirano vzvalovani, drugi pa primitivneje" (Husserl, 1989; 10). Različni duhovni liki (evropskega) človeštva so nekakšni idealni tipi tistih družbenih skupin, ki jih ustvarjajo kot 'pozitivne predstave o sebi'. Po mnenju nekaterih si človek doslej še ni postavljal tako plehkih, zmaterializiranih (Bloch-pragmatično-kratkoročnih, Fromm-potrošniških, Morin-zaprto ideoloških) ciljev, kot si jih postavlja danes.

Razlikovati je treba eshatološke (poslednje) in relativne cilje. Ciljev vzgoje in izobraževanja ni možno dokončno enoznačno opredeliti. Rezultat je negotov zaradi pluralizma interesov. Enoznačnost izhaja iz paradigme naravoslovnih znanosti. Cilj pojasnimo z odkritjem dejavnikov (tendenc in nasprotnih tendenc), ki vplivajo na njegovo realizacijo ali nerealizacijo, kar nam omogoča točenjše zakonito predvidevanje. Cilje je možno opredeliti čim natančneje glede na razvojno stopnjo znanstvenih spoznanj. Če se odrečemo znanstvenemu proučevanju ciljev, zapademo političnemu, ideološkemu volontarizmu. Proces realizacije ciljev ni niti zgolj subjektiven niti zgolj objektiven. Cilji so relevantni prav v subjekt-objekt odnosu. Zgolj s subjektivno "dobronamernimi" političnimi odločitvami, ki ne izhajajo iz zakonitosti vzgoje in izobraževanja, dosežemo kaj hitro nepričakovane in nezaželene rezultate.

---

[3] Ontologija je metafizika kot ontologija in teologija, ker izhaja iz filozofskega pojmovanja boga v smislu biti bivajočega.

Cilji se nahajajo med tendencami in antitendencami razvoja. Tako Rothacker na človekovo težnjo po vsestranosti odgovarja, da človek v nobenih kulturi ne more biti vsestranski. Kako je možno razumeti ta ideal med njegovo absolutizacijo in relativizacijo, med motivi samohranitve in motivi samoaktualizacije cum grano salis oz. v racionalnem jedru? Ali se res njegova učinkovitost izraža bolj v boju zopet določene razmere, kjer je človek ponižano, izkoriščano in enodimenzionalno bitje, kot pa v boju za 'radost jutrišnjega dne'? To pomeni, da se pri zastavitvi družbenih ciljev izražajo družbena in razredna protislovja. Ena izmed ovir pri realizaciji ciljev je gotovo politični voluntarizem, ki preprečuje zakonito delovanje. ker nismo mogli odpraviti zakonitosti blagovne proizvodnje in tržne menjave (zakon vrednosti), nismo obvladali zapletene dialektike sredstev in ciljev. Cilji, ki so se nam zdeli kot 'na dlani', so začeli razkrivati zapleteno dialektiko med tem, kar je človeku najbližje, in tem, kar mu je najdlje, kar zmore in česar (še) ne zmore, med staro in novo paradigmo itd. Zaradi permanentnega vnašanja zgolj parcialnih sprememb v družbeni in še posebej v šolski sistem, so se cilji sprevračali v svoje nasprotje. Politični dokumenti in vzgojno-izobraževalni programi skušajo približati cilje, ki se nam sproti oddaljujejo v neko ločeno prihodnost drugačnega. Ciljev nismo postavljali v skladu z našim načinom (ne)kritičnega mišljenja in ekstenzivnega, razdrobljenega dela, ampak bolj kot idealno dopolnitev. Zato nismo znali in mogli ustvariti pogojev za samorealizacijo človeka v naših specifičnih razmerah. Formulacije ciljev 'bolehajo' na abstraktni splošnosti, formalnosti in neoperativnosti. Naša napaka je bila v tem, da smo hoteli globalne spremembe družbe izvesti iz parcialnih vidikov kot delne inovacije. Dober primer za to tezo je zakon o usmerjenem izobraževanju.

5. USMERJENO IZOBRAŽEVANJE

Usmerjeno izobraževanje je bilo zamišljeno kot del širše družbene reforme na osnovi ocene, da šola ni povezana s proizvodnim delom. Vzgojni smoter je bil tudi že pred usmerjenim izobraževanjem enoten. Po koncepciji usmerjenega izobraževanja se mora uresničevati v vseh vrstah VIP-ov ter v vseh oblikah in na vseh ravneh usmerjenega izobraževanja (ZUI, 1983; 9).

Iz določb v zakonu o usmerjenem izobraževanju (1983) sledi, da opredeljuje osebnost njen odnos do dela. "Temeljni družbeni smoter usmerjenega izobraževanja je oblikovati svobodno, odgovorno vsestransko osebnost v socialistični samoupravni družbi. Usmerjeno izobraževanje uresničuje temeljni družbeni smoter na podlagi dosežkov sodobne znanosti, marksizma kot znanstvene teorije in revolucionarne prakse delavskega razreda, samoupravljanja kot temeljnega družbenega odnosa ... s tem, da razvija odnos do dela kot temeljne vrednote, do družbene lastnine ter delovne in druge ustvarjalne sposobnosti in navade ..." (ZUI, 1983; 7). Zakon predpostavlja, da posameznik z ustvarjalnim odnosom do dela razvija svojo osebnost, ker je le ustvarjalno delo lahko temeljna vrednota v "ustvarjalni vlogi človeka v materialni in duhovni proizvodnji" (3. člen). Predpostavlja tudi, da pri nas ustvarjalno delo za vsakogar že obstaja. Vendar oblike prevladujočega industrijskega dela ne morejo oblikovati zrele osebnosti.

Problem je v tem, da postavke, na katerih zakon utemeljuje ustvarjalno vlogo človeka, niso vzdržale zgodovinske preizkušnje. Cilje smo si postavljali previsoko za vse, premalo načrtno in operativno. Nismo poznali etapnih ciljev, zato tudi nismo znali

povezovati kratkoročnih in daljnoročnih ciljev, pač pa smo pogosto reducirali daljnoročne na kratkoročne po uhojenih bližnicah. Tako je tudi v praksi nastala zamenjava ustvarjalnega ne neustvarjalnega dela. Pogoji za ustvarjalno delo so subjektivni (veselje, motiviranost, delo kot življenjska potreba in ne kot nuja, uporaba višjih psihičnih sposobnosti in inovativnega znanja) in objektivni (visoka tehnologija kot proizvajalno sredstvo, investiranje v človeški kapital-znanje, skupinsko delo, visokokvalificirani kadri, visoke materialne in moralne stimulacije delavcev, sodobna organizacija in upravljanje dela, učenje kot predhodnik konkurenčnosti, podjetnost itd.). Iz teh kriterijev je razvidno, da smo vzgojnoizobraževalne cilje postavili na napačne temelje - na obstoječi značaj dela, ne pa na celostno spremenjeni, ker ta pri nas še ne obstaja. Prehitevanje možnosti zgodovinskega razvoja se je pokazalo kot zaostajanje. Podobno kot je Marx očital Heglu, da ne vidi negativne strani dela, ampak samo pozitivno, bi to lahko očital tudi našim institucijam. Tako cilj osvoboditve dela postane sredstvo ideološke podpore pozitivizma dela.

6. BLOCHOVA TEORIJA CILJEV

Seveda obstaja odprto vprašanje, ali je človek teleološko bitje ali ne. Skeptiki dvomijo v človekovega spoznavne sposobnosti in sposobnosti postavljanja ciljev. Metafizični odgovor bi bil v tem, da že um sam po sebi pomeni cilj samemu sebi. Z zgodovinskega vidika pa človek ciljev ne postavlja apriori, čeprav zgodovina sama nima cilja. Celostna realizacija ciljev terja tudi celostno interdisciplinarno zastavitev in novo teoretično osmislitev problema zastavljanja ciljev. Nekatere iztočnice za to teorijo se nahajajo v Blochovem opusu.

Za Blocha človek še ni dovršeno bitje, ampak je bitje odprtih možnosti, kar pomeni še nenastalo in nezavedno. Subjekt še ni predikat. Negacija je procesualna in spreminja utopijo v realno stanje, v stanje nedokočnosti (Bloch, 1978; 16). Svet ima lastnost eksperimenta kot laboratorij možnosti. Dialektika je lok med utopijo in materijo. Pojem človeško-humanega je za Blocha povezan s pojmom konkretne utopije in 'vzravnane hoje'. Sintagma 'še ne-bit' izhaja iz Heglove določene negacije. "Da bi funkcioniral dialektično, nič ne sme biti prepuščen samemu sebi, mora biti dojet s tendenciozno protipotezo" (Bloch, 1978; 53-53). Hudič je sam zase enolična figura kot neznosno, nesmiselno trpljenje (Tantal-nič), ki vodi v pogubo. Hudič simbolično uniči seme, ki ne vzklije, npr. izid 30-letne vojne.

Dionizično veselje volje do življenja prehaja temne sence nacističnih taborišč. Blochovo spoznanje je, da se učimo upati na porazih. Lažni optimizem je plod sanjarij, ne pa tudi produktivne domišljije, ki načrtuje bistveno novo v prihodnosti, za razliko od ponavljanja istega v bodočnosti. V tem je razlika med abstraktno in konkretno utopijo. V konkretni utopiji ni mesta za shematiziranje, birokratiziranje in izkrivljanje, kar je sicer predmet negativnih utopij. Bližnji cilji vodijo samo v pozitivizem, banaliziranje in empirizem in zato ne pomenijo nič brez daljnih ciljev. Bloch se zavzema za integracijo bližnjih in daljnih ciljev. Daljni cilji preprečujejo, da bi doseženo stanje razvoja motrili kot dokončno. V predavanju 'Slovo od utopije?' Bloch meni, da za doseganje človega vrednega življenja ni bilo nikoli dovolj konkretnih utopij. Iz zgodovine utopij se lahko naučimo, kako se postavljajo daljni cilji. Koliko naporov je bilo potrebnih, da se ohrani

človeški rod, je razvidno iz daljnih ciljev. Negacija utopije je negacija upanja. Upanje je racionalno jedro utopije. Blochova diagnoza je, da človek še ne hodi pokončno, ker je v njem precej nezavednega in nenastalega. Brez produktivne domišljije ne moremo biti uspešni v boju za daljnje cilje. Šele pričakovanje realizacije daljnih ciljev mobilizira energijo zanje. Brez tega se ne moremo iztrgati dominaciji anamneze (po Platonovi in Heglovi teoriji). Kapitalistični način proizvodnje abstraktno zanika preteklost, s tem pa človeka (ne)hote oropa možnosti, da bi iskal prihodnost v preteklosti. Atomska bomba predstavlja simbol uničenja vsake tradicije. Kako ustvariti sintezo spomina in anticipacije? Bloch to poskuša v svojih delih. Potrebno je gojiti procesno mišljenje, ki vzpostavlja povratno zvezo s tradicijo, ne da bi jo shematiziral. Zaradi pomanjkanja zveze s tradicijo spreminjamo naravo v sredstvo in s tem v puščavo. Naloga umetnosti je, da napravi naravo spet domačo, tako da ji vrne kvaliteto in vsebino. Ni res, da bi narava 'govorila' v jeziku matematike. Njen specifični jezik, ki daje samoniklost, je poetičen. Umetnost omogoča človeku ponovno najdenje in spoznanje samega sebe v smislu nastanka tega, kar še ni bilo, a je bilo mišljeno, planirano. Vsi elementi za boljši svet so že dani, potrebno se jih je le zavedati, da bomo imeli dejansko.

Če nas po Blochovi tezi 'nuja uči misliti', nastane vprašanje, katera nujnost vodi k ozaveščenju človekovih kreativnih možnosti. Kot Hegel, tudi Bloch meni, da je svoboda v premagovanju nujnosti v smislu odstranitve določenih ovir, ki je v nevednosti, pomanjkanju, potrebi. Ne gre samo za sprejemanje in prilagajanje nujnosti, ampak za njeno transformacijo. Kako Bloch presega koncepcijo svobode kot obvladanja narave, ki je znotraj relacije gospodarja in hlapca? Človek je zanj Mangelwesen-pomanjkljivo bitje, svet pa je nedovršen. Hkrati s samoohranjevanjem se dogaja tudi samorazširjenje človeka - kar pomeni, da se z zadovoljitvijo starih pojavljajo nove potrebe. Človek je anticipacijsko in utopično bitje možnosti, ker teži k nečemu, česar še nima. V teleologiji delovnega procesa niso postavljene meje z eksprimentrijaočimi anticipacijami in formirajočimi modeli. V svetu človek išče korelat svojim težnjam.

Bloch zastopa konkretno-utopijo tehnike, v kateri je narava subjekt, ki se ji do določene meje podreja človek kot subjekt. Konkretna utopija nastane takrat, ko izgine iz zgodovine usoda, nujnost. Še-ne označuje tendenco sveta v smislu naturalizma-humanizma. Samo utopično pozitivna zavest se povezuje z objektivno možnim. Nenajdeno in nerazrešeno je utopična entelehija. Cilj je potrebno najti v horizontu tradicije in ne v njenih "katakombah" (Bloch, 1978; 82). Ustvarjanje sveta izhaja iz nepopolnega bitja. Odtod izhaja Blochova teza, da začetka še ni, da je alfa vidna šele iz zvestobe cilju kot novuma (Bloch, 1978; 82). Rezultat človekove svobode pri Blochu niso institucije kot pri Gehlenu, ampak je nekaj, kar je potrebno šele najti v horizontu tradicije na nepozitivistični in antitehnokratski način. Svoboda ni le v izbiri sebe, ampak v svobodi za drugega in za drugo svobodo. Svoboda je v človekovi odprtosti. V tem je njen komunikacijski smisel. Zato vsaka družba izraža svoj odnos do prihodnosti s postavljanjem ciljev.

7. NEENAKOST PRI NAS IN DIFERENCIRANO POSTAVLJANJE CILJEV

Zaradi razredne strukture naše družbe je potrebna dilematična zastavitev možnosti realizacije vzgojno-izobraževalnih smotrov. To pomeni, da se pri učencih z razvitejšimi

sposobnostmi in težnjami po samorealizaciji realizirajo vzgojni smotri drugače in intenzivneje kot pri takšnih učencih, ki teh sposobnosti nimajo.

Zaradi različnih interesov se cilji ne morejo realizirati za vse enako. Za posameznike pomenijo cilji toliko kot razlogi, smisli, nameni ali motivi oz. racionalni interesi njihovega življenja. Delitev interesov na vladajoče in vladane se kaže tudi v klasifikaciji motivov. Večina ljudi živi zaradi 'motivov pomanjkanja', manjšina pa dela zaradi 'motivov samorealizacije' (po klasifikaciji motivov A. Maslowa) in z razvitimi sposobnostmi. Pri večini so na prvem mestu ekonomski cilji, pri manjšini pa humanistični. Mladina je bolj kot odrasli usmerjena k humanističnim ciljem, ki jih pa zaradi zastarelega industrijskega načina dela pri nas lahko realizira pretežno na abstraktno humanistični ravni, če izbere ustrezen poklic. Različna poklicna dela so v svetu in pri nas vrednotena različno. Razlika med priznanim in nepriznanim delom je razvidna iz dejstva, da (poklicno) delo nekaterih pomeni zelo veliko, delo drugih ljudi pa zelo malo.

Zaradi razredne strukture naše družbe je potrebna dilematična zastavitev možnosti realizacije vzgojno-izobraževalnih ciljev. To pomeni, da se pri učencih z razvitejšimi sposobnostmi in s težnjami po samorealizaciji realizirajo vzgojni smotri drugače in intenzivneje kot pri takšnih učencih, ki teh sposobnosti nimajo. Uniformirana šola to izključuje. Dejansko pa bi morali ocenjevati učence v odnosu njihovi sposobnosti na pridobljeno znanje.

8. PROBLEM VSESTRANSKO RAZVITE OSEBNOSTI

Vprašanje je, na katerih ravneh abstrakcije in konkretizacije se nahaja 'vsestransko razvita osebnost'. Ali je to samo ideal, ki se preverja samo v daljših zgodovinskih obdobjih, ali pa je tudi cilj kot konkretizacija ideala na posebni ravni in operativna naloga? Pri nas je 'vsestranska osebnost' enotni vzgojni smoter, kar pomeni, da govorimo o njem tudi na posebni vzgojno-izobraževalni tj. (pred)šolsko sistemski ravni. Iz različnih razlogov se pojem 'vsestranske osebnosti' po eni strani absolutizira do nemožnih božanskih lastnosti človeka, do popolne neprotislovne in brezkonfliktne skladnosti posameznika s samim seboj in z družbenim okoljem, po drugi strani pa se ga relativira do vsakodnevnih, četudi odtujenih opravil vsakega posameznika. V obeh primerih postane pojem 'vsestransko razvite osebnosti' disfunkcionalni ideološki konstrukt. Vzgojni smoter vsestranska osebnost je postal prikladnejši za apologijo obstoječega stanja kot pa za kritiko obstoječe (vzgojno-izobraževalne) prakse. Vprašanje je, ali cilj vsestransko razvite osebnosti lahko pomeni ljudem, ki so podrejeni motivom preživetja, sploh kaj drugega kot farso.

Človek se kot bitje odprtih zgodovinskih možnosti ne more nikoli do konca realizirati, osmisliti in osvoboditi. Napak bi bilo ideal vsestransko razvita osebnost (VRO) zavreči zaradi tehnobirokratske redukcije posameznikov na vloge in funkcije in preložiti odgovornost za realizacijo osebnosti na bodoče družbene razmere, ker na ta način izključimo možnost sedanje samorealizacije.

Formulacija 'vsestransko razvite osebnosti' se je pojavljala v vseh socialističnih državah z atributi' svobodna, socialistična, srečna, humana itd'. V kapitalističnih državah pa poudarjajo 'razvoj osebnosti'. Situacija v svetu daje dovolj razlogov tako za

optimizem kot za pesimizem glede realizacije ideala 'svobodnega razvoja vseh'. Možno je, da zaradi poloma projekta realnega socializma vsestransko razvita osebnost ne bo več dominantna sintagma v šolskih in političnih dokumentih o vzgoji in izobraževanju. Pričakujemo lahko njeno retematizacijo in vključitev v nov vrednostni sistem po vrednostni praznini in priznanju, da se v dosedanjih razmerah ni mogel bistveno realizirati.

Osebnost se razvija oz. oblikuje. Ni bolje, če zamenjamo sintagmo 'vsestranska osebnost' za sintagmo 'celovita osebnost'. Osebnost tematiziramo lahko s 'kvaliteto življenja', 'bogastvom človekovih potreb', 'razvojem specifičnih sposobnosti'. V sovjetski družbi je vsestranska tista osebnost, ki je pripravljena na fizično in intelektualno delo, ima visoke moralne kvalitete, ustvarja estetske in druge vrednote in proizvaja materialno in duhovno bogastvo. To je le ena izmed možnih opredelitev. Pojem vsestranske osebnosti vsebuje tako socializacijo kot individualizacijo, po svoji mistificirani obliki pa vodi v uniformizem, kolektivizem in funkcionalizem, kar pomeni, da naj bi bila osebnost enako razvita v vseh svojih dimenzijah. V tej točki funkcionira kot nerealni idološki konstrukt, ker vseh svojih dimenzij človek enako ali optimalno v nobenem zgodovinskem obdobju ne more razviti. To bi pomenilo, da je 'vsak za vse', kar vodi v voluntarizem. Tako "so bili zgodnji socializmi nenehno obsedeni z idejo, da je mogoče z diktiranimi vzgojnimi modeli producirati Rafaele..." (Debenjak, 1988; 11). Cilje se učimo postavljati na napakah realnega socializma. "Za šolo je bridko spoznanje, da socializem s preštevilnimi deformacijami in slabostmi ni tisti, za katerega je šola vzgajala in navduševala rod za rodom, ni tisti, na katerega smo mislili in za katerega smo se bojevali" (Strmčnik, 1988; 12). Strmčnik tudi opozarja, da je bilo idejo o vsestranskosti lažje razglašati, kakor uravnovesiti njene teoretične, ideološke in praktične vidike" (Strmčnik, 1988; 4). To idejo "so izsiljevale objektivne proizvodne in družbene potrebe po storilnostno učinkovitejšem proizvajalcu" (Strmčnik, 1988; 4).

Izhajamo iz teze, da vzgojnoizobraževalni smori/cilji ne bodo mogli dobiti humane vloge, dokler si bo človek postavljal predvsem vnanje cilje (npr. obvladovanje narave). Tudi delovne izkušnje so enostranske izkušnje o zunanjem objektu, ne pa celovite izkušnje o hkratnem obvladovanju subjekta in objekta. Podobno ima učitelj izkušnje o disciplinirani učencih, nima pa izkušnje o hkratni interakciji obeh udeležencev vzgojnoizobraževalnega procesa na interpersonalni in intrapersonalni ravni, ali kot bi rekli še drugače: na psihosocialnem področju sinteze socializacije in individualizacije. Obratno lahko ugotovimo, da represivna vzgoja ohranja odtujeni tayloristični način dela in usmerja gojenca k uveljavljanju ekonomskih vrednosti na račun avtentičnih vrednot. Novoveška instrumentalizacija dela in vzgoje negira človeka kot cilj in ga spreminja v sredstvo. V odnosu do mehanizacije, koncentracije (zgoščevanja) instrumentalizacije, tehnizacije in racionalizacije dela človek govori to, kar misli, in misli to, kar dela samo v dveh primerih:

1. če ne priznava, da je človek kot cilj v humanističnem smislu, ko pristaja na obstoječe stanje, ali pa 2. negira obstoječo instrumentalizacijo dela, ki je ni mogoče spremeniti z moralističnim uporom proti delu, z individualistično laissez faire vzgojo ali s proudhonističnim ločevanjem dobrih in slabih strani dela. Tako pedagoški proces, ki je podoben taylorizmu v industriji, udeležence zanj tudi usposablja. To velja predvsem za izobraževanje neposrednih proizvodnih poklicev. Vzgojni učinek je v pridobitvi delovnih navad ali poklicne socializacije. Prav tako kot je nepotrebno globalno

obvladovanje proizvodnega procesa, je za opravljanje delovne operacije nepotrebna splošna izobrazba. Tayloristična organizacija dela se je prenesla tudi v šole in se tako zmanjšuje potreba po klasičnem obrtniškem izobraževanju; učence je treba usposabljati za disciplinirano izvrševanje dobljenih navodil (Muršak, 1989; 177). Kot je pokazal Aubegny (1986), so postavitve ciljev v industriji in šolstvu v bistvu enake, ker sledijo zahtevam industrijske organizacije dela. Kot vemo, industrializem generira enodimenzionalnega človeka (Marcuse) in ne večdimenzionalnega.

LITERATURA

- Aubegny, J., Objectifs et menagement: Le systeme des Unitees capitalisables. V.: Educations permanente. Paris, 1986.
- Bloch, E., Tübingenski uvod u filozofiju. Beograd, Nolit, 1966.
- Bloch, E., Temeljna filozofska pitanja uz ontologiju još ne-bitka, predavanje i dvije rasprave, Veselin Masleša. Sarajevo, 1978.
- Bloch, E., Oproštaj od utopije? Beograd, Komunist, 1986.
- Debenjak, B., Redukcija države na družbo, Komunist, 30. 9. 1988.
- Dokler, A., Grško-slovenski slovar. Ljubljana-Št.Vid, Knezoškofijski zavod, 1915.
- Husserl, E., Kriza evropskega človeštva in filozofija. Maribor, Založba Obzorja, 1989.
- Lasch, Ch., Narcisticka kultura, Zagreb, Naprijed, 1986.
- Marx, K., Engels, F., Izbrana dela v petih zvezkih, 2. zvezek. Ljubljana, CZ, 1971.
- Muršak, J., Vpliv avtomatizacijskih procesov na vzgojo in izobraževanje, Disertacija. Ljubljana, FF, 1989.
- Senc, S., Grčko hrvatski rječnik za škole. Zagreb, ITRO Naprijed, 1988.
- Strmčnik, F., Socializacijske, personifikacijske in kvalifikacijske dileme naše enotne osnovne šole. V.: Posvet ob 30-letnici enotne osnovne šole (1958-1988). Zbornik strokovnega posvetovanja v Ljubljani 27. in 28. sept. 1988. Zveza društev pedagoških delavcev Slovenije in zavod SRS za šolstvo,
- Tatarkiewitz, W., Istorija šest pojmova. Umetnost. Lepo. Stvaralaštvo. Podražavanje. Estetski doživljaj. Dodatak: o savršenstvu. Beograd, Nolit, 1980.
- Trstenjak, A., Psihologija dela. Ljubljana, DDU, 1969.
- Vujčić, V., Pedagogija i odgoj. Zagreb, Školske novine, 1983.
- ZUI-Usmerjeno izobraževanje, Zakon z izvršilnimi predpisi, 2. izdaja. Ljubljana, ČZ, Uradni list, 1983.

Kaj je znanstveni termin danes

FRANC PEDIČEK

UVOD

V naslovu navedena snov predpostavlja oziroma zahteva najprej odgovor na vprašanje: KAJ JE TERMINOLOŠKO ZNAKOVJE V ZNANOSTI?

Naj bo pričujoče besedilo poskus odgovora nanj! Seveda se kot takšno ne more razvezati soodnostnosti z vse obravnavo praznostjo naše teorije znanstvene terminologije in hkrati vse vsebinske ter znakovne neizčlenjenosti naše refleksije o postavljenem vprašanju.

Toda navkljub tem neprijaznim obravnavnim okoliščinam se ga je treba lotiti vpričo vse večje zahtevnosti po informatizaciji današnje (tudi naše!) znanosti.

To pa že opozarja na uporabo posebne "optike" pri odgovarjanju na vprašanje: Kaj je terminološko znakovje v znanosti?

To odgovarjanje namreč ne more biti zgolj lingvistično, niti zgolj lingvistično-semantično, temveč želi izčleniti ustrezni odgovor iz "znanstvene semantike", pomeni, iz področja semantike, ki pripada znanosti ali jo določuje znanost, podobno kakor določuje posebno semantiko umetnost, glasba, medicina in mnoga druga področja človekovega življenja in dela.

Torej gre za najširši teoretsko-semantični pristop v oblikovanju tega odgovora, ne pa za zgolj jezikoslovno ali lingvistično-semantičnega, po katerem so znanstveni termini le besedno-strokovne oziroma verbalno-znakovne pojavnosti, ne pa najširše in imanentne znanostno-znakovne sestave ali strukture.

Gre torej za obravnavani pristop, po katerem ne gre za zaseganje znanostnega znakovja z lingvistično izoblikovanim ("izlikanim"!) besedno-terminološkim znakovjem, temveč za osamosvajanje imanentnega znanostnega znakovja (seveda pa ob nujni pomoči lingvistične semantike!).

Pomeni, gre za pristop, po katerem je znanostno terminološko znakovje postavljano v široko razprto obravnavno luč semantike v znanosti, ne pa v "privito luč" le jezikoslovnega znakoslovja, to je lingvistične semantike.

SEMANTIKA ZNANOSTI

Vsako področje človekovega življenja in dela je določeno s samosvojo semantiko, natančneje, s samosvojo semantičnostjo ali znakovnostjo. Tako tudi področje znanosti, ki ga določuje znanostna semantika, natančneje, znanostna semantičnost ali znakovnost.Izoblikovanost te semantične ali znakove samosvojosti je eden temeljnih kriterijev identitete znanosti kot celote in vsake posebne znanosti ter posamezne njene discipline.

Takšno razsodilo pa je znakovje v znanosti in znanostih takrat, kadar ni le nabrani kup posameznih terminov, temveč kadar je to znakovje sistemska sestava oziroma integracija terminov. To velevnost znanostne semantike izraža pluralno oblikovana sintagma "terminološko znakovje", ne "terminološki znaki".

Toda področje terminološkega znakovja znanosti še ne vsebuje vsega znakovja znanosti. Le-to je namreč lahko po kriteriju narave znakov:

a) grafično (skice, sheme),

b) numerično (tabele, formule),

c) besedno (termini).

Pomeni, znanost in znanosti določuje bogat zaklad znakovja, ki se neprenehoma razvija in spreminja, popravlja in čisti, dograjuje in bogati.

Podana razčlenitev znakovja v znanostih ali znanostnega znakovja razkriva, da zasegajo termini le njegovo besedno raven, ki je nujna integrativna sestavina avtentične povednosti znanostnega znakovja, širše, govorice (langage) znanosti in, ožje, posebnih znanstvenih jezikov (langue).

TERMINOLOGIJA ZNANOSTI

Terminološka razsežnost znanosti je torej ena izmed ravnin semantike znanosti. Gre potemtakem pri tem za besedno ravnino v znanostnem znakovju.

Značilno pa je, da besedna ali terminološka ravnina v celosti znanostnega znakovja ni monolitna, temveč trosestavna ali trostrukturna.

Sestavljajo jo:

a) področno besedje

b) strokovno izrazje

c) (znanstveno) terminološko znakovje.[1]

Terminologija znanosti torej ne vsebuje le čistih znanstvenih terminov ter njihov sistem, temveč vključuje tudi dve znakovno nižje razviti sestavini, ki sta: področno besedje in strokovno izrazje. Prvo predstavlja znakovje za določeno življenjsko-pojavnostno področje, a drugo znakovje za delovno-funkcijsko področje. Obe ti skupini, ravni ali vrsti besednega znakovja v določenih znanostih pa sestavljata temelj terminologij v znanostih.

Razsodilo nižje ali višje znakovne razvitosti je tu vsebina in obseg ter pojmovalnost in eksaktnost sporočilnosti znaka. Vse to je, mora biti, pri znanstvenih terminih najvišje.

---

[1] F. Pediček, Slovenska pedagoška terminologija v luči kvalitativne analize znanstvene opredeljenosti in znanostne sporočilnosti, Anthropos, Ljubljana, 1988, št. IV, V, VI, str. 199-213.

Pri področnem besedju sme biti najnižja in pri strokovnem izrazju že zahtevano visoka in enoumna pri sporočanju in sporazumevanju v okviru določene delovne ali tehnične operativnosti.

Toda to je le fenomenološko-strukturna členitev terminologije v znanosti. Le-ta pa še ni zadostna za odgovor na vprašanje, kaj je znanstveni termin kot element, prvina terminološkega znakovja v znanosti, kar vse kaže, da je za spoznavalni vpogled v naravo in vlogo znanstvenega termina potrebna poleg znakovne še njegova vsebinska razčlenitev in določitev.

ZNANSTVENI TERMIN

Znakovna razčlenitev terminologije v znanosti razkriva, da zgolj semantična besedno-znakovna (jezikoslovna ali lingvistična) obravnava ne more prodreti v globjo bit znanstvenega termina, saj le-ta ostaja le pri njegovi znakovno-besedni fenomenološkosti in kdaj pa kdaj tudi epistemološkosti. Toda logos o znanstvenem terminu ostaja pri tem še naprej zastrt oziroma zakrit.

Torej: kateri tematizacijski vidik je treba uporabiti za njegovo odstranitev? Nobenega drugega kakor gnoseološkega! Pomeni, lingvistiki in semantiki znanstvenega termina je nujno treba pridružiti še njegovo gnoseologijo, če želimo in hočemo odgovoriti na vprašanje, kaj je znanstveni termin.

Ob gnoseološki obravnavni analizi znanstvenega termina pa se je nujno treba spustiti v določeno teoretsko vzdolžnico in vodoravnico.

Ob današnjem vsesplošnem prečnem in vzdolžnem razvoju znanosti je gotovo nezadostna zgolj logiška gnoseologija, to je spoznavoslovje, ki počiva na pojmu kot elementu mišljenja. Na tej podstavi je počivalo pojmovanje znanstvenega termina od antične filozofije do novoveške znanosti. Gre pri tem za znano racionalistično snovano in pojmovano ter uresničevano gnoseologijo. Po njej je znanstveni termin besedni znak za določen pojem.

Z novim vekom se racionalistična znanost zlomi v sebi in proti njej se postavi empirična ali pozitivna znanost, ki pa razvija in goji empiristično gnoseologijo na temelju občutka ali sensusa in izkustvenega dejstva ali faktuma. Če je ta novovekovna senzualistično-empiristična gnoseologija v začetku bojno razpoložena proti logistično-racionalistični, pa se ta njen sentiment v razvoju obrusi in obe skupaj začneta sestavljati sklop dodanašnjega spoznavoslovja ali gnoseologije. Element zdaj ni več zgolj le pojem temveč tudi empirično razkriti in ugotovljeni razumevek pojava procesa, funkcije in odnosa objektivne stvarnosti. Termin je v novoveški znanosti poleg tega, da je znak za pojem tudi znak za senzualistično-empirični razumevek o poedinem izčlenjenem pojavu, procesu, funkciji in odnosu.

Znano je, da pa gre danes znanost skozi oster in razvojno pomemben paradigmatski lom, ki reže globoko tudi v njeno specifično oziroma lastno spoznavoslovje, ko ne gre več za spoznavoslovje filozofije, temveč spoznavoslovje znanosti.

Ob tem se zatorej pojavlja nujna distinkcija med mišljenjem, ki predstavlja funkcionalno (logiško) razkrivanje zvez med pojavi, procesi, funkcijami in odnosi na eni strani, ter spoznavanjem, ki pa predstavlja intencionalno ugotavljanje teh pojavov, procesov, funkcij in odnosov. Zveza med mišljenjem in spoznavanjem je potemtakem

takšna, da je mogoče v metafori reči, kako je mišljenje funkcionalno spoznavanje in je spoznavanje intencionalno mišljenje.

Celotno področje človekove refleksije stvarnosti do današnjega paradigmatskega loma znanosti torej obvladujeta logika in gnoseologija.

Vpričo novega in prihodnjega razvoja znanosti, ko gre za preseganje tako racionalistične kakor empiristične paradigme v okviru človekovega reflektiranja objektivne stvarnosti in subjektivne resničnosti, pa se dosedanjima procesoma mišljenja (logika) in spoznavanja (gnoseologija) pridružuje kot imperativno-razvojna norma proces integrativnega in globalnega uvidevanja, to je zagledavanja bistva ali esenc (torej ne več le pojavnosti oziroma eksistenčnosti!) pojavov, procesov, funkcij in odnosov stvarnosti in resničnosti (kakor je to značilno za doslejšnje mehansko-empiristično paradigmo v znanosti!).

Prvina ali temeljna sestavina celostnega uvidevanja stvarnosti in resničnosti pa ne more biti več le pojem (conceptus) kot abstrakt pojavov, procesov, funkcij in odnosov, pa tudi ne le empirično-fenomenološko in eksistentčno snovani razumevek, vsebinsko določen s spoznanim parcialnim empiričnim dejstvom, temveč nov element kot njun integracijski (ne sumarni!) rezultat, to je umevek kot "posoda" in okvir ter nosilec celostnega uvidevanja bistva ali esence pojavov, procesov, funkcij in odnosov objektivne stvarnosti in subjektivne resničnosti.[2]

Funkcionalno umevek ne predstavlja zgolj fenomenološkega empiričnega spoznanja o določenem pojavu, procesu, funkciji in odnosu, to je le določene "gnosis" o njih, temveč nekaj dialektično več in višjega, celostnejšega in globjega, to je določeno pripadno spoznavo ali "gnome" o njih. To pa tudi pomeni, da današnja paradigma znanosti, rojevajoča se iz preloma empirično-mehanistične v dialektično-holistično, nujno zahteva nadgraditev doslejšnje klasične racionalistično-empiristične gnoseologije z gnomelogijo, to je naukom o človekovem postopku refleksijsko celostnega uvidevanja pojavov, procesov, funkcij in odnosov stvarnosti in resničnosti kot integraciji logiških abstrakcij (pojmovanj) in empiričnih razumevkov (spoznanj).

Spoznave (gnome) torej niso več le element mišljenja, pa tudi ne le "zidak" spoznavanja, temveč so "korpusi", integracije obojega. Tako je na tej osnovi ustvarjena nova spoznavalna sestavnost in kakovost, odlikujoča se s človekovo dialektično-holistično (razvojnocelostno!) in esenčno-vpogledno refleksijo o stvareh, pojavih, procesih, funkcijah in odnosih stvarnosti in resničnosti.

Ali drugače! Če predstavlja logiški pojem skupek abstraktov ali odmislekov pojavov, procesov, funkcij in odnosov predstavlja gnoseološki razumevek fenomenološko-epistemološki (eksistenciološki) razvid o njih, pa predstavlja spoznava (umevek) bistvenostni (esenciološki) uvid v njihovo pojavost, procesnost, funkcionalnost in odnosnost.

In slednjič! Če je znanstveni termin na stopnji ali ravni logike znak za znanstveni pojem in je znanstveni termin na stopnji ali ravni senzualistično-empiristične gnoseologije znak za pozitivni razumevek, v podobi in vlogi empiričnega spoznanja pojava, procesa, funkcije, odnosa, *pa je znanstveni termin na stopnji ali ravni dialektično-holistične gnomelogije ali nauka o esenčnem uvidevanju stvarnosti in*

---

[2] F. Pediček, Hipoteza o umevku, Anthropos, Ljubljana 1983, št. III-IV, str. 400-405.

resničnosti znak za znanstvene spoznave kot uvidnostne umevke pojavov, procesov, funkcij in odnosov objektivne stvarnosti in subjektivne resničnosti.

To pa je na kraju tisti odgovor na vprašanje, kaj je današnji znanstveni termin, ki ga je bilo mogoče (in treba!) razviti iz logike in gnoseologije, to je iz ravni znanstvenega mišljenja in iz ravni znanstvenega spoznavanja do ravni današnjega znanstvenega uvidevanja narave in vloge pojavov, procesov, funkcij in odnosov stvarnosti in resničnosti. In to za okvir oziroma v okviru današnje pojavljajoče se kakovostno nove, to je dialektično-holistične paradigme znanosti. V njenem zajemu se namreč prerazvršča današnje spoznavoslovje iz racionalistične (oblikovanje pojmovanj!) in empiristične (izkustveno preverjanje spoznanj!) ravni na informacijsko raven, na kateri gre za produkcijo in sporočanje celostnih spoznav o stvarnosti in resničnosti. Ti dve funkciji sestavljata in določujeta današnjo rojevajočo se informacijsko gnoseologijo.

V okviru te gnoseologije se človekovo spoznavanje stvarnosti in resničnosti "razakademizira" oziroma "razfilozofira", saj postaja - mora postajati - vse bolj stvar za izkušnjo in prakso človekovega vsakdanjega bivanja in delovanja. V vse bolj zapletenih pogojih in okoliščinah življenja in dela človek namreč nujno potrebuje spoznavoslovje, ki ni zaprto v svojo "nadstavbno" filozofičnost, temveč je vse bolj odprto v človekovo stvarno rabo in pomoč. V tej vlogi pa niso dovolj le refleksna pojmovanja in izkustvena spoznanja, temveč človek nujno potrebuje proizvajanje in sporočanje celovitih spoznav o pojavih, procesih, funkcijah in odnosih stvarnosti ter resničnosti. Nosilci oziroma emitenti teh spoznav so različni znaki. Toda ne le verbalni, temveč tudi grafično-simbolni, pa matematični, računalniški itn.

Brez produkcije in sporočanja znakov o različnih globalnih spoznavah današnji človek ne more več ne živeti in ne delati. Na vsak korak so mu potrebni in nujni za zdanje bivanje in nadaljnji razvoj, nadaljne spreminjanje stvarnosti in resničnosti ter njuno kakovostno novo "gnoseologiziranje".

Komparativna prednost in nujnost informacijske gnoseologije torej je, da ne ponuja človeku le reflektivnih pojmovanj in izkustvenih razumevanj oziroma faktnih spoznanj, temveč mu nudi in sporoča globalne, integrativne spoznave, v vsebini katerih dobiva človek spoznavalne informacije o zelo kompleksnih izsekih stvarnosti in resničnosti.[3]

Informacijska gnoseologija je potemtakem spoznavoslovje današnje informatizacijske dobe in človekove temeljne pravice, da zahteva njen sestop iz vase zaprte filozofičnosti in empirične znanstvenosti v pomoč in omogočanje, da sodobni človek lahko ustvarjalno biva in deluje. Integrativne spoznave in znaki zanje, od oblikovnih, pisnih in besednih (termini!) do besedilnih, pa so nosilec njihovih sporočitev najširši "ljudski javnosti".

---

[3] Npr.: Znak "kardiogram" nudi človeku zelo kompleksno spoznavo o funkcionalnosti srca in o vseh obkrožnih dejstvih ter procesih njegovega zdravja oziroma bolezni; prometni znak "stop" mu ne sporoča le ukaza, da se mora ustaviti, temveč zelo razsežno spoznavo o situaciji in posledicah neupoštevanja sporočitve o celotni zaledni spoznavi tega znaka; znak "inteligentnostni količnik" nudi spoznavo o zelo vključujočih danostih, pogojih in možnostih otrokovega razvoja ter šolanja itd.

Če je narava znanstvenega termina v tem, da je znak za določeno znanstveno spoznavo, pa je njegova vloga v tem, da je sporočilno funkcionalen in sporočilno uporaben. To oboje je namreč temeljni pogoj za pojav in proces informatizacije današnje znanosti, ki se pojavlja kot integracija njene razvojne "logizacije" in "empirizacije".

Sporočilnostno funkcionalnost znanstvenih terminov je mogoče dosegati in uresničevati v okviru določene današnje znanosti z oblikovanjem njenega terminološkega tezavra, ki mora biti v permanentnem dograjevanju in razvijanju.

Terminološki tezaver kot znanstveno-znakovni zaklad in sistem je lahko tudi mrtev kapital, če ni grajen in vključen v ustrezno obstoječo mrežo znanstvene informatike in v njene informacijske tokove ter poti.

Sporočilno uporaben je znanstveni termin takrat, ko je ustrezno zabeležen, razčlenjen in pojasnjen v okviru določenega znakovnega sistema in njegove ureditve. Vse to je lahko uresničevano, ko je znanstveni termin postavljen in vključen v *terminološko enciklopedijo* ene ali druge znanosti ali njene posamezne sestavne dele.

Terminološke enciklopedije pokrivajo oziroma vsebujejo celotno terminološko znakovno polje določene znanosti.

Kakor so posamezne področne znanstvene enciklopedije sistematičen in geslovno urejen vsebinsko-spoznanjski pregled človekovega znanja (npr. medicinska, glasbena, likovna enciklopedija itn.!), tako so terminološke enciklopedije sistematičen in celoten geslovno urejen in besedilno izoblikovan pregled besedno-spoznanjskega znakovja določene znanosti (npr. pedagoška terminološka enciklopedija!).

Po vsebinskem vidiku - in v skladu z (našim) izoblikovanim teoremom o treh strukturnih ravneh korpusa terminologije v znanostih! - sestavljajo terminološke enciklopedije: besednjaki področij, slovarji strokovnega izrazja, in leksikoni znanstvenih terminov.[4]

Prenos ali transfer teh treh sestavin terminološke enciklopedije v sporočilo-oblikovni oblikovni vidik - ki je predmet slovaroslovja in v okviru katerega se vsebinsko-strukturni vidik dograjuje z nivojsko-obravnavnim! - nam tako ponuja tri, npr. pedagoške (edicijske) oblike:

a) pedagoški (terminološki) besednjak, ki vsebuje *opise ali deskripcije* pedagoškega terminološkega znakovja,

b) pedagoški (terminološki) slovar, ki vsebuje *pojasnitve ali eksplikacije* pedagoškega terminološkega znakovja, in,

c) pedagoški terminološki leksikon, ki vsebuje *analitsko-sintetske tematizacije* pripadnega terminološkega znakovja.

Skupna vez teh treh (edicijskih) oblik terminološkega znakovja v znanosti je enotno oblikovan in dograjevan geslovnik; a razlikovalno razsodilnost je treba iskati v ravni ali nivoju obravnave posameznih terminoloških znakov, sestavljajočih terminološki geslovnik določene znanosti.

Sistem terminološkega znakovja v znanosti mora biti poleg tega, da je sporočilno funkcionalen in ploden, tudi spoznavanjsko ploden ali fertilen. To je, ko je tudi notranje

[4] Pisec Hazarskega slovarja tudi razlikuje podobne tri slovaroslovne obravnave: "azbučnik", "glosar" in "rečnik". (Glej: M. Pavić, Hazarski rečnik, Beograd, 1989, Prosveta, str. 286.).

sistemsko urejen, povezan in ustrezno odnosen (ne samo zunanje v besednjakih, slovarjih in leksikonih!).

Notranja, to je spoznanjsko-strukturna sistemskost terminološkega znakovja pa se pojavlja v vsaki znanosti v drugačni podobi in vrstitvi ali klasifikaciji. V pedagoškem polju je mogoče najti naslednje strukturno-sistemske ravni v "terminologizaciji" znakovja:

- *družbeno-idejna*, na kateri se strnjujejo znaki, ki kažejo na temeljne smeri družbene filozofije o vzgoji in izobraževanju (npr. socializem, komunizem, demokratičnost, humanizem, pragmatizem, etatizem, manipulativnost),

-*družbeno-pragmatična*, katera razkriva znake o družbeno-ideoloških postavkah, s katerimi določena družba želi zaseči vso "svojo" vzgojo in izobraževanje (npr. reproduciranje oblasti, prisvajanja kadrovske politike),

- *vzgojno-aksiološka*, ki označuje določeno vrednostno in teleološko (smotrnostno) sestavino v vzgoji in izobraževanju (npr. vsestranskost razvoja osebnosti, svobodnost, ustvarjalnost),

-*duhovno-kulturna*, ki zajema znake, s katerimi je mogoče odčitati sporočila o duhovni in kulturni usmerjenosti določene vzgoje in določenega izobraževanja (npr. oblikovanje in posredovanje duhovnih vrednot nasproti zgolj potrošniški vrednosti in narobe),

- *svetovno in življenjsko nazorska*, ki jo napolnjujejo znaki o svetovno in življenjsko nazorski podstavnosti vzgoje in izobraževanja (npr. ekskluzivno uporabljanje določenega filozofsko-nazorskega monizma v vzgoji in izobraževanju ter zapiranje dialoškosti, sporazumevalnosti v okviru pluralizma mišljenj ter pogledov),

- *šolsko-sistemska*, ki jo določujejo znaki o značilnostih šolskega sistema (kot so prehodnost, vzdolžnost, prečnost, enotnost, dualizem, hermetičnost),

- *didaktično-metodična*, v okviru katere se pojavljajo znaki, ki določeno vzgojo in izobraževanje razkrijejo po pedagoški organiziranosti in operativnosti vzgojno-izobraževalnega dela (npr. didaktični postulati, oblike in metode vzgojno-izobraževalnega dela, vrednotenje znanja),

- *pedagoško-vedenjska*, ki vsebuje znake, znakovje, po katerih je mogoče ugledati slog ali stil vedenja, ki ga ima učitelj do učencev in učenci do učiteljev (npr. komuniciranje učiteljev z učenci, odnosi učencev do učiteljev, veljavni vzorci dialoga ob spornih vprašanjih),

- *vzgojno in izobraževalno-idejna*, na kateri se pojavlja kot glavni znak osrednja ali temeljna programska določenost vzgoje in izobraževanja (npr. znanstvenost, religioznost, marksističnost, moralnost, estetskost),

- *vzgojno in izobraževalno-programska*, na kateri se kažejo kot temeljni znaki tisti, ki služijo njenemu odčitavanju edukacijske vsebnosti pri procesnem uresničevanju določene vzgoje in izobraževanja (npr. razvojni nauk, analiza družbenih protislovij, religija, dialektika, kapitalizem, socializem),

-*šolsko-arhitekturna*, ki vsebuje skoraj nezgrešljive pomenskosti znakov, po katerih je mogoče določevati stavbe, ki služijo, so namenjene uresničevanju vzgoje in izobraževanja v določenem prostoru in času,

- *učno-tehnološka*, katero zapolnjuje vrsta znakov, po katerih je mogoče skoraj nezmotno določiti stvari in priprave, ki so uporabljene pri šolskem pouku oziroma izobraževanju (npr. različna učila).

Povsem samostojna strukturno-sistemska ravnina pedagoške terminologizacije je tista, ki jo ustvarja, razvija, "nosi" in določuje logos pedagoške znanosti.

Gotovo bi bilo mogoče ugotoviti še kakšno strukturno-sistemsko raven, ki določuje sklop terminološkega znakovja v okviru področja vzgoje in izobraževanja ter njune refleksije, a navedene je vendarle mogoče sprejeti kot temeljne in nosilne vzvode današnje pedagoške terminologizacije.

Njihova temeljna vloga je v tem, da prebujajo in usmerjajo spoznavalnost ali gnoseološkost oziroma uvidnost ali gnomeloškost pojavov, procesov, funkcij in odnosov v okviru vzgoje in izobraževanja.

SKLEP

Pričujoča obravnava predstavlja odgovor na temeljno vprašanje teorije terminologije v znanosti, ki je usklajen z dejstvom paradigmatskega loma v današnji znanosti od mehanskega empirizma k dialektičnemu holizmu.

Pri tem je bilo treba preseči doslejšnjo tematizacijsko zoženo lingvistično-semantično raven in se dvigniti do ravni znanostne semantike. Pa tudi na tej ravnini se je oblikovanje odgovora na vprašanje, kaj je znanstveni termin, ustavilo, saj je bilo treba še vstopiti v gnoseologijo znanstvenega termina in slednjič še celo v njegovo informatiko.

Znanstveni termin je, sledeč podanemu diskurzu, znak za znanstvene spoznave (ali: umevke!) kot integracije mišljenjskih pojmov in empiričnih spoznanjskih razumevkov o pojavih, procesih, funkcijah in odnosih objektivne stvarnosti in subjektivne resničnosti.

Znanstveni termini pa niso samozadostne sestavine znanosti, temveč morajo biti sporočilno funkcionalni in sporočilno uporabni ter spoznavalno plodni. Prvo so s terminološkimi tezauri; drugo s terminološkimi slovarji; in tretje prek internih strukturno-sistemskih terminologizacijskih ravnin določene znanosti.

V vseh teh postavkah (tezaver, slovarji, sistem terminologizacijskih ravnin!) so strnjeni doslejšnji dosežki (našega) teoretskega razčlenjevanja in utemeljevanja terminologije v pedagoški in drugih znanostih.

Tí tò ón?

DEAN KOMEL

Kako brati Heideggra? Vanja Sutlić je s svojo najnovejšo knjigo[1] še enkrat potrdil, da tu zastarevajo odgovori, vprašanje pa ostaja; iz številnih opomb, v katerih Sutlić komentira svoje prevode ključnih besed Heideggrove misli, je mogoče sklepati, da to vprašanje stopa na svetlo v svoji "konkretizirani obliki" kot: kako prevajati Heideggra? Tudi tu lahko ugotovimo: prevodi se zdijo in dozdevajo vse bolj ustaljeni, v njih prevedeno pa ostaja še naprej neprevedeno, se pravi: nedomísljeno. Da to mnenje ni osamljeno, kaže Urbančičev komentar k prevodu spisa Fr. W. v. Herrmanna "Sosedstvo mišljenja in pesnjenja kot bližina in razlika bistva": "Moja izkušnja s prevajanjem takšnih besedil mišljenja je izkušnja nemožnosti dobesednega prevajanja iz slovarskega izbiranja besed. Na ključnih mestih besedila, kjer je izrecno ubesedena *zadeva* mišljenja z besedami, ki prihajajo tako rekoč iz bistva nemščine, navaden in uveljavljen način prevajanja v slovenščino zelo pogosto popolnoma odpove."[2]

Da bi se približali vprašanju, kako prevajati Heideggra (in ne zato, da bi dajali kak recept), stopamo korak nazaj in sprašujemo: kako je Heidegger sam prevajal? Kakšen smisel zadobi pri Heideggru tisto, kar imenujemo "pre-vajanje", "Über-setzen" (dobesedno: "pre-stavljanje")? Za tak korak smo se odločili tudi in predvsem zato, ker je v vseh Heideggrovih spisih v nekem odlikovanem smislu na delu pre-vajanje, Übersetzen. To, kar najbolj bode v oči, so nenavadni prevodi grškega mísljenja.

Ali je Heidegger, strogo vzeto, sploh prvi filozof, ki prevaja, s čimer mislimo: prvi, ki je jasno pokazal, kako ni dovolj, da se prevajanje odvija v že premišljenem, znotraj že premišljenega, ampak da se mora prevajanje *dogajati kot premišljanje?*

Pri tem se nam ponuja neka primerjava s Heglom. Hegel je, po Heideggrovih besedah[3], edini mislec zahoda, ki je zgodovino mišljenja miselno izkusil. Vendar pa se ta Heglova miselna izkušnja mišljenja ne dogaja kot pre-vajanje ampak pod-vajanje. Heglu se tisti 'Über' v 'übersetzen' v prvi vrsti kaže kot 'nad' in ne kot 'čez', pa tudi 'setzen' (ena ključnih Heglovih besed je ravno 'Setzung, 'postavitev') ima prednost pred 'über'. Če prelistamo Heglovo Zgodovino filozofije opazimo, da Hegel pri prevodu postavlja izvirni grški izraz običajno v oklepaj. Česa takega pri Heideggru skorajda nikoli ne

1. Vanja Sutlić: Kako čitati Heideggera, A. Cesarac, Zg., 1989.
2. Ivan Urbančič: Komentar k prevodu Herrmannovega besedila in oris poti, Nova revija, 72/73, str. 777-783, 1988.
3. Heidegger: Der Spruch des Anaximanders, str. 298.

opazimo; Heidegger zapisuje grške izraze tako, da nam "stopijo pred oči", torej tako, da se kaže njihova lastna vsebinskost, ne pa vsebovanost, tako kot pri Heglu.

Načelno lahko razliko med obema mislecema pojasnimo iz stališča, ki sta ga zavzemala do lastne misli: medtem ko je Hegel lastno filozofijo imel za vrh filozofije nasploh, za filozofijo vseh filozofij, je Heidegger svoji misli, (tj. mísljenju biti) pripisoval (le)pripravljalni pomen. Odtod je tudi svojo "Gesamtausgabe" krstil s pripisom "Wege - nicht Werke"[4], "Poti - ne dela". Hegel je filozofijo misli v njen konec, Heidegger iz kraja njenega konca. Heideggrova misel je zato bistveno *uvajajoča.*

Vsak prevod vedno implicira določeno razumevanje prevedenega. To je tako rekoč splošno znana in priznana zadeva. Filološki aspekti prevajanja vedno že vključujejo hermenevtične aspekte, če pod 'hermenevtiko' razumemo nauk o razumevanju ali veščine razumevanja - Kunst (Kunstlehre) des Verstehens (Schleiermacherjev pojem hermenevtike, ki ga je August Boeckh prevzel v metodologijo filoloških znanosti)[5].

V "Biti in času" Heidegger svojo filozofijo opredeli kot "univerzalno fenomenološko ontologijo, izhajajočo iz hermenevtike tubiti".[6] To nas ne sme takoj napeljati na misel, da Heideggrov prevajalski postopek vnaprej označimo kot hermenevtičen. Ta previdnost je potrebna: 1) zato, da ne prezremo specifične rabe termina 'hermenevtika' v "Biti in času"; 2) zato, ker je raba tega pojma pri Heideggru vezana izključno na obdobje "Biti in časa". V Heideggrovem načinu prevajanja prav gotovo (kot bomo še videli) najdemo hermenevtične elemente, vendar to ni že tudi zadostni razlog, da v njem iščemo samo določen tip hermenevtike. Bettijevi očitki "eksistencialnemu utemeljenju hermenevtičnega kroga" v spisu "Hermenevtika kot obča metoda duhovnih znanosti"[7], češ da le-ta ne zagotavlja pravilnosti razumevanja, izvirajo karakter ravno iz prezrtja specifične rabe termina "hermenevtika" in hermenevtičnega zasnutka tubiti v "Biti in času".

Že v freiburških predavanjih iz leta 1923, ki so izšla v 63. zvezku "Gesamtausgabe"[8], Heidegger izrecno opozarja: "V naslovu sledeče raziskave (Hermenevtika kot samorazlaga fakticitete) hermenevtika ni pojmovana v modernem pomenu in sploh ne kot še tako široko zaobseženi nauk o razlagi."[9] (Pod 'hermenevtiko v modernem pomenu' misli Heidegger Diltheyev pojem hermenevtike kot metodologije duhovnih znanosti). V "Biti in času" pa Heidegger pravi: "Iz raziskave same se bo pokazalo: metodološki smisel fenomenološke deskripcije je *razlaga.*

"*Lógos* fenomenologije tubiti ima karakter hermeneúein..."[10]. Heideggru gre za hermenevtično (ontološkost tubiti) in ne za hermenevtsko (ontično metodo razlagajanja). "V tej hermenevtiki (tubiti, op. D.K.) je potem, kolikor ontološko izdeluje zgodovinskost tubiti, kot ontični pogoj možnosti historije, ukoreninjeno to, kar se lahko samo izvedeno imenuje 'hermenevtika': metodologija historičnih duhovnih znanosti."[11]

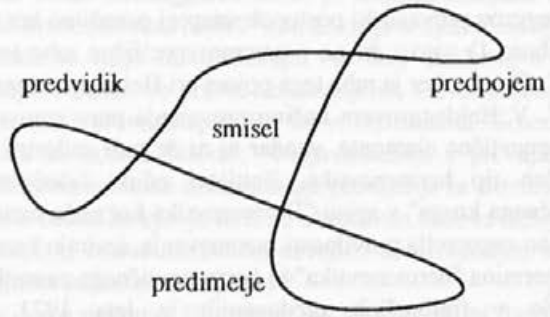
Za dešifracijo "eksistencialnega utemeljenja hermenevtičnega kroga" je ključno 32. poglavje "Biti in časa", ki nosi naslov "Razumevanje in razlaga". Naša običajna

---

4. Heidegger: Gesamtausgabe, Band I, Frühe Schriften, 1978,
5. Za proučevanje razmerja med filologijo in hermenevtiko je zelo instruktiven zbornik: Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert, Göttingen, 1979.
6. Sein und Zeit, str. 51.
7. Emilio Beti: Hermeneutika kao opšta metoda duhovnih nauka, Novi Sad, 1988.
8. Heidegger: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe, Band 63, 1988.
9. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), str. 14,
10. Sein und Zeit, str. 30,
11. Ibid, str. 51,

predstava je, da nekaj razumemo šele, ko smo si to (pravilno) razložili. Heidegger pa to običajno predstavo postavi na glavo: razumevanje se ne javlja *šele* z razlago, ampak je razlaga možna samo zato, ker je tisto, kar naj se razloži, vedno *že* razumeto. (Kar lahko izrazimo kot: ne priraščajo pomeni k besedam, ampak besede k pomenom.) Razlaga prinaša s seboj razlagalčev "vidik", ker ji je razumevanje predstrukturirano. "Če se posebna konkretizacija razlage v smislu eksaktne tekstne interpretacije rada sklicuje na to, kar "tu stoji" ("dasteht"), potem tisto, kar najpoprej "tu stoji", ni nič drugega kot samorazumljivo, neobravnavano predmnenje razlagalca, ki nujno leži v vsakem nastavku razlage za to, kar je z razlago sploh že "postavljeno", to pomeni preddano v predimetju (Vorhabe), predvidiku (Vorsicht) in predpojmu (Vorgriff).[12]

Razlaga rabi temu, da *nekaj* (preddano v razumevanju) pride do izraza *kot nekaj*, se pravi: do svojega *smisla* in nam tako postane razumljivo (verständlich; 'že razumeto' in tudi 'že razumljivo'). *"Smisel je skozi predimetje, predvidik in predpojem strukturirani Načemer zasnutka, iz katerega postane nekaj kot nekaj razumljivo."* [13]



Tubit lahko privede svojo bit do smisla (tj. do ontološke eksplikacije), ker "je" kot smiselna in osmišljujoča (ker je že ontično, bivajočno tako, da "je" ontološko, da-ji-je-biti-zavoljo-same-sebe). "Bivajoče, kateremu kot biti-v-svetu gre za njegovo bit samo, ima neko ontološko krožno strukturo."[14]

Krožnost tubiti ne sestoji iz nizanja točk po krožnici, pri kateri se začetek in konec stikata; prebivanje tubiti ni nikakršen 'tok doživljajev', ampak končna zgodovinskost tubiti - enkratnost tistega "sem", ne pa identiteta "jaz sem jaz", napolnjena z doživljaji. Tubit se spolnjuje kot vedno že spolnjena, kot zasnovano zasnavljanje (geworfene Entwurf): v tem je krožno bistvo končne zgodovinskosti njenega "da-je". Tubit je v tu(Da) biti same zasnuta in tako v svoj enkratni tu(Da) sebe-zasnavljajoča.

Tekstu "Biti in časa", ki je izšel leta 1975 kot 2. zvezek "Skupne izdaje", so dodane robne opombe iz Heideggrovega ročnega primerka "Biti in časa"; k zgoraj citiranemu stavku (14) Heidegger pripiše: "Toda ta 'njegova bit sama' je v sebi določena po razumetju biti, t.p. po stanju-notri v jasnini prisotnosti, pri čemer niti jasnina kot taka niti prisotnost kot taka ne postane tema nekega predstavljanja."[15] Na tej podlagi Heidegger de-struira sam fenomenološki fundamentalni ontološki zasnutek filozofije, ki izhaja iz

---

12. Ibid, str. 200.
13. Ibid, str. 201.
14. Ibid, str. 204.
15. Ibid, str. 204.

hermenevtike tubiti, kot analitike eksistence (pri čemer de-struirati tu pomeni toliko kot po-globiti). Formalne opredelitve tistega, za kar mísljenju gre, Heidegger, v dobesednem smislu, pusti za sabo. Tako puščanje-za-sabo so Holzwege. V spisih po "Biti in času" ter "Kant in problem metafizike", 1929, oznak kot so "fundamentalna ontologija", "fenomenologija", "hermenevtika" in strogo vzeto celo "filozofija" ne srečamo več. Heideggrovo vzdržnost od vsakršnih "formalizacij" in "sistematizacij", misli se kaže tudi v izrecni zahtevi, naj bo "Skupna izdaja". "die Ausgabe letzter Hand", "Izdaja zadnje roke" (ne pa zgodovinsko-kritična izdaja); tako da posameznim zvezkom ni dodan noben pojmovni register. Tega ne gre razlagati kot 'brezpotja', v katero naj bi Heideggrova misel zašla, ampak ravno narobe, kot *upotitev v zadevo mísljenja (Sache des Denkens).*

Zato ne opravimo pravzaprav ničesar bistvenega, če Heideggrov način prevajanja označujemo kot 'hermenevtski pristop'. Da bi zvedeli, kako je s prevajanjem pri Heideggru, se moramo spustiti k prevodu samemu, in sicer k prevodu *TÒ ÓN.* Prevod *'ón'*, oziroma *'eînai'* je na delu tako v naslovu zgodnjega obdobja Heideggrove misli "bit in čas" kot poznejšega, ki se glasi "jasnina in prisotnost" (Lichtung und Anwesenheit). Za podlago nam rabita dva Heideggrova spisa "Der spruch des Anaximander",[16] in "Was heisst Denken".[17]

V prvem spisu Heidegger prevaja Anaksimandrov rek:

"eks ōn dè hê génesís esti tóīs oūsi kaì tên phthoràn eis taūta gínesthai katà tò hreôn didónai gàr autà díken kaì tísin allêlois tês adikías katà tên toū hrónou táksin". (Heidegger pri tem upošteva tudi mnenje Johna Burneta, češ da ne gre pripisati celotnega fragmenta Anaksimandru, ampak da je del fragmenta pravzaprav Simplikiosov uvod v citat. (Prek novoplatonika Simplikiosa, ki je okrog leta 530 napisal "Komentarje k Aristotelovi Fiziki", se je fragment ohranil.) To Burnet sklepa iz tega, ker je za grške pisce zelo nenavadno, da citat začnejo neposredno: *eks ôn dè...* Od celotnega fragmenta tako preostane le: *"...katá tò hreôn . didónai gár autá díken kaì tísin allêlois tês adikías".* Heidegger pa ne pritegne tudi Burnetovemu mnenju, da izraza *'phthorá '* in *'génesis'* konceptualizira šele Platon in jih Anaximander tako še ni mogel uporabljati, kajti že Homer pozna in uvaja ta dva izraza predkonceptualno.

V spisu "Was heisst Denken" Heidegger prevaja Parmenidov rek: *"hrê tó légein te noeîn t' eòn émmenai".*

V obeh primerih nas ne zanima, ali je Heideggrov prevod pravilnejši, grškemu duhu primernejši in filološko natančnejši od že obstoječih; Heideggrovi prevodi sploh niso obstojni na ta način, da bi postali standardni. Če bi hoteli sestaviti neko zbirko teh prevodov, bi morali pri vsakem rekonstruirati celotno miselno pot, ki je *privedla* do prevoda. Izven te miselne poti Heideggrovi prevodi nimajo ne smisla ne vrednosti.

Jedro obeh prevodov je prevod besedice *tò ón.* Osredotočamo se na prevod *'tò ón'* ter na Heideggrovo miselno razmerje do prevajanja *tò ón* in skozi njega do prevajanja nasploh.

Heidegger (kot bomo videli; ne brez razloga) navaja dejstvo, da Anaximandrov rek velja za najstarejši rek zahodnega mišljenja. Nietzsche gleda Anaximandra kot predplatonika, Diels kot predsokratika. Po Heideggrovem mnenju takšna oznaka Anaximandrove misli že določa način interpretacije in prevoda; Anaximandrova misel

---

16. Heidegger: Der Spruch des Anaximanders, str. 296.
17. Heidegger: Was heisst Denken.

vrednostno še ni na nivoju Platonove, oziroma Sokratove misli, ki je tako določujoča-zanazaj. V predavanjih o Anaximandrovem reku[18] iz leta 1941 Heidegger navaja tudi neko razpravo, katere avtor (neimenovan - to je 'das Man') vidi v Anaximandrovem reku veliko filozofsko sintezo religiozne, etične, racionalne in fizikalne misli. In vendar, opozarja Heidegger, Anaximander ni poznal ne religije, ne etike, ne racia, ne fizike. Še celo filozofije ni poznal.

Toda, ali je Heidegger sam "vorurteillos", brez predsodka? Ne pravi, da je Anaximandrov rek najstarejši rek *zahodne (abendländische)* misli? Je Anaximander poznal 'zahod'?

Na osnovi tega bi lahko Heideggrovo interpretacijo in prevod Anaximandrovega reka relativizirali ravno tako, kot je on relativiziral Dielsa in Nietzscheja, če - če ne bi Heidegger sam zanikal možnost absolutne veljavne interpretacije:

"Absolutno veljavno je v skrajnem primeru samo okrožje predstave, znotraj katere se tekst, ki ga je treba razložiti, vnaprej nudi. Veljavnost tega predpostavljenega okrožja predstave je lahko absolutna samo tedaj, če njena absolutnost temelji na neki nepogojenosti in sicer nekega verovanja.

Nepogojenost nekega verovanja in vprašanjskost mišljenja sta dve brezdanje različni področji.

"Vsaka razlaga je pogovor z delom in rekom."[19]

Če naj bo pogovor - pogovor, morajo sogovorci opustiti absolutna stališča, s tem da "sestopajo" do stalnega lastnega stališča: "Vsak pogovor pri vsem tem prečej zastane in postane brezploden, če se vzpostavlja samo v neposredno govorjenem in v tem vztraja, namesto da se govorci najprej izmenoma spustijo v kraj zadrževanja, in sebe privedejo tja, od koder vsakokrat govorijo. To sebespuščanje je duša pogovora. Ono vodi govorce v negovorjeno."[20]

"Zahod" in "zahodna misel" je tisto, kar je *tu* najbolj vprašljivo in kar naj se skozi pogovor s svojim začetkom opredeli. In kje je tisto končno "zahoda", kjer *smo mi sami* in začenjamo razgovor z začetnim. Kaj je tisto, kar zbira v sebi začetek in konec?

Razčistiti je treba *naše pojmovanje zgodovinskega*.Temu pojmovanju je podlaga *naše* osredotočenje na *zdajšnje*, na *ažurno* (à jour); sodobni vid zgodovinopisja je pač žurnalistika. Zgodovina je samo še *tekoča* zgodovina. Zato je pomembno, da se jo *pravočasno* predstavi v obliki *informiranja*, dokler (kot "novica") ne že preteče in postane nekaj arhivskega. V tem pogledu je tisto najstarejše najbolj preteklo in najbolj primitivno. Najbolj primitivno zato, ker tekočo zgodovino nujno spremlja predstava o *napredovanju*. Sama prihodnost je pri tem ravno tako pojmovana iz zdajšnjega kot *še ne preteklo* in *pritekajoče*. Ne napredujemo *zato, da* bi dosegli nek prihodnji cilj, ampak zgolj *da* napredujemo.

Takemu *potekanju* zgodovine par Anaksimandrovih besed prav nič ne pomeni in mu tudi ne more. Tu ni možen noben miselni razgovor; da se sploh dvignemo na raven mišlenja, moramo ta naš potekajoči tukaj in zdaj uzgodoviniti: stopiti v *stalno lastnega stališča*.

---

18. Izšla v 51. zvezku Gesamtauzgabe, Grundbegriffe, str. 95-126.
19. Heidegger: Was heisst Denken, str. 110.
20. Ibid.

Kakšen pomen ima potem tisto *najbolj zgodnje zgodovine?* Z njim se zgodi zgodovina, z zgodnjim imamo zgodovino. Najzgodnejše ni najprimitivnejše, ampak najosnovnejše, tj.: *samo osnovno polagajoče.* S to osnovo zgodovina *je.* Nekaj *je* s tem, ko se zgodi. Zgodnje zgodovine, osnovo osnujoče *je,* da *se* zgodi *"je",* da *je* "je" - bit bivajočega.

Tisto, kar izbira nas pozne v razgovor z zgodnjim, je bit bivajočega. Zahodna misel je misel (zbrana v istem) kot zgodovina dajanja biti. Heidegger reče tudi: eshatologija biti. "Bit sama je kot usojajoča v sebi eshatološka."[21] "Eshatologija biti" tu pomeni, da se bit zbira (lógos) v skrajnem (eshaton) njenega usojanja. V tem skrajnem usojanju biti se razkrije njeno do zdaj prikrito sostvo kot "večno vračanje enakega." Heidegger misli zgodovino biti iz te njene dovršite pri Nietzscheju v njeno začetno dajanje pri Grkih, tako da to zgodovinsko mísljenje pripravlja prihajajoče sostvo biti - Ereignis, zgodje.To prihajajoče sostvo biti pušča za sabo njeno dozdajšnje sostvo, ki ga zgodovinsko mísljenje opredeli kot metafizično. Metafizičnemu mísljenju se nikoli ne pokaže razlika biti kot take in njenega sostva, zato se mu vprašanje po biti bivajočega vedno kaže kot vprašanje po bivajočem kot bivajočem, po tistem, po čemer je bivajoče eno in vsost (*hen pánta*). Metafizično sostvo biti je njena odsotnost. Okret v zgodovini biti nastopi, ko se bitje človeka opredeli kot Dasein, tubit.

Izrazi, kot "eshatologija", "usoda", "dovršitev zgodovine biti" in njem podobni, vzbujajo v nas predstave, da gre tu za neki "veliki zgodovinski dogodek", "poseg v svetovno dogajanje", "kozmično katastrofo" - in vendar ni v njih ničesar od tega. Zgodovina biti se *zgodeva* neopazno in neslišno z govorico (Sprache) in kot govorica. Zgodovina biti ni prav nič drugega kot: *prevod biti v načinih njenega dajanja,* kajti *"Tò ón légetai polláhōs".*

Zgodovina biti se ne zgodeva niti v predstavi niti v doživljaju, ampak iz zgodja (Ereignis). Zgodje je omogočanje same možnosti. V zgodju pride govorica do biti in bit spregovori. Tako svetuje svet in so reči. Govorica skrivajoč razkriva. Z razkrivanjem (*tò alêtheúein*) bivajočega se skriva (*lanthánei*) bit. Človek prebiva v govorici, od nje je vedno že nagovorjen in ji vedno že odgovarja, sostvo človeka je ta raz-govor.

Izkazovalno odgovarjanje nagovoru govorice sta mìsljenje in pesnjenje: "Mìsljenje biti je izvoren način pesnjenja. V njem pred vsem najprej spregovori govorica, t.p.: govorica pride v svoje sostvo. Mìsljenje pomeni diktat resnice biti. Mìsljenje je izvorno dictare. Mìsljenje je prapesnjenje, ki predhodi vsej poeziji, pa tudi pesniškemu umetnosti, kolikor le-to prihaja v delo znotraj okrožja govorice."[22]

Kakor pesmi lahko samo prepesnjujemo, tako tudi misli lahko samo "premišljujemo". Običajen prevod je tako pri pesmi kot pri misli nezadosten: pesem nam ne govori in misel nam nič ne pove. Kaj je tisto, kar mora v prepesnitvi in premisljenju še "zraven" spregovoriti? Govorica kot govorica. Svet kot svet, se pravi tisto, *prek* česar stopamo.

Zdaj se lahko vrnemo k naši tezi, da Hegel povsem drugače razume tisti "prek" v "pre-vodu" ("über" v Übersetzung), kot pa Heidegger. Heglu je njegova govorica - logika - govorica vseh in vsake govorice, njegova logika je pred-svet vseh možnih svetov. Hegel razume "über" kot "nad" in "setzen" ima prednost pred "über". Heidegger

---

21. Der Spruch des Anaksimanders, str. 302.
22. Ibid.

pa pravi: "Poskušamo prevesti Amaksimandrov rek. To zahteva, da tisto po grško povedano prevedemo v naš nemški jezik. Zato je potrebno, da naše mìsljenje pred prevajanjem najprej prevede k temu, kar je po grško povedano."[23] V nemščini: "... erst zu dem übersetz, was griechisch gesagt ist." "Übersetzen zum dem ..." pomeni: staviti prek k temu ... "--"povesti prek k temu", "pre(k)vesti k temu..." V tisto, kar naj prevedemo, nas mora mìsljenje najpoprej *uvesti*. Mi moramo najprej priti *tja*, od koder nekaj prinašamo *sem*. To je ena bistvenih značilnosti Heideggrovega načina mìsljenja, ki smo ga zato označili kot 'uvajajoči način' (str. 2). Zato je ta "Denken" - "Andenken". Nimamo vnaprej zagotovljenega nekega absolutnega stališča, ki bi kot nadzgodovinsko zagotavljalo dostop do vsega in vsakega, bivajočega, ki "*je v zgodovini*". Naše stališče je sámo zgodovinsko.

"Miselno prevajanje (vodenje prek) k temu, kar spregovarja v reku, je skok preko jarka. Ta jarek nikakor ne predstavlja le kronološko-historične razdalje dveh in pol tisočletij. Jarek je daljši in globlji. Težko ga je preskočiti predvsem zato, ker mi trdno stojimo na njegovem robu. Preblizu jarka smo, da bi lahko vzeli dovolj zaleta za odskok v daljavo skoka..."[24]

V sodobnem sokratskem dialogu Heideggra z Eugenom Finkom (Freiburg, 1966/67) - tema dialoga so bili Heraklitovi fragmenti - je ta situacija obravnavana z ozirom na hermenevtični krog: "Udeleženec: Temeljna težava, pred katero se nahajamo, je torej hermenevtični krog.

Heidegger: Moramo priti ven iz tega kroga?

Fink: Ne bi raje morali priti v ta krog?

Heidegger: Wittgenstein pravi k temu naslednje. Težava, v kateri se nahaja mišljenje, je enaka, kot če skuša nekdo priti ven iz neke sobe. Najprej poskusi z oknom, pa mu je to previsoko. Potem poskusi z dimnikom, pa mu je ta preozek. Ko bi se le obrnil, bi videl, da so bila vrata vedno že odprta."[25]

Stiska človeka je (samo) ta, da se ne spomni (zavzet z neposredno danim) pozabe same, in to je najbolj neprekoračljiva pozaba: samopozaba pozabe. Grško se pozaba imenujé *léthê*. Resnica je za Grke privacija pozabe - *alêthéia*, nepozabitev ali kot Heidegger to po nemško prevede: Unverborgenheit (neskritost). *Aletheia* kljub svojemu privativnemu karakterju ni šele "z ozirom na" *léhte*, ampak prav obratno: "*léthe* nastopi šele z *aletheia*. Kot je slep lahko samo nekdo, ki je obdarjen z možnostjo vida kot takega (kamen recimo ne more nikoli biti slep), tako lahko tudi pozaba nastopi le znotraj območja nepozabe oziroma že razkritega.

Kako prevode *'alêtheiá '* z 'Unverborgenheit' sodoloča prevod *tó òn*, se bo še pokazalo; nahajamo pa se pred vprašanjem, zakaj Heidegger sploh nanovo prevaja *'tó òn'*, ko pa je to že prevedeno ali kot 'ens' ali kot 'das Seinde' ali kot 'bivajoče'. In morda, da ravno s tem vprašanjem sežemo v srž Heideggrovega pojmovanja prevajanja, ki, kot smo že rekli, ni prevajanje "sem k nam", ampak najpoprej in predvsem "nas k temu tja": miselni prevod je prevod v obratni smeri: ne'*tó òn* v 'das Seiende', ampak 'das Seiende' v *tó òn*, in kar je najpomembnejše ter hkrati najbolj nenavadno: samo '*tó òn*' v '*tó òn*' se pravi: ne v neko drugo govorico, temveč v njemu lastno govorico.

---

23. Ibid.
24. Ibid.
25. Martin Heidegger-Eugen Fink: Heraklit, 1970, str. 303.

"Dejansko je odveč, da bi *eon émmenai* prevajali v latinščino ter nemščino. Toda potrebno je, da te besede končno prevedemo v grščino. To *prevajanje* je možno le kot *prevajanje* (*Übersetzen*) k temu, kar iz teh besed govori. To *prevajanje* se posreči le v nekem skoku, in sicer v skoku enega samega uzrtja, ki uzre, kaj besede eon émmenai, grško slišane, povejo."[26]

Skok čez prej omenjeni zgodovinski jarek je možen samo kot uzrtje (das Blick). Uzrtja nikoli ne moremo mi sami izsiliti z nekim zrenjem, ampak ga lahko samo dopustimo v zgodju. To pomeni: dopustimo, da se nam nekaj samo od sebe pokaže tako kot samo po sebi je. Zato Heidegger v zgornjem citatu govori o uzrtju *in* poslušanju, tj. dopuščanju.

Kot prvo ne gre zanemariti dejstva, da je '*òn*', oziroma njegova substantivirana oblika '*tó òn*' deležnik. Deležnik se v nemščini imenuje tudi "Mittelwort", "srednja beseda", to pa zato, ker se pomensko nahaja med samostalnikom in glagolom in prevzema gramatične lastnosti enega in drugega. Tudi v slovenščini deležnik fungira v pridevnem in prislovnem pomenu. Breznik ("Slovenska slovnica", 1916) navaja: deležnik sedanjega časa na -e se rabi samo prislovno ("Molče orožje vsak si vzame."), deležnik sedanjega časa na -č pa se rabi pridevno ("Pojoči mladenič sreča deklico.") ali prislovno ("Stoječ smo spali.")

Zakaj se Heideggru zdi izredno pomemben ta dvojen pomen deležnika? "Počivajoče" lahko enkrat pomeni nekaj, kar počiva, drugič pa nekaj, kar je udeležno na počivanju, počivajoč-biti.

V prvem primeru ima substantivirani deležnik nominalni pomen, v drugem pa verbalni. Ta dvoterost (die Zwiefalt) deležnika se izkaže posebej pomembna prav ob najdeležniku '*òn*'. "Bivajoč" pomeni vedno že "bivajoč-biti". Neko bivajoče je bivajoče po svoji udeležnosti (metohe) na biti. Dvoterost deležnika (*on*) skriva v sebi relacijo bivajočega do biti oziroma ontološko diferenco bit: bivajoče. Ta diferenca je na delu v vsej in vsaki filozofiji, kot diferenca pa stopi na dan šele pri Heideggru.

V sintagmi 'bit bivajočega', ki rabi kot prevod nemške 'Sein des Seindes' je ta "hiba", da jo tvorimo iz različnih glagolov: biti in bivati. Slovenščina namreč ločuje dovršni in nedovršni glagolski vid ter tvori deležnike na -č iz nedovršnih glagolov - "biti" zato nima "svojega deležnika", tako kot ga ima nemški "sein". Medtem ko ima "biti" pomen stanja, ima "bivati" pomen trajanja oziroma ponavljajočega trajanja. Bivanje vključuje čas, bit pa ga izključuje. Vemo pa, da je Heidegger prvi mislec, ki misli skupaj 'SEIN' in 'ZEIT', kar se izrecno pokaže ob njegovem prevodu 'òn' in 'einai': '*anwesend*' in '*anwesen*', '*prisostvujoč*' in '*prisostvovati*'.

Heidegger se pri tem opira na starovisokonemško obliko glagola "wesen" - "wesan": "Verbalno rabljena beseda 'wesen' je starovisokonemški 'wesan'. To je ista beseda kot 'währen' ('trajati') in pomeni: bleiben (ostajati). Wesan spada k deblu staroindijskega vásati, - er wohnt (stanuje, biva), er weilt (biva, se zadržuje, se mudi) ... Glagol 'wesan' pomeni: bleibendes Weilen (ostajajoče zadrževanje, bivanje)." Heidegger pojasnjuje pristni pomen glagola "wesen" z glagoloma "wohnen" in "weilen", ki ju v precejšnji meri pomensko zaobseže naš "bivati" oziroma "prebivati". Če bi torej sintagmo 'bit

26. Heidegger: Was heisst Denken, str. 140; 27. Ibid, str. 143.

bivajočega' želeli prevesti nazaj v nemščino, bi se ta glasila 'Sein des Wesendes'[28] Zadeva se vnovič zaplete, ko "anwesen" prevajamo s "prisostvovati", glagolom, ki je tvorjen iz tretje osebe množine glagola "biti" (medtem ko "anwesen" izhaja iz indoevropskega korena "+ues"), substantiv "das Wesen" pa z "bistvo". To nam med drugim omogoča, da fenomenološko (kolikor jo srečamo že pri Husserlu) preusmeritev spraševanja *po bistvu kot kaj-stvu* v spraševanje *po načinu dajanja* zapopademo z *razliko med bistvom in sostvom oziroma sostvovanjem*. V slovenskem prevodu "Wesen" in "Anwesen" se torej ne samo zapleta, ampak tudi marsikaj razpleta.[29]

Heideggrov prevod 'òn' z 'anwesen' po eni plati izhaja prav iz tega fenomenološkega metodičnega premika, po drugi strani pa predstavlja njegovo radikalizacijo v smeri opredeljevanja zadeve misljenja. V spisu Anaksimandrov rek Heidegger ta prevod utemeljuje prek nekega mesta iz Homerjeve Iliade. Ahil pravi o vidcu Kalhosu, ko ga naproša, naj pojasni jezo boga, naslednje:

....

hós êdê tá eónta tá t'essómena pró t'eónta

Voßov prevod:

"der erkannte, was ist, was sein wird oder zuvor war".[30] ("ki je spoznal, kar je, kar bo ali je že poprej bilo").

V Voßovem prevodu je zanemarjena raba plusquamperfekta *êdê*, ki je po Heideggrovem mnenju bistvena.

Vidca namreč odlikuje prav to, da je vedno že bil videl, kar je (možno) videti in zato tudi lahko napoveduje tisto, kar bo. In kaj je to, kar je videc že bil videl? Prisostvujoče v njegovi neskritosti.

"Grki izkušajo bivajoče kot pričujoče, nepričujoče prisostvujoče, prisostvujoč v neskritosti."[31] Tu se izrecno pokaže, da prevod '*òn*' z 'anwesend' sodoloča prevod '*alêtheia*' z 'Unverborgenheit' obojemu pa je podlaga misljenje *jasnine biti* (Lichtung des Seins), tj. tu-biti (Da-sein).

'*Tá eónta*' je bivajoče v smislu pričujočega (des Gegenwärtigen). To se da razbrati iz citiranega mesta v Homerjevi Iliadi, kjer je tisto, kar *je zdaj tukaj pričujoče*, razmejeno od tistega, kar *je že bilo* (zdaj in tukaj pričujoče), in tistega, kar *šele bo* (zdaj in tukaj pričujoče). Tisto neskrito je torej razmejeno od *že* in *šele* skritega. Če potem Heidegger pravi, da so '*ta eónta*' tudi tisto bivše in bodoče, torej nepričujoče, je to razumljivo na osnovi tega, da je '*tò eón*' opredeljeno z neskritostjo. Grki so '*tà eónta*' določneje imenovali '*pareónta*': 'para' ('bei', 'pri') Heidegger pojasnjuje iz 'gegen' ('proti, 'nasproti'), ki je prisoten v 'Gegenwart' - '*pareónta*' pomeni toliko kot: prišlo v zadrževanje (Weile) znotraj planega, znotraj okolice (Gegend) neskritosti. *Tàproeónta in tà essomena* pa je odsostvujoče (Abwesende), tj. sostvujoče zunaj okolice neskritosti.

Heideggrovo prevajanje se dogaja kot uvajajoče misljenje (prek) k zadevi misljenja: pri takem pre-mišljanju se je treba znebiti uveljavljenega prepričanja, da smo *mi* tisti, ki

---

28. Mogoče pa v tej "hibi" sintagme "bit bivajočega" le ni samo "hiba" da se je namreč interpretirati tudi v tem smislu, da vključuje diferenco I. -Sein-Seiende (bit: bivajoče) in hkrati diferenco II. - Sein:Anwesen (bit: prisostvo). Ali moramo torej govoriti o "odliki", ne pa o "hibi"?

29. Tu ne moremo mimo odlične knjige Ante Kneževića "Filozofija i slavenski jezici" (Zg. 1988), v kateri avtor govori tudi o starocerkvenoslovenskihprevodih'*tó òn*'.

30. Der Spruch Anaximanders, str. 318.

31. Ibid, str. 322.

pre-vajamo. V pogledu zgodovinskega misljenja biti velja ravno obratno, namreč, da tisto, kar je ubesedeno v besedi '*tò ón*', prevaja nas, t.p. vodi iz enega razgovora v drugi.

V kolikšni meri se je Heidegger zavedal, kaj *je* prevod in predvsem, kaj *je* prevod "*je*", priča naslednji citat, ki je pravzaprav zgodovina filozofije v malem:

"*Enérgeia*, ki jo Aristotel misli kot temeljno potezo prisostva, *eòn, idéa*, ki jo Platon misli kot temeljno potezo prisostva, *Lógos*, ki ga Heraklit misli kot temeljno potezo prisostva, *Moira*, ki jo Parmenid misli kot temeljno potezo prisostva, *Hreon*, ki ga Anaksimander misli kot sostvujoče v prisostvu, imenujejo isto. V skritem bogastvu istega je enotnost enotečega edinjenja, *Hén* misljeno pri vsakem mislecu na svoj način.

Toda kmalu pride neka epoha biti, v kateri je *enérgeia* prevedena z actualitas. Tisto grško se prekrije in do dandanašnjega prikazuje v rimski podobi. Actualitas postane dejanskost (Wirklichkeit). Dejanskost postane objektivnost. Toda celo ta potrebuje, da bi vztrajala v svojem bistvu, predmetnosti, značaj prisostva. Objektivnost je prezenca v reprezentaciji predstavljanja. Odločilni obrat v usodi kot *enéergeia* leži v prehodu v actualitas.

In to naj bi sprožil zgolj neki prevod? Morda pa se učimo razmišljati, kaj se v prevajanju lahko zgodi. Pristno usodno srečanje zgodovinskih govoric je tiho zgodje. Toda v njem govori usoda biti. In welche Sprache setz das Abend-Land über?"[32]

LITERATURA

Heidegger, Der Spruch des Anaximander, Holzwege, 1930.

Heidegger, Sein und Zeit, Frankfurt am Mein, 1977; Gesamtausg. Bd. 2.

Heidegger; Ontologie (Hermeneutik und Faktizität), Gesamtausgabe, Band 63, Frankfurt a. M., 1988.

Heidegger, Was heisst Denken?, M. Niemeyer, Tübingen, 1984.

Heidegger, Grundbegriffe, Gesamtausgabe, Band 51; Frankfurt, 1981.

Heidegger-Fink, Heraklit, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1970.

Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert (Zur Gescichte und Methodologie der Geisteswissenchaften), Göttingen, 1979.

Beti E. Hermeneutika kako opšta metoda duhovnih nauka, Književna zajednica Novog Sada, 1988 (Tübingen, 1962).

32. Ibid, str. 342.

Družboslovje in pedagogika

Nadzorovanje in kultura

*JANEZ PEČAR**

Ubi nihil timetur, quod timeatur nascitur.
Kjer ni strahu, se rojeva tisto, česar se je treba bati.

Nadzorovanje in kultura sta področji človeškega delovanja, ki ju redkokdaj obravnavajo skupaj. Četudi obe omejujeta svobodo, se ju največkrat lotevajo ločeno, vsakega zase. Ta sestavek pa razpravlja o njiju kot o kolikortoliko enotnih sistemih, ki jim je kot kulturni dediščini lastno predvsem to, da zbrane izkušnje venomer prenašata iz roda v rod kot akumulirano preteklost, zato da, sicer vsak zase, zadovoljujeta določene potrebe, in sicer potrebe po varnosti, urejenosti, sožitju, obvladovanju konfliktnosti, določanju reakcije na deviantnost in še marsičesa, kar je ljudem pomembno za vzdrževanje nekega pričakovanega povprečja v konformizmu.

Ne kultura ne nadzorovanje nista docela samostojna, hkrati ko sta dokaj ustvarjalna, domiselna, produktivna in, ob upoštevanju družbenokulturne realnosti, pomemben dejavnik oblikovanja vedenja. Zato je težko reči, komu med njima sploh dajati prednost, kajti drugo brez drugega ne moreta, obenem ko je kjerkoli mogoče najti eno v drugem, tako *nadzorovanje v kulturi kot kulturo v nadzorovanju.* Nanju ves čas delujejo morala, običaji, navade, tradicije itd., pa tudi znanje, religije, tja do umetnosti, da sploh ne omenjamo vsega tistega, kar je vsakodnevno dosti bolj uporabno in nujno. Zato tudi prihaja do različne organizacije obeh in to tako, da se *posamezne vloge stapljajo med seboj* in da v prenekaterih dogodkih tako kulturne kot nadzorstvene narave sploh ne čutimo funkcij ene ali druge, ali pa ju je mogoče zaznati le ob skrbnem proučevanju. In prav v tem gre iskati njun pomen, nenazadnje tudi za človeški napredek in razvoj, čeprav spoznavajo, da "občutek za moralo slabi in razpoloženje za kulturo postaja vse bolj impotentno".[1] Toda kultura nasplošno vendarle na svoj način ureja družbeno življenje, nenazadnje tudi s svojimi normami, ki prodirajo tudi v pravo, kolikor *pravo* samo ni *odraz določene kulture* in zahtev časa, v katerem nastaja. Zato najbrž moramo vsak pojav ali proces tudi dojemati in pojasnjevati "v duhu kulture, katere del je".[2]

---

*Janez Pečar, dipl. pravnik, doktor znanosti, redni profesor za kriminologijo, Inštitut za kriminologijo pri Pravni fakulteti UEK v Ljubljani, Trg osvoboditve 11, 61000 Ljubljana.

[1] Munford, v navedbi Rupel, str. 804.

[2] Kreber, v Teorije o društvu, str. 978.

Kaj kultura in kaj nadzorstvo sploh sta, ob tej priložnosti nima pomena posebej razlagati. Toda ključno za oba, s tega definicijskega izhodišča je, da so *o njiju številne, tudi različne opredelitve*, pogojene ne le z različnimi znanostmi, marveč tudi ista izhodišča pogostokrat vsebujejo različne poglede.

Ta sestavek je predvsem "kontrološki". Oprijemlje se namreč premise, da je obema, to je kulturi in nadzorstvu, *skupna socializacija ljudi* in doseganje ter razvijanje bodisi skupinskega bodisi družbenega konformizma. Socializacija v tem kontekstu pa je učenje norm človeške kulture ob stikih s socialnim okoljem, čestokrat odvisno od tega, kaj je kdo in kakšne vloge ima v stikih z drugimi. "Kultura se lahko prenaša le družbeno, to je po družbi. Le družba je nosilec kulture."[3]

Predvsem antropologi gledajo tako na družbo. Zato tudi uporabljajo pojem kulture navadno preširoko, nedoločeno, posplošeno in jo pogosto dojemajo kot sinonim za družbo,[4] hkrati ko se po drugi strani in kot posebnost tudi civilizacija neredko enači s kulturo,[5] kar je prav tako ekstremno, kajti potemtakem je kultura vse, kar se zahteva od pripadnikov določene družbe, medtem ko so za sociologe pomembne predvsem vrednote.

Tu pa se za naš namen kultura zožuje predvsem na vlogo nadzorstva, s poudarkom na njenih vplivih v (formalni) kontrolizaciji.

1. POMEN IN VLOGE KULTURE

Ne da bi se spuščali v definicijska opredeljevanja kulture, ki jih ni tako malo, tudi zaradi tega ne, ker jih različne znanosti določajo s svojih izhodišč in seveda hkrati za utemeljevanje svojih smotrov, je *pomen kulture gotovo univerzalen*. Toda s tem ni rečeno, da lahko zanemarimo posebnosti, kajti vsaka kultura gotovo izhaja iz določenih potreb prav določenih skupin in te potrebe so že od nekdaj fizične, psihične, socialne in še kakšne, zaradi česar neredko prihaja tudi do kulturnih disfunkcij, ko je treba včasih posredovati in vplivati na kulturne vzorce, ali dopuščati kulturni paralelizem, se zadovoljevati ali pristajati na kulturno zaostajanje, se navduševati s kulturnim evolucionizmom ali celo revolucionarnostjo in avantgardnostjo. To je seveda navadno odvisno od pozicije, s katere kdo ocenjuje kulturne procese, od njihovih začetkov v človeški družbi do masovne kulture in različnih oblik kulturne heterogenosti, ki jo pojmujemo tudi primarno, sekundarno in terciarno.

Kultura v najširšem smislu je socializacija in jo gre gledati, za naš namen, z njenimi različnimi vlogami kot nejpomembnejši socializator, ki deluje na vedenje z internaliziranjem vrednot, kar se zlasti kaže z delovanjem prenekaterih sociokulturnih organizacij in prek izročil kulturne dediščine, tja do izrekanja raznih sankcij v primerih kulturne dezintegracije oziroma neustreznega obnašanja.

Seveda so vpliv, pomen in vloge kulture v marsičem odvisni od tipa kulture, njene prodornosti, splošnosti in predvsem od tega, koliko posamezna kultura bodisi v globalni družbi bodisi skozi svojo zgodovino ali v posameznem prostoru *omogoča*

---

[3] Južnič, str. 21.
[4] Kuljič, str. 272.
[5] Glej npr. Taylor v Coser/Rosenberg, str. 20.

zadovoljevanje nekih interesov, kar je neredko odvisno od moči nosilcev kulturnih vrednot in sprejemljivosti tistega, kar predstavlja ali ponuja posameznim družbenim skupinam za njihovo preživetje.

Predaleč bi zašli, če bi naštevali, kaj so človeštvu prinesli posamezni tipi kulture. Na splošno menijo, da so *glavne vloge kulture* predvsem naslednje: obvladovanje narave in spreminjanje sveta, komunikativne in spoznavne vloge, zbiranje, skladiščenje in posredovanje informacij, normativne vloge, projiciranje praznenja in varstvo.[6]

Za tole "kontrolološko" pisanje dajemo predvsem prednost normativnim in varstvenim, oziroma zaščitnim funkcijam kulture.

a) Kultura gotovo ne bi bila tisto, kar je, če ne bi *skrbela za red in sožitje med ljudmi*. S tem določa ali si prizadeva ustvarjati določeno ravnotežje, tako da vsklajuje medsebojne interese in jih ureja, oziroma regulira. Za človeško vedenje je *normativna funkcija kulture ena izmed ključnih*. Ne glede na to, ali so te "kulturne" norme sankcionirane s pravom ali so samo nepisana regulacija kakega napotila, običaja, navade in tradicije, gre pri njej za izraz potreb po urejanju dela vedenja, ki naj bi bilo kakorkoli konformno in uresničljivo. Od norme pa se vedno pričakuje, da bo omejevala, opozarjala in branila pred konfliktnostjo, z normo ljudje med seboj svoje vedenje vrednotijo in razsojajo.

b) Zaščitniška funkcija kulture pa je v tem oziru določeno nadaljevanje normativne. Kultura prinaša tudi *sredstva za varstvo kulturnih vrednost*, določa predvsem materialna, psihološka in socialna sredstva za uresničevanje vedenja. V vsakem socialnem okolju se moramo ljudje ravnati po določenih pravilih, ki poznajo tudi sankcije za neposlušnost, aberantnost ali celo deviantnost. S kulturnimi pravili se navadno predvidevajo tudi obrambni ukrepi zoper ogroženost in neredko tudi *postopki za ravnanje s kršitelji*, zagotavlja določena pravičnost in enakost ravnanja s prestopniki in seveda omogočajo tudi razne oblike izvrševanja kaznovalnih sankcij.

Tudi v zvezi z vedenjem ne pravimo zaman, da je "kultura" zgodovinsko ustvarjen sistem nedvomnega in brezpogojnega modela življenja, ki naj bi ga upoštevali vsi ali samo nekateri člani skupin v določenem času in prostoru.[7]

2. *KULTURA IN POLITIKA*

Če kultura s svojimi vlogami vpliva na človeško vedenje in človekovo življenje, se moramo potemtakem ne le vprašati, koliko kultura vpliva na kulturne razmere, ampak tudi koliko vpliva na politiko in narobe. Kajti če ima kultura za družbo takšen pomen, kakršnega ima (ne sprašujemo kje in kdaj), potem je nemogoče pričakovati, da se politika ne bi zanimala za kulturo ali da bi šli kultura in politika vsaka svojo pot, da ne bi posegali ena v drugo. Pri tem nas, za namen tega pisanja, ne zanimata toliko ne politična kultura in ne kulturna politika, ki sta res lahko vsaka področje zase. Bolj pomemben se zdi *problem kulture v odvisnosti od politike*, ali še bolje, koliko politika vprega kulturo v svoje namene, kako svetovni nazor sprejema kulturno politiko, kako kultura deluje na politično stabilnost itd.

---

[6] Glej o tem zlasti Sokolov, str. 97-180.

[7] Kluckhohn/Kelly v Coser/Rosenberg, str. 4.

Gotovo je namreč, da se nobena politika, najmanj pa tista, ki je na oblasti, ne strinja z vsemi dogodki, pojavi in procesi, kakor tudi ne z vsemi ljudmi, ki se pojavljajo v zvezi s kulturo. Na to kaže človeška zgodovina od vsega njenega začetka do današnjih dni, ko nenehno spoznavamo netolerantnost "politike" do nekaterih kulturnih pojavov ali posameznikov. Vedno se *kulturni dogodki ocenjujejo tudi s političnih gledišč* glede na to, ali koristijo ali škodujejo konkretni politiki. S tem v zvezi se tudi posamezni nosilci kulturnih proizvodov stigmatizirajo z različnimi izrazi, ki nosijo pečat političnih pogledov na posamezne stvaritve. Od tod ocena kot npr. "brezperspektivni individualizem", "destruktivni anarhizem", "malomeščanska inteligenca", "idejni in ideološki nihilizem", "buržoaznoanarhični individualizem", "dekadenca" itd., da ne naštevamo še veliko drugih poimenovanj, ki tako ali drugače pomenijo *"razredne" poglede na kulturo* in njene storitve v času takšne ali drugačne "revolucionarnosti partijnosti" in ustreznega političnega realizma.

To seveda pomeni, da je *vsaki politiki* (zlasti pa v socializmu) *pogodu samo določena kultura* in to tista, ki je v skladu s programom določene politične usmeritve, ki navsezadnje skrbi tudi za vedenjska vprašanja, kulturo pa vrednoti s svojih izhodišč, seveda glede na morebitno koristnost ali škodljivost. Zato tudi pri nas ni bilo tako malo pojavov v bližnji preteklosti, ko so *kulturna vprašanja reševali z represijo* in ko so mehanizmi formalnega nadzorstva obravnavali *kulturno problematiko kot politično kriminalnost oziroma deviantnost.*

Kolikor kulturo dojemamo kot način življenja ljudi (the way of life), potem je nekako nujno, da se vsakdanja politika ukvarja s kulturno problematiko, nenazadnje tudi s tem, da nekatera kulturna področja niso le regulirana s pravom, marveč tudi sankcionirana, nenazadnje tudi na vedenjskem področju, tako v okviru raznih verbalnih kaznivih dejanj kakor tudi najrazličnejših drugih ravnanj, ki "ogrožajo" javni red in mir, družbeno ureditev in varnost, ugled države in celo oborožene sile.

Od tod *pritiski na kulturo*, programiranje kulturne politike, ustrezne kadrovske selekcije, politična propaganda, vplivanja na razne pisce, določena uredniška politika, zaplembe časopisov, revij in knjig ter *kazensko preganjanje razmišljajočih in pisočih*, ki ne ravnajo v skladu s pričakovanji elit, ki imajo moč, da vsiljujejo zvrsti kulture drugim in skrbe za "čistost" nekega področja pred onesnaževanjem s (kulturnimi) proizvodi, ki niso skladni s težnjami določenih politik (ki se navsezadnje tudi vedno spreminjajo, tako da danes sprejemajo tisto, kar so včeraj preganjale).

Kakorkoli že, politika se glede proizvodov in dejanj kulture pogosto jezi, če mora prenašati kakršnakoli "opozorila", da v družbi ni vse v redu, in kultura je že od nekdaj počenjala prav to, da družbi in njeni uradni politiki ponuja ogledalo, le-ta pa se priduša, ne glede na opozorilo Gogolja, ki je dejal: "Ne jezi se na ogledalo, če je tvoj obraz grd."[8]

Po drugi strani pa je "vsak dominantni kulturni sistem celokupnost informacij, ki jih podpira vladajoči razred, da bi obdržal sebi ustrezajočo družbeno ureditev".[9] *Nobena politika torej ne more mimo kulture*, ki ima družbeno moč. Le-to mora upoštevati, se prilagajati, aktualizirati in marsikdaj spreminjati ter reagirati tako, da uporablja tudi politične sankcije poleg tistih, ki jih utegne uresničevati s pravnimi normami. Tudi naša družba nikoli ni bila imuna za pojave te vrste.

---

[8] Po Partljiču v Slovenski narod in slovenska kultura, str. 3.
[9] Martinić, str. 45.

3. *IDEOLOGIZACIJA IN ETATIZACIJA KULTURE*

Kakorkoli naj bi bili politika in kultura med seboj prepleteni ali v konfliktnosti, vedno se dogaja, da sta si v nekem razmerju, čestokrat odvisno od trenutne moči ene nad drugo in neštetih okoliščin, ki kažejo na vplivanje v prav določeni smeri. Tu nas predvsem zanimajo vplivi na kulturo, ki vanjo prihajajo in pogosto niso nenasilni nad njo ali nad posameznimi njenimi nosilci, ki jih v določenem razmerju sil pogostokrat imenujejo tudi upornike, disidente, oporečnike ali še kako drugače. S tem se želi poudariti odnos političnih elit ali neke politične doktrine do ljudi, ki ne sprejemajo v celoti njenih izhodišč in se s *kulturnimi proizvodi kakorkoli ne strinjajo ali celo upirajo* marsikateri konkretni politični praksi.

Kultura s svojimi proizvodi neredko predstavlja določene nevarnosti tako za ideologijo in politiko, kot za državo, ker predstavlja določen sistem podpore drugačnim načinom gledanja na svet, morebiti stremi za drugačnim tipom družbe (pa tudi kulture), se poteguje za drugačen sistem družbenih institucij itd. Dogaja se, da v takšnih primerih politika s svojo ideologijo očita "kulturnikom" vrednostno dezorientacijo, nihilizem, malomeščanstvo (zlasti v socialističnih družbah) in opozarja na potrebe po družbeni homogenizaciji zoper drugače misleče in s tem seveda tudi nevarne. Od tod gotovo izhaja na vedenjskem področju *potreba po inkriminacijah* raznih kaznivih dejanj, verbalnega intelektualnega, političnega in podobnega ravnanja, s katerim se določena ideologija prek svojih mehanizmov oblasti in represije bori zoper nevarne ljudi, ki jih čestokrat stigmatizira in politično napada. Tako delujoči politiki se zdi potrebno *neprestano nadzorovati kulturne proizvode, jih preverjati, prepovedovati, onemogočati* in nanje *opozarjati* javnost ter zlasti stigmatizirati sumljive posameznike, ki lahko z svojimi kulturnimi dejavnostmi "okužijo" še labilne, neopredeljene, neinformirane ipd.

Ideologizacija kulture ne poteka seveda le z nasiljem, prisilo in grožnjo, marveč tudi z dosti bolj nežnimi sredstvi, za kar so bile zlasti družbe realnega socializma zelo usposobljene, hkrati pa dokaj učinkovite pri prilagajanju *kulture namenom ideologije in etatizaciji* tega pomembnega družbenega področja. nazadnje tudi s tem, da so kulturo in njene posamezne, zlasti vidne nosilce angažirali v politiki, ideologiji, pri opravljanju prenekaterih državnokulturnih dejavnosti in se tako, ne le na kulturnem, marveč hkrati tudi na ideološkem področju trudili, da so prenekatere vplivne kulturne posameznike potisnili v "avantgardizem" (ali psevdoavantgardizem), kar seveda ne gre ocenjevati kot vsesplošno negativen pojav. Narobe, s tem sta tako ideologija kot kultura lahko veliko pridobili, saj mora katerikoli politični sistem še kako upoštevati kulturo in *kulturo* gotovo *prenašajo tudi v ideologijo z njenimi idejami, načini mišljenja* ali kako drugače. Morebiti je s tem prav tako upati na ustvarjanje pričakovanega pluralizma, uvajanje modernizma ipd.

Toda ideologije so s svojo politiko in oblastjo, ki jih manifestirajo prek države, navadno sumničave do novih kulturnih stvaritev, zato jih neredko omejujejo in nanje opozarjajo. Po drugi strani pa se oblast pogosto opira na tradicionalizem v kulturi, ker ji daje gotovost in določeno brezskrbnost. Tudi zato v ideologijah toliko konzervativizma in oprijemanja starih preizkušpenih metod ter hkrati bojazni pred novim, ki v družbo zlasti prihaja s kulturnimi tokovi, kar nenazadnje vpliva tudi na vedenje, modo, oblačenje, komunikacije in sploh simbole, ki so čestokrat tudi heretični, prevratniški, nevarni, če ne že kar deviantni. Deviantnost v vedenju pa oblast

največkrat tudi sankcionira, čeprav se le redko pokaže, da je "današnji deviant jutrišnji heroj".

Od tod seveda vprašanje, ali nas ideologija in oblast ne silita preveč k naučenemu in s tem manj svobodnemu vedenju? Ali ideologija kot "skrivljena zavest" (po Marxu) ovira kulturo pri iskanju resničnosti, ali etatizacija kulture ni (nedopustno)nasilje nad ustvarjalnostjo in domiselnostjo, ali je konformizem smisel življenja ali njegovo nasprotje, kajti ubogljivost se navadno nagrajuje, neposlušnost pa kaznuje. *Smisel kulture pa ni v izključni poslušnosti*, čeprav je kultura neformalen kontrolni mehanizem, toda njena nevarnost je lahko v tem, da navdihuje morebitno represivnost predvsem izven kulture obstoječih nadzorstvenih mehanizmov.

4. KULTURA, DRŽAVA IN PRAVO

S tem pa smo že prišli na področje, kjer kultura, kolikor jo dojemamo kot določen stil življenja, ni več samo *kultura*, ampak *postaja v rokah moči* predvsem *sredstvo ali orodje za oblikovanje ljudi na način*, ki ni lasten kulturi, marveč si jo prilaščajo za izvajanje oblasti in moči nad ljudmi. Tu stopata kultura in država predvsem prek prava v določeno razmerje, v katerem kultura zgublja svojo samobitnost in postaja *orodje za vplivanje na normativno ureditev*, včasih tudi na način, za katerega lahko uporabimo star latinski pregovor "Dura lex, sed lex" (strog zakon, toda zakon). Prav v naši družbi ni tako malo zakonov in le-ti ustvarjajo nešteto konfliktnosti, zato bi bilo dosti manj škode, če jih ne bi bilo, saj so prenekateri, lahko bi rekli "kriminogeni", ker deviantnost bolj povzročajo, kot pa jo ovirajo oziroma preprečujejo.

Kulturne norme ves čas človeške zgodovine *prehajajo* v dosti bolj resno *regulacijo vedenja*, ki ga predstavlja pravo kot sredstvo države za vplivanje na ljudi. Kulturne norme gotovo nastajajo skladno s potrebami ljudi, ki jih določajo zgodovinske, etične, gospodarske, verske in druge razmere. Gre torej za simbiozo različnih silnic, ki ne potekajo brez konfliktnosti v svojem razvoju, dokler ne nastane položaj, ko si določene *kulturnovedenjske norme ne začne prilaščati država*, kot določen minimum zahtev za sožitje med ljudmi in družbenimi skupinami. Že Biblija, Koran, Talmud in drugi dokumenti preteklosti kažejo na *omejitvene lastnosti kulture*, na stopnjo svobodnosti ljudi in na sredstva za uveljavljanje poslušnosti, čeprav v tem primeru z religioznimi sredstvi, toda prenekateri od teh mehanizmov so prišli v pravo kot sankcionirana in regulirana razmerja med ljudmi, v katerih je določeno, kako se obnašati, in to od sklepanja pravnega posla do morebitne justifikacije devianta, vključno z načinom njene izvršitve. Čeprav so v kulturi očitni prenekateri regionalni dejavniki, jih država s pravom posplošuje, modificira in kako drugače na splošno uporablja, kajti tudi "normativno izobilje" kulture (s svojo različnostjo in raznovrstnostjo) ne dopušča preveč izjem in prevelike spremenljivo. Čeprav so tudi pravne norme minljive,pa je določena *stabilnost vendarle povsod močno zaželena in nujna*. Spremenljivost norm pa nikoli ni bila v korist konformizmu in od prava se vedno zahteva trdnost, varnost in zanesljivost. Le takrat lahko govorimo o zakonitosti, pravičnosti in enakosti ljudi pred zakonom, sicer lahko res velja glede moči norme pravilo, ki pravi "vsem ali nikomur", in slabo je, če je pravo za vse pa ga nihče ne upošteva.

Kultura in regulativni-normativni sistem sta potemtakem vedno *v določenem razmerju* in vsi upajo, da je pravna ureditev najučinkovitejša, če pomeni posnemanje stanja, ki ga ljudje že sprejemajo, in največjo konfliktnost, kadar pravo ureja razmerja na novo, kadar uvaja nove odnose in če nalaga nove obveznosti in dolžnosti. Zato tu nastaja večno vprašanje: *"koliko kultura podpira državo in njeno pravo"*, koliko je z njima v konfliktu in seveda, koliko časa glede na to, da ima država ob koncu 2. tisočletja nove ere za doseganje poslušstva od tistih, ki izhajajo iz kulture v obliki običajev, navad, tradicij itd. Le-ti si danes ne morejo lastiti toliko prerogativ nasilja kot nekoč v človeški zgodovini. Toda ne glede na to so *država, politika, pravo in kultura med seboj* tako tesno *povezani*, da se nikogar od njih ne more obravnavati docela ločeno iz skupnega konteksta.[10] Zato je tudi pravna norma vedno odsev določenih kulturnih dejstev ali njihovih posledic, kljub morebitni večji dinamičnosti kulture od pravnih norm.

Če pa je kultura po drugi strani, če smemo reči, preveč "revolucionarna", potem lahko postaja *destabilizirajoči dejavnik z lastnostmi družbene dezorganizacije in anomičnosti* in z neprijetnimi vedenjskimi oblikami, ki lahko iz nje izhajajo, zato kultura ni vedno koherentna institucija. Narobe. Pogosto je z obstoječim normativnim sistemom v konfliktu. Od silnic moči in pomena vrednot, ki jih zagovarja ena ali druga plat, je odvisno, kdo bo zmagovalec. Takšna je pač človeška usoda in tisto, kar je danes še neznatno, ima lahko jutri splošni družbeni pomen.

5. VPLIV KULTURE NA FORMALNE KONTROLNE MEHANIZME

Doslej v znanosti ni dosti pisanega o vplivih "kulture" na organizacijo in delovanje državnih nadzornih institucij, razen kolikor pri tem ne upoštevamo, da "kultura" v najširšem smislu njenega dojemanja ni brez vplivov na karkoli v človeški družbi. *Razmišljanje o delovanju kulture na "represijo"*, kar nadzorni mehanizmi v katerikoli državi so, pa je toliko bolj izzivalno, ker si je včasih sploh težko predstavljati, kaj ima kultura skupnega z nasiljem, grožnjami in prisiljevanjem. Toda, če smo že nekoliko predstavili medsebojno delovanje kulture, države in prava, potem se sam od sebe vsiljuje pomislek na vse tisto, za kar represivni mehanizmi so, kakor tudi na vse ono, kar počenjajo bodisi po pravu bodisi mimo njega, pa morebiti vsaj v skladu s strokami, ki jih uporabljajo pri svojem delu.

Ne glede na pravo, njegovo ureditev in tiste organizacijske norme, ki regulirajo delovanje nadzornih mehanizmov, je družbeno nadzorstvo zlasti v totalitarnih družbah v določeni meri vedno podaljšek prevladujoče ideologije in zato tudi vedno razredno in politično rešuje najrazličnejša vprašanja. Tudi vse socialistične družbe so pokazale, da za to niso imune, saj je formalno nadzorstvo močno pod vplivom ideologije, politike, elite moči in vplivnih posameznikov. In kolikor gre za to, je *"kulturnost" njihovega delovanja* močno *identična s kulturo politike vladajoče ideologije*, ki razglaša, da je njun obstoj v interesu prav določenega razreda. O kulturi tega razreda pa so v družboslovju deljena mnenja in tudi prenekatere kriminološke teorije iščejo *genezo deviantnosti prav v pripadnosti kaki kulturi*, kar sicer ni odločilno za "prehod na dejanja", je pa gotovo problematično in upoštevanja vredno. Zato že sama ideologija in politika pomembno

[10] Glej tudi Grbac, str. 86.

vplivata na delovanja formalnonadzorstvenih mehanizmov, ki se zaradi svoje odvisnosti od politike in ideologije morajo prilagajati tudi "kulturni" stopnji tistih, ki imajo moč nad njimi, kolikor na to vprašanje gledamo iz tega zornega kota. Upoštevati morajo njihove vrednote, zahteve, pričakovanja in vse drugo, kar izhaja iz "politične podrejenosti" nekomu, ki lahko tudi s pravom vpliva na delovanje, rešuje kadrovske probleme in deluje na razdeljevanje denarja, kar zlasti v socializmu za represijo skoraj nikoli ni bilo problematično.

Po drugi strani pa na *"kulturo" kontrolnih mehanizmov države*, ne glede na to, kje to je, *učinkujejo*, sicer z različno intenzivnostjo, predvsem *posamezne stroke* ali discipline, *uporabne za uspešnost tega ali onega organa*. Le-te so sicer univerzalne, čeprav ponekod bolj zaprte in slabo dostopne ter čestokrat omejevane s "političnostjo". Toda kolikor gre za znanje, le-to nima meja in sodobne komunikacije ga posredujejo vsakomur, ki ga hoče. Znanje pa določa prakso, le-ta zahteva zopet iznajdljivost, vse skupaj pa z zgodovinskimi dejavniki in razmerami trenutnega okolja določa, kakšna bo uporabnost znanja in kako bodo posamezne stroke vplivale na mehanizme prisile in posameznike v njih, pri njihovem obravnavanju klientov, ki so večinoma, ne pa izključno, devianti. Ker tudi politika in ne le stroke naročajo državnim mehanizmom kontrole, da so obrnjeni k ljudem, oziroma da naj delajo predvsem za javnost (čeprav v socializmu bolj za državo oziroma družbo in njeno politiko), se s tem v zvezi gotovo spreminjajo postopki z ljudmi na drugačen način kot v preteklosti (primerjaj npr. prizadevanja za "Police public relations" na zahodu in dejavnost za oblikovanje pravne zavesti ljudi, zlasti v Sovjetski zvezi, itd.).

S tem pa gre tudi v "kulturi" delovanja nadzorstvenih mehanizmov države za *dva sodobna procesa*, in sicer, po eni strani za *politizacijo* in, po drugi, za *profesionalizacijo*. Obe imata bolj ali manj izdelane lastne standarde, ki pa se razen izjem v nekaterih državah bolj krepijo v škodo politizacije in ideologizacije nadzorstva, kajti posamezne poklicne skupine v nadzorstvu sprejemajo svoje etične kodekse, razglašajo svoje poklicne vrednote, se homogenizirajo in delujejo predvsem po pravu, hkrati ko drugod tudi s kadrovskimi selekcijami vplivajo na ideološkost in politizacijo ljudi v družbenem nadzorovanju.

Ker pa je *represija prav tako rezultat določene stopnje "kulture"* in ker se formalno nadzorstvo izvaja predvsem z grožnjo in prisilo, je "kulturnost", če jo razumemo kot "način življenja", *predvsem odsev razmer zunaj mehanizmov represije*. Le-ti nikoli ne morejo biti boljši od okolja, v katerem so.

6. INTERNO TER EKSTERNO NADZOROVANJE GLEDE NA KULTURO

Na katerikoli kulturni stopnji živi danes človeštvo, nikjer se ne morejo pohvaliti, da nimajo deviantnosti in kriminala. Sedanjost je takšna, da je največ kriminala tam, kjer so kulturne stvaritve največje, najboljše in kulturni standardi najvišji. Ker kultura ni preprosto dojemljiv pojem (na to kažeta že količina in raznovrstnost definicij), velja tudi za naš namen gledati nanjo kot na *zamotan in dinamičen proces*, ki ga spremlja dosti negativnih nasledkov, med katerimi je gotovo tudi kriminal. V novejšem času omenjajo tudi prenekatere nove oblike, ki jih prej ni bilo ali pa so bile, pa nanje niso bili pozorni. To so zlasti kriminal države, kriminaliteta korporacij, državni terorizem, ugrabitve

talcev, organizirani kriminal, masovno goljufanje kupcev, ekološka kriminaliteta itd. Ob privatizaciji življenjskega stila po eni strani, nastaja na drugi državna in skupinska nasilnost, masovno ogrožanje ljudi z onesnaževanjem okolja, s škodljivimi proizvodi in nezdravo prehrano, nevarnost za življenje neslutenih razsežnosti, da pri tem sploh ne omenjamo oboroževanja, ki požira največji del nacionalnega dohodka tam, kjer so ljudje najbolj lačni in nepreskrbljeni z najnujnešim.

Distribucija kulture je torej zelo različna in *visoka kultura ni vedno pogoj za mirno življenje*. Zato povsod po svetu naraščajo potrebe po boljši varnosti in sožitju v lokalnih skupnostih. Ker se državna kontrolizacija kaže kot čedalje bolj neučinkovita, je toliko več prizadevanj, da bi kakovost te plati življenja izboljšali s sodelovanjem samih ljudi na kraju, kjer žive, kolikor ne z organizacijami, ki varnost prodajajo tudi za svoj dobiček. To tudi pomeni, da naj bi družbeno dezorganizacijo, kulturno konfliktnost, odtujenost in še kaj tudi zaradi izboljšanja življenja premagovali z raznimi novimi oblikami večje (duševne) povezanosti med ljudmi in, kljub omejevanim možnostim, v drugačni kulturi človeških odnosov.

V ta namen nastajajo po svetu, poleg državnih, *različni (novi) mehanizmi za zunanje nadzorovanje*, ki jih izvajajo skupine ljudi ali posamezniki, predvsem prostovoljno. "significant others" so neredko vzori, po katerih naj bi se ravnali in posnemali tisti, ki so bolj podredljivi in omahljivi.

Razvijajo se službe za pomoč in svetovanje različnim ogroženim skupinam, kot so npr. pretepene žene, trpinčeni otroci, alkoholomani in narkomani, spolni posebneži, revni in obrobni itd. Kolikor na to gledamo z vidika kulture, *je viden napredek v skrbi za sočloveka*, in to predvsem v družbah izkoriščanja, z najvišjo stopnjo kriminalnosti in družbene mobilnosti (vertikalne in horizontalne). Vse kaže, da je "ogroženost" pogosto motivacija za različnost oblik zunanje "kontrolizacije", ki včasih močno zgublja na svoji temeljni poanti in *vsebuje čedalje več nenadzorstvenih sestavin*. Ali ni to morda hkrati spreminjanje kulture nadzorovanja, ki morebiti tudi zaradi svoje "kapilarnosti" (po Foucaultu) postaja drugačna, in bolj, če smemo tako reči, podružbljena ter človečna po eni plati, po drugi pa bolj nadležna, povsod navzoča in zato neprijetna. Toda *humanizacija razmerij med ljudmi* gotovo ni *brez povezave s kulturo skupnosti*, ki se želi varovati z novimi sredstvi in drugače kot doslej.

Toda največ si verjetno vendarle velja obetati *od samokontrole, od internalizacije nadzorstva, od uspešne socializacije posamezne osebnosti*, ki je mimo institucionalizacije nadzorovanja kot zunanjega dejavnika sposobna upirati se tako zunanjim kot notranjim pritiskom, ki jo vspodbujajo k deviantnosti. S tem pa smo tudi že pri razmišljanju o kulturi in osebnosti in pri t.i. "interiorizirani kulturi posameznike",[11] s katero naj obvladuje svoje ravnanje, da bi bilo čimmanj konfliktno, zlasti pa nedeviantno v kriminološkem smislu.

Kajti kriminologija pogosto ugotavlja, da so *kulturno deprivirani dosti bolj izpostavljeni kriminogenim vplivom* in da se kulturni deprivaciji navadno pridružuje še veliko drugih neugodnih okoliščin,[12] pomembnih za etiologijo deviantnosti. Kulturno in ekonomsko deprivirani pa so vedno dosti bolj pod udarom družbenega nadzorstva

[11] Južnič, str. 26.
[12] Korlaet, str. 203.

tudi zaradi svoje stigmatizacije, ki navsezadnje ni brez pomena za sekundarno odklonskost.

Kultura je potemtakem tudi za posameznika zunanji in notranji, nadzorstveni mehanizem, od katerega je odvisen njegov osebni "stil življenja", ki tudi za kontrolizacijo ni nepomemben.

7. *(NE)REPRESIVNA CIVILIZACIJA - MIT ALI RESNIČNOST*

Nekateri kulturo nasploh enačijo s civilizacijo, hkrati ko drugi menijo, da je kultura le del civilizacije. Kakorkoli že, tako kultura kot civilizacija imata velik pomen pri tem, kako mehanizmi nadzorstva ravnajo z ljudmi in kako sploh posamezni družbenopolitični sistemi (nenazadnje tudi s svojimi ideologijami) gledajo na *vprašanje* bodisi *represije* bodisi *permisivnosti*, s katerimi sredstvi in na kakšen način omejujejo svobodo in koliko dovoljujejo ne le drugače mislečim, marveč tudi pripadnikom svoje usmeritve. Od tod tudi težave pri sprejemanju in uveljavljanju novih vrednost, pri dovoljevanju različnosti, posebej v tistih družbah, kjer gre tudi za interkulturna razmerja in kulturni pluralizem, oziroma za različne stile življenja sploh, pri morebitnem premagovanju etnocentrizma in kulturne homogenizacije ob hkratnem dopuščanju policentrizma itd., da bolj ali manj zagnano rešujejo najrazličnejša svoja, ne samo družbenokulturna, marveč tudi politična vprašanja, ki jih kakorkoli zadevajo. Prenekateri problemi v mnogonacionalnih državah tudi zaradi različnosti kultur postajajo pereči in ustvarjajo nerešljive dileme, zaradi katerih se zatekajo k *represiji, bodisi legitimni bodisi nelegitimni.* Pri nas pri tem nismo nobena izjema.

Zato ni odveč vprašanje, *koliko represije v civilizaciji in koliko civilizacije v represiji*, če je to paradigmo mogoče obračati na tak način. Represija, vsaj tista, ki se izvaja z delovanjem državnih nadzornih mehanizmov, je ob koncu 2. tisočletja skoraj povsod po svetu urejena s pravom. Civilizacija ali *stopnja civilizacije se torej najprej kaže v pravu.* Le-to je povsod takšno, kakršno je, in pretežno ni plod trenutnega stanja, čeprav včasih vendarle prihaja do revolucionarnih sprememb ali kar kulturnih revolucij (kolikor se kje ni celo "zgodilo ljudstvo"), ko za nekaj časa pometejo z do tedaj upoštevanimi kulturnimi in pravnimi normami. *Vsega tega ni mogoče urejati pravnoformalno.* Zato velik del človeškega življenja urejajo nepravne norme kot posledica soglasij, ki so nastale med ljudmi skozi zgodovino, in kakorkoli regulirajo interese posameznih skupin ter, vsaj v socialnopsihološkem smislu, *zadovoljujejo potrebe* dela prebivalstva ali celo narodov, zaradi česar se lahko včasih celo razločujejo med seboj in na ta način prepoznavajo, kaj sploh so in kdo so.

In kolikor sprejmemo, da *legitimna represija*, ki je sicer res najbolj manifestna, *ni edino možno prisiljevanje h konformizmu, je povsod po svetu izven nje še dosti* drugih načinov *vplivanja na poslušnost*, načinov, za katere bi lahko rekli, da predstavljajo merila za represivnost ali nerepresivnost neke civilizacije. Le-teh pa doslej v zgodovini ne poznamo tako malo. Vsak od njih je doslej nekaj prispeval, da je nasilnost med ljudmi čedalje blažja, bolj razumna, čeprav se njena naravnanost od človeškega telesa seli k človekovi duši (po Foucaultu). In prav v tem se kaže problem, ki načenja "učlovečenje človeka".

Znanosti civiliziranega sveta pogosto uporabljajo za podrejanje ljudi, za manipuliranje z njimi, za doseganje poslušnosti, za indoktinacijo, in še za dosti drugega, kar vzbuja pomislek, da je *represija v telesnem smislu*, v vedno bolj civiliziranem svetu *čedalje bolj blaga*, hkrati ko na psihičnem področju in ob vdiranju v človekovo osebnost narašča, je nevarnejša in čedalje bolj nenadzorljiva. Nekatere tovrstne oblike prodirajo v človekovo duševnost zaradi obvladovanja njegovega vedenja in spreminjanja ter čustvenega obvladovanja in hkratnega ogrožanja. Ker je po drugi strani civilizacija že sama po sebi omejujoča (ne glede na to, koliko je svoboda hkrati tudi spoznavanje nujnosti), jo obstoječa represivnost toliko bolj podpira. Na to kaže, zlasti pri nas, čedalje več norm, ki se dosti bolj ukvarjajo z izključevanjem in zaznamovanjem kot pa z vključevanjem v družbo in pomočjo, prej z duhovnim konformizmom kot s kulturnim pluralizmom. Dosti bolj si prizadevamo za juridizacijo življenja, kot za informalizem v razmerjih med ljudmi, bolj spoštujemo naučeno vedenje kot sproščenost v ravnanju itd. Ali bi potemtakem "nerepresivna civilizacija" pomenila rušenje tradicionalne, moralne in intelektualne kulture?[13] Ali potrebuje nerepresivna civilizacija več ali manj t.i. "varnostnih institucij"? Potrebujemo več ali manj varstva? Na ta vprašanja ni mogoče odgovoriti. Svet je danes postal tako zamotan, da je čedalje bolj nepredvidljiv.

SKLEP

Tole sicer "kontrolološko" pisanje v zvezi s kulturo in civilizacijo je verjetno relativna redkost v makrokriminologiji, ki se le redko loteva vprašanj velikih razmerij, čeprav moramo reči, da jih vendarle ne zanemarja povsem. Toda današnja "mašinska civilizacija", tržna ekonomija, masovne komunikacije, pa zrevoltiranost ljudi in njihova revolucionarnost ter prizadevanja za socializacijo (toda k čemu ali h komu) po eni strani in hiperindividualizem po drugi, konflikt med kulturno univerzalnostjo in pluralizmom, različnost kulturnih standardov tja do kulture bede in biološke varnosti kot minimumom, ter vsem, kar vpliva na različnost vedenja, ki je ponekod čedalje bolj ekstremno, kolikor ne ekskluzivno, pa naravnost vabi k razmišljanju *o* kulturi kot kontrolni ureditvi. Morebiti še toliko bolj, ker konzervativnost in tradicionalizem v kulturi gotovo prispevata poleg drugih nevšečnosti tudi generacijske konflikte, nacionalne spopade, tja do razrednih nasprotij.

Kolikor je *za vedenje pomembno doseganje konformizma*, ki ga v veliki meri ohranjata tako kultura kot civilizacija, pa po drugi strani nenehno nastajajo nove vrednote, antivrednote, pa razna kulturna in druga nadomestila, ki vedno bolj ali manj nasilno rušijo obstoječe in spreminjajo dovčerajšnje mite in tabuje v današnjo vsakdanjost, hkrati ko je zopet marsikaj le navidezno in z dejanskostjo nima veliko skupnega. Toda *važno je, kaj pomeni ljudem*, ki se včasih oklepajo zgolj simbolov, s katerimi trenutno zadovoljujejo neke potrebe, hkrati ko kanalizirajo svoj srd v docela nepomembne stvari, kar je prav tako ena izmed funkcij kulture, ki pomeni "praznenje" oziroma sproščanje. Zadnje se je zlasti očitno pokazalo tudi v naših razmerah in najbrž bomo morali še preučevati, koliko to izhaja iz določene kulture in koliko je pri tem zatajilo nadzorovanje, predvsem pa katero, poleg seveda drugih etioloških silnic, glede

[13] Glej tudi Sociološki leksikon, str. 46.

tega, da je življenje takšno, kakršno je, čeprav bi bilo lahko močno drugačno. In tudi zaradi tega je ta družbena dezorganizacija takšna, kakršna je, predvsem zaradi nekoordinacije družbenih dejavnikov in to gotovo najprej političnih in gospodarskih in šele nato kulturnih (v najširšem smislu). Očitno se kaže, da je v naših družbenih procesih in tokovih premalo harmonizacije in homogenizacije zlasti na tistih področjih, ki so *za nas, kljub kulturni različnosti, skupni in življenjsko pomembni.* Obenem pa simbolične vrednote ne pomenijo več tistega, kar so, tako da je zelo malo tistega veznega tkiva, ki bi nas za sedanji čas držalo skupaj, še posebno, ker je razredno popustilo pred nacionalnim (kolikor tudi tole razmišljanje nekoliko spolitiziramo).

Kaj je potemtakem mogoče še doseči z nadzorovanjem, s kulturnim pluralizmom, s politizacijo, z institucionalizacijo nadzorstva, še posebno, ker smo v položaju, ko se zaostrujejo razmere in slabša stanje ob hkratnih zahtevah po popuščanju v disciplini, po večji svobodi ravnanja in po milejšem obravnavanju kršitev (toda ne povsod in ne za vse)?

S tem so prav tako nastale dileme, ki jih kot kaže, ne želimo reševati, marveč jih pretežno prepuščamo stihijnosti oziroma anarhiji. Hkrati tudi nimamo, kolikor toliko *koncipirane (zlasti pa dolgoročne) kriminalne politike*, ki bi bila vodilo za prihodnost in sredstvo za zaviranje napak v sedanjosti. Od tod in za to tudi veliko etičnih, poklicnih, organizacijskih, političnih in drugih dilem. Ker pa je represivnost še najlaže in čestokrat tudi najceneje uporabljati, ker je tudi venomer in povsod na razpolago, se nam *nerepresivna civilizacija* (ne glede na vizije družbenopolitične ureditve) *močno odmika* in vprašanje je sploh, ali smo jo kdaj želeli doseči, kdo in za koga? Tudi za to je dilem vedno več in prihodnost, ki se je že začela, se nam kaže v neprijetni podobi. Žal bodo z njo najbolj prizadeti tisti, ki je niso ustvarili. Toda kako bo z njihovo kulturo?

LITERATURA

1.Berrien, K.: A Super-Ego for Cross-Cultural Research. *Mental Healt Digest*, Chery Chase 2(1970)8, s. 23-25.
2.Culture. V: *Sociological Theory*. London, Macmillan 1969, s. 19-56.
3.*A Dictionary of the Social Sciences* / Ed. J. Goulb, W. Kolb. New York, The Free Press 1964, s. 151-176, 194-195.
4.Grbac, Ž.: *Kultura na društvenoj pozornici*. Zagreb, Grafički zavod Hrvatske 1987, 213s.
5.Hagstrom, W.: The Production of Culture In Science. *American Behavioral Scientist*, Beverly Hills 19(1976)6, s. 753-768.
6.Honigmann, J.: *Culture and Personaliy*. New York, Harper 1954, 499 s.
7.Ilić, M.: *Sociologija kulture i umetnosti*. Beograd, Institut društvenih nauka 1966, 406 s.
8.Jerovšek, J.: Sociološki aspekti konformizma. *Naše teme*. Zagreb 9(1965)12, s. 1715-1733.
9.Johnson, E.H.: *Crime, Correction, and Society*. Homewood, Dorsey Press 1974, 671 s.
10.Južnič, S.: *Politična kultura*. Maribor, Obzorja 1973, 231 s.
11.Kocijan, G.: *Delavci in kultura*. Ljubljana, Center za raziskovanje javnega mnenja 1970, 48s.
12.Korlaet, J.: Kulturna deprivacija. *Specijalna škola*, Beograd 22(1973)3, s. 202-208.
13.Košir, M.: *Kultura kot pot k svobodi*. Ljubljana, Komunist 1983, 88s.
14.Kultura in umetnost. *Komunist* - Teoretična priloga, Ljubljana 34(1976)8, s. 30-47.
15.Lič, E.: *Kultura i komunikacija*. Beograd, Prosveta 1983, 156 s.
16.Malinovski, B.: *Naučna teorija kulture*. Beograd, Vuk Karadžić 1970, 186 s.
17.Martinić, T.: *Kultura kao samoodredjenja*. Zagreb, Center za kulturnu djelatnost, 1985, 173 s.

18.Mlinar, Z.: Profesionalna kultura, sociološko istraživanje i društvena praksa.*Pregled*, Beograd 79(1989)4-5, s. 413-433.
19.Moren, E.: *Duh vremena*. Beograd, Kultura 1967, 222 s.
20.Perry, N.: The Two Cultures and the Total Institution. *The British Journal of Sociology*, London 15(1974)3, s. 345-355.
21.Peterson, R.: Patterns of Cultural Choice. *American Behavioral Scientist*, Beverly Hills 26(1983)4, s. 422-438.
22.Pieschl, G.: Utjecaj profesionalne etike na oblikovanje ličnosti u policiji. *Izbor*, Zagreb 21(1981)1, s. 13-16.
23.Radovanović, M.: Sociološko-antropološka proučavanja "kulture bede" u savremenoj gradjanskoj sociologiji i antropologiji. *Sociologija*, Beograd 16(1974)2, s. 269-293.
24.*Rječnik sociologije i socijalne psihologije* / red. M. Bosanac et al. Zagreb, Informator 1977, s. 14, 100, 117,168, 317, 347, 591.
25.Rohajm, G.: *Nastanek i funkcija kulture*. Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod 1976, 126 s.
26.Rudolph, W.:*Die amerikanische "Cultural Authropology" und das Wertproblem*, Berlin, Duncker & Humbolt 1959, 184 s.
27.Rupel, D.: Kulturna integracija (ali dezintegacija) mesta in vasi. *Teorija in praksa*, Ljubljana 8(1971)5, s. 804-811.
28.*Slovenski narod in slovenska kultura*. Javna tribuna Društva slovenskih pisateljev. Cankarjev dom, 9. in 10. januarja 1985. Ljubljana, Društvo slovenskih pisateljev 1985. 155 s.
29.Sović, L.: *Kultura medjusobnih odnosa*. Beograd, "Rad" 1979, 30 s.
30.Socialization and Culture. V: Society as It is. New York, London, Macmillan 1971, s. 24-27.
31.*Sociološki leksikon*. Beograd, Savremena administracija 1982, s. 5, 15, 45, 121, 168, 307-311, 373, 477, 596, 622-623, 705.
32.Sokolov, E.V.: *Kultura i ličnost*. Beograd, Prosveta 1976, 243 s.
33.Sokolović, D.: Socialna ali kulturna antropologija? *Anthropos*. Ljubljana (1970)1, s. 110-116.
34.Sulkunen, P.: Society Made Visible - on the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu. *Acta Sociologica*, Oslo 25(1982)2, s. 103-115.
35.Szabo, D.: Societe, culture et criminalite. *Criminologie*, Qebec 14(1981)1, s. 7-29.
36.*Teorije o društvu*. Beograd, Vuk Karadžić 1969, s. 913-942, 999-1359.
37.Tiryakian, E.: Toward the Sociology of Esoteric Culture. *American Journal of Sociology*, Chicago 78(1972)3, s. 491-512.

Seznam literature pripravila Marija Milenković.

Informacijski principi*

ANTON P. ŽELEZNIKAR

... Osnovni pogoj uporabe jezika je, da je poslušalec pripravljen vstopati v konverzacijo z govorcem. Pri tem ni pomembna količina logičnega ali lepega ali vnemirjajočega govorjenja, če to ni poslušano. Brezsmiselno je govorjenje, če sta ozadji govorca in poslušalca preveč različni za oblikovanje odprtega in resnega poslušanja; celo če se besede berejo, bo lahko njihova reinterpretacija preveč oddaljena.

Winograd (OUC) 257

UVOD

Eden od namenov tega spisa je odpiranje pogovora, s katerim bi bilo mogoče artikulirati spremenjene možnosti pojmovanja informacijske pojavnosti in s katerim naj bi se odkrivale posledice in znanstvene in tehnološke koristi predloženih principov. Ta konverzacija in njena moč naj bi bili utemeljeni z informacijsko fenomenologijo, utemeljeno z informacijskimi principi in posledicami teh principov. Informacijske principe in njihove posledice v tem spisu je mogoče razumeti tudi kot nastajajoči začetek, promocijo, hipotezo in temelj duhovno in arteficialno nastajajočega ali tudi kot perspektivno odprtost razvijajoče se filozofije informacije.

V splošnem velja, da so naravni principi (logično, ontološko) nekonsistentni. Ali velja to tudi za predložene informacijske principe? Na določen način vselej uporabljamo spretnost proste izbire, ko se igramo s formalnimi ali celo metafizičnimi pojmi in njihovimi simboli. Principi so le konstrukcije in realnost mora biti konstruirana, saj ne čaka, da bi jo odkrili (SCC).

Termin "informacija", njegov pojem, pomen in njegovo spoznavanje se navadno razumejo kot dani (pri-ročni) in zaradi tega ne vstopajo v razumevne (perceptivne in spoznavne) podrobnosti informacijske fenomenologije. Na določeni stopnji razvoja zavesti postane pojem informacije tudi procesiranje (informiranje), komuniciranje (interakcija) in informacijski sistem, še posebej v kontekstu nevralnih znanosti (nevrolingvistika, nevrofiziologija), socialne komunikacije (sociologija, lingvistika),

* Spis je objavljen pod naslovom "Principles of Information" v časopisih Informatica 11 (1987) 3, 9-17 in Cybernetica (1988) 3, 99-122. Pričujoči prevod je le nebistveno dopolnjen in prilagojen možnostim slovenskega jezika.

računalniško možne interakcije človek-stroj (umetna inteligenca, nevralne mreže), informacijske uporabe (ekonomija) in raziskav v kontekstu kognitivnih znanosti (psihologija, psihiatrija).

Z vpraševanjem o principih informacije se lahko razvijejo nova vprašanja, ki povzročajo nove odgovore z zadostno splošno, naravno jezikovno in formalno strogostjo. V tem spisu ne bo pokazana epistemologija pojma informacije, ki je bila delno obravnavana v spisu (OWI), podrobneje pa še v spisu (IDI). Informacija ima semantično cirkularen in dinamično spontan pomen in ta pomen je mogoče spremljati skozi zgodovino človeka (npr. od grškega "eidos", "morfe" in "poiesis" do latinskega "informatio" in do današnjega občega pomena informacije, informiranja, informativnega, informacijskega, procesno informacijskega itd.).

V pričujočem besedilu bo sistematično in jezikovno formalno razvitih nekaj osnovnih principov informacije. S tem razvojem bo omogočeno artikuliranje in izpostavitev informacijske pojavnosti kot dovolj splošnega izkustva zdravega razuma in dokaj regularnega principa (praktične oblike) sodobnega mišljenja. To mišljenje se utemeljuje in vmešča s spontanim in cirkularnim razumevanjem (rekurentnim opazovanjem, raziskovanjem in spoznavanjem). V prihajajoči informacijski dobi se bo razvilo informacijsko mišljenje in razumevanje skozi informacijo tudi s posebnim namenom strukturiranja in organizacije nove filozofije in uporabe novih (inteligentnih) tehnoloških možnosti. Na poti k informaciji se prav gotovo skrivajo novi pojavi, ki jih bo mogoče podrobneje raziskovati.

INFORMACIJA IN PROTIINFORMACIJA

... Vsaka zmagovita teorija preživi tri obdobja: najprej je odklonjena kot neresnična; potem je zavrnjena kot nasprotje religije; končno je sprejeta kot dogma in vsak znanstvenik poudarja, kako je že dolgo cenil resnico.

Gould (ESD), ko citira embriologa Von Beara

Informacijo izkušamo kot spontano razvijajoči miselni pojav našega uma. Ta izkušnja nam govori, da informacija ni samo razvijanje, spontano prihajanje v bivanje in nastajanje, temveč je tudi izginjanje, spreminjanje itd. V teh okoliščinah se informacija pojavlja kot skrajno svoboden in dinamičen proces našega uma. To raznovrstno informacijsko procesiranje je neomejeno cirkularno glede na celotno informacijo bitja. Vobče privzemamo, da informacija informira spontano in da se na svoji poti (razvoja) sooča s svojim lastnim opazovanjem, raziskovanjem in spoznavanjem, kar vse ima za posledico novo nastalo informacijo, ki jo imenujemo protiinformacija. Na poti k informaciji (lahko) postane protiinformacija regularna informacija zaradi vmeščanja protinformacije v obstoječo informacijo; potem informacija kot informacija spet informira na opisani način.

Informacija kot informacija informira v različnih domenah. Bistvena domena informacije je očitno t.i. domena razumevanja, v območju katere informacija opazuje, raziskuje in razpoznava sebe in drugo informacijo. Skladno s to razumevajočo informacijsko komponento (domeno) lahko infomracija rojeva nov, kontroverzen del same sebe in druge informacije, ko nasprotuje celotni obstoječi informaciji in povzroča

pojavljanje protiinformacije. V tem pomenu ni nastajajoča protiinformacija nič drugega kot razumevajoča informacija informacije. Vobče je informacija informacijska in hkrati protinformacijska. Ker je informacija samorazumevajoča, je tudi protiinformacijska. V svojem informacijskem obsegu je informacija tudi neinformacijska oziroma se nahaja izven obstoječe informacije, ko rojeva protiinformacijo.

Upoštevaje to okvirno informacijsko pojavnost je mogoče oblikovati troje začetnih principov informacije.

Princip informacijske spontanosti

Informacija je cirkularno spontani pojav informacije. Cirkularna informacijska spontanost je informacija tudi sama.

S tem principom je mogoče informacijsko cirkularno spontanost razumevati kot osnovno informacijsko lastnost, ki ni še na noben način omejevana, vezana, pogojevana ali preprečevana informacija in je nepredvidljivo svobodna v svojem nastajanju, vmeščanju, pritiinformiranju in cirkuliranju. Spontanost se tako nahaja izven in nad katerim koli avtopoetičnim (samoprodukcijskim) sistemom (AAC), ki je avtopoetično konsituiran. Navadno se spontanost razumeva tudi kot kaos ali priložnost, kot kaotično dinamičen, naključen ali neregularen pojav, kot turbulenten pretok, nepredvidljiva evolucija (bioloških vrst, ekonomskih cen), kot nereverzibilna evolucija (CCH) itd.

V spontanem se nahaja zgoščeni pomen prihajanja v bivanje, volativnega, svobodnega, nepričakovanega. Biti spontano je nemogoče brez prihajanja v bivanje nečesa, kar prihaja, kar se dogaja. Spontano ima pomen zaenkrat še neznanega, zakaj in kako bo spontano nastalo, celo kadar se ugotavlja, da je nekaj bilo spontano. "Je bilo" če ni več spontano, je svojo spontanost izgubilo takoj, ko je postalo ugotovitev. Spontano kaže v prihodnost, za katero ni vnaprej dano, kaj se bo pojavilo, zgodilo, nastalo, prišlo v bivanje, pritiinformiralo itd. Spontano kaže v "bo", toda v sedaj neznano "bo". V tem pomenu se spontanost npr. ne sooča z znanostjo (ali celo z ideologijo), saj je znanost lahko le to, kar je znano. Na ta način znanost ne more (ne sme) biti spontana. V nasprotju z znanostjo pa je prvi princip informacije informacijska cirkularna spontanost, ki presega kateri koli princip resnice, krive vere, pravilnosti, identitete, objektivizma, tradicionalizma itd. Spontanost kaže v odpiranje, slutenje obzorja, v zavest, ki sega izza obzorja vedenja (znanega), v odpiranje k novim obzorjem in ostaja tako vselej odprta.

Informacijska spontanost je cirkularna. To, kar spontano nastaja kot protiinformacija, se vmešča v obstoječo informacijo in iz te informacije spet napreduje (informira) kot spontano nastajanje informacije v obliki posledičnega procesa. Tako je delovanje spontanosti kot informacije cirkularno. Če informacijska spontanost označuje neko informacijko lastnost (obliko) spontanosti, potem nastajanje označuje nek informacijski proces spontanosti, s katerim nastaja (prihaja v bivanje) informacija na spontan način.

Princip informacije

Informacija informira tako, da cirkularno in spontano rojeva informacijo kot svojo protiinformacijo, da cirkularno in spontano vmešča novo informacijo v obstoječo informacijo, ali da informacija cirkularno in spontano nastaja, prihaja v bivanje, se

spreminja, izginja, vmešča itd. s samo informacijo. Informacija ima lastnost obvladovanja (oblikovanja in procesiranja) same sebe.

Na podlagi tega principa je mogoče razvijati filozofijo ali teorijo informacije v podrobnejši obliki. Iz tega principa izhaja ugotovitev, da predstavlja narava cirkularnega in spontanega oblikovanja in procesiranja informacije nek (matematično, algoritmično, formalno in tudi jezikovno) nenaveden (racionalno nelogičen) problem govorjenja in formalizacije, ki se nahaja (navidezno) izven t.i. racionalistične tradicije (npr. jeznega ali zadrtega zdravega razuma).

Princip protiinformacije

Informacija prihaja v bivanje kot protiinformacija skladno s principom informacije. Protiinformacija informira kot informacija. Protiinformacija prihaja v bivanje kot razumevanje informacije z informacijo, kot regularna informacijska oblika ali regularni informacijski proces. Tudi protiinformacija je informacija samo po sebi.

Opisani trije principi nikakor niso zaprte izjave, saj so odvisni od povsem odprtih pojmov, ki jih bomo opredeljevali v naslednjih principih, posledicah in primerih. Razen tega bodo tudi kasnejši principi odvisni od prejšnjih, tako da bodo vsi rekurentno med seboj prepletni in hkrati odprti za nadaljnji razvoj razumevanja.

Posledica informacijskih principov

Tudi sami informacijski principi bodo protiinformacijski. To pomeni, da bo neglede na informacijski princip v tem spisu, nek informacijski pincip imel lastnost informacije, njenega cirkularnega in spontanega razvoja (mišljenja, nastajanja, vmeščanja) v carstvu informacije.

Posledica informacijskega objekta in informacijskega subjekta

Informacija je informacijski objekt in/ali informacijski subjekt (obvladovanje same sebe). To ugotovitev je mogoče izraziti v formalizirani obliki, kjer je mogoče razumevati informacjo kot informacijski operand in/ali kot informacijski operator (operacijo). Informacijski objekti so tako informacijske oblike kot informacijki procesi, ki so hkrati informacijski operandi in informacijski operatorji. Informacijske objekte (operande)je mogoče formalno izraziti kot enote v oblikah, kot so informacijska_oblika, informacijski_proces, biti_v_obliki, biti_v_procesu itd. Podobno je mogoče informacijske subjekte (operatorje) izraziti z različnimi verbalnimi kompozicijami, kot so npr. informirati, generirati, nastajati, dajati, spreminjati, prihajati_v_eksistenco, prihajati_v_sedanjost, inteligentno_modificirati, vmeščati itd.

Posledica protiinformacije

Protinformacijski objekti in protiinformacijski subjekti so npr. protiinformacijska_oblika, pritiinformacijski_proces, nastala_informacija itd. kot objekti in informirati_z_opazovanjem, generirati_s_spoznavanjem, nastajati_z_raziskovanjem kot subjekti itd.

Princip informacijske formule

Informacijo je mogoče formalno izražati z informacijskimi in protiinformacijskimi formulami, ki so sestavljene iz informacijskih operandov (objektov) in informacijskih operatorjev (subjektov) v jezikovno svobodni, nevezani obliki. Informacijske operacije in njihove kompozicije se lahko uporabljajo kot informacijski operandi (objekti) in kot informacijski operatorji (subjekti). Čeprav je informacijska formula svobodno zaporedje (serijska izražava) informacijskih operatorjev in informacijskih operandov, je z njo (formalno-jezikovno) mogoče izražati cirkularnost, spontanost, paralelnost itd. Oblik in procesov, ki se pojavljajo v informacijski formuli.

V okviru te razprave je mogoče pokazati primere primitivnih in sestavljenih informacijskih formul. Princip informacijske formule omogoča naravno in formalno izražavo informacijskih oblik in procesov, uvajanje simbolov za informacijske operande in operatorje in naposled tudi formalistično (aksiomatsko, logično, matematično) oblikovanje informacijskih formul.

Primer osnovnega informacijskega sklepanja

Naslednja formula je deduktivno sklepanje, ki ima t.i. če-potem obliko oziroma je implikacija:

informacija informira lastno_in_drugo informiranje;
informiranje informira informacijo;
---
informacija informira informacijo;

Posamezne izjave se končujejo s podpičjem. Seznam izjav lahko predstavlja vobče izjavo, ki povezuje dele seznama z vezmi tipa "in", "ali" ali z "in/ali" itd.

Primer informacijske ekvivalence

Tale formula opisuje ekvivalenco:

informacija informira inteligenco
je_enako_kot
informacija informira informiranje;
informiranje informira inteligenco;

Operande in operatorje formule je mogoče konstruirati s svobodno izbiro. Izjava pred operatorjem se ne končuje s posebnim znakom.

Primer dveh smiselnih formul

Tile dve formuli sta smiselni: prva opisuje operacijsko kompozicijo, druga pa ekvivalenco dveh formul:

(1) informirati
je_enako_kot
informirati, generirati, modificirati;

(2) informacija informira inteligenco
je_enako_kot
informacija informira, generira, modificira inteligenco
je_enako_kot
informacija informira inteligenco,
informacija generira inteligenco,
informacija modificira inteligenco;

V tem primeru se nekatere izjave končujejo z vejico, ki predstavlja posebno "in" povezavo itd.

Posledica oblike operatorja "informirati"

Najsplošnejši (in morda najmočnejši) informacijski operator je operator "informirati". Ta operator, ki je metaoperator za poljubni operator, se razumeva kot kompozicija poljubnega zaporedja drugih informacijskih operatorjev. Vsaka operatorska kompozicija lahko ima pomen njihove čiste paralelnosti, mešane paralelnosti in serialnosti ali čiste serialnosti. Vrstni red posameznega operatorja v sestavljenem zaporedju je lahko ali pa tudi ne določen glede na posamezne formalne povezave. Informacijski metaoperator je mogoče vselej partikularizirati ali univerzalizirati skladno s potrebami, uporabo, ali zahtevo. Informacijski metaoperator v formuli se vede kot informacijska spremenljivka.

PRINCIPI INFORMIRANJA INFORMACIJE

V tem poglavju bomo preučevali več principov, ki izhajajo iz pomena glagola "informirati" in nekatere odvode teh principov. Naj glagol "informirati" vključuje pomene vseh mogočih glagolov in verbalnih kompozicij. V tem primeru lahko predstavlja glagol "informirati" poljubno zapleten operator. Naj bo ta pomen transparenten tudi za samostalnik "informacija". Tako je informacija lahko razumevana kot poljubna oblika, poljuben proces ali oboje. Tako lahko predstavlja informacija poljubno zapleten informacijski operand (objekt) in informacijski operator (subjekt).

Informiranje informacije zadeva kot možno razumevanje štiri osnovne oblike ali procese informacije, ki so: informiranje, vmeščanje, nastajanje in protiinformiranje informacije. Ta refleksija daje tele štiri principe:

Princip informiranja informacije

Informiranje informacije, kjer je informiranje inherentno sami informaciji, pomeni, da informacija informira z informiranjem skladno s principom informacije, da prihaja z

informiranjem v eksistenco protiinformacija skladno s principom protiinformacije in da se protiinformacija vmešča v obstoječo informacijo skladno s principom vmeščanja informacije. Informiranje cirkularno in spontano obvladuje informacijo skladno s principi cirkularnosti, rekurence, paralelnosti in serialnosti informacije (glej naslednje principe). Informiranje informacije je tudi samo informacija.

Princip vmeščanja informacije

Vmeščanje informacije pomeni povezovanje, vgnezdevanje ali depozicijo (tudi interpretacijo, kodiranje, pomensko prepletanje, razumevanje itd.) svobodne, nastajajoče, protiinformacijske informacije v dano pojmovno (pojmovnostno, komprehenzivno) telo ali domeno informacije. Z vmeščanjem se informacija postavlja v regularni informacijski kontekst (v možne informacijske relacije), v območje obstoječe informacije (z možnim pomenom). Na jezikovni ravni se pojavlja semantična relacija med novo in obstoječo informacijo. Vmeščanje informacije je tudi samo informacija.

Princip nastajanja informacije

Nastajanje informacije je generiranje, razvijanje, izginjanje in prihajanje informacije v eksistenco. Nastajanje informacije ima moč novega informacijskega pojavljanja, prihajanja nove informacije v prezenco. Nastajanje informacije ni informacijsko omejeno, je cirkularno in spontano. Z nastajanjem se lahko pojavi katera koli informacija. Nastajanje informacije je tudi samo informacija.

Princip protiinformiranja informacije

Protiinformiranje informacije pomeni, da je informacija s svojim informiranjem dojemljivostno (obveščevalno, raziskovalni in/ali spoznavno) informirana. Produkt tega informiranja je protiinformacija. Protiinformiranje je produkcija opazovalne, raziskovalne in spoznavne informacije v procesu informiranja. Protiinformiranje je tudi samo informacija.

Posledica informiranja

Informiranje informacije je oblika in/ali proces cirkularnega in spontanega informiranja, vmeščanja, nastajanja in protiinformiranja informacije.

Primer informiranja

Zadnjo posledico je mogoče izraziti formalizirano takole:

informiranje
pomeni
informiranje, vmeščanje, nastajanje, protiinformiranje;

Ta formula je rekurzivna v informiranju, vmeščanju, nastajanju in protiinformiranju. Vse te entitete so informacijsko prepletene.

Primer informacijskega vmeščanja

Princip informacijskega meščanja je mogoče interpretirati s tole formulo:

vmeščanje
pomeni
ali
je_enako_kot
semantična_povezava
protiinformacije
in
obstoječe_informacije;

kjer je vsaka entiteta zapisana v posebni vrstici. Metaforična predstavitev te formule poudarja pomen in druge možnosti formulskega izražanja. Tako je npr. zapis te formule v poljski (prefiksni) obliki daljši:

ali pomeni
vmeščanje semantična_povezava
in
protiinformacije
obstoječe_informacije
je_enako_kot
vmeščanje semantična_povezava
in
protiinformacije
obstoječe_informacije;

V tem primeru je mogoče binarne (ali večkratne) operatorje "ali", "pomeni", "in", "je_enako_kot" razumevati kot paralelne operacije, funkcijo "semantična_povezava" kot unarni operator, "protiinformacija" in "obstoječa_informacija" kot paralelna procesa in "vmeščanje" kot paralelni, dvodelni rezultat.

Primeri informacijskega nastajanja

Primeri formul z informacijskim nastjanjem so tile:

(1) Formula informacijskega deduktivnega sklepanja (implikacija) je:

informacija generira protiinformacijo;
protiinformacija se_vmešča_v informacijo;
---
protiinformacija postaja regularna_informacija;

(2) nastajati
ima_pomen
biti, biti_v_kontradikciji, bit_v_protiakciji,
delati, generirati, informirati, inovirati, izvirati,
izzivati, kreirati, mutirati, na_novo_procesirati,
narediti, nasprotovati, nastajati, navdihovati,
oblikovati, odkrivati, omogočati, pojavljati,
postavljati, predstavljati, prihajati_na_dan,
prihajati_v_bivanje, prihajati_v_eksistenco,
prihajati_v_prezenco, prihajati_v_razumevanje,
producirati, protiinformirati, rasti, razvijati,
uvajati, uveljavljati, vzkliti, vznemirajti,...;

(3) informacija generira informacijo
je_enako_kot
informacija je_generirana_iz informacije;

Primeri formule s protiinformiranjem

Protiinformiranje ima kot informacija svoj izvor v informiranju informacije. Protiinformiranje je pojmovnostni del informiranja, ki opazuje, raziskuje in razpoznava informacijo in informiranje informacije. Protiinformiranje se pojavlja med informiranjem informacije kot informacijski protipojav, ki iz informiranja izrašča ali je generirano z informiranjem. Tako je mogoče zapisati tole informacijsko formulo:

protiinformiranje
izvira_iz ali je_generirano_z
informiranjem_informacije
kot
opazovanje, raziskovanje, razpoznavanje
informacije, informiranje informacije;

Predzadnja in zadnja vrstica formule sta v razmerju operatorjev in operandov (v angleščini je med njima predlog "of").

Seveda je mogoče zapisati še več drugih formul za protiinformiranje tudi v bolj podrobni obliki.

PRINCIPI INFORMACIJSKE CIRKULARNOSTI

Kako nastaja informacija cirkularno? Kakšna je narava informacijske cikularnosti? Kakšen je vpliv informacijske cirkularnosti na carstvo informacije? Nekaj odgovorov na ta vprašanja bo danih s principi, posledicami in primeri v naslednjih vrsticah.

Princip cirkularnosti informacije

Informacija je spontano cirkularna glede na informacijo. Informacijska cirkularnost je lastnost celotne informacijske domene (protiinformacije, informiranja, vmeščevanja, nastajanja, protinformiranja) in je informacijsko transparentna. Različne oblike in procesi informacijske cirkularnosti so rekurenca, paralelnost, serialnost (posledičnost) pa tudi neidentificirane oblike in procesi informacije. Cirkularnost informacije je informacija sama po sebi.

Princip informacijske rekurence

Informacijska rekurenca je informacijsko inherentna in informacijsko transparentna lastnost cirkularnosti informacije, ki je fenomenološka, metodološka, rekurzivno formalna, lingvistična, biološka itd. Ta lastnost je spontana, spoznavajoča, informacijsko generativna, paralelna, serijska, posledična itn. Informacijska rekurenca je informacija tudi sama.

Posledica informacijske rekurence

Beseda "rekurenca" ima pomen vračanja informacije v eksistenco, vmeščevanje, informiranje in protiinformiranje, in sicer v spontanem krogu, ki ga razumevamo kot informiranje v najširšem pomenu. Primer statične, konstruktivne informacijske rekurence je matematična rekuzivna formula, ki omogoča rekurzivno pridobivanje novih formalnih ali numeričnih (logičnih) rezultatov z uporabo formalnih lingvističnih pripomočkov. Informacijska rekurenca je dinamična, tako da se npr. omenjena rekurzivna formula spreminja in razvija z rekurenčnim procesom. Razen tega je potrebno informacijsko rekurenco razumevati kot informacijsko paralelno in/ali informacijsko resijsko (posledično) rekurenco. Izgleda, kot da je serijska rekurenca očitna in predstavljiva, čeprav je potrebno upoštevati možno nastajanje informacije v okviru serijsko strukturirane informacije. Toda paralelna rekurenca mora upoštevati možnosti nastjanja paralelne informacije v okviru že obstoječe paralelne in serijske informacije. V tem smislu informacijska rekurenca ni nikjer omejevana in informacija in njeno informiranje lahko spontano nastajata na informacijsko cirkularen način. Končno je smiselno poudariti, da upošteva informacija protiinformacijsko tudi informacijsko rekurenco kot informacijsko cirkularnost s svojim notranjim informacijskim dojemanjem, ki je lastnost same informacije.

Primer splošne informacijske rekurence

Informacijsko rekurenco, v kateri paralelnost in/ali serialnost informacijskih oblik in/ali informacijskih procesov nista eksplicitno opredeljeni, je mogoče pokazati s tole informacijsko formulo:

informacijska_rekurenca
pomeni_da
informacija nastaja_iz informacije
kot protiinformacija potem_se
protinformacija vmešča_v informacijo
in_pri_tem je
nastajanje_in_vmeščevanje
informacije spontano;

V tej formuli je operator "potem_se" očitno serijski glede na predhodni del formule. Operator "nastajanje_in_vmeščanje" je paralelno strukturiran in z njim sta nastajanje in vmeščevanje informacije razumevana kot paralelna informacijska procesa. Seveda pa je mogoče paralelnost in serialnost izraziti z vpeljavo posebnih operacij (npr. "paralelno_k", "je_v_zaporedju_z" itd.). Operatorski del "je", ki sledi operatorju "in_pri_tem", spada k "spontano" na koncu formule. Tako je operator "je ... spontano" primer distribuiranega operatorja.

Princip informacijske paralelnosti

Informacijska paralelnost je cirkularna razvejanost ali razcepljenost informacije, ki je prostorska (topološka), časovna (temporalna), alternativna (pluralna), multiserijska, paralelno generativna, paralelno spoznavna itd. Informacijska paralelnost je tudi sama informacija.

Posledica informacijske paralelnosti

Obstajanje in nastajanje paralelne informacije potrebuje možnost paralelnega pojavljanja informacijskih oblik in informacijskih procesov. V tem primeru pomeni beseda "možnost" pojem paralelne strukture, ki omogoča paralelno informacijsko pojavnost. Strukturna paralelnost je na določen način prostorska, časovna, pluralna, spontana itd. Obstajanje in nastajanje paralelne informacijske strukture kot informacije je potreben pogoj informacijske paralelnosti, To velja dobesedno za paralelno informacijo v živem, kjer je informacijski paralelizem mogoč le v paralelni biološki strukturi.

Populacija živih bitij je dober primer informacijskega območja, v katerem se paralelna informacija pojavlja spontano in raznovrstno. Ta paralelna informacija vpliva na bitja in njihovo interakcijo, tako da so ta bitja do določene stopnje informacijsko prepletena. Ta primer kaže, kako je paralelna informacija kot informacijska populacijska enota nepredvidljiva v svojem obstajanju in nastajanju, odvisna od informacijskih okoliščin in od nastajanja okoliške informacije. Paralelnost informacije se pojavlja, ko se obstoječe informacijske poti (oblike in procesi) razcepljajo v raznovrstne (pluralne) nastajalne smeri.

Primer dveh paralelnih procesov

Uvedimo dve različni informacijski entiteti, ki ju označimo z ip^1 in ip^2, označujeta pa naj dva paralelna informacijska procesa. Ta procesa naj informirata medsebojno

neodvisno, vendar naj se nastala protiinformacija teh procesov vmešča v prvi in v drugi proces. Informiranje procesov ip^1 in ip^2 naj bo odvisno le od njune lastne protiinformacije. Konstruiramo lahko tole formulo:

ip^1 je_paralelno_k ip^2
na_način_ko
protiinformacija (od) ip^1
vpliva_na
informacijo (od) ip^1 in ip^2 in_na informiranje (od) ip^1
in_paralelno_k_temu
protiinformacija (od) ip^2
vpliva_na
informacijo (od) ip^1 in ip^2 in_na informiranje (od) ip^2

Princip informacijske zaporednosti (serialnosti)

Informacijska zaporednost (posledičnost) je časovna, zančna, enosmerna, spominska, prostorska, zaprta itd., spontano nastajajoča cirkularnost informacije. Informacijska zaporednost je tudi sama informacija.

Posledica informacijske zaporednosti

Obstajanje in nastajanje serijske informacije potrebuje možnost serijskega pojavljanja, interpolacije, vstavljanja (vrinjanja) informacije med informacijo in serijske rekonfiguracije serijske informacije. Čeprav je informacijska zaporednost prostorsko in časovno strukturalna, jo je mogoče razumevati prenešeno tudi na paralelen način. Zaporednost informacije kaže, da je mogoče časovnost in čas razumevati kot informacijsko razliko, ki se pojavlja v relaciji med informacijo in protiinformacijo. Ni jasne razločitve med informacijsko zaporednostjo in informacijsko paralelnostjo (vštrlcnostjo), vendar je lahko v nekaterih primerih razločevanje smiselno.

Primer serijskega in paralelnega vpraševanja

Predpostavimo tri serijske procese, ki so označeni kot vprašanje, vpraševanje in vprašano (odgovorjeno). Proces vprašanja producira vprašanja kot protiinformacijo in ta protiinformacija se vmešča v informacijo procesa vprašanja in procesa vpraševanja in v njuni informiranji. Proces vpraševanja producira vpraševanje kot svojo protiinformacijo in ta protiinformacija se vmešča v informacijo procesa vpraševanja in vprašanega in v njuni informiranji. Proces vprašanega producira vprašano kot svojo protiinformacijo in ta protiinformacija se vmešča v informacijo procesov vprašanega, vprašanja in vpraševanja in v njihova informiranja. Ta procesna shema je cirkularna glede na vprašanje in vpraševanje, glede na vpraševanje in vprašano ter glede na vprašano in vprašanje. Postavimo lahko tole formulo:

serijski_proces_vprašanja_vpraševanja_vprašanega
je
vprašanje informira in
protiinformacija_vprašanja
se_vmešča_v
informacijo (od) vprašanja, vpraševanja
in_v
informiranje (od) vprašanja, vpraševanja
potem_pa
vpraševanje informira in
protiinformacija_vpraševanja
se_vmešča_v
informacijo (od)vpraševanja, vprašanega
in_v
informiranje (od) vpraševanja, vprašanega
potem_pa
vprašano informira in
protiinformacija_vprašanega
se_vmešča_v
informacijo (od) vprašanega, vprašanja
in_v
informiranje (od) vprašanega, vprašanja
potem_pa
serijski_proces_vprašanja_vpraševanja_vprašanega
se_ponovi;

Paralelna informacijska formula, kjer so vprašanja, vpraševanje in vprašano paraleni procesi, je tale:

paralelni_proces_vprašanja_vpraševanja_vprašanega
je
vprašanje, vpraševanje, vprašano
informirajo in
protiinformacij (od) vprašanja, vpraševanja, vprašanega
se_vmešča_v
informacijo in informiranje (od)
vprašanja, vpraševanja, vprašanega;

Cirkularnost te formule je izražena s postfiksnim operatorjem (nedovršnikom) "informirajo".

INFORMACIJSKE OBLIKE IN INFORMACIJSKI PROCESI

Če se informacija razumeva kot biti_v_obliki in biti_v_procesu, je smiselna uvedba pojmov informacijske oblike in informacijskega procesa. Biti_v_obliki zadeva katero koli predstavljivo obliko kot informacijo. Biti_v_procesu zadeva katerikoli predstavljivi pojav ali pojavno kompleksnost kot informacijo. Ta način gledanja je sprejemljiv za živa bitja, s katerim se tudi živo bije samo lahko razumeva kot skupek informacijskih oblik in informacijskih procesov, ki informirajo sami sebe in so informirani s tistimi zunanjimi informacijskimi oblikami in informacijskimi procesi, ki jih zadevajo (npr. biološko vznemirjajo). S to predpostavko je mogoče sprejeti naslednje principe.

Princip informacijske oblike in informacijskega procesa

Vesoljno živo in neživo pojavnost je mogoče predpostavljati, zaznavati, opazovati, raziskovati, spoznavati, razumevati itd. kot pojavnost (fenomenologijo) informacijskih oblik in informacijskih procesov. Oblike in procesi fizičnega in psihičnega sveta informirajo in so medsebojno informirani, tj. vznemirjajo pasivno in aktivno drug drugega in sami sebe. Vsaka pojavnost je pojavnost samo do te mere, s katero se pojavne oblike in pojavni procesi zaznavajo kot informacija in informiranje informacije.

Ta princip nudi posebno, informacijsko usmeritev in je lahko začetek neke nove tradicije, s katero se vse razumeva kot informacijsko. To je princip informacionizma ali informizma, kot ga je opredelil avtor (IDI). Če se karkoli pojmuje kot informacija, da je informacijska oblika ali informacijski proces, potem se to območje razumevanja imenuje informacionizem. Informizem pa ni kaj drugega, kot je mišljenje in razumevanje vesoljne pojavnosti skozi način, kako informacija informira živo in neživo.

Posledica informacijske oblike

Informacijska oblika konstituira informacijo, ki jo daje s svojim informiranjem ali sprejema iz informacijskega vira. Čeprav je informacijska oblika statičen pojav, lahko povzroča informiranje v sprejemniku. Tako informacijska oblika informira in ostra distinkcija med informacijsko obliko in informacijskim procesom ni mogoča. Informiranje informacijske oblike je možnost njenega opazovanja, raziskovanja in spoznavanja, ko informacijska oblika proizvaja njej pripadajočo protiinformacijo. V tem pomenu je informacijska oblika zelo splošen informacijski princip in je tudi sama informacija.

Posledica informacijskega proces

Informacijski proces je dinamična informacijska upodobitev nekega pojava, je proces v okviru informacije, ki aktivno in pasivno informira informacijo v njej sami kot procesu. Informacijski proces spreminja samega sebe s svjim samoinformiranjem in z informiranjem drugih informacijskih procesov. Sam generira protiinformacijo in sprejema to protiinformacijo v svoje lastno informacijsko upoštevanje. Informacijski proces generira informacijske oblike in informacijske procese znotraj in zunaj sebe. Vsak informacijski proces je tudi sam informacija.

Kakšno je fundamentalno razlikovanje med strukturo in organizacijo informacije? Ali je stroga ločitev med njima sploh mogoča?

Princip informacijske strukture in informacijske organizacije

Informacijska struktura je konstitucija informacije, tj. sestavljenost informacijskih oblik in informacijskih procesov, ki so povezani kot informacija. Te oblike in ti procesi so informacijske komponente. Informacijske relacije med informacijskimi komponentami, s katerimi je opredeljena sestavljena informacija, pomenijo informacijsko organizacijo. V okviru informacijske epistemologije je informacijska struktura bližje obliki, medtem ko je informacijska organizacija bližje procesu. V okviru informacije so informacijske oblike in informjacijski procesi informacijsko prepletene sestavine. Informacijske sestavnine informacijsko integrirajo informacijo. Informacijska struktura in informacijska organizacija sta tudi sami informacija.

Posledica informacijske strukture in informacijske organizacije

Informacijska struktura je informacija, ki zadeva tip in obstoj informacijskih komponent. Informacijska organizacija je informacija, ki zadeva tip in obstoj informacijskih relacij, odvisnosti, nujnosti, možnosti itd. med komponentami, ki informacijo sestavljajo. S tega gledišča je informacija informacijsko strukturiran in organiziran pojav. Informacijska struktura in informacijska organizacija informirata (tj. nastajata, vmeščata, sta vmeščevani, protiinformirata) na cirkularen način (tj. rekurentno, paralelno, serijsko).

Obstaja esencialna razlika med informacijsko strukturo in informacijsko organizacijo na eni strani in med običajno, statično pojmovano strukturo in organizacijo na drugi strani. Struktura in organizacija informacije nastajata kot informacija. Zato je informacija kot enota glede na njeno strukturo in organizacijo spremenljiva in nastajajoča (prihajajoča v obstajanje) z novimi informacijskimi komponentami, relacijami itd., ki se vmeščajo v obstoječo informacijo. Obstoječa informacija, ki informira kot dano (obstoječe) informacijsko ozadje, se spreminja in nastaja. Očitno je odprtost ali zaprtost informacije kot enote in kot avtonomije posledica informacijskega strukturiranja in organiziranja.

Primeri kulturnih oblik

Kulturne oblike (npr. filozofija, etika, ideologija, znanost, umetnost itd.) kot informacija so evidentni primeri partikularnih informacijskih struktur in informacijskih organizacij. Strukturno in organizacijsko partikularnost kulturne oblike imenujemo informacijsko postavje (enframing, Gestell). Tako postavlje, ki je regularno vmeščeno v informacijo, obstaja tudi izven partikularne kulturne oblike. Na splošno je informacijsko postavje neke kulturne oblike vmeščeno v širše področje informacije, ki oblikuje ozadje danega postavja. Npr. matematika je kot disciplina postavljena v matematično strukturo in organizacijo, tj. v svoje matematično postavje. To postavje je vmeščeno v širše

informacijsko okolje, v več drugih znanstvenih disciplin, v filozofijo in jezik itd., v katerih matematika korenini, se uporablja, vpliva itn.

Struktura in organizacija informacije konstituirata informacijsko postavje, ki je informacijsko vmeščeno v širši informacijski kontekst. V tem smislu ne more biti nobena znanstvena disciplina ali kulturna oblika. Informacijsko postavje je princip informacijskega stukturiranja in organiziranja in je tudi samo informacija.

INTELIGENCA KOT INFORMACIJA

...Bistvo inteligence je, da deluje primerno, ko ni enostavne vnaprejšnje opredelitve problema ali prostora stanj, v katerem bi se iskala rešitev. ... Heidegger pokaže, da je bistvo naše inteligence v naši vrženosti in ne v naši refleksiji. Podobno pokaže Maturana, da biološki spoznavni sistemi ne delujejo z manipulacijo predstavitev zunanjega sveta.

Winograd in Flores (UCC) 98, 99

V splošnem ni inteligenca kot informacija nič drugega kot neka informacijska kompleksnost, namenska, intencionalna in ciljno usmerjena sestavljenost informacije. Inteligenca je tako informacijski produkt, narejen z divergentnimi, višjimi informacijskimi funkcijami živega informacijskega sistema. Informacija konstruira inteligenco z namenom, da bi bila ta inteligenca uporabljiva kot primerna informacija v distinktnih položajih bivanja bitja, pri reševanju njegovih realnih in umetnih problemov.

Princip inteligence

Inteligenca, v kateri je vmeščena informacija intencionalna, informacijsko postavljiva (uokvirjena), utemeljena informacija (tj. s konsekventno strukturo in organizacijo), pripadajoča specifični domeni (disciplini, področju), se razvija (nastaja) na informacijsko površje za specifično reševanje problemov (vedenje, mišljenje, delovanje). Inteligenca pojmuje (v opazovanju, raziskovanju, razpoznavanju) le specifično problemsko domeno in le v okviru te domene vpliva inteligentno na vedenje in akcijo. Inteligenca je specializirana informacija, ki je informacijsko postavljena (uokvirjena), zadeva zaprto (tesno) neko problemsko področje in spoznava striktno le v metadomeni neke problemske domene. Zaradi tega potrebuje inteligenca drugo informacijo, celovito spoznavanje (procesiranje) druge informacije, šolanje (vadbo), znanje in naposled značilno informacijsko ekspertizo.

Posledica inteligence kot informacije

Inteligenca je informacija, ki je zožena v specifično problemsko domeno, s svojo lastno reševalno zmogljivostjo, izkustvom in značilno metodološko slepoto. Inteligenca pozna svoj lasten sistematičen prisop, svojo pot rekurentnega sestopa. V spoznavni metadomeni inteligence se nahajajo specifična pravila, znanje, ekspertiza, metodologija, konceptualna spretnost in njej lastna specializirana orodja in procedure reševanja

problemov. Inteligenca vselej potrebuje svojo značilno informacijsko substanco, iz katere nastaja in v katero se lahko vmešča. Nastajanje inteligence je odvisno od inteligentnega okolja, obdajajočega sveta, v katerem je inteligenca vdomljena in iz katerega lahko raste.

INFORMACIJSKI STROJ IN INFORMACIJSKI PROGRAM

... Četudi bi računalniški program vselej zmagoval v šahovski igri, bi Winograd in Flores trdila, da to ni inteligenca.

Clancey (AI) 243-244

Pojem informacijskega stroja in informacijskega programa vznemirja današnjo filozofijo, znanost in tehnologijo. Vprašanje razvoja stroja in programa prihodnosti naj bi bilo dosledno utemeljeno v informacijskem načinu gledanja, tj. v načinu filozofskih in realizacijskih možnost strojev in programov kot informacijskih entitet.

Princip informacijskega stroja

Stroj je informacijski, če sta njegova struktura (substanca, oblika, strukturane komponente) in njegova organizacija (strojna povezanost, relacije, procesiranje) informacijski. Struktura stroja zadeva arhitekturo stroja (fizično, biološko, konstitucijsko). Organizacija stroja zadeva delovanje stroja (um, vedenje) in funkcionalno fleksibilnost (možnosti krmiljenja, programiranja) v raznovrstnih notranjih in zunanjih okoliščinah. Arhitektura informacijskega stroja je dinamična (možganska), je dinamično krmiljena, spremenljiva, nastajajoča in odvisna od obdajajočega sveta. Informacijski stroj je lahko upravljan z informacijskim programom, da bi tako dosegal informacijske značilnosti in lastnosti. Informacijski stroj deluje kot informacija.

Posledica principa informacijskega stroja

Ker informacijski stroj poseduje informacijske atribute (informiranje, vmeščevanje, nastajanje, protiinformiranje v informacijsko cirkularni in spontani obliki), je njegovo delovanje informacijsko. To delovanje je dosegljivo z njegovo informacijsko arhitekturo in z njegovo informacijsko programiranostjo. Dinamična arhitektura (arhitekturno preklapljanje brez arhitekturnega nastajanja) pomeni seveda bistveno omejenost informacijskega stroja. To slabost njegove informacijske dinamike je mogoče delno kompenzirati z informacijskimi programi. Informacijski stroj, ki bi imel polno (ali celo le delno) informacijsko moč zaenkrat tehnološko še ni uresničljiv.

T.i. nevralna vezja oziroma nevralne mreže pa so tehnološki dosežek, ki je na poti do informacijskega stroja, saj naj bi omogočal t.i. arhitekturno genezo, tj. nastajanje strojne strukture v odvisnosti od informacijskih potreb. Potrebno bo začeti še vrsto novih raziskovalnih in razvojnih projektov, da bi si izmislili gradnike informacijske arhitekture z lastnostjo raznovrstnejše informacijske spremenljivosti, še posebje paralelnosti in njune uporabnosti v dinamični arhitekturi. Te arhitekture bi se lahko časovno

spreminjale, nastajale ali razvijale kot posledica informacijskih sprememb in nastajanja v arhitekturnih okoljih.

Princip informacijskega programa

Informacijski program bi bil enostavno informacija, ki spontano informira, vmešča, nastaja in protiinformira na informacijsko cirkularen način v okviru informacijskega stroja. Informacijski program informira samega sebe in druge informacijske programe in se uporablja in je vmeščen v informacijskem stroju za produkcijo informacije (npr. inteligence, namenskih informacijskih funkcij itd.).

Očitno obstaja bistvena razlika med računalniškim in informacijskim programom. Prvi je algoritmičen (matematičen, proceduralen, informacijsko statičen in definitorno predvidljiv), medtem ko je drugi informacijski (nematematičen, inteligenten, informacijsko dinamičen in definitorno nepredvidljiv). Računalniški program ima praviloma stabilno, nespremenljivo programsko strukturo in programsko organizacijo. Njegove definicije (deklaracije) ni mogoče spreminjati dinamično med njegovim izvrševanjem s pomočjo paralelnega izvajanja njega samega in drugih programov nad samim seboj in nad drugimi delujočimi programi, podatki itd.

Posledica principa informacijskega programa

Informacijski program se vede kot informacija. V tem primeru je program tudi informacijski objekt, ki se lahko informacijsko spreminja med svojim procesiranjem drugih objektov. Značilen računalniški program se vselej vede kot subjekt, s katerim je mogoče spreminjati neprogramske objekte, nastaja pa lahko le z zunanjimi posegi. Zamisel o informatizaciji programa pripelje še do bistveno novih zahtev o programiranih orodjih, ki jih je nemogoče primerjati z današnjimi orodji za programiranje.

Primer tehnološkega informacijskega stroja

Tehnološki (umetni) informacijski stroj naj bi imel v glavnem arhitekturo, ki je bistveno različna od arhitekture in njenih komponent današnjega računalnika. T. i. možganska ali nevralna arhitektura je le ena izmed možnosti nove usmeritve. Kaj naj bi pomenila nevralna arhitektura? V grobem so komponente nevralne arhitekture nevroni in funkcionalne enote nevronov (regije, jedra, območja, korteksi) oziroma nevronske populacije. Nevron je živčna celica (specializirani procesor) s svojimi raznovrstnimi in kompleksnimi informacijskimi procesi. V živih možganih tudi dva nevrona (ali bazična celična procesorja) nista enaka. Signali (informacija) vstopajo v nevron iz drugih nevronov prek sinaps (sinapsnih procesorjev). Nevroni lahko nastajajo pod vplivom učenja, zamenjujejo obstoječe (postarane) nevrone (BSN) in izginjajo tako funkcionalno kot fizično. Sinaptične povezave med nevroni se lahko pojavljajo v odvisnosti od različnih notranjih in zunanjih strukturnih in procesnih pojavov. Nevralna arhitektura se razvija skladno z življenskimi možnostmi pod pritiskom in z vplivom notranjih in zunanjih okoliščin. Ta arhitektura nastaja dinamično in se vede kot informacija na strukturalni (substancijski, tehnološki) in organizacijski (procesni) ravni.

Primer informacijskega programa

Primer informacijskega programa je korteksna (nevralna) funkcija. Ta program ne deluje le kot informacija, temveč vpliva tudi na zadevno živo substanco (arhitekturo), v kateri se razvija (v kateri procesira). Tako je mogoče razumeti, da um (kot informacijski program) vpliva na razvoj možganov (kot informacijsko arhitekturo z njenimi komponentami) in da takšno nastajanje arhitekture nudi nove možnosti za nastjanje uma.

ŽIVI PRIMERI INFORMACIJE

V prejšnjih dveh primerih smo nakazali informacijske možnosti živega informacijskega stroja (možganov) in živega informacijskega programa (uma). Maturana in Varela (AAC) sta pokazala s teoretsko obravnavo, kako je žive organizme mogoče razumevati kot avtopoezijo (autopoiesis).

Princip živega informacijskega stroja

Živ informacijski stroj predstavlja le podskupino možnih (zamisljivih) informacijskih strojev. Živ informacijski stroj je omogočen v okviru biološke strukture in organizacije, z njuno avtopoezijo. Takšen stroj je organiziran kot informacijska mreža informacijskih oblik in procesov za produkcijo, transformacijo in destrukcijo svoje lastne informacije. Živ informacijski stroj upravlja z življenjem stroja, ohranja svoje lastno življenje in producira sebe in svojo informacijo.

Očitno imajo živi informacijski stroji kot produkti svojega lastnega delovanja nekaj, kar zadeva njih same, njihovo lastno identiteto, enotnost (lastnost informacijskega kot enote) in življensko procesiranje. Delovanje, ki se ne tiče samega stroja, je npr. značilno za umetne, alopoetične stroje. Ti stroji se sami po sebi ne razvijajo in ne ohranjajo sami sebe, toda producirajo funkcijo za druge, nesvoje namene (npr. računalniki, mehanični stroji).

Princip živega informacijskega procesiranja

Živo informacijsko procesiranje je biološka pojavnost avtopoetičnih informacijskih sistemov v živem in obdajajočem svetu, in sicer do te mere, ko je to procesiranje tako ali drugače odvisno od avtopoezije (biološke samoprodukcije) ene ali več avtopoetičnih informacijskih enot. Domena vseh interakcij, v katere avtopoetičen sistem lahko vstopa, je njegova kognitivna domena. V okviru te informacijske domene ne more biti presežena avtopoetična identiteta informacijske enote in njene interakcije.

Primeri živih informacijskih strojev in živega informacijskega procesiranja

Očitni primeri živih informacijskih strojev so molekule življenja, celice, celične populacije (organizmi), korteksna jedra, korteksi, možgani in živo bitje kot celota (enota). Živi informacijski procesi v teh strojih so npr. beljakovinska sinteza, imunost,

evolucijsko učenje, evolucijske spremembe, selekcija, replikacija (razmnoževanje), um itd.

FORMALIZACIJA INFORMACIJSKIH PRINCIPOV

V nekaterih primerih tega spisa smo že pokazali možnosti oblikovanja informacijskih formul za opisovanje informacijskih oblik in informacijskih procesov. Pokazali smo, kako je mogoče te oblike in procese formalizirati z linvističnimi pripomočki. Informacijo smo osnovali kot informacijski koncept, ki ga je mogoče zadovoljivo formalizirati le z informacijskimi sredstvi. Tudi sama informacija se kaže kot neke vrste sistem v sami sebi. V okviru tega sistema lahko informacija nastaja in se vmešča cikularno in ima pri tem svojo strukturo, organizacijo, oblike in procese. Informacija je vržena (metana) v informacijsko okolje iz nekega informacijskega vira, iz katerega je nastala in se razvija še naprej, nastaja, raste, propada, izginja itd. kot specifičen sistem, ki je v relaciji s samim seboj in s svojim informacijskim okoljem. S pojavitvijo informacije začne nastajati tudi njen sistem.

Vprašanje, ki se postavlja, je, kako bi bilo mogoče formalizirati sisteme, ki so informacijsko relacijski, informacijsko značilni ali informacijsko substancialni. Bolj ali manj je evidentno, da takšna formalizacija ne more več obdržati zgolj tradicionalne oblike matematične, algoritmične ali logične formalne interpretacije. Tradicionalna interpretacija je informacija, ki ne razpolaga s sredstvi, formalnim aparatom ali matematičnim formalizmom, ki bi bil pripraven (instumentaliziran) za postavje nastajajoče informacijske pojavnosti. To pa seveda ne pomeni, da ni mogoče obstoječega matematičnega formalizma uporabljati za interpretacijo sistemov, ki so značilno terminirani, informacijsko statični in na današnji stopnji razvoja tudi še tehnološko sprejemljivi.

V predhodnih primerih nismo uporabili formalnega simbolizma, ki bi lahko zamenjeval verbalne opise v naravnem jeziku. Namen te verbalne formalizacije je bil v interpretaciji informacijskih principov z naravnimi zaporedji informacijskih operatorjev in operandov. Tako formalizirani primeri so le nakazovali pot, kako bi bilo mogoče vpeljati sistem informacijske logike, ki bi omogočal aksiomatizacijo principov in gradnjo partikularnih informacijskih teorij, ki bi lahko upoštevale pojme, kot so spontanost, cirkularnost, informacijsko nastajanje in vmeščanje, protiinformacijsko prepletenost, strukturo, organizacijo itd. Določene študije prav v tej smeri pa so bile medtem že opravljene (IL1, IL2, IL3, Il4).

SLOVSTVO

(AI) Clencey, W. ;., Book Review, Artificial Intelligence 31 (1987) 232-250.
(SCC) Denning, P. J., The Science of Computing, American Scientist 75 (1987) 2, 130-132.
(ESD) Gould, S. J., Ever since Darwin, 1977 (Norton, New York).
(BSN) Nottebohm, H., From Bird Song to Neurogenesis, Scientific American (1989) 2, 56-61.
(CCH) Jensen, R. V., Classical Chaos, American Scientist 75 (1987) 2, 168-181.

(AAC) Maturana, H. R., and Varela, F. J., Autopoiesis and Cogntion, The Relation of the Living, 1980 (D. Reidel PC, Dodrecht, Holland).
(UCC) Winograd, T., and Flores, F., Understanding Computers and Cognition, A New Foundation for Design, 1986 (Ablex PC, Norwood, New Jersey).
(OUC) Winograd, T., On Understanding Computers and Cognition, A New Foundation for Design, A Response to the reviews, Artificial Intelligence 31 (1987) 250-261.
(OWI) Železnikar, A. P., On the Way to Information (Na poti k informaciji), Informatica 11 (1987) 1, 4-18.
(IDI) Železnikar, A. P., Information Determinations I, Informatica 11 (1987) 2, 3-17 and Cybernetica 31 (1988) 3, 181-213.
(ID2) Železnikar, A. P., Information Determination II, Informatica 11 (1987) 4, 8-25 and Cybernetica 32 (1989) 1, xx-xx.
(IL1) Železnikar, A. P., Informational Logic I, Informatica 12 (1988) 3, 26-38.
(IL1) Železnikar, A. P., Informational Logic II, Informatica 12 (1988) 4, 3-20.
(IL1) Železnikar, A. P., Informational Logic III, Informatica 13 (1989) 1, 25-42.
(IL1) Železnikar, A. P., Informational Logic IV, Informatica 13 (1989) 2, 6-23.

Moralno oblikovanje nadarjenih otrok (konfluentni ali sotočni model)

IVAN FERBEŽAR

UVOD

Zadnja leta srečujemo pri nas in še bolj v svetu naraščajoče zanimanje za teorije, programe in načine pouka, ki prispevajo k vrednostni vzgoji in moralnemu oblikovanju nadarjenih otrok znotraj šolskega sistema. Ta interes je bil induktivno in deduktivno spodbujen s širšim družbenim iskanjem nekega alternativnega razvoja moralnega oblikovanja talentov v porajajočem se hedonističnem etičnem relativizmu v makro in mikro socialnih odnosih.

"Za mlade (talente, dodal I. F.) nastopi ob tem resna moralna kriza, popolno relativiziranje etičnih vrednot, kar lahko dovede ali vsaj zavaja v pravi cinizem. Zmanjka jim že osnovnega spoštovanja ne samo moralnih norm, ampak tudi človeka nasploh. Zmešajo se jeziki simbolične govorice, da se ne razumejo več niti med seboj; kot da zidajo babilonski stolp zmešnjav. Grozi jim vračanje ali regresija v tako imenovano 'azijatstvo', barbarstvo. To je anomična družba, bi rekel sociolog Durkheim, v kateri nobena norma ali vrednota več ne drži "(vir 1, str. 226).

Spoznanje, da so socialnovedenjski vzorci in etične usmerjenosti stvar učnega procesa in naloga šole, kajti etičnih norm se mora otrok pač naučiti, je vodilo do najrazličnejših vzgojno-izobraževalnih strategij moralnega oblikovanja (vir 9, stran 85-93). Evaluacija posameznih strategij moralnega oblikovanja v Združenih državah Amerike pa je pokazala, da te ne zadovoljijo svojstvenih razvojnih potreb in potencialov nadarjenih otrok.

To preučevalno prizadevanje se zavzema za specifične moralno oblikovanje nadarjenih otrok, je vrednostno zasnovano na humanistični etiki (vir 5, stran 171) in posveča pozornost konfluentnemu ali sotočnemu modelu usmerjanja kognitivnega in afektivnega razvoja v šolskem vzojno-izobraževalnem programu. Opisan konfluentni model moralnega oblikovanja je formuliran v skladu s svojstvenimi potrebami nadarjenih otrok in je podprt z raziskovalnimi spoznanji razvojnih psihologov.

UTEMELJITEV

Moralno oblikovanje je bistvena sestavina vzgoje in izobraževanja nadarjenih otrok iz treh temeljnih razlogov:

1. Izobraževanje nujno vključuje tudi vzgojo, torej tudi etično vrednotenje.

2. Če se izobraževanje premalo povezuje z vrednostnim oblikovanjem, so pogosto ravno nadarjeni otroci tisti, ki prvi zaznajo to etično vrednostno vrzel kot veliko izobraževalno pomanjkljivost.

3. Nadarjeni otroci imajo svojstvene potrebe in potenciale, ki so lahko uresničeni samo s sistematičnim moralnim oblikovanjem.

Ti razlogi združno predstavljajo dovolj močan imperativ takojšnje strokovne izpopolnitve načinov moralnega oblikovanja nadarjenih otrok. K sreči nihče več ne dvomi, da sodi moralno oblikovanje in vrednostna vzgoja v redni vzgojno-izobraževalni proces , vzgoja vrednot zadeva celega človeka in otroke naj se kot take pripravlja za člane družbe.

1. Delovanje in prispevek avtonomih članov družbe sta nujno zajeta v kreativni osebnosti rasti. Gre za dimenzijo, ki zajema tudi moralno odločanje.

2. Delovanje in prispevek avtonomnih članov družbe se razvijata skozi vodene učne situacije, v katerih je mogoče uporabiti moralno dogajanje v ustvarjalni aplikaciji na življenjske izkušnje.

3. Delovanje in prispevek avtonomih članov družbe potrebujeta pripravo za prihodnji svet in njegove projicirane spremembe, ki pa zahtevajo nenehno spreminjanje v posameznikovi vrednostni drži.

Če danes vse bolj priznavamo uresničevanje vzgojno-izobraževalnega cilja - kreativni osebnostni razvoj -, potem so v tem terminu vsebinsko zajete intelektualne, emocionalne in *etične dimenzije* razvoja posameznika. In kot bomo kasneje podrobneje razčlenili, je psihološko povsem podprto, da učenec z neposrednim ravnanjem v praktičnih razrednih šolskih situacijah izkusi intelektualno soočanje in konflikte moralnih, etičnih in filozofskih dilem. Funkcionalno in intencionalno izobraževanje nadarjenih otrok mora vključevati možnosti, da otrok doživljajsko izkusi vsestranski razvoj, skozi soočanje z najrazličnejšimi praktičnimi izkušnjami, ki nujno vsebujejo tudi etične dimenzije. Saj je tudi pedagoška psihologija že pred časom dognala, da so najbolj trdni tisti moralni nazori, ki so se skovali v večstranski osvetlitvi protislovij (vir 2, stran 160).

V tej družbeni perspektivi je naša kritična točka moralnega oblikovanja nadarjenih otrok v tem, da daje večje možnosti (ali sploh možnosti) aktivne izrabe izvenrazrednih in izvenšolskih dogodkov v vodeni, načrtno organizirani učni situaciji. Nadarjenim otrokom naj bi bilo omogočeno, da aktivno sprašujejo, sami ustvarjalno preučujejo, postavljajo alternative obstoječim moralnim dilemam, ki jih srečujejo v masovnih sredstvih obveščanja, ali pa v neposrednem zaznavnem okolju. Konceptualno je prav za nadarjene značilno, da so še posebej prodorni opazovalci življenja v svojem okolju. Pedagoško delujoči ljudje naj bi torej poskrbeli, oziroma zagotovili, da se moralna vrednotenja talentov soočeno odprejo v konkretni sproščeno vodeni učni situaciji.

Antropološke znanosti so se doslej na teoretični in praktični ravni moralnemu oblikovanju nadarjenih otrok premalo posvečale. (V vseh dosedanjih povojnih

jugoslovanskih posvetovanjih o nadarjenosti je to prvo delo, ki se eksplicitno bavi z moralnimi oblikovanjem nadarjenih otrok.) Vzroke za v preteklosti bolj ali manj neuspešno oblikovanje vrednot v razredu lahko pripišemo umetnemu izključevanju življenjskih izkušenj iz šole. Ta umetna ločitev "šole in življenja" ni šla neopazno mimo "naših" nadarjenih otrok. Kakor je poudaril ekspert na področju nadarjenosti Tannenbaum, prav nadarjeni otroci čutijo potrebo tesnejše povezanosti med intelektom in vestjo (vir 12). In, čeprav je znanstveno neupravičeno analogno sklepanje iz duševnih procesov pri otroku na odraslega, ni naključje, da so največji genialni naravoslovci (na primer Einstein) prišli prvi do za človeštvo resne ugotovitve, ali vse to, kar zmorejo, tudi smejo (vir 1, stran 227). Zanimivo je, da so kljub behavioristični tradiciji tudi že ameriški eksperti na področju nadarjenosti ugledali to razhajanje med intelektom in vrednotami in začeli postavljati zahtevo za redefiniranjem vzgojno-izobraževalnih ciljev, ki naj bi bili bolj v funkciji povezovanja intelekta in etičnih vrednot skozi poudarke humanih konsekvenc znanja (vir 12).

Ena najbolj tehtnih utemeljitev uresničevanja nalog moralnega oblikovanja nadarjenih otrok pa je vsebovana v njihovi svojskosti psiholoških karakteristik. Nadarjen otrok kot fenomen ima po svoji naravi kvalitete, posebne emocionalne potrebe in kognitivno razvojni potencial za zrelejšo moralno razsojanje, kar more biti uspešno zadovoljeno v zgodnješih letih, kot pa večina ostalih otrok.

Kot je bilo empirično raziskovalno ugotovljeno, se nadarjeni otroci razlikujejo od svojih vrstnikov, poleg drugega, tudi v zgodnejšem zanimanju za vprašanja vrednot in moralne drže (vir 13). Avtor Malone je nedavno pregledal in zbral karakteristike, po katerih se nadarjeni otroci razlikujejo od drugih otrok v osebnostnem segmentu emocionalnih potreb in moralne razvitosti. Ugotovil je naslednje značilnosti nadarjenih, ki jih moramo upoštevati, ko načrtujemo moralno vzgojne programe, usmerjene v zadovoljitev teh svojstvenih potreb. Te so:

- Bolj zgodaj v življenju izoblikovan vrednostni sistem (vir 36).
- Bolj intenzivno iskanje pomembnosti in smiselnosti v okolju.
- Potreba po preizkušanju idej, vrednot in socialnih stališč na skupini vrstnikov.
- Natančno zaznavanje stališč ljudi v svojem okolju (vir 14).

Tudi v drugih raziskavah so dognali večjo etično senzitivnost nadarjenih otrok in zopet ponovili klic po povezovanju intelekta in etike ravnanja skozi pedagoške poudarke humanih konsekvenc znanja (vir 15).

Po drugi strani pa, ko se lotevamo učnoprogramskega načrtovanja, mora biti neogibno, poleg posebnih emocionalnih potreb, pretehtana tudi kognitivna dimenzija osebnostne strukture nadarjenih otrok. Kot je v svetu ob majhnih razlikah že tradicionalno, se intelektualni potencial nadarjenih otrok oblikuje v glavnem skozi naslednje šolsko organizacijske strategije:

- obogatitev,
- izdvajanje,
- šolska akceleracija (vir 16).

Te tri osnovne strategije vzgoje z vsemi različnicami spodbujanja posameznikovega razvojnega potenciala so pogosto prezrle dimenzijo kognitivnega moralnega razvoja.

Nadarjeni učenci so prej zmožni kot vrstniki misliti na razvojni stopnji formalno operativnega mišljenja, na stopnji avtonomnega funkcioniranja, ki je označeno med drugim z abstraktnim razmišljanjem in logično utemeljenim mišljenjem (vir 17). Ali smo

torej upravičeni slutiti, da je nadarjen otrok, ki je zmožen v zgodnji starosti razmišljati na hipotetično deduktivni način, da je prav tako zmožen v tem času logičnega moralnega razsojanja? Naša študija to potrjuje.

Kognitivni razvojni psihologi in raziskovalci Piaget-ove in Kohlberg-ove tradicije so dognali, da je potek moralnega in kognitivnega razvoja hierarhičen (vir 18). Nadarjeni otroci izražajo v zgodnejši starosti večji razvojni potencial za abstraktno in analitično razsojanje v obeh, v kognitivnem in moralnem segmentu razvoja osebnosti.

Četudi nagibajo raziskovalne ugotovitve (vir 19) v smer naklonjenosti trditve o povezanosti, oziroma korelacije med inteligentnostjo in moralnim razsojanjem, "je korelacija le 0,30 izračunana z 10 odstotno varianco" (vir 20). Tako smo prispeli do točke za nas bistvenega paradoksa.

Medtem ko je kognitivna razvitost nujna za zrelo moralno razsojanje, pa kognitivna razvitost ni zadosten pogoj za ustrezno zrelost v moralnem razvoju.

V svetu so po raziskovalni poti induktivno , za razliko kot pri nas, kjer prevladuje z redkimi izjemami (vir 21) na področju moralnega oblikovanja deduktivni raziskovalni pristop, prišli do izpopolnitve določenih pedagoških strategij, ki so učinkovitejše v razvijanju moralnega razsojanja (vir 22).

Ob robljenju misli še enkrat povejmo, da so naši nadarjeni otroci svojstveni v svojih potrebah in v razvojnem potencialu. Ta posebnost snuje dva kriterija, ki morata biti v vzgojnem procesu zadovoljena.

1. Njihove emocionalne potrebe zahtevajo uresničitvene možnosti.

2. Njihov kognitivno razvojni potencial zahteva uresničitvene možnosti.

Drugi kriterij postane spoznavno še bolj mikaven, če se ozremo na novejša raziskovalna spoznanja - železna zakonitost o visoki povezanosti med inteligentnostjo in moralnostjo je v več kot pol stoletja končno padla (vir 23) - , ki govorijo, da je moralna razvitost večine ljudi nekonzistentna s stopnjo ustrezajočega kognitivnega razvoja. Samo za trenutek se kot človeška bitja lahko upravičeno zgrozimo, kaj če bo nekoč ta korelacija negativna.

KONFLUENTNI ALI SOTOČNI MODEL

Etična podzidava

Gornjim dilemam sprejemljiv program moralnega oblikovanja zahteva, da je algoritem korakov narejen znanstveno solidno in na trdni podlagi veljavnih teoretičnih utemeljitev. Ko evaluiramo stare in sodobne metode moralnega oblikovanja, smo skorajda prisiljeni preučiti ne samo uporabljana sredstva in metode, temveč tudi etično filozofske podzidave metod samih, ker šele te premise utemeljujejo opravičenost ali neopravičenost rabe različnih metod. V svetu obstajajo bolj ali manj podrobni orisi poglavitnih razpoložljivih možnosti moralnega oblikovanja (vir 24).

Najprej vrsta moralnega oblikovanja, ki je v Jugoslaviji šele v zadnjem času dobila svojo opravičeno kritično znanstveno teoretično pozornost, imenovana indoktrinacija (vir 3). Gre za takšno prenašanje idej in prepričanj, za takšno učenje, ki od tistih, ki te

ideje sprejemajo, zahteva, da jih osvojijo pasivno in do popolnosti nekritično. Od indoktriniranih se pričakuje, da se mehanično naučijo določene doktrine. Doktrina je sistem načel in zapovedi, ki veljajo na nekem življenjskem področju. Običajno doktrine veljajo v splošnem, objasnujejo svet v totaliteti, posebej položaj človeka v njem. V doktrino je treba slepo verjeti, četudi se morebiti zdi absurdna. (CREDO QUIA ABSURDUM). Indoktinacija je vedno posledica osvajanja doktrin. Natančnejšo znanstveno analizo rabe učenja z indoktrinacijo na najrazličnejših področjih je v Jugoslaviji poleg že omenjenega dr. Ivana Furlana na pedagoškem področju opravil tudi dr. Stevan P. Petrovič, in sicer na vojaškem področju (vir 8). Indoktrinacija ne poteka vedno neposredno s "pridiganjem", ampak lahko bolj prepričljivo in uspešno poteka posredno preko "prijaznega" modeliranja učenčevega ravnanja po učiteljevem vedenju ali pa celo s pomočjo socializacije preko šolskega razrednega okolja. Medtem ko pri nas na osnovi analize vgojnega procesa šole po letu 1980 ugotavljamo, da vzgoja etičnih vrednot ni uspešna preko učenja z indoktrinacijo, so to raziskovalno empirično v Ameriki ugotovili že leta 1928 (vir 25).

Druga je tehnika vrednostnega razjasnjevanja (razčiščevanja), ki nudi dragocene možnosti uvajanja področja moralnih vrednot in konfliktov v vzgojno-izobraževalni program. Kljub vsemu so nekatere kritike te tehnike naravnane v smer problematizairanja filozofske osnove etične relativnosti (vir 26). Avtorji ta pristop moralnega oblikovanja uspešno izopolnjujejo in teoretično dograjujejo.

Tretja, v tej študiji analizirana alternativa metod moralnega oblikovanja je kognitivno moralno razvojna teorija. Ta ima za cilj moralni razvoj posameznika do stopnje postkonvencionalne avtonomije. To je stopnja, kjer je posameznik zmožen oblikovati moralne principe in se moralno odločati po teh principih neodvisno od avtoritete, ali kakršnegakoli pritiska. Če torej predstavlja teoretično osnovo kognitivni razvoj, potem spodbujanje moralnega razvoja definirano skozi pedagoški proces spoštuje otrokovo moralno avtonomijo, medtem ko vse druge sledi indoktrinaciji (vir 27). Kognitivno moralno oblikovanje preudarno strukturira učenčevo interaktivno dejavnost v pogojih, ki moralni razvoj pospešujejo.

Etični sistem, kompatibilen razvijanju nadarjenih otrok, je torej lahko samo humanistično pojmovanje morale. Tukaj se izvor moralnega vedenja ne išče izven človeka. On izhaja iz same človekove narave. Človek ne more biti sredstvo, ampak samo cilj. Človek, kot generično bitje, prirodno teži k lastni aktualizaciji v skladu z osnovnimi notranjimi posebnostmi. Človeški organizem z rojstvom postane avtonomen, zahteva svojo lastno identiteto. Vse, kar je človeku dano, mora biti izpolnjeno skozi samouresničitev (samoaktualizacijo), kot najvišja oblika identitete, v nasprotju z avtoritarnim vedenjem (vir 5, vir 28).

Prav zgoraj predstavljene potrebe nadarjenih otrok so uglašene s konceptom avtonomnega moralnega razvoja (postkonvencionalni nivo), ki ga drugi nujno ne dosežejo, kjer je moralno vedenje določeno z notranjimi principi, bodisi da je beseda o dinamičnem izvoru vedenja ali o notranji neodvisni oceni, kar je dobro ali slabo v določenem ravnanju. Šele na tem nivoju moralnega razsojanja se razvija prava avtonomija vedenja, kjer se otrok vede neodvisno od zunajih ali notranjih iracionalnih pritiskov. Kognitivno moralno razvojna teorija je edina ustrezna teoretična osnova za naš program moralnega oblikovanja nadarjenih otrok. Kognitivno moralno razvijanje vsebuje "dialog vrednot" kot sredstvo za pospeševanje otrokove moralne

avtonomnosti. Ali kot ošili misel sam Kohlberg (vir 29): "Pedagoška uporaba na tem zasnovanega programa ni v preprečitvi dialoga, s sklicevanjem na šolske razredne zakone in na pravila moralnega značaja, niti v prepiru o temeljni dilemi, ali otrok potebuje svobodo odločanja, temveč uporabiti ga tako, da prenesemo 'dialog vrednot' v razred.

V PODOBI CELOTNE OSEBNOSTI

S tem, ko smo se nasloni na Tannenbaumovo preučevalno sporočilo o tisočih nadarjenih otrok, ki iščejo pogrešano povezanost med vestjo (vrednotami) in intelektom, smo nekako logično padli v naročje konfluentnega modela, ki kombinira kognitivne in afektivne cilje v poskusu oblikovanja celovite osebnosti. Mnogi pedagogi in psihologi so govorili o funkcijah obeh dimezij, ki se oblikujeta v skupni (sožitni, simbiotični) udeleženosti v vzgojnem sprocesu (Brown - 1971, Krathwohl, Bloom, Masia - 1964, Lyon - 1971). Konfluentno oblikovanje s svojim pudarkom na učenca kot celotno osebnost, postavlja vzgojo bliže Sokrat-ovi opredelitvi procesa učenja, osvojiti na osnovi izkušenj najširše možno polje in intenzitete smisla vrednot (vir 30).

V vzgojno-izobraževalnem procesu je mogoče uresničiti konfluentni model na tri načine, in sicer:

1. Uporaba kogitinih ciljev kot sredstva za afektivne cilje.
2. Uporaba afektivnih ciljev kot sredstva za kognitivne cilje.
3. Simultano, hkratno uresničevanje obojih, afektivnih in kognitivnih ciljev.

Tretja oblikovalna možnost je najuspešnejša in predstavlja edini pravi proces konfluentnega oblikovanja.

MODEL

Smoter konfluentnega moralnega oblikovanja, razvoj moralne avtonomije, je odvisen od simultanega oziroma sočasnega izvajanja kognitivnih in afektivnih ciljev v razredu. Študij literature, ki se nanaša na naše raziskovalno polje, nam odkriva številne reference za oboje, za kongnitivno in afektivno vedenje, ki je predpogoj za razvoj moralne avtonomije. Sistematična klasifikacija teh referenc nam razkriva pet osnovnih ciljev učenčevega vedenja.

Kognitivni cilji vključujejo:

1. Logično, racionalno evaluacijo.
2. Kritično, analitično mišljenje.

Afektivni cilji učencevega vedenja pa zajemajo (vir 31):

3. Empatijo.
4. Odkritost, odprtost in zaupanje.
5. Strpnost, toletance in sprejemljivost.

Sedaj bomo v kratkem opredelili te vrste vedenja in koncept moralne avtonomije. (Glej tudi vir 37.)

MORALNA AVTONOMIJA

Moralna avtonomija temelji na produktivnem mišljenju, v obliki odločanja na osnovi moralnega razsojanja in etičnih principov. Takšno mišljenje se na zunaj zrcali v samopobudnem in samousmerjevalnem vedenju. Posameznik, ki tako zaupa vase in je notranje usmerjen, lahko izkazuje oboje, odgovornost in zmožnost samokritičnega vrednotenja.

KOGNITIVNI CILJI

1. LOGIČNA, RACIONALNA EVALUACIJA.

Ta vsebuje odločanje na osnovi logičnega kriterija, ki izpolnjuje zahteve doslednosti, oziroma konsistence (odpor do spreminjanja), pravičnosti, nepristranosti, razumnosti, vsestranosti ali univerzalnosti in nespremenljivosti.

2. KRITIČNO ANALITIČNO MIŠLJENJE

Vsebuje razumevanje analitičnih pojmov. Gre za uvid socialnih vrednot, usmerjenost na višje moralne probleme, ki so videni tudi v konkretnih moralnih dilemah. Spraševanje z razumevanjem. Sposobnost, misliti v vedno višjih, splošnejših terminih, stopnjevano do vse širše družbene perspektive.

AFEKTIVNI CILJI

3. EMPATIJA

Tukaj gre za pripravljenost za razumevanje različnih odgovorov, ki so vsebovani v moralnih dilemah. Zavedati se in biti občutljiv za medkulturne in znotraj družbene razlike. Pripravljenost, postaviti se v položaj drugih ljudi, različnih v vrsti in stopnjah lastnosti.

4. ODKRIVANJE IN ZAUPANJE

Svobodno izražanje prepričanj in mnenj. Biti pripravljen aktivno vključiti se v večje ali manjše skupinske diskusije in moralno odgovorne aktivnosti. Pripravljenost za tesne prijateljske medosebne odnose. Premišljevalno odsevno poslušanje. Sodelovanje v nasprotju s tekmovalnostjo. Pristnost in resnicoljubnost v pogovorih.

STRPNOST (TOLERANCA) OZIROMA SPREJEMLJIVOST

Vzajemno spoštovanje drugih, ki se izkazuje s pripravljenostjo sprejemanja njihovih mnenj. Pozitivno spoštovanje človeških problemov pri vrstnikih. Pripravljenost, občasno odložiti svoja stališča in sodbe ter sprejeti druge. To seže tudi do makro globalne družbene tolerance. Pripravljenost razumevati, ne pa obsojati.

Model (vir 32), ki lahko to vedenje najbolj plastično predstavi, je morfološki tridimenzionalni oris, ki omogoča simultani razvoj različnega števila ciljev, ob izbiri posamezne ali več strategij pouka v vzgojno-izobraževalnem procesu. Vsebovane so tri dimenzije:

Dimenzija 1 : Programska vsebina.
Dimenzija 2 : Strategija pouka.
Dimenzija 3 : Učenčevi cilji.

Najpomembnejša odlika tega modela prikazovanja je v tem, da omogoča transdisciplinarni pristop k moralnemu oblikovanju nadarjenih otrok. Tridimenzionalna oblika omogoča uporabo katerekoli posamezne strategije pouka - samostojne ali v kombinaciji z drugimi - v kateremkoli posameznem predmetnem področju. Ta tridimenzionalna predstavitev je v pomoč pri pojmovanju učenčevega vedenja, strategij pouka in učno programskih vsebin, kot obliko med seboj povezane celote.

Za moralno oblikovanje nadarjenih učencev ustrezne učne strategije vsebujejo torej:

DISKUSIJSKI PRISTOPI

Gre za aktivno besedno spodbujanje moralnega razsojanja. Tu se ne ustavljamo več v nepotrebnem ponavljanju, da moralno dozorevanje ni mogoče na nivoju besednega poučevanja o tem, kaj je prav in kaj ne (vir 2). Skupinske razprave kritično analizirajo alternativne izbire moralnega vedenja in ocenjujejo mogoče posledice. Zajete so lahko majhne ali velike skupine, in sicer tako, da so moralni konflikti samo nakazani.

V skupinskih razpravah, resničnih ali izmišljenih, iz literature ali iz dnevnega tiska povzetih moralnih konfliktnih situacijah, učenci svobodno, pod nevsiljivim učiteljevim vodstvom pretehtajo razloge za ali proti določeni odločitvi ali ravnanju. Izzovemo lahko diskusije, ki od učencev zahtevajo razumsko in vrednostno utemeljevanje. Učenci lahko v obliki esejev opišejo vrednostne položaje in odgovore na moralne dileme (vir 36).

AKCIJSKI PRISTOPI

V svetu se na tem medpredmetnem področju uveljavljajo tehnike igranja vlog, oziroma "psihodrame", v kateri je moralni konflikt samo nakazan (na primer, laž v odnosu do namena), skupina učencev, ki dobi razne vloge, pa mora prizor odigrati do konca, medtem ko ga drugi komentirajo. Učenci imajo take možnosti, da z menjavo izkusijo različne vloge. To lahko spremlja tudi oblikovanje pisnih izvlečkov o sklenjenih moralnih odločitvah.

RAZREDNO PREUČEVALNE TEHNIKE

To je vrsta preučevanja, kjer učenci analizirajo etične in moralne položaje in odnose v zapletenih družbeno problemskih situacijah.Ta učna aktivnost temelji na vzdušju odkritosti in spodbuja enakopravno intelektualno udeležbo. Delo lahko poteka v majhni skupini in je v pomoč pri vsklajevanju moralne avtonomije in socialne zrelosti. Skupinske odločitve temeljijo na moralnem razsojanju in diskusijskem tehtanju. Šolski razredni sestanki se prav tako lahko ugodna priložnost, da učenci iščejo kolektivne rešitve za različne moralne probleme in dileme. Seveda je za to potrebna enakopravna, odkrita, svobodna, neobsojajoča diskusijska klima v razredu. Pomemben cilj pri tej je, da učenci tudi uresničijo sklepe, za katere so se dogovorili. Poudarek je na aktualnih moralnih problemih.

CELOTNO ŠOLSKO OKOLJE

Še močnejši moralnovzgojni vpliv ima funkcionalna, oziroma nenamerna vzgoja. Šola bi naj bila organizacijsko struktuirana po samoupravnih demokratičnih humanih etičnih načelih. In tudi moralnovzgojni problemi se naj rešujejo po teh načelih. Dragocenost je ravno v tem, da gre za resnične šolske in razredne situacije, v katerih se morajo učenci vsak dan moralno odločati, na primer, ali so pripravljeni del svojih počitnic posvetiti lokalni delovni akciji itd. Tako lahko šola moralno oblikuje, ob uresničevanju kognitivnih in afektivnih vedenjskih ciljev na nek naraven, programsko neopažen način, s spoštovanjem otrokove moralne avtonomije.

Cilj vsake od teh strategij pouka je delovati skozi programsko vsebino in neposredno vzgojno-izobraževalno okolje, kot pomoč v razvijanju posameznikove moralne avtonomije. Nadarjen otrok, "ki je naravno opremljen za analiziranje konkretnega ravnanja v izrazih abstraktnih pojmov in principov" (vir 35), je najbolje oskrbljen skozi programe in celotno šolsko okolje, ki je dovzetno za njegove emocionalne potrebe in tako spodbuja njegov kognitivni moralni razvoj. Model, ki ga predstavljamo v tej študiji, nudi ogrodje za takšno uresničevanje nalog moralnega oblikovanja nadarjenih otrok.

LITERATURA IN OPOMBE

1. ANTON, TERSTENJAK, Človek vrednostno bitje, Sodobna pedagogika, 1989, štev. 5-6, stran 219-228.
2. BARICA, MARENTIČ POŽARNIK, Dejavniki in metode uspešnega učenja, DDU Univerzum, Ljubljana, 1980, stran 147-163.
3. IVAN, FURLAN, Primijenjena psihologija učenja, Uvod u redagošku psihologiju, Školska knjiga, Zagreb, 1984, stran 151-161.
4. IVAN, FURLAN, Čovjekov psihički razvoj, Školska knjiga, Zagreb, 1985, stran 195-196.
5. DRAGAN, KRSTIĆ, Učenje i razvoj, pedagoška psihologija, Naučna knjiga, Beograd, 1980, stran 139-195.
6. B., POPOVIĆ, Uvod u psihologiju morala, Naučna knjiga, Beograd, 1973.
7. B., POPOVIĆ, LJILJANA, MIOČINOVIĆ, Moralne vrednosti dece i mladih i njihov razvoj, Inštitut za pedagoška istraživanja, Beograd, 1977.
8. STEVAN P., PETROVIĆ, Psihologija i mogučnosti zloupotrebe, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1984.

9. SAPP, G. L., Current research in moral education, UAB Educational Research Review (The University of Alabama in Birmingham), 1977, 1, stran 85-93.
10. DREWS, E. M., Beyond Curriculum, Educating the ables, (eds. J. C. GOWAN and E. P. TORRANCE), Itsaca, Ilineis: F. E. Peacock Publishers, Inc. 1971, stran 110-126.
11. Glej na Slovenskem najbogatejše bibliografije s področja človekove ustvarjalnosti, kot sestavino njegovega raziskovanja ustvarjalnosti, pri prof. dr. VIDU PEČJAKU, Filozofska fakulteta Ljubljana, Oddelek za psihologijo, neobjavljen ciklostil.
12. TANNENBAUM, A. J., A backward and forward glance at the Gifted, Psychology and education of the Gifted, (eds, W. B. BARBE and J. S. RENZULLI), New York: Irvington Publishers, Inc., 1975, stran 21-31.
13. GOWAN, J. C., BRUCH, C. B., The academically talented student and guidance, Boston, Houghton Mifflin Co., 1971.
14. MALONE, C., Implementing a differential school program for the gifted, The Gifted Child Quarterly, 1975, 19, stran 316-327.
15. DREWS, E. M., Learning together, Englewood Cliffs, New Yersey: Prentice Hall, Inc., 1972.
16. IVAN, KOREN, Pogled na pojavu nadarenosti i ulogu nadarenih pojedinica u suvremenom svijetu, Biblioteka udružene samoupravne interesne zajednice za zapošljavanje Sisak, 1987, stran 25-29.
17. JEAN, PIAGET, The child and reality. New York: Grossman Publishers, 1973.
18. KOHLBERG, L., The child as a moral philosopher, Psychology Today, 1986, 7, stran 25-30.
19. SIMON, A., ARD, L. O., Variables influencing pupils responce on the KOHLBERG schema of moral development, Journal of Moral ducation, 1973, 2, stran 283-286.
20. KOHLBERG, L., The cognitive - developmental approach to moral education, Phi Delta Kappan, 1975, 56, stran 670-677.
21. Glej zelo bogate strokovne bibliografije o moralni vzgoji vodje katedre za moralno vzgojo na Pedagoški fakulteti Maribor. prof. mag. MILANA DIVJAKA, ki se mu ob tej priliki zahvaljujem za strokovne nasvete metodičnega značaja.
22. FENTON, M., Moral education: the research findings, Social Education, 1976, 40, stran 188-193.
23. ELIZABETA, B., HERLOK, Razvoj deteta, Zavod za izdavanje udžbenika Socialističke republike Srbije, Beograd, 1956, stran 448.
24. GALBRAITH, R. E., JONES, T. M., Teaching strategies for moral dilemas, Social Education, 1975, 39, stran 16-22.
25. HARTSHORNE, H., MAY, M., Studies in the nature of character: Vol. 1, Studies in deceit, New York: Macmillan, 1928.
26. DANEKE, G. A., Tovard a theory of moral instruction, Theory into Practice, 1975, 14, stran 247-255.
27. POWER, D., Moral education for post - conventional thinking, Journal of Moral Education, 1975, 3, stran 111-116.
28. Tukaj sem le v kratkem skicno predstavil nekatere osnovne ideje o razvoju moralnosti, ki jih zastopajo psihologi humanistične orientacije. Sicer pa ožje vzeto humanistična smer o človeški morali ni dovolj razvita in operacionalizirana.
29. KOHLBERG, L., The moral atmosphere of the school, The unstudied curriculum (ed. N. V. Overly), Washington, D. C.: Association for Supervision and Curriculum Development, NEA, 1970, stran 104-127.
30. DREWS, E. M., Beyond curriculum, Educating the ables, (eds. J. C. GRWAN, E. P. TORRANCE), Itsaca, Illinois: F. E. Peacock Publishers, Inc., 1971, stran 110-126.
31. ROGERS, C. R., On becoming a person, Boston: Houghton Mifflin Company, 1961.
32. WILLIAMS, F. E., Models for encouraging creativity in the classroom, Educating the ablest (eds. J. C. GOWAN and E. P. TORRANCE), Itasca, Illinois, F. E. Peacock Publishers, Inc., 1972, stran 222-233.
33. BEYER, B. K., Conducting moral discussions in the classroom, Social Education 1976, 40, stran 194-202.
34. RUFFIERO, V. R., The moral imperative, Port Washington, Ney York: Alfred Publishing Co., Inc., 1973.
35. WARD, V. S., Educating the Gifted: an axiomatic aproach, Columbus, Ohio: Charles E. Merril Books, Inc., 1961.
36. IVAN, FERBEŽAR, Osebnostna in socialna prilagoditev nadarjenih otrok, Sodobna pedagogika, 1979, štev. 3-4, letnik 30, stran 105.
37. Na področju oblikovanja nadarjenih otrok je afektivne cilje v Jugoslaviji prva implicite opredelila BOSILJKA DŽORDŽEVIČ.
BOSILJKA DŽORDŽEVIČ, Dodatni rad učenika osnovne škole, Prosveta Beograd, 1977, Inštitut za pedagoška istraživanja, stran 25.

Absentizem : nastavek raziskave

ALEŠ FRIEDL

ABSENTIZEM POGOSTO POJMUJEMO KOT ODSOTNOST Z DELA.

V tem smislu so ga pojmovale tudi prve raziskave Foxa, Scotta in Mayota v ZDA, ki so sovpadle s časom druge svetovne vojne. Takrat je predstavljal absentizem velik problem - tako zaradi pomanjkanja delovne sile, kakor tudi zaradi stroškov.(V pojetju z npr. 35000 zaposlenimi je pomenilo 10% odsotnih delavcev precejšnjo izgubo.) Vlada ZDA je naprosila osebje s harvarske univerze za pomoč. Raziskovalci so poleg objektivnih razlogov (kot težave s prevozom, dolg delavnik, bolezen, družinske težave) ugotovili tudi, kdo takšne razloge navaja bolj pogosto in kdo manj. Narejena je bila frekvenčna porazdelitev pogostosti za vsakega delavca posebej, pri tem pa so se kontinuirani izostanki (iz dneva v naslednji dan) šteli kot en izostanek, diskontinuirani (se pravi, ko je delavec izostal, se potem vrnil na delo, pa pozneje spet izostal) pa kot več izostankov. Razlog za to je bil v tem, ker je bila večina enkratnih izostankov posledica bolezni ali poškodbe. S pomočjo frekvenčne porazdelitve jim je uspelo tudi ločiti prave bolezni od domnevnih. Njihova predpostavka je namreč bila, da so zaporedni dnevi odsotnosti v veliki meri posledica resnične bolezni ali poškodbe, medtem ko pogosti in kratkotrajni izostanki kažejo bolj na prostovoljno odsotnost.

Ukrepi, ki so jih izvedli v enem od podjetij, da bi absentizem zmanjšali (v primerjavi z drugima dvema podjetjema, kjer ni bilo nobenih ukrepov so pokazali, da se z njimi odsotnost da zmanjšati. Ti ukrepi so bili:

1. nadrejeni delavci so bili podvrženi posebnemu treningu, ki je obsegal tako tehnične podrobnosti v zvezi z delom kot tudi poglavje o medosebnih odnosih,

2. rezultati zmanjšanja absentizma niso bili pričakovani takoj, temveč je bilo na voljo nekaj časa,

3. izboljšala se je komunikacija od zgoraj navzdol,

4. delovodje so se s svojimi delavci dogovorili, katere dneve imajo lahko proste. Nedovoljen izostanek enega delavca je izzval ogorčenje cele skupine. Skupinski pritisk je bil veliko večji kot pa pritisk, ki bi ga izvedel delovodja (po Millerju in Formu, str. 64-67).

Pojem absentizma pa lahko uporabimo tudi v drugem pomenu: angleška beseda "absent" pomeni namreč: odsoten, raztresen, neobstoječ, skovanka "absent-minded" pa raztresen, razmišljen (Škerlj, str. 3).

V tem smislu lahko kot absentizem pojmujemo tudi "odsotnost", ko je delavec na delovnem mestu prisoten, vendar je njegova učinkovitost glede na njegove delovne naloge minimalna (npr. da sploh ne dela, če ga delovodja ne nadzira, ali se predolgo zadržuje v skladišču, ali da, ko konča svoje delo, obstane na mestu kakor robot, ali da svojega dela ne more opravljati, ker je zanj prezahtevno itd.).

Raziskava, ki bi poleg frekvenčne porazdelitve skušala odgovoriti tudi na vprašanje: "Kakšni so razlogi za to, da XY manjka pogosteje ali dlje kot WY?" bi morala poiskati zvezo med različnimi kategorijami absentizma ter njihovimi korelati (spremenljivkami, ki so z absentizmom tesneje povezane).

Absentizem lahko razporedimo v:

I. opravičeno odsotnost z dela (ki vsebuje letni dopust, porodniški dopust, odsotnost zaradi bolezni ali poškodbe, udeležbo na špotrnih in kulturnih prireditvah, poroko, selitev, smrt bližnjega, izobraževanje, različne seje in sestanke),

II. neopravičeno odsotnost (kamor uvrstimo zamude in "plave") ter

III. neučinkovitost na delovnem mestu.

Razlogi za tako razporeditev so v postopnem zmanjševanju objektivnih meril za registracijo pojavov od točke I. proti točki III..

Kar se opravičene in neopravičene odsotnosti tiče, ju je objektivno relativno lahko registrirati. Za opravičeno odsotnost obstajajo vedno dokazi (npr. dopustni list, potrdilo o obiskovanju tečaja, seminarja, potrdilo o obisku zadravnika, zapisnik o nesreči pri delu, zapisniki s sej in sestankov z registracijo navzočih in trajanjem), to so torej dokazi o nekem opravičljivem razlogu za izostanek z delovnega mesta, medtem ko je sama registracija neopravičenih izostankov nekoliko težja. V praksi se namreč dogaja, da se zamude ali "plavi" včasih spremenijo v neko obliko opravičene odsotnosti, npr. v koriščenje letnega dopusta, kompenzacijo delovnih ur, ali pa se krijejo naknadno z različnimi zdravniškimi potrdili. Na račun prehoda neopravičenih izostankov v področje opravičenih se nekoliko zmanjša zanesljivost podatkov, ki se nanašajo na opravičene izostanke, in sicer enako, kot se na drugi strani zmanjša zanesljivost podatkov o neopravičenih izostanikih. Sami neopravičeni izostanki imajo manjšo objektivno zanesljivost pri registraciji takrat, ko ni registrirne ure prihodov in odhodov, kakor je to npr. na različnih gradbiščih. Zaradi tega se lahko zgodi, da delavec zamudi 15 minut, delovodja pa mu piše to kot eno neopravičeno uro.

Pri točki III., vprašanju učinkovitosti/neučinkovitosti na delovnem mestu pa se znajdemo pred nekaterimi metodološkimi problemi. Po eni strani gre za to, da posamezna delovna mesta med seboj sploh niso primerljiva (pri nekaterih se da produktivnost meriti glede na količino proizvodov v neki časovni enoti, npr. število proizvedenih opek v eni uri, pri drugih ne, npr. delo direktorja DO, nekatera delovna mesta so manj zahtevna, npr. delovno mesto čistilke, druga bolj, npr. delovno mesto skladiščnika, nekatera delovna mesta so objektivno bolj nevarna, npr. delo na višini, delo v prometu, druga manj, npr. delo v pisarni). Problem pri tistih delovnih mestih, ki niso objektivno ocenljiva glede učinka, je tudi v tem, ker so ocene nujno vezane na določene ocenjevalne lestvice - le-te pa so za različne skupine ljudi - zaradi različnih ocenjevalcev, ali zaradi različnih postavk v samih lestvicah (npr. check liste, ki so lahko zelo uporabne na enem delovnem mestu, lahko na drugem povsem odpovedo) - med sabo težko primerljive. Kot možen izhod se pojavljata 2 načina:

1. da dobimo veliko ocen o učinkovitosti posameznih ljudi (npr. ob koncu vsakega dne se oceni v odstotku, koliko je bil kdo učinkovit - ocenjujejo lahko nadrejeni podrejene, delavci drug drugega, ali celo sami sebe),

2. da se učinkovitost posameznikov oceni skozi rangiranje - primerjanje v parih (in se postopek tudi večkrat ponovi),

vendar imata tudi ti tehniki določeno pomanjkljivost, namreč, še vedno ostane do neke mere odprto, koliko se različne skupine ljudi med seboj lahko primerjajo.

Če se zdaj vrnemo k izhodišču, k vprašanju, od česa je odvisno, da XY manjka pogostje ali dlje kot WZ, vidimo, da se lahko zatečemo k določenim matematičnim formulacijam, npr.:

$$\alpha I + \beta II + \gamma III = a_1 x + a_2 y + a_3 z + ... + a_n n$$

kjer predstavljajo simboli

α, β, γ - koeficiente multiple korelacije z vsakim od prediktorjev

I, II, III - posamezne kriterije

a_1, a_2, a_3, a_n - koeficiente korelacije posameznega prediktorja s setom kriterijev

x, y, z, n - posamezne prediktorje (napovedovalce vedenja na setu kriterijev oz. meril absentizma).

Posamezni kriteriji in prediktorji so v enačbi integrirani na najenostavnejši način - s seštevanjem. Lahko pa gre tudi za drugačno vrsto mešanja npr. množenje. Vendar - znanost začenja z najbolj preprosto hipotezo ali modelom in ga ovrže, če se nova dejstva z njim ne skladajo (Cattell, str. 122 in 238).

Absentizem bi lahko razdelili tudi na zaželenega (npr. izobraževanje) in nezaželenega (npr. "plavi"), vendar je to vprašanje puščeno raje za konec.

Kot korelate (spremenljivke, ki so povezane s kriteriji) navaja literatura različne stvari. Eden "generalnih" (pokriva namreč vse tri kriterije) je stopnja nezaposlenosti v družbi. Večja kot je nezaposlenost, manj je izostankov in fluktuacije (Petz, str. 132).

Poglejmo si povezave med posameznimi kriteriji in njihovimi korelati.

I. OPRAVIČENA ODSOTNOST

1. kriterij: *LETNI DOPUST.* Objektivno se kaže kot ure, dnevi, tedni v letu. Pri tem kriteriju se problemi navezujejo na čas, ko so delavci odsotni, in na organizacijo proizvodnje v tem obdobju. V naši DO (GP Stavbar, Maribor) je to vprašanje rešeno tako, da delavci v začetku koledarskega leta izpolnijo formular, kjer podajo svoj načrt o tem, kdaj bodo na dopustu. Kljub temu pa lahko analiza te odsotnosti npr. odkrije, da večina kolektiva dopustuje v juliju in avgustu, ko so pogoji za delo v gradbeništvu optimalni (toplo in suho vreme, dolg dan). Da bi se izognili prevelikemu izpadu proizvodnje v teh mesecih, so delavci dolžni del dopusta izkoristiti tudi v zimskih mesecih. Prav tako je tem sezonskim pogojem prilagojen delovni čas - pozimi traja 7 ur, poleti pa 9 (za delavce v operativi). Glede na različno dolžino delovnega časa tudi dopust ni ovrednoten po dnevih, temveč po delovnih urah.

V zvezi s tem bi bilo zanimivo opraviti tudi analizo tega, koliko delavcev koristi celoten dopust, koliko ne oz. koliko delavcev prenese dopust v naslednje leto.

V ta sklop bi sodilo tudi vprašanje koriščenja porodniškega dopust, pri katerem sta omejitveni spremenljivki spol in starost.

2. kriterij: *IZOBRAŽEVANJE*. Kot korelat izobraževanja sodita kot objektivna faktorja dosežena stopnja izobrazbe in delovno mesto, od subjektivnih faktorjev pa interes oz. motiviranost za izobraževanje. Interes za izobraževanje se da ugotoviti npr. z vprašanji kot: "Kaj bi rekli, katera znanja pri vašem delu pogrešate? Kaj bi bilo dobro vedeti?" Pri tem se smatra, da je človek, ki na nekem področju čuti primanjkljaj, potencialni kandidat za izobraževanje. Potencialni zato, ker njegova aktivnost v izobraževalnem procesu ni le posledica interesa, temveč tudi možnosti: časa, dostopnosti kraja izobraževanja, stroškov, ne nazadnje pa tudi interesa DO - ali meni, da so ji določena znanja potrebna ali ne.

Ker bi se raziskava nanašala le na izobraževanje v interesu ali celo okviru DO, bi bile zajete le tiste oblike, ki se odvijajo med delovnim časom (tj. med 6. in 15. uro).

V zvezi z izobraževanjem se je najbolje povezati z oddelkom za izobraževanje, ki vsako leto pripravi načrt za naslednje leto, kamor so vnešene glavne izobraževalne oblike in tudi udeleženci. Ta načrtnost je seveda le ocena, saj pride med letom v DO veliko vabil na različne seminarje, tečaje itd. mimo načrtov DO.

V splošnem pa lahko za GP Stavbar rečemo, da se izobražujejo na eni strani delavci (za dosego kvalifikacij in za vertikalni premik v hierarhiji), na drugi pa strokovnjaki (ki običajno ostanejo na istem vertikalnem nivoju, vendar jim nova znanja omogočijo, da so na delovnem mestu bolj učinkoviti).

3. kriterij: *POROKA*. Korelata poroke sta starost in zakonski stan, morda tudi narodnost. Glede starosti in zakonskega stanu lahko rečemo, da je najbolj verjetno, da se bodo poročili samski in mlajši ljudje, manj verjetno pa, da se bodo poročili samski in stari ali ločeni in stari, zelo malo verjetno pa, da se bodo poročili že poročeni (bigamija je namreč z zakonom prepovedana).

Glede narodnosti bi bilo teba preveriti, ali je neslovenska narodnost ovira za poroko, ker veliko delavcev iz drugih republik stanuje v samskem domu in imajo morda zato težave z navezovanjem stikov s Slovenkami (če že katero spozna, kako naj jo pripelje na obisk k sebi, v samski dom?), prav tako pa z domačinkami iz svojega kraja (kamor odide 1-2 krat na mesec). Morda gre tukaj celo za dvojno povezanost: poroka-narodnost-bivanje v samskem domu. V tem pogledu bi bilo zanimivo videti, glede na to, da je v naši DO delavcev, starih od 18 do 30 let, 471 (ali 33%), koliko se jih v enem letu poroči.

Na poroko vplivajo morda tudi nekatere osebnostne značilnosti, npr. inteligentnost, stopnja nevrotičnosti ter stališča oz. privrženost tradiciji (v Sloveniji je najbrž več izvenzakonskih skupnosti kot na Kosovu).

4. kriterij: *SELITEV*. Korelati selitve bi lahko bli: oddaljenost kraja bivanja od DO, percepirane slabe stanovanjske razmere (bodisi doma, bodisi v začasnem bivališču) - in sicer tako v pogledu fizikalnih (npr. temperatura, vlaga, ropot) kot tudi psiholoških (npr. medosebni odnosi) faktorjev, nesporazumi v zakonu (ločitev), gradnja hiše (delavci, ki si gradijo hišo se bodo gotovo vanjo tudi vselili).

5. kriterij: *SEJE, SESTANKI*. Korelati prisostvovanja na sejah in sestankih so posameznikove funkcije oz. članstvo v posameznih odborih, komisijah, svetih in podobno. Posamezne komisije se sestajajo z različno frekvenco in bi bilo le-to treba predhodno ugotoviti na podlagi obstoječih poročil in zapisnikov. Prav tako bi se dalo na podlagi le-teh ugotoviti trajanje sej in sestankov. Npr. če se komisija za stanovanjske

zadeve sestane 6-krat letno po 30 minut, bo član v tej komisiji odsoten z dela 3 ure na leto, v neki drugi komisiji pa morda 10 ur na leto.)

6. kriterij: *BOLNIŠKI IZOSTANKI.* Bolniški izostanki korelirajo s plačilom za odsotnost (Buzzard, Denerley in drugi so pokazali, da izostanki rastejo, če so delavcem bolniške plačane - po Petzu, str. 132), s panogo, v kateri je delavec zaposlen (npr. v obdobju 1957-1967 je bil za Jugoslavijo ugotovljen naslednji vrstni red: največ izostankov je bilo v panogah 1. proizvodnja in predelava premoga, 2. ladjedelništvo, 3. industrija gradbenega materiala, 4. barvna metalurgija, 5. proizvodnja in predelava nekovin itd. - vir: SEMINAR, str. 31), z razvitostjo republike (v obdobju 1967-1976 je bilo največ bolniškega staleža na Hrvaškem in v Sloveniji - SEMINAR, str. 42), morda tudi s krajem bivanja (delitev mesto - vas).

Bolniške izostanke lahko v bistvu radelimo v dve kategoriji:

a) kot posledico bolezni (kamor štejemo tako organske kot funkcionalne motnje),

b) kot posledico nesreč.

a) Z izbruhom bolezni korelirajo dedni faktorji (npr. pri hemofiliji in slepoti za barve, Guyton, str. 113 in 819), zdravstveni in higienski pogoji v DO ali doma (prah, plini, temperatura, vlaga, ventilacija itd.), prehrambene navade (npr. neredni obroki hrane lahko sodelujejo pri pojavi čira na dvanajsterniku - Tyrer, str. 20), kajenje, čezmerno uživanje alkohola, organizacija dela v DO (npr. delavec z neustrezno izobrazbo ali s premajhnimi sposobnostmi je na delovnem mestu izpostavljen večjemu stresu, posledica pa so lahko funkcionalne motnje npr. različna zbadanja, bolečine v križu), medsebojni odnosi v DO. (Eden znanih primerov, do kakšnih posledic lahko pripelje neupoštevanje kohezije neformalne organizacije, je odločitev britanskih rudarskih družb, ki so ob koncu druge svetovne vojne uvedle novo tehnologijo v rudnik. Ta tehnologija naj bi ljudem olajšala delo in povečala produktivnost. Vendar je po modernizaciji morala rudarjev padla, povečali so se bolniški izostanki, produktivnost pa ni narasla. Organizator namreč ni pomislil na pomembnost majhnih skupin delavcev, ki jih je z novo tehnologijo razbil. Člani različnih skupin so bili zdaj pomešani in premeščeni na druga delovna mesta. Toda oni so bili vajeni svoje skupine, ta jim je namreč dajala občutek varnosti in zaščite v neudobni atmosferi rudnika. Z izolacijo delavcev je izginil občutek homogenosti, s tem pa tudi motivacija za delo. - Petz, str. 193-194). Tannenbaum je v zvezi s homogenostjo skupin ugotovil, da so izostanki tem manjši, čimbolj člani svojo skupino percepirajo kot homogeno oz. da izostanki naraščajo pri percepciji heterogenosti (Tannenbaum, str. 208).

Z bolniškimi izostanki korelira tudi starost delavcev (starejši delavci imajo dolgotrajnejše izostanke, mlajši pa več kratkotrajnih), spol v povezavi z družinskimi obveznostmi (samski moški in poročene ženske izostajajo več kot poročeni moški in samske ženske), pri novih delavcih tudi delovne izkušnje. (V naši DO je bila za obdobje 1984-1986 opravljena analiza, ki je potrdila prisotnost vseh teh faktorjev. Od novosprejetih delavcev jih je šlo v bolniški stalež v prvih šestih mesecih več kot polovico - 56%).

Eden od možnih virov bolniških izostankov je tudi prekomerna obremenitev delavcev (npr. s popoldanskim delom, ali z delom na terenu, kjer traja delovnik tudi po 12 ur).

V tem okviru pa predstavlja zelo težko nalogo odkrivanje tistih delavcev, ki se zatekajo v bolniško zaradi svojih privatnih interesov (npr. delo doma, ali delo v tujini - v Avstriji prinese 1 teden dela v gradbeništvu toliko kot pri nas mesec in pol).

b) Nesreče pri delu. Z njimi korelira (povzeto po Petzu, str. 149-178) stopnja izpostavljenosti posameznega delovnega mesta (pri nevarnih delih je več nesreč kot pri manj nevarnih), od subjektivnih faktorjev pa jih je cela vrsta. Za lažji pregled jih razdelimo v 3 skupine: stabilne, spremenljive in občasne faktorje (povzeto po Petzu, str. 149-178).

Od stabilnih korelirajo z nesrečami: zelo podpovprečna inteligentnost, zelo podpovprečna psihomotorika, slab vid, počasnost pri kompleksnih reakcijah (reakcijski čas), perceptivni stil (po Witkinu - kognitivni stil), protisocialna stališča, ekstraverzija, agresivnost, emocionalna nestabilnost (nevrotičnost), nagnjenost k riziku (po Mittaneckeju in Veisu, Petz, str. 155) in družinska zgodovina (raziskava Wonga in Hobbsa je pokazala, da so otroci ločenih staršev, brezposelni, tisti, ki imajo opravek s sodiščem, ki živijo v neskladnem zakonu - bolj podvrženi nesrečam).

Od spremenljivih faktorjev korelirata z nesrečami starost ter stopnja treniranosti, od občasnih pa čezmerno uživanje alkohola, bolezni (slabo počutje, visok krvni pritisk, glavobol, prehlad, vnetje grla, prebavne motnje, zobobol, utrujenost, nevroze), sprememba vrste dela, preživljeni stres, stališče do dela (predvsem nezadovoljstvo npr. zaradi napačne izbire poklica, slabih fizikalnih pogojev dela, nezdravih medosebnih odnosov, nezainteresiranost in nemotiviranost za delo).

II. NEOPRAVIČENA ODSOTNOST

1. kriterij: *ZAMUDE.* V literaturi sicer nisem zasledil podatka o faktorjih, ki bi bili povezani z zamudami, toda po moji presoji bi to lahko bilo naslednje: vestnost in redoljubnost, nočno življenje (oz. v zvezi s tem večerni in jutranji tip človeka - po Štajnbergerju in Čizmićevi, str. 123-146. Večerni tip je bolj aktiven zvečer, jutranji pa zjutraj; aktivnost ima tudi fiziološke korelate, npr. telesno temperaturo in pulz), alkoholizem, oddaljenost od doma (zamude ob ponedeljkih pri bolj oddaljenih) morda tudi spol (morda moški zaradi alkoholizma več zamujajo kot ženske), starost (morda mlajši več zamujajo kot starejši), družinske obveznosti (npr. ko je treba otroka zjutraj odpeljati v vrtec ali šolo).

2. kriterij: *"PLAVI".* S tem kriterijem morda korelirajo: vestnost in redoljubnost, alkoholizem, spol, starost, delo zunaj DO (doma ali drugje). Registracija "plavih" je lahko zanesljiva le če, je raziskovalec v dobrem osebnem kontaktu z nadrejenimi, tako da mu le-ti sproti poročajo o dejanskem stanju. V nasprotnem primeru pa pride le do uradne registracije, ki delež "plavih" zmanjšuje na račun kompenzacije delovnih ur ali letnega dopusta. V kolikšni meri prihaja do kompenzacij, "mižanja na eno oko" s strani nadrejenega, pa je seveda odvisno od odnosa med nadrejenim in podrejenim.)

III. NEUČINKOVITOST NA DELOVNEM MESTU

Korelati s tem kriterijem so: pomanjkanje sposobnosti za to delo, pomanjkanje spretnosti, znanja, delovnih izkušenj, pomanjkljive delovne navade, slaba motivacija za delo, utrujenost, slaba koncentracija, slaba delovna klima (fizikalni in psihološki dejavniki). V bistvu gre tukaj za enake faktorje, kot so udeleženi pri nesrečah in pri boleznih. Namreč: neučinkovitost delavca na delovnem mestu ima lahko za posledico:

1. fluktuacijo delavca (ko si delavec zaradi nezadovoljstva v sedanji DO poišče drugo DO),

2. nesreče in bolezni.

V primeru slabe motiviranosti delavca pa ni nujno, da pride do zgoraj opisanih posledic. Pri delavcu, ki ima dobre sposobnosti, vendar je pri delu len, lahko ta lenoba izvira iz preprostega dejstva, da zaradi te svoje lastnosti v DO ne trpi nobenih posledic. (To izvira iz tega, ker je motivacija prepletena tako z osebnostnimi kot tudi situacijskimi faktorji.)

Sedaj bom podal pregled kriterijev absentizma, njihovih korelatov in pristopov za ugotavljanje povezanosti med njimi. Taka preglednica je lahko izhodišče za morebitno raziskavo.

Tabela 1: Pregled kriterijev absentizma, njihovih korelatov in pristopov za ugotavljanje povezanosti

I. OPRAVIČENA ODSOTNOST

korelat / kriterij: LETNI DOPUST

pravica do dopusta: razmerje med izkoriščenim številom ur in številom ur dopusta v koledarskem letu

spol: klasifikacija na moški in ženski

starost: mlajši - strarejši

korelat / kriterij: IZOBRAŽEVANJE

dosežena stopnja izobrazbe: pregled števila delavcev po doseženi stopnji izobrazbe

delovno mesto: pregled števila delavcev glede na različnost delovnih mest

interes: vprašanja, npr. Katera znanja pri vašem delu pogrešate? Kaj bi bilo dobro vedeti? Bi radi napredovali?

motivacija: percepirane posledice vloženega truda, rezultatov izobraževalnega procesa, pomembnosti ter rezultatov za posameznika

korelat / kriterij: POROKA

starost: klasifikacija na mlade, srednje stare in stare ter število posameznikov v vsaki od teh kategorij

zakonski stan: klasifikacija na samske, poročene, ločene, ovdovele ter število posameznikov v vsaki od teh kategorij

narodnost: kalsifikacija na slovensko in neslovensko ter število posameznikov v vsaki teh kategorij

inteligentnost: testi inteligentnosti

stopnja nevrotičnosti: osebnostni preizkusi

stališča: lestvica stališč

kulturno okolje: poznavanje kulturnih navad in običajev okolja, v katerem posameznik živi

korelat / kriterij: SELITEV

oddaljenost kraja bivanja od DO: število delavcev, ki stanujejo blizu DO in tistih, ki stanujejo daleč

stanovanjske razmere: objektivne mere: velikost stanovanja, lokacija, opremljenost z vodo, elektiko, sanitarijami, hrup, prometne zveze

subjektivne mere: zadovoljstvo (npr. z vprašalnikom prisilnega izbora)

nesporazumi v zakonu: podatek o ločitvi

gradnja hiše: vprašanja, npr. Gradite hišo? Kdaj se boste selili?

korelat / kriterij: SEJE, SESTANKI

posameznikove funkcije: 1. članstvo v odborih (klasifikacija: da / ne)

2. število funkcij

3. pogostost in trajanje sej, sestankov

korelat / kriterij: BOLNIŠKI IZOSTANKI (kot posledica bolezni)

stopnja nezaposlenosti v družbi: podatki iz zavoda za zaposlovanje, klasifikacija: visoka / nizka

plačana odsotnost: klasifikacija: da / ne

kraj bivanja: klasifikacija: mesto / velika vas / majhna vas

panoga gospodarstva: klasifikacija: gradbeništvo / ladjedelništvo / ...

razvitost republike (občine): klasifikacija: visoka / nizka

dedni faktorji: anamneza družinskih bolezni

zdravstveni in higienski pogoji v DO: klasifikacija in količina: prahu, plinov, temperature, vlage, ...

zdravstveni in higienski pogoji doma: isto

prehrambene navade: 1. pogostost obrokov

2. hranilna vrednost obrokov

3. sestava obrokov

kajenje: klasifikacija: da / ne; če "da", koliko na dan?

uživanje alkohola: klasifikacija: da / ne; če "da", koliko v povprečju na dan, teden, katere pijače;

podatki službe varstva pri delu o opravljenih alkotestih

podatki pravne službe o vloženih disciplinskih ukrepih zaradi uživanja aklohola na delovnem mestu

organizacija dela v DO: pravi človek na pravo mesto

medsebojni odnosti v DO: klasifikacija: dobri / srednji / slabi na osnovi npr. Morenovega sociograma, Osgoodovega semantičnega diferenciala, JDI (vodja, sodelavci)

starost: število let

spol: klasifikacija: moški / ženski

družinske obveznosti: klasifikacija: da /ne; če "da", število otrok, število otrok, ki hodijo v vrtec ali šolo

delovne izkušnje na takem delovnem mestu: klasifikacija: da / ne; če "da", število mesecev, let predhodnih delovnih izkušenj

prekomerna obremenitev z delom: vprašanja o "fušu", terenskem delu; podatki o velikosti zemljišča doma, živini, obdelovalnih strojih

korelat / kriterij: NESREČE PRI DELU

izpostavljenost delovnega mesta: klasifikacija: majhna / srednja / velika

inteligentnost: testi inteligentnosti

psihomotorika: preizkus reakcijskih časov

vid: preizkus ostrine vida, globinskega vida, škilavosti, barvne slepote

perceptivni stil: klasifikacija: odvisni / neodvisni od polja?, ugotovljen na podlagi preizkusov z:

1. palico in okvirjem
2. naravnavanjem stola
3. skritimi figurami

protisocialna stališča: lestvica stališč

ekstravertzija: npr. Eysenckovi vprašalniki

agresivnost: npr. Rosenzweigov PFS, Plutchikov PIE, risanje drevesa

nagnjenost k riziku: npr. Mittaneckejev in Veisov preskus

družinska zgodovina: vprašanja

starost: število let

stopnja treniranosti: število dni ali mesecev

uživanje alkohola: klasifikacija: da / ne; če "da", koliko v povprečju na dan, teden; katere pijače

podatki službe varstva pri delu o opravljenih alkotestih

podatki pravne službe o vloženih disciplinskih ukrepih zaradi uživanja alkohola na delovnem mestu

prisotnost bolezni: zdravniški izvid o visokem krvnem pritisku, prehladu, vnetju grla, glavobolih, zobobolu, prebavnih motnjah

izjava posameznika: vsak dan vsakih 8 ur označuje stopnjo svojega počutja na kontinuumu

1 100

slabo ..... dobro

utrujenost: izjava posameznika: vsak dan vsakih 8 ur označuje stopnjo svoje utrujenosti na kontinuumu

1 100

zelo utrujen .... zelo spočit

nevroza: poročilo kliničnega psihologa ali psihiatra

sprememba vrste dela: vprašanje: Ali je bilo to pred kratkim? Kdaj?

preživljeni stres: pogovor s posameznikom, podatki od zdravnika; klasifikacija: da / ne;

stališče do dela: lestvica stališč, pogovor z delavcem

motivacija za delo: npr. z vprašalnikom Lawrerjevega tipa

II. NEOPRAVIČENA ODSOTNOST

korelat / kriterij: ZAMUDE

vestnost, redoljubnost: npr. PIE

nočno življenje: vprašalnik za klasifikacijo jutranjih in večernih tipov

uživanje alkohola: klasifikacija: da / ne; če "da", koliko v povprečju na dan, teden; katere pijače

podatki službe varstva pri delu o opravljenih alkotestih

podatki pravne službe o vloženih disciplinskih ukrepih zaradi uživanja alkohola na delovnem mestu

oddaljenost od doma: število kilometrov; prometne zveze: klasifikacija: dobre / slabe (glede na čas in pogostost voženj) - podatki s prometne postaje; izjava posameznika

spol: klasifikacija: moški / ženski

starost: število let

družinske obveznosti: klasifikacija: da / ne, če "da", število otrok; število otrok, ki hodijo v vrtec ali šolo; vprašanje: Jih vi peljete v vrtec (šolo)?

korelat / kriterij: "PLAVI"

vestnost, redoljubnost: npr. PIE

uživanje alkohola: ...

spol: klasifikacija: moški / ženski

starost: število let

delo zunaj DO: pogovor z delavcem; pogovor s sodelavci, znanci, prijatelji, sosedi

korelat / kriterij:

III. NEUČINKOVITOST NA DELOVNEM MESTU

sposobnosti: testi

spretnosti: testi

znanja: testi

delovne izkušnje na takem delovnem mestu: klasifikacija: da / ne; če "da", število mesecev, let predhodnih delovnih izkušenj

delovne navade: npr. PIE

motivacija za delo: npr. z vprašalnikom Lawrerjevega tip

utrujenost: izjava posameznika: vsak dan vsakih 8 ur označuje stopnjo svojega občutka utrujenosti na kontinuumu

1 100

zelo utrujen .....zelo spočit

koncentracija: npr. Dükerjev TKD

delovna klima: fizikalna: klasifikacija in količina: prahu, plinov, temperature, vlage,

psihološka: medsebojni odnosi: klasifikacija: dobri / srednji / slabi - na osnovi npr. Morenovega sociograma, Osgoodovega semantičnega diferenciala, JDI (vodja, sodelavci)

preživljeni stres: pogovor s posameznikom, podatki od zdravnika; klasifikacija: da / ne

prisotnost bolezni: zdravniški izvid o visokem krvnem pritisku, prehladu, vnetju grla, glavobolih, zobobolu, prebavnih motnjah ...

stališče do dela: lestvica stališč

protisocialna stališča: lestvica stališč

S tem pregledom vprašanje absentizma vsekakor ni zaključeno. Ne le da niso prikazane vse kriterijske variable, korelati in metode proučevanja, odprto ostaja tudi vprašanje teamskega pristopa (nakazano je sodelovanje z zdravnikom, kliničnim psihologom, psihiatrom, pravnikom, inženirjem varstva pri delu, sociologom (npr. pri sestavi vprašalnikov stališč), povsem izpuščeno pa je področje ekonomskih efektov absentizma, tako neposrednih stroškov, kot tudi posrednih, ki nastajajo zaradi

prerazporejanja delavcev znotraj DO za pokritje manjkajočih delavcev. Psiholog v teamu sodeluje pri presojanju psiholoških značilnostih posameznika (sposobnosti, znanj, motivacije, osebnostnih značilnosti itd.), v sodelovanju s teamom pa lahko razpravlja o premeščanju posameznih delavcev na druga delovna mesta (ki bi bila tako za posameznika kot tudi za DO primernejša kot dosedanja) ter o načinih za izboljšanje motivacije delavcev.

V tem prispevku tudi ni bila razmejena zaželena in nezaželena odsotnost. V načelu je npr. zaželena odsotnost v primerih izobraževanja, udeležbe na pomembnih sestankih, sejah; nezaželeni pa so neopravičeni izostanki. Vendar prihaja v praksi tudi do drugačnih mnenj: npr. zaželeno je, da se npr. kvalificiran tesar izobrazi za delovodjo, ni pa zaželeno, da se neki konkretni kvalificirani tesar (čeprav izpolnjuje vse formalne pogoje) izobrazi za delovodjo (ker njegov odnos z nadrejenimi ni najboljši). Podobno lahko najdemo tudi pri neopravičenih izostanih, ko si včasih delovodja kar oddahne: hvalabogu, da danes tegaintega delavca ni (npr. prisotnost bolezni, ki vpliva tako na dolžino bolniškega staža zaradi posledic bolezni, kot tudi na percepcijo svojega slabega počutja na delovnem mestu, ki se odraža v utrujenosti, v iskanju večjega števila odmorov, neučinkovitosti na delovnem mestu, lahko pa bolezen sovpade tudi z nesrečami pri delu, ko slabo počutje zmanjša koncentracijo za delo, posledica nepazljivosti pa je nesreča. Podobno verjetno interkorelirajo tudi selitev, smrt bližnjega sorodnika, poroka, težaven sestanek ali seja z neučinkovitostjo na delovnem mestu. Vse našteto je namreč izvir določenega stresa, ki poruši posameznikovo ravnovesje.)

V praksi je zategadelj veliko laže pristopiti k proučevanju absentizma le za določeno področje (npr. bolniške izostanke), medtem ko bi bila proučitev v globalu metodološko precej zapletena, obširna in draga.

LITERATURA:

1. Cattell, R. B., Naučna analiza ličnosti (prevod dela The scientific Analysis of Personality, 1965), 1978, Beograd, BIGZ.
2. Fox, J. B., Scott, J. F., Absenteesm: Management's Problem, 1943 in Mayo, E., The Social Problems of an Industrial Civilization, 1945, v knjigi: Miller, D.C., Form, W.H., Industrial Sociology, An Introduction to the Socilogy of Work Relations, 1951, New York, Harper and brothers.
3. Guyton, A. C., Medicinska fiziologija (prevod dela: Textbook of Medical Physiology, 5. izdaja, 1976), 6. srbohr. izdaja, 1978, Beograd-Zagreb, Medicinska knjiga.
4. Maier, N. R. F., Industrijska psihologija,(prevod dela: Psychology in Industry, 1955) 1964, Privreda.
5. Petz, B., Psihologija rada, 1987, Zagreb, Školska knjiga.
6. SEMINAR: Spremljanje, proučevanje in obvladovanje bolniškega staleža in invalidnosti, Ljubljana, 17. - 19. 3. 1983, izdal UKC Ljubljana, TOZD UIMDPŠ.
7. Škerlj, R., Angleško slovenski slovar, 4. izdaja, 1957, Ljubljana, DZS.
8, Štajnberger, I., Čizmić, S., Život i ritam, 1983, Beograd, Nolit.
9. Tannenbaum, A. S., Social Psychology of the Work Organization, 1967, Tavistock Publications.
10. Tyrer, P., Kako živeti s stresom (prevod dela: How to Cope with Stress, 1980), 1987, Ljubljana, Mladinska knjiga.

Zavedni in nezavedni vidiki slovenskega mita o kralju Matjažu

MITJA VELIKONJA

MIT MED DRUŽBENIM IN NEZAVEDNIM

Temeljna dilema, ki se pri razmišljanju in ukvarjanju z družbenimi pojavi vedno znova odpira in (navidezno) rešuje, je prav gotovo izbira poti, načinov in globine raziskovanja. Pri razlagi mitov je zaradi množtva nivojev, pomenov in znanstvenih zvrsti, ki se ukvarjajo z eno in isto temo, pristop za površnega opazovalca že prenatrpan. Po eni strani upravičeno, saj so mitologije križišča različnih mišljenjskih form, spremenljivih v času in prostoru; po drugi strani pa polisemičnost mitskega izročila nujno zahteva večdisciplinarno obdelavo. Odveč so vsi dlakocepski akademski antagonizmi in znanstvena prerekanja o "pravi interpretaciji", saj prav večplastno ukvarjanje ustreza večplastnosti mita. Zgodovina, lingvistika, etnologija, (kulturna) antropologija, sociologija ali psihologija - vsaka ima o mitu svojo upravičeno resnico. Prav na tem pluralizmu interpretacij in njih interakcij sloni privlačnost raziskovanja mitologij.

Razlaga najglobljega nivoja, ki ga označujem kot mitski motiv, je prav gotovo naloga, ki se je je treba lotiti šele po temeljitem križarjenju po socialno-zgodovinskih razsežnostih celotnega mita. Ti elementarni mitologemi[1], ki se pojavljajo v vseh svetovnih kulturah, so pravzaprav najskritejše vsebine mitov, iz katerih se potem bohotijo njihove različne nadgradnje - legende, pravljice, epi, nauki ... Mitsko seme pade na rodovitna tla ljudskega izročila, religioznih prepričanj ali kozmoloških razlag stvarnosti. Tako, kot te zunanje manifestacije osnovnega mitskega motiva s svojo bogato kulturno preobleko učinkujejo na človekovo zavedno, pa ostane skrita misel dojemljiva le zakriti večini človekove psihe. Najglobljі mitski nivo je torej namenjen prav arhetipskemu delu nezavednega, ki ga edini lahko v celoti sprejme in razume. Deljenju mitske zgodbe na številne zunanje in en sam temeljni nivo torej ustreza deljenje človekove osebnosti na zavedni in (kolektivno) nezavedni del. Zato vztrajam na postavki, da lahko skriti mitologem uspešno osvetli le globinska psihologija, saj je to

[1] Npr. incest, božanskost, herojstvo, premaganje Zla, Velika Mati ali Oče ...

edina pot, ki privede do osnovnih vprašanj človekovega bivanja. Nevzdržno bi bilo namreč vztrajanje npr. le na komunikacijski ali inkulturacijski funkciji, saj bi mit s tem preprosto izenačili z drugimi indoktrinacijskimi mehanizmi v družbi, ki to delo opravljajo precej učinkoviteje in eksplicitneje. Mit *je* nedvomno tudi to, *je* pomemben socializator , v svoji najglobljі sferi pa je oznanjevalec in razreševalec temeljnih človeških nezavednih hotenj in konfliktov.

Odkrivanje naravnih zakonov, konec izključno mitske razlage sveta in prehod v monoteizem so mitske motive dodobra zasidrali v nezavedno strukturo ljudskih pripovedk, pesmi, cerkvenih resnic in prepričanj. Zato se pri interpretaciji oklepam določenih zahtev. Recimo - brsanje in iskanje resničnih zgodovinskih dejstev v mitski zgodbi je povsem nesmiselno, saj mit ni odraz stvarnosti, mitski junaki pa večinom niso zgodovinske osebnosti. Prav tako je jalovo iskanje praresnic, kronološke geneze mitskih vsebin. Mit je treba raziskovati le v skupini vseh inačic, ne pa vsakega posebej; k mitologemu pa se je potrebno spuščati počasi, brez brkljanja različnih nivojev razlage. Šele na ta način se lahko uzre vse bogastvo mitske večplastnosti, ki sloni na strukturno preprostem motivu, bistvu mita.

VIRI ZA RAZLAGO MITA O KRALJU MATJAŽU

Eden od takih arhetipskih vzorcev, ki sem ga uporabil pri analizi mita o kralju Matjažu, je prastar motiv Junaka, včasih polboga, ki mora po tuzemskih podvigih umreti, da bi se potem lahko zrelejši spet vrnil na ta svet. Svetovne mitologije so nabite s takimi primeri, posebej priljubljen pa je ta motiv bil v (starih) poljedeljskih kulturah, kjer se je navezoval na (v patriarhatu ponekod celo izrini) starejša matriarhalna pojmovanja Velike Boginje[2], ki je bdela nad rodovitnostjo in smrtjo teh ljudstev. Incestuozna Boginja (kot simbolična alegorija sezonskih sprememb) Sina rodi, z njim doživi razcvet in odraslost, na koncu pa ga pokonča, da bi ga (spomladi) znova ustvarila. Gre torej za ciklus pojavljanja in izginjanja.

Ena od izpeljank takega pojmovanja je tudi krščanska eshatologija. Pogubljeni Junak se bo vrnil, njegov come-back je načrtovan in pričakovan. Religiozno žalovanje za umrlim Kraljem vsebuje tudi kal zmagoslavja nad njegovim ponovnim prihodom. Tedaj bo ugodje nadomestilo sedanje trpljenje in odpovedovanje. Arhetip "je-nekdo-ki-nas-bo-rešil" je torej obrazec, ki lajša trenutne stiske in jih skuša predrugačiti, transcendentirati. Sveto Pismo vse to anticipira z Jezusovim poslanstvom, nakazuje pa tudi možne scenarije. Npr. Ezekijelove prerokbe (Ezek 38 in 39) ali Razodetje (Raz 20) govorita o poganskem knezu Gogu in njegovi vojski iz dežele Magog, ki sedaj sicer spita za dvema gorama nekje na Vzhodu, nekoč pa bosta kot huda ura prigrmela nad vernike. Te bo rešil šele nadangel Gabrijel, zatem pa bo konec sveta.

Take pripovedi so med kristjani oživele ob velikih selitvah in vdorih vzhodnih ljudstev na evropska in mediteranska tla. Od 5. do 7. stoletja so jih ogrožali še nepokristjanjeni slovanski in avarski, manj tudi germanski vsiljivci - v prerokovanjih Metodija Padarskega (670-80) zasledimo zgodbo o "kakor da spečem" zadnjem rimsko-

---

2. Najznamenitejše so sumerska Inanna, mezopotamska Ištar in egipčanska Izida; za nas pa je zanimiva tudi staroslovanska Lada.

bizantinskem cesarju, ki bo premagal nevernike na Vzhodu, po njegovi smrti pa bodo prav ti zavladali na svetu, dokler jih ne bo uničil nadangel Gabrijel (ali sam Bog). Evropski poznosrednjeveški red so naskakovali turški, tatarski in arabski konjeniki - in to prerokbo je reaktiviral pop Filip bolgarski (1345).

Značilnosti in podvige kralja Matjaža lahko pripišemo različnim resničnim zgodovinskim osebnostim. Vendar pa je treba prej osvetliti dve glavni pojmovanji tega mitskega junaka v slovenskem ljudskem izročilu. V dobri tretjini zgodb nastopa kot borec zoper Boga, prevzeten izzivalec, ki ga Bog kaznuje s spanjem v gorski votlini. V drugi skupini pa je branilec krščanstva in slovenstva, ki se pred premočnim sovražnikom zateče v jamo. Potem se veji nekako povežeta in konec zgodbe ima, ne glede na začetno delitev na domišljavega ali dobrega junaka, spet dva konca. Po prvi varianti bo kralj Matjaž po dolgotrajnem spancu prihrumel s svojo vojsko na dan in kristjane (in Slovence) odrešil vseh nevarnosti. Po drugi pa bo nastopil kot predhodnik Antikrista, pokončevalec ljudi, nosilec hudega. Zato mu lahko pripišemo ne le atribute biblijskih junakov in ljudstev iz prejšnjih dveh odstavkov, pač pa tudi značilnosti poznejših vladarjev, denimo Nerona (ki je bil za nekatere osrečevalec, za druge pa prvovrstni sovražnik); pa kasnejših cesarjev Friderika I. Barbarosses in Friderika II. (ki sta bila po cesarski verziji pozitivni, po papeški - zaradi verskih trenj - pa negativni osebnosti); v največji meri pa je podoben dobremu ogrskemu kralju Matiji Korvinu, pod katerega kratko vladavino so se Slovenci oddahnili od zatiralskega Friderika III. Ta pa si je po Korvinovi smrti povrnil izgubljena slovenska posestva. Privrženci vseh teh osebnosti niso verjeli v njihovo dokončno smrt, širile so se govorice, da skriti spijo in čakajo na vrnitev; tudi nasprotniki so to strahoma pričakovali. Skozi vse te vladarje veje ambivalentni dobro/slabi duh, identičen obojestranskim čustvom do Avtoritete v freudovskem smislu. K temu doživljanju se bom v nadaljevanju še vrnil.

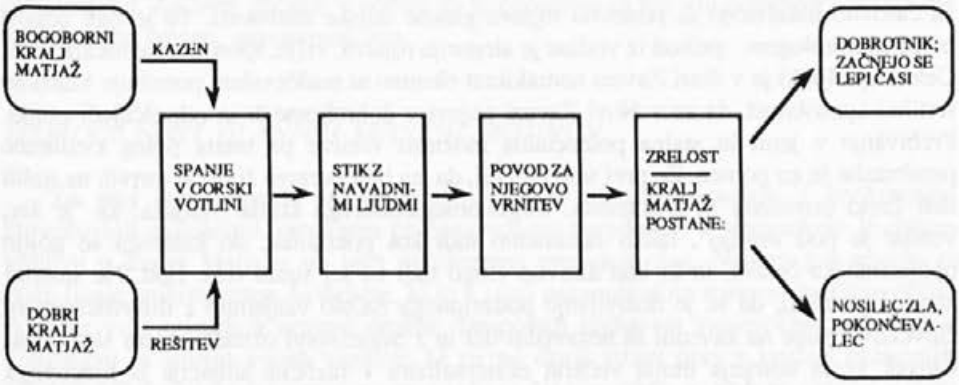
Za popolnejše razumevanje tega slovenskega mita se ne smem ogniti dvema zelo razširjenima staroslovanskima kultoma, ki sta se skozi kulturno tradicijo ohranila do nedavnega tudi na naših tleh. Prvi je kult prednikov, katerega namen je ohranitev kolektivne moči plemena (prepričanje, da je "umrli še z nami"). S prehodom na poljedeljstvo in vojno demokracijo se je počasi preobrazil v kult osebnosti. Podobno funkcijo je imel tudi kult soumirajočih, predstavljal pa je ritualno žrtvovanje podrejenih pomočnikov in živali ob pogrebu plemenskega vodje. Tudi ta institucija je ustvarila močan kult vodje in borbeni patriotizem. Na naših tleh se je tako prepričanje še dolgo obdržalo[3]. Vsakodnevno prepletenost sfer živih in mrtvih pri Slovanih in Slovencih pa dokazujejo mnoga čudežna bitja, ki so to mejo stalno kršila - vampirji, kurenti, ruse, pa Pehtra baba s svojimi divjimi jagami...

Sprehod po virih zaključujem pri skupnih obeležjih poznosrednjeveške evropske kulture. Mitski obrazci so se navezovali na tedanje razmere in razlago sveta. Za razliko od antičnih ali mitologij pozneje naseljenih ljudstev se je težišče iz kozmične preneslo na socialno sfero. Desakraliziranemu junaku je tako na voljo več vsakodnevnih situacij, bližjih vedno racionalnejšemu evropskemu umu. Med zunanjimi dogodki, hvaležnimi prevlekami mitskih ogrodij, so za pripovedovanje privlačni predvsem fanatični boji proti nevernikom in stalne verske vojne z vsemi spremljajočimi nadlogami in pustošenji.

---

[3]. Nekateri spomeniki iz naše polpretekle dobe so nabiti s svarečimi sporočili, ki ustvarjajo močan in obvezujoč občutek krivde do mrtvih (="žrtvovanih"), zahtevajoč kontinuiteto njihove poti.

SHEMA RAZLAGE[4]



Že prej sem omenil, da kralj Matjaž nastopa v dvojni vlogi. Kot domišljavi zmagovalec nad vsemi zemeljskimi vojskami bi se rad skusil še z Bogom (ali Kristusom), v nekaterih verzijah zaradi soli. Pred strašnim (klasičnim) božjim orožjem - strelo in gromom - se zateče v notranjost gore. Kazen za njegovo nepokornost je torej "gorski zapor". Boj za sol se mi zdi posrečena metafora boja za oblast. Bog je lastnik snovi, ki iz enega fizičnega stanja zlahka prehaja v drugo; obvladuje torej sposobnost fizičnega in duhovnega permutiranja svoje okolice, je pedal in zavora večnega kolesa prehodov med življenjem in smrtjo. Osvojitev tega božjega monopola bi bila za našega junaka gotovo krona uspeha, Bog pa je njemu (in nam) s svojo kategorično intervencijo dal vedeti, da je ta sposobnost za navadnega zemljana večni tabu.

Nezrelost je torej pokopala bogobornega kralja Matjaža - za dobrega pa je usoden premočan vojaški nasprotnik. V svoja nedra ga dobrohotno sprejme gora; ne več kot kaznovalka, ampak kot zaščitnica. V pripovedkah tega drugega tipa je teža zgodbe usmerjena na drugi del, na junakov vnovičen povratek, v prvem primeru pa je orientirana na uvodni spopad z Bogom, nadaljevanje pa je bolj tekoče.

Začetnemu spopadu sledi popolno nasprotje - umik in resignirana "nirvana" v gori. V številnih svetovnih mitologijah je osrednji lik po zapletu prisilno zaustavljen, včasih celo spremenjen v neživi predmet (npr. severnoameriški Asdival[5], svetopisemska Lotova žena[6], pa tudi križani Jezus, osebe iz perzijske pravljice Bath Bagerda ...), spanje v gorski votlini pa zasledimo tudi pri Južnih Slovanih (Kraljevič Marko), Nemcih (Karel Veliki, Friderik Barbarossa in Friderik II.), Dancih (Holger), Angležih (Artur) in Čehih (Svatopluk). Gre namreč za protislovno situacijo, ki jo heroj kot posrednik med Kozmosom in Zemljo, nenavadnim in vsakdanjim lahko reši le, če se utrudi na vmesni stopnji. Tako ohrani stik z obema sferama. Zato taka hiba ni njegov manko, slabost, ampak ravno nasprotno - je izkaz prednosti, posebnega statusa, izjemnosti. Le z globokim spancem (= temeljitim pogledom vase) lahko junak reši nevzdržne zunanje in

---

4. Sicer ohlapna shema zajema večino slovenskega ljudskega izročila o kralju Matjažu: skoraj vse pesmi (razen tistih, v katerih junak ne spi v votlini - npr. Kralj Matjaž in Alenčica) in 44 od 46 znanih pripovedk. V ostalih dveh primerih se v zgodbo vmešajo ljubosumne Vile, ki uročijo junaka in ga zaprejo v votlino ... V shemo sem vključil poglavitne za analizo potrebne struktume sestavine.

5. Podrobno analizo glej v temu polbogu namenjenemu poglavju v Levi-Straussovi knjigi.

6. To epizodo odlično povzame A. Aycock v svojem poglavju v knjigi Strukturalističke interpertacije biblijskog mita.

notranje paradokse in se pripravi na novo, zrelejšo pojavitev [7]. Element bivanja v gori pa ima še druge razsežnosti: kot simbol ženskih rodil je votlina domiselna pogruntavščina za časovno inkubacijo in ponovno rojstvo glavne mitske osebnosti. To je tudi pogost biblijski mitologem - prihod iz votline je alegorija rojstva, višje, sposobnejše inkarnacije. Celo Najvišji, ki je v Stari Zavezi nemalokrat okruten in maščevalen, potrebuje Marijino fertilno sposobnost, da se v Novi Zavezi pojavi v dobrohotnejši in odpuščajoči obliki. Prebivanje v jami in stalna potencialna možnost vrnitve pa imata poleg kvalitetne preobrazbe še en pomen. Že prej sem omenil, da sta bila svetova živih in mrtvih na naših tleh često povezana in prepletena. Bogobornega/dobrega kralja Matjaža, ki "je živ, vendar je pod zemljo", lahko razumemo tudi kot pokojnika, do katerega se gojijo obojestranska čustva, in ki ima aktivno vlogo tudi na tej strani reke Had. Ne smemo namreč pozabiti, da se je doživljanje podzemnega začelo vzajemno z diferenciranjem človekove psihe na zavedni in nezavedni del in z negativnim označevanjem slednjega. Človek svoja notranja trenja večkrat eksternalizira v različne situacije iz njegovega okolja. Junakov umik je za to lep primer - če posameznik (ali družba) naletita na prepreke pri elaboraciji svojih (prikritih) teženj, lahko pride do fiksacije ali regresije. In spanje je oboje: otrplost in pobeg v varno gorsko/materino notranjost.

Več (sto)letno dremavost kralja Matjaža pa prekinjajo slučajni prišleki, mimoidoči preprosti ljudje, ki naključno zaidejo v njegovo skrivališče. Zbudijo ga npr. prevoznik vina ali žita, izgubljeni pisar, pojoči deček, siromašno dekle, kmet itd. Včasih katerega izmed njih celo nagradi. Njihovo delo in življenje pa sta daleč od izbranosti, s katero se ponaša zaspali junak. Soočenje z navadnim svetom še ni zadosten razlog za dokončno bujenje.

To nastopi šele v določenem kritičnem trenutku, ki pravljično variira od primera do primera. Največkrat se pojavi prav z junakovo brado trikrat (sedemkrat ali celo devetkrat) obrasla miza, ki po mojem mnenju kaže na modrost, preudarnost kralja[8], ki se bo zbudil temu primerno zrelejši. Meč, ki bi mu ga moral nek korajžnež izdreti iz nožnice, bo prav tako budilka zanj in za njegovo vojsko. Pojaviti se bo moral torej nekdo, ki bo s svojim pogumom (ali obupom) opozoril, kdaj bo "pravi čas". Vrnitev kralja Matjaža bo pomenila (za nekatere verzije) odklonitev vseh nadlog, poganskih vdorov, okrepila se bo vera, na svetu ne bo več vran, srak, krokarjev (= simbolov mračnosti, zle slutnje in nesreče).

Zmagoslavni kraljev come-back nedvomno simbolizira njegovo zrelost in višjo kvalitetno utelesitev. Vnovična pojavitev, ki pomeni prehod od junakove pasivnosti v aktivno vlogo, lahko razložimo s (simboličnimi) ponovitvami travmatičnega dogodka, ki jih akter z (obsesivno) repeticijo skuša obvladati. Kralju Matjažu to uspe - tako v pozitivnem, kot tudi v negativnem smislu. Premagal bo vse vojske in zavladal svetu, spet bo nastopila zlata doba (v čisti milenaristični obliki). Znova bo izboril staro vero (katolištvo) in staro pravdo (zahtevo kmečkih puntarjev). Večina teh dogodkov je povezana s staroslovenskim dendromorfnim "božanstvom" lipo[9], ki nakazuje oživljanje, renesanso dobrega.

---

7. Na podoben način interpretira nekatere najbolj priljubljene evropske pravljice B. Bettelheim v svoji knjigi.

8. Spomnimo se - vse biblijske očake, srednjeveške monarhe, filozofe in učenjake, celo bogove krasijo dolge bele brade.

9. Včasih tudi smreka.

Drugi scenarij pa nažene junaka v službo Zla, kralj postane preganjalec kristjanov in hudodelec. V obeh variantah končno doseže svoj cilj ne glede na to, kako je to ovrednoteno. Začasen počitek v votlini ga je opogumil in mu vlil potrebno samozavest za dokončno zmago, samouresničitev.

SPOROČILNOST GLAVNIH MITSKIH MOTIVOV

Že prej sem omenil, da elementarni mitski motivi sovpadajo s konkretnimi človekovimi zavednimi, predvsem pa nezavednimi paradoksi. V slovenskem ljudskem gradivu o kralju Matjažu sta taka mitologema predvsem dva. Najprej gre seveda za doživljanje ambivalentne Avtoritete, ki jo v svoji posvetni ali/in transcendentirani obliki doživlja vsak pripadnik urejene družbe. Despotska muhavost svojevoljno razpolaga z življenjem in smrtjo svojih vazalov, ki pa po drugi strani prav s krožno ekonomijo Užitka in Dobrin tako legitimnost vzpostavljajo. Na tem mestu se ne bom spuščal v staro debato o (ne)inherentnosti prepoznavanja in uklanjanju Oblasti; dejstvo pa je, da je Vladanje oz. hierarhični slap za človeka prastari arhetip. Tako v preteklosti, kot tudi v ateizirani "demokratični" sedanjosti (in prihodnosti?).

Na tako pojmovanje se veže tudi motiv heroja, izbranca, katerega mladostniško neugnanost in nedovršenost kvalitetno izboljša šele tehtno premišljanje in nabiranje samozavesti. Le usklajenost človekove osebnosti, uravnotežena kombinacija nezavednih in zavednih impulzov, lahko prispeva h končnemu Podvigu. Motiv junaka pogosto srečamo tudi v vsakodnevnem življenju, saj nezadostno nevtralizirane človekove (nagonske) težnje spodbujajo identifikacijo z nekim zunanjim likom. Odtod popularnost tovrstnih zgodb.

Mit torej v veliki meri eksternalizira človekova notranja hotenja in stiske. Zato je nesmiselno iskati kronološki pol, resničnega kralja Matjaža; mitska struktura namreč ne potrebuje zgodovinskega opravičila[10]. Denimo slovenskemu Matjažu ustreza imensko diferencirani dobri Vaceslav in zli GojMagoj (= Gog Magog!) iz snopiča moravskih pravljic na isto temo in s podobnimi zapleti. Nezavedno vedenje je specifično in precej obstojnejše od zavednega (in zgodovinskega) spomina človeka ali kulture. Prastaro prvobitno razmerje, odnos, ki ga je človeštvo že doživelo (in ki je bilo pomemben faktor človeške evolucije), se skozi ljudsko pripovedništvo le modificira, nase pritegne konkretne izseke iz določenega zgodovinskega obdobja in si jih podredi. Srž pa ostane isti.

Konec mita nas zopet vrne na začetek, vse se vrti v večnem krogu pripovednega uroborosa. Ni naključje, da je naš junak na začetku in na koncu dober oz. slab - dialektična inverzija ga spet in spet potiska v in privablja iz otopelosti. In prav ta orfejska cikličnost glavnih mitskih motivov, ki jih človek vsakodnevno doživlja in obnavlja, je ključ priljubljenosti in aktualnosti ljudskega izročila o kralju Matjažu.

---

10. Ostareli Goethe je baje zavrnil nekega svojega prijatelja, ki mu je dokazoval neavtentičnost Janezovega evangelija, z besedami: ... "Ali avtentičnost ne označuje prav večne lepote in resničnosti?" ...

LITERATURA

Betelhajm (Bettelheim), B., Značenje bajki, Zenit, Beograd, 1979.
Cazeneuve, J., Sociologija obreda, ŠKUC FF, Ljubljana, 1986.
Freud, S., Metapsihološki spisi, ŠKUC FF, Ljubljana, 1987.
Goljevšček, A., Mit in slovenska ljudska pesem, Slov. Matica, Ljubljana, 1982.
Grafenauer, I., Slovenske pripovedke o kralju Matjažu, SAZU 4, Inštitut za slovensko narodopisje 1, Ljubljana, 1951.
Ilić, V., Mitologija i kultura, Svet kulture, Beograd, 1988.
Jung, C. G., Človek i njegovi simboli, Mladost, Zagreb, 1987.
Leach, E., Aycock, A., Strukturalističke interpretacija biblijskog mita, August Cesarec, Zagreb, 1988.
Levi-Strauss, C., Strukturalna antropologija 2, Školska knjiga, Zagreb, 1988.
Matić, V., Psihoanaliza mitske prošlosti, Prosveta, Beograd, 1982.
Slovenske ljudske pesmi, različne izdaje.
Sveto pismo, Ekumenska izdaja, Britanska in inozemska biblijska družba, Beograd, 1984.
Zgodovina v slikah 1 -9, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1974 - 1977.

Aplikacija strukturalne teorije znanosti na Marxovo ekonomsko teorijo

VLADO DIMOVSKI

UVOD

Strukturalna teorija znanosti [1] je po eni strani nasledek neopozitivizma, s prevladujočo Carnapovo shemo o trodelni strukturi teorije znanosti, po drugi strani pa reakcija na kuhniansko paradigmatsko revolucijo. Kuhn (1970) je na osnovi empiričnega materiala o razvoju znanosti zamajal vero v zvezni napredek znanosti, v empirično verifikacijo (falsifikacijo) znanstvenih teorij in hipotez ter v medsebojno primerjavo vsebin in struktur (Ule A., 1988b, str. 59), kar je predstavljalo osnovo dotedanjih teorij znanosti. [2]

Pomembna je predvsem Kuhnova teorija o kvalitativnih prelomih v znanosti, saj je razgalila ne-možnost njihovih premostitev s kakršnimkoli logičnim ali empiričnim postopkom. Praktično je to pomenilo, da ni mogoče kakorkoli enoznačno določiti prioritete med dvema ali več konkurenčnimi teorijami, saj se pri različnih teorijah (paradigmah) spremenijo osnovni pojmi, ki jih uporabljajo in z njimi operirajo teorije. Takega svojega stališča pa Kuhn ni mogel tudi logično dokazati, kajti empirično/faktično "pravilno" ni vedno tudi logično "pravilno".[3]

Racionalnost znanosti je torej postalo osnovno torišče teorije znanosti, zato je njen nadaljnji razvoj šel po eni strani v iskanje in definiranje kriterijev znanosti, kateri bi znanosti omogočili obdržati pozicijo racionalnosti in vsebnost kontinuiranega napredka, po drugi strani pa v racionalno rekonstrukcijo znanosti, z namenom, da bi ovrgel Kuhnove ugotovitve.

Za nas je zanimiva predvsem dejavnost v smeri racionalne rekonstrukcije znanosti. Tako je Suppes (1957) ovrgel logično rekonstrukcijo znanosti, po kateri je teorija le

---

1. Izraz strukturalna rekonstrukcija je uvedel W. Stegmüller na predlog Y. Bar-Hillela. Podobno kot Ule (1988b, str. 61), uporabljamo termin strukturalna (structuralistic view, strukturalistische Auffasung) in ne strukturalistična predvsem zaradi pejorativnega pomena izrazov na -čni v slovenščini.

2. Kuhnianska revolucija je tako teoretike znanosti, ki so izhajali iz Carnapove filozofije znanosti (Hempel, Nagel), kot tudi tiste, ki so pripadali Popperjevemu krogu (Lakatos, Feyerabend), prisilila, da so vstali v obrambo racionalnosti v znanosti, saj se jim je Kuhnov prispevek zdel vnašanje iracionalnosti v znanost.

3. Po mnenju Kuhnovih kritikov je ravno to najšibkejša točka Kuhnove teorije, vendar pa so ob tem očitno spregledali, da je "kuhnovska pozicija dvostranska, kajti dejansko ne skriva le izredno izdelano zgodovinsko analizo proti znanosti, temveč neizdelano logično tezo o razvoju znanosti, ki je ravno teza o empirični in logični neprimerljivosti paradigem, kar je načelno ukinjalo možnost tradicionalne predstave o linearnem napredovanju znanosti" (Hozjan S., Ule A., 1984, str. 184).

sistem stavkov [4], in razvil koncept aksiomatizacije teorij matematične fizike na osnovi metode teorije množic. S tem je odprl pot J. Sneedu (1971), ki je Suppesovemu izhodišču dodal neformalno semantiko, kar mu je omogočilo formuliranje vsebine fizikalnih teorij z uporabo kvantitativnih konceptov, katerih vrednost ne more biti določljiva brez predpostavljanja teorij samih.

Vendar pa je Sneed izvedel le strukturalno rekonstrukcijo fizikalnih teorij. Nadaljnji razvoj je preko racionalne rekonstrukcije Kuhnovih konceptov prešel kot razširitev rekonstrukcije najprej na ostale naravoslovne teorije, pozneje pa tudi - predvsem po zaslugi W. Stegmüllerja in njegovih učencev (Balzer W., Diederich W. in drugi) - na družboslovne teorije, v zadnjem času pa se navezuje tudi na metode umetne inteligence in ekspertnih sistemov.

Racionalna rekonstrukcija je s tem "dokončno" zavrnila tezo o iracionalnosti Kuhnove teorije. Ob tem se je strukturalna teorija znanosti sčasoma izvila iz deskriptivne in na nek način nad-znanstvene ali metaznanstvene pozicije ter prešla v znotraj-znanstveno, tako da je postala del znanosti same.

Rekonstrukcija Marxove ekonomske teorije, ki jo bomo prikazali, spada torej že v višjo fazo razvoja strukturalne teorije. Še prej pa bomo na kratko predstavili osnovne pojme strukturalne teorije.

1. PREGLED OSNOVNIH POJMOV STRUKTURALNE TEORIJE ZNANOSTI

Vsaki teoriji v znanosti se postavlja vprašanje, kaj je empirično in kaj teoretično, kar se neposredno veže na pojma teoretskosti in neteoretskosti ali drugače na teorijsko odvisne teoretskosti in neteoretskosti.

Pri formulaciji kriterija teorijskosti [5] je potrebno najprej določiti, kaj pomeni trditev, da je meritev neke funkcije f teorijsko odvisna od teorije T. Funkcija f je merljiva na T-odvisen način, če in samo če obstaja vsaj en tak primer aplikacije teorije, kjer vsi poskusi merjenja vrednosti te funkcije že predpostavljajo, da je neka druga aplikacija celotne teorije (t. j. vseh glavnih zakonov ali aksiomov, v kolikor je aksiomatizirana) uspešna. Če takšnega primera ni, potem je funkcija merljiva na T-neodvisen način. Teorijska pa je funkcija f glede na teorijo T, če in samo če je v vsaki aplikaciji teorije merljiva na T-odvisen način, ne-teorijska glede na teorijo T pa je, če in samo če obstaja vsaj ena aplikacija teorije T, v kateri je funkcija f T-neodvisna (Sneed J., 1979, str. 33). To torej pomeni, da je pojem iz teorije T glede na T teorijski takrat, ko je aplikabilen v določeni situaciji brez predpostavke. Funkcija f pa je T-teorijska, če vsi poskusi za določitev njene vrednosti predpostavljajo , da velja teorija T v nekaterih njenih intendiranih aplikacijah. (Pojem intendiranih aplikacij bomo podrobneje pojasnili pozneje.)

---

4. Aksiomatizacijo teorije/znanosti na osnovi sistemov stavkov je poskušal izdelati predvsem Carnap, vendar je, verjetno zaradi preobsežnosti, ni dokončal. Tu bi se lahko spomnili na trditev, da tista teorija, ki v določenem trenutku postane nepregledna in neoperativna, kliče po svoji "ukinitvi" in zamenjavi z novo. In prav to se je zgodilo tudi z logično rekonstrukcijo znanosti kot sistema stavkov, ki jo je zamenjala rekonstrukcija na osnovi teorije množic. Pri tem naj spomnimo še, da je tudi Stegmüller, ki je morda najbolj zaslužen za razširitev in poglobitev strukturalne teorije, od poznega Wittgensteina prevzel predvsem njegovo sklicevanje na sistem jezika kot sistema dejavnosti (iger) in ne kot sistema stavkov.

5. Sneedov kriterij teorijskosti bi lahko imenovali "funkcionalistični", ker se nanaša na uporabo v aplikativni (empirični) teoriji nastopajočih pojmov. Sneed je v formulaciji kriterija teorijskosti postavil pozitivno definicijo teoretskosti, kot dogovor na zahtevo po taki formulaciji s strani H. Putnama (1986). Za eksplikacijo pojma teorijskosti v tradiciji strukturalne teorije glej: Stegmüller W., str. 94-99.

Iz opredelitve T-teorijskosti torej izhaja, da o definiciji teoretskosti ali empiričnosti ne moremo govoriti absolutno, temveč le relativno - kot o teorijsko odvisni (ne)teoretskosti.

1.1. PREGLED OSNOVNIH POJMOV

V strukturalni rekonstrukciji je teorija sestavljena iz teorijskih elementov (T^i), z začetnim elementom T^o, ki so medsebojno povezani z določenimi relacijami. Teorijski elementi niso vrste ali množica stavkov, ampak določena matematična struktura, ki jo predstavlja dvojica < K, I >, pri čemer K predstavlja teorijsko jedro, I pa množico intendiranih aplikacij.

Specifični zakoni teorijskih elementov so predstavljeni z množico modelov M, ki pa je del množice potencialnih modelov M_p. Ti modeli imajo isto kategorialno strukturo kot modeli iz množice M, vendar pa ne zadovoljujejo nujno zakonov, ki določajo M. Potencialni modeli in s tem tudi modeli so sestavljeni iz določene r+s-terice:

$$(n_1, n_2, ..., n_r; t_1, ..., t_s),$$

neteorijskih (n_i) in teorijskih komponent (t_j), pri čemer je delitev na neteorijske in teorijske komponente specifična za vsak teorijski element posebej. Množica neteorijskih komponent tvori množico objektov ali parcialnih potencialnih modelov M_{pp}. Vse tri množice: M, M_p in M_{pp} pa tvorijo teorijsko jedro K = (M, M_p, M_{pp}). Na teorijski ravni množica M predstavlja zakone (teorijska vsebina), množica M_p pa koncepte (teorijski okvir), na neteorijski ravni pa množica M_{pp} predstavlja objekte teorijskega elementa. M_p je preslikana na M_{pp} z restrikcijsko funkcijo r(M), ki predstavlja projekcijo M-ja na neteorijsko raven.

Parcialne potencialne modele opišemo z neteorijskimi termi [6], ki jih teorijski element skuša s pomočjo zakonov razložiti v teorijskih termih. Za določen objekt x je s teorijskim jedrom postavljena zateva, da je x preslikan z uporabo teorijskih komponent tako, da preslikani objekt (potencialni model) izpolnjuje zahtevo zakona, ki jo zapišemo:

$$(\exists y)(y \in M \;\&\; r(y) = x) \text{ ali pa kar } x \in r(M).$$

Teorijskega jedra ni mogoče vedno aplicirati na vse x-e v M_{pp}, tako da so x-i formalni možni objekti teorijskega elementa, le s pomočjo raziskovanja pa je mogoče ugotoviti, kateri dejansko ustrezajo objektom teorije - da torej pripadajo r(M) -, pri čemer meje r(M) niso znane. Tiste parcialne potencialne modele x, ki jih dejansko želimo/nameravamo proučiti ali pa smo jih že preučili, imenujemo intendirani modeli,

---

6. Pri teorijskih termih gre za vprašanje, čemu ustrezajo termini, ki jim ne moremo pripisati nobene neposredno opazljive (observabilne), merljive ali kako drugače določljive vsebine. Poleg tega velja pripomniti, da so taki pojmi praviloma nosilni/temeljni pojmi znanstvenih teorij. Glej Ule A. (1988b).

množico intendiranih aplikacij/modelov pa množica intendiranih modelov, ki smo jo že predhodno omenili in označili z I.[7]

Iz lastnosti te množice sledi, da je le-ta pragmatično določena, zato lahko pričnemo z aplikacijami, ki predstavljajo množico I_0, in jo širimo na vse večje množice, brez spremembe meja r(M), tako dolgo, da r(M) od znotraj izčrpamo.

Zaradi elementarnosti prikaza izpuščamo obravnavanje stranskih pogojev (C), ki prepovedujejo določene kombinacije od možnih modelov ali od modelov kot nedopustne. Zato je potrebno razlikovati med dvema vrstama struktur: prva velja v vsaki posamezni aplikaciji in nanjo mislimo, ko govorimo o zakonih;[8] izključitev, ki jo povzroča druga vrsta strukture pa vzpostavlja križne povezave med različnimi aplikacijami. Z upoštevanjem stranskih pogojev se teorijsko jedro razširi, tako da ga predstavlja urejena četverka $K = (M, M_p, M_{pp}, C)$.

2. DIEDERICHOVA REKONSTRUKCIJA NEKATERIH TEORIJSKIH ELEMENTOV MARXOVE EKONOMSKE TEORIJE

Pri strukturalni rekonstrukciji Marxove ekonomske teorije izhajamo iz Diederichove rekonstrukcije (Diederich, 1982), ki za svoj predmet uporablja začetna poglavja Marxovega Kapitala. Implicitna predpostavka tega pristopa je, da je Marxovo ekonomsko teorijo mogoče rekonstruirati kot posamezne elemente, ki so sami po sebi zaokroženi in jih je mogoče opisati in formalizirati, medsebojno pa so povezani z določenimi relacijami.

Obravnavani del Marxove ekonomske teorije je sestavljen iz štirih teorijskih elementov T^0, T^1, T^2 in T^3, od katerih vsak predstavlja dvojico $< K^j, I^j >$. V našem prikazu bomo najprej predstavili teorijska jedra, ki so med seboj povezana z razširitvenimi relacijami (R^{ji}), čemur bomo dodali še prikaz intendiranih aplikacij. Teorijsko jedro K^0 predstavlja temelje teorije vrednosti, K^1 uvedbo denarja, K^2 pa interpretacijo delovne sile kot blaga. K^2 je pravzaprav prva prava razširitev osnovnega teorijskega elementa, medtem ko je teorija presežne vrednosti predstavljena kot K^3.

2.1. TEORIJA VREDNOSTI

Osnovni zakon v Marxovi ekonomski teorji je zakon vrednosti, po katerem je vrednost določenega blaga določena s časom trajanja procesov, v katerih je producirano blago, po drugi strani pa vrednost blaga vpliva na določanje njegove cene, kar shematično izrazimo:

(ZW) $z \rightarrow w \rightarrow p$,

---

7. Množica I je podmnožica Mpp in je "časovno odprta" in nezaključena, vsebuje pa podmnožico izbranih vzorčnih uporab teorije. To so nekakšne samoaplikacije teorije, saj teorije ne moremo izpeljati iz empirije ali pa jo uporabiti na teorijsko "nedolžnih" tleh, kajti vsaka uporaba že predpostavlja neko drugo uporabo teorije ali pa kar samo sebe. Te primere, kjer vsaka uporaba predpostavlja samo sebe imenujemo paradigmatski primeri in so zbrani v jedru intendiranih aplikacij I^0.

8. Stegmüller (1984, str. 97) ima razlikovanje med zakoni in stranskimi pogoji za zelo pomembno, saj zakoni vedno izključujejo določene možne modele iz tega, da bi postali dejanski modeli.

kjer z, w in p zaporedno simbolizirajo funkcije časovnega trajanja produkcijskega procesa, vrednosti in cene. Odnosi med temi elementi niso funkcijski, saj bi to pomenilo, da bi cene določala edino vrednost ali pa, da bi bila vrednost določena edinole s časom trajanja produkcijskega procesa. [9]

Pri definiciji začetnega teorijskega jedra $K^0 = (M^0, M^0_p, M^0_{pp})$ nam zakon vrednosti pomeni osnovno vodilo torej, kako konceptualizirati modele in potencialne modele K^0. Zato dodatno uvedemo množico B, ki predstavlja množico blag, nad katero so definirane funkcije z, w in p. Modeli K^0 so potem definirani kot četverka (B, z, p, w), prav tako pa tudi potencialni modeli, tako da velja:

$y \in M^0_p$ ob pogoju, da je $y = (B, z, p; w)$.

in

$y \in M^0$, če velja $y \in M^0_p$ in ZW(y).

Od treh funkcij je w najbolj teorijska; z je namreč fizična funkcija, medtem ko za p ne moremo zaenkrat trditi nič določenega, kot le, da je vsaj manj teorijska kot w (Diederich (1982), str. 149) in zapišemo:

$x \in M^0_{pp}$, če velja $x = (B, z, p)$.

Objekte (B, z, p) imenujemo sistem menjave. Zahtevo, ki je povezana s tem sistemom, pa izrazimo:

$(\exists w)(z \rightarrow w \rightarrow p)$,

kjer je funkcijo w potrebno razumeti kot funkcijo, ki razširja sistem menjave tako, da je ZW mogoče aplicirati na razširjeni sistem.

2.2. *VPELJAVA DENARJA*

Vpeljava denarja pomeni konstrukcijo drugega teorijskega elementa ali - bolj natančno - teorijskega jedra $K^1 = (M^1, M^1_p, M^1_{pp})$, ki se od K^0 razlikuje po tem, da izpolnjuje dodatne zakone, med katerimi je tudi zakon, ki izraža potreben pogoj za modele K^1:

$(D)(\exists B' \subseteq B)(b \in B)(\exists b' \in B')(v(b') = v(b))$.

---

9. Zdi se, da se Diederich na tem mestu zaveda problematičnosti uporabe zakonov v "fizikalnem smislu" za ekonomski svet, zato tudi govori o čudnosti zakona vrednosti. Kljub temu pa pravilno ugotavlja, da se podobni zakoni lahko najdejo tudi v fizikalnem svetu, npr. v ravnotežni termodinamiki temeljni entropijski zakon. Za primer uporabe termodinamičnih zakonov v ekonomiji glej npr.: Brody A., Martinas K., Sajo K. (1985), str. 337-343.

Denar (B') je element v množici B, zato lahko ohranimo K^0 in M^0_p nespremenjena. Tako tudi velja $M^1_p = M^0_p$ in $M^1_{pp} = M^0_{pp}$, medtem ko je M^1 podmnožica M^0. Teorijski jedri K^1 in K^0 sta medsebojno povezani z relacijo R^{10}, ki jo imenujemo relacija specializacije, kar zapišemo:

$K^1 R^{10} K^0$ ali inverzno $K^0 R^{01} K^1$.

2.3. DELOVNA SILA KOT BLAGO

Množica delovnih sil ali enot delovne sile (B") je podmnožica množice blag, za katero pa je dodatno vpeljan teorijski koncept, ki je izražen z dodatnimi zakoni.

Po Marxu je vrednost delovne sile določena z vrednostjo blag, ki je potrebna za njeno reprodukcijo. Zato vpeljemo dodatno relacijo R^*, ki označuje, da blago b omogoča reprodukcijo delovne sile b".[10] Relacija predstavlja dodatno teorijsko komponento, tako da potencialne modele teorijskega jedra K^2, v katerem je vpeljana delovna sila, predstavlja množica (B, z, p; w, B", R^*). Tako veljajo naslednje relacije:

$y \in M^2_p$, če velja $y = (B, z, p; w, B'', R^*)$,

kjer je

$(B, z, p; w) \in M^0_p$ in $B'' \subseteq B, R^* \subseteq B \times B$.

Modeli K^2 morajo zadostiti specialnim zakonom, ki vključujejo delovno silo in njeno reprodukcijo, zato velja:

$$(DS)\ (b'')\ (b'' \in B'' \supset (\exists\, b)\ (b \in B/B'' \ \&\ v(b) = v(b'') \ \&\ bR^*b''))\ ,$$

kar pomeni, da za vsako delovno silo b" obstaja blago b enake vrednosti, ki reproducira b". (DS) predstavlja le potrebni pogoj za modele v K^2, tako da govorimo le o parcialni karakterizaciji M^2:

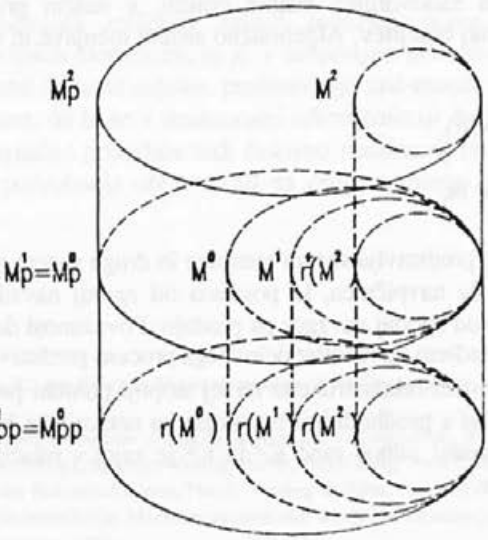
$y \in M^2$, samo če $y \in M^2_p$,
DS (y),
in $r^+(y) \in M^1$.

Pri tem r^+ označuje funkcijo, ki izključuje dodatne teorijske komponente. Ta zadnji pogoj pomeni, da modeli K^2 zadovoljujejo tudi zakone predhodnih teorijskih jeder. Celotno dosedanjo rekonstrukcijo Marxove ekonomske teorije pa lahko prikažemo tudi na sliki:

---

10. b seveda ni le eno blago, ampak tista množica blag, ki je potrebna za reprodukcijo delovne sile. V ekonomski analizi se je za tako množico udomačil izraz košara blag/dobrin (basket of commodities).

Slika 1:



Iz slike je razvidno, da raven M^2_p predstavlja konceptualno obogatitev, medtem ko objekti K^2 formalno ostanejo enaki kot v prejšnjih stopnjah rekonstrukcije; tako da imamo : $M^2_{pp} = M^1_{pp} = M^0_{pp}$. Podobno kot med K^1 in K^0 tudi med K^2 in K^1 obstaja relacija, ki pomeni teoretično razširitev in jo označujemo za R^{21}.

2.4. PRODUKCIJA PRESEŽNE VREDNOSTI

Presežna vrednost je pozitivna razlika med vrednostjo, ki jo delovna sila na novo ustvari v danem produkcijskem procesu, in vrednostjo delovne sile. Vrednost delovne sile je eksogeno določena z vrednostjo blag potrebnih za reprodukcijo delovne sile, kar smo spoznali že v prejšnjem podpoglavju. Vrednost, ki jo delovna sila producira, mora zadostiti dodatnemu pogoju, da je družbeno potrebna. Pomeni, da morajo producirana blaga imeti uporabno vrednost za kupca, kar implicira njihov nakup.

Iz gornjega ekskurza o presežni vrednosti izhaja, da moramo uvesti nove neteorijske komponente:ekonomske osebke delimo na kapitaliste, ki predstavljajo lastnike kapitala in na delavce, ki predstavljajo lastnike delovne sile.

Na začetku produkcijskega procesa ima kapitalist določeno količino kapitala v obliki denarja (b'_a), delavec pa določeno količino delovne sile (b''_a), na koncu procesa pa imajo prvi b'_b denarja in drugi b''_b delovne sile. V tipičnih okoliščinah se b''_a popolnoma reproducira, tako da imamo enakost $b''_a = b''_b$. Kapital se poveča,[11] tako da velja $b'_b > b'_a$, razliko pa predstavlja presežna vrednost (m'). Presežna vrednost, ki pripada kapitalistu, se uporabi za nakup delovne sile - variabilni kapital (v) in za nakup ostalih

[11]. Pri tem izpuščamo določene podrobnosti: (a)blago, ki ga producira delovna sila, mora imeti uporabno vrednost za kupca;(b)denar je le posebna oblika kapitala ali denar, ki ga kapitalist dobi s prodajo blaga - kapitalizira; kar pa bistveno ne krni našega prikaza.

elementov produkcije - konstantni kapital (c). Tisti del presežne vrednosti, ki ga kapitalist porabi za zadovoljitev lastnih potreb, v našem prikazu zanemarimo, saj predstavlja le dodatno omejitev. Algebraično sistem menjave in sistem produkcije lahko zapišemo:

$$\begin{array}{ccccc} b'_a = & b'_{av} & + & b'_{ac} & < b'_b \\ & \downarrow & & \downarrow & \uparrow \\ & b'_a & \oplus & b_a & = b_b \end{array}$$

Prva (ne)enačba predstavlja sistem menjave in druga sistem produkcije. Oba sistema sta povezana, tako da navpičnica, ki potekata od zgoraj navzdol, prikazuje nakup in napičnica, ki poteka od spodaj navzgor pa prodajo. Povezanost delovne sile s produkcijo b_a je opisana z $\oplus$, medtem ko rezultat delovnega procesa predstavlja b_b.

V formalnem smislu rekonstrukcija na tej stopnji pomeni prehod na teorijsko jedro K^3, ki je v primerjavi s predhodnimi bogatejše za neteorijske komponente in operator produkcije $\oplus$. Formalni odnos med K^3 in K^2 je zajet v relaciji R^{32}, ki predstavlja neteorijsko razširitev.

2.5. *INTENDIRANE APLIKACIJE*

Objekti (parcialni potencialni modeli) teorijskih jeder K^0, K^1 in K^2 so enaki, saj pripadajo sistemu menjave (B, z, p). I^0, I^1 in I^2 pripadajo množici M^0_{pp}, če pa dodatno definiramo še funkcijo, ki abstrahira komponente "bolj konkretizirane" množice K^3, lahko tudi I^3 štejemo kot podmnožico množice M^0_{pp}. Zaradi uvedbe dodatnih zakonov bi bilo pričakovati, da so relacije med posameznimi množicami intendiranih aplikacij take, da je vsaka naslednja z višjim superskriptom podmnožica prejšnje. Vendar pa za Marxovo ekonomsko teorijo velja, da se množice intendiranih aplikacij večajo, tako da vsako razširitev teorije spremljajo novi primeri aplikacije, ki so pravzaprav paradigmatski. Tako je na začetku teorija opisana skromno, le z nekaj termi, ki pa se širi v vse bolj kompleksno strukturo. [12]

3. *POVZETEK*

1.Namen članka je bil pokazati, da je strukturalno rekonstrukcijo mogoče uporabiti tudi za Marxovo ekonomsko teorijo. Pokazalo se je, da jo je množno rekonstruirati kot množico elementov, ki so medsebojno povezani z določenimi relacijami specializacije. Marx je teorijo razvil na ravni teorijske strukture in na ravni množice njenih aplikacij, kar ustreza tudi dvoravenskemu pristopu strukturalne teorije.

2.Razširitev teorije gre od enostavnega h kompleksnemu, ne pa od abstraktnega h konkretnemu, kot je splošno prepričanje. Razširitve so možne z vpeljavo novih kategorij, ki izražajo kompleksnejšo strukturo, kar je možno z vpeljavo neteorijskih komponent. V

---

12. Po mnenju Diedericha (1982, str. 154-157) je nepravilno pojmovanje, da se Marxova teorija širi od abstraktnega h konkretnemu, ampak velja, da se širi od enostavnega h kompleksnemu, kar velja tako za strukturo kot za aplikacije.

našem primeru smo to izvedli pri razširitvi na T3 z razlikovanjem med kapitalisti in delavci.

3.Pri vpeljavi intendiranih aplikacij, katerih množica, poleg teorijskega jedra, predstavlja drugi del teorijskih elementov, se je, v nasprotju s pričakovanji, pokazalo, da množice, ki jim vpeljujemo dodatne zakone, predstavljajo nad-množice prejšnjim.

4.Obstaja pa nevarnost, da bi se v strukturalni rekonstrukciji družboslovnih teorij iz naravoslovnih teorij nekritično prenašale tudi časovno nediferencirane strukture, kar pa je problem, ki smo ga podrobneje obravnavali na drugem mestu (glej: V. Dimovski, 1989).

LITERATURA

Brody, A., Martinas, K., Sajo, K., An Essay in Macroeconomics, Acta Oeconomica, zv. 35, 1985, št. 3/4, str. 337-343.

Diederich, W., A Structuralist Reconstruction of Marx's Economics, v: Stegmüller, W., Balzer, W., Spohn, W., Philosophy of Economics, Proceedings, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 1982, str. 145-160.

Diederich, W., Strukturalistische Rekonstuktionen, Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig, Wiesbaden, 1981.

Dimovski, V., Strukturalna rekonstrukcija Marxove ekonomske teorije in ekstenzija na časovno strukturo, Diplomsko delo, Filozofska fakulteta, 1989.

Giedymin, J., Stegmüller, W., Philosophy of Economics, Proceedings, Prikaz, Economic Journal, Sept., 1983, str. 675-676.

Hozjan, S., Ule, A., Analitična teorija znanosti kot racionalna rekonstrukcija znanosti in njenih preobrazb, Časopis za kritiko znanosti, št. 64/65, 1984, str. 181-187.

Kuhn, T., The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, 1970, prevod: Struktura naučnih revolucija, Beograd, 1974.

Sneed, J. D., The Logical Structure of Mathematical Physic, Dordrecht, 1971, 1979.

Stegmüller, W., Kombiniran dostop k razumevanju dinamike teorij, Časopis za kritiko znanosti, št. 64/65, 1984, str. 93-120.

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

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

Ule, A., Predavanja iz teorije in filozofije znanosti, (Problem teoretskih termov, Craigov in Ramseyev stavek teorije), 1988a, mimeo.

Ule, A., Teorijski termi in struktura znanstvene teorije v strukturalni teoriji znanosti, Anthropos, 1988b, str. 59-77.

Vzgoja od tod do večnosti

IVAN KOSOVEL

Razmerje med vzgojo in izobraževanjem bom obravnaval z vidika dokazovanja in doživljanja povezanega z avtorizacijo cerkvene hierarhije. Osnovno temo in idejo si bom sposodil iz knjige Elaine Pagels: Gnostični evangeliji, srbski prevod, Beograd, 1981.

Avtorica izhaja iz teze o političnem bistvu religioznih institucij, dogme pa se ji konsekventno kažejo kot politični miti, ustvarjeni za utrjevanje oblasti. Teze kljub očitni enostranosti niso navržene tja v en dan, temveč temeljijo na temeljitem študiju originalnih "gnostičnih evangelijev", se pravi gnostičnih spisov, ki so jih slučajno odkrili leta 1945 blizu Nag Hamadija v Egiptu. Z veliko zamudo so nato izšli leta 1977 tudi v angleškem prevodu. Teksti so pomembni med drugim tudi zato, ker pokažejo nastajanje katoliške cerkve še z druge strani, namreč s strani gnostičnih struj, ki jih je ta razvoj karseda uspešno zatrl.

Tu bom izpostavil in postavil v nov kontekst dva vidika, ki sta izredno pomembna tudi za avtorico omenjene knjige: socialno funkcijo religioznega dokaza in religioznega doživljanja.

I. DOKAZ

Funkcija dokaza je nedvomno v tem, da nam s prepričljivo argumentacijo zagotovi stabilen temelj za kakršnokoli nadaljnje razmišljanje in delovanje. V sporu gnostiki - pravoverni (katoliki) se je v tem pogledu razvil specifičen problem, ki običajno v življenju ni navzoč v tako strajnih variantah, je pa in na tem gradim tole razmišljanje, osrednjega pomena za razumevanje razmerja vzgoje in izobraževanja.

Gre za odločitev, ali bomo kot dokaz vzeli fizično ali miselno, za daljno predhodnico spora empirizem - racionalizem, spora, ki je prav tako nastal z nekimi, čeravno neprimerno manjšimi družbenimi implikacijami, namreč s prihodom buržoazije na oblast.

V primeru spora gnostiki - katoliki je šlo, gledano spoznavno-teoretsko, za odločitev, da so lahko pravi nasledniki in tolmači krščanstva le tisti, ki se jim je Kristus po vstajenju prikazal v svoji človeški, fizični podobi in so ga kot takega videli tudi sami s svojimi človeškimi, fizičnimi očmi, ali pa, da so lahko pravi nasledniki in tolmači izvorne resnice le tisti, ki jim uspeva znova in znova ugledati Kristusa v "duhu".

Spor se je silno zaostril v drugem stoletju, ko je postal del krščanstva že institucionalno hierarhično organiziran. Večina cerkva, med njimi se je najviše povzpela

rimska, je kot herezijo zavrgla vsa drugačna religiozna stališča od tistih, ki jih je zastopala sama, sebe pa smatrala za edinega čuvarja "prave vere".

V obeh vrstah dokazovanja, tako v katoliškem, kjer je šlo za gledanje s fizičnimi očmi, kot v gnostičnem, kjer je šlo za gledanje z "duhovnimi očmi", je bila prisotna zahteva po izvorni neposrednosti, le da je bila ta neposrednost dana v prvem primeru le enajstim apostolom (tudi drugim, ki pa kasneje niso bili omembe vredni), v drugem pa jo je bilo mogoče vedno znova odkriti v duhu. Socialne implikacije, posledice in hkrati vzroki takih razlik so očitne: s polaganjem rok itd. je prehajala pravica na posest neposredne evidence od apostolov do papežev, skozi celotno hierarhijo. Kar zdaj avtorizira nastajajočo cerkev, je fizičen prenos fizično ugledane resnice, ki je garant vsakršnega krščanskega upanja. Občestvo, ki ni imelo te sreče, da bi Kristusa pred vnebovzetjem še enkrat videlo in se ga dotaknilo, od tedaj je in bo vezano na avtoriteto s fizičnim nasledstvom avtorizirane hierarhije. Izkustvo bo posredovano z absolutno avtoriteto kanonsko odobrenega Sv. pisma, vere, cerkvenega obreda in duhovništva.

Nasproti katoliški pa je povezana gnostična varianta spoznanja s skoraj neobvezujočo cerkveno institucijo, ki povrh vsega paviloma nima skoraj nikakršne stabilne hierarhije. Institucija obstaja skoraj izključno zaradi iniciacije, v posameznikovo doživljanje "resnice" pa se praviloma ne vtika: bog se pač različnim ljudem lahko kaže različno.

Ezoterični nauki niso namenjeni množici, so elitni. Fizično neposrednost izkustva (katolicizma) raztapljajo v simboliko, recimo krst z vodo v duhovni krst, vidno cerkev v nevidno (neinstitucionalno) itd., ter poudarjajo kvaliteto vernikov nad njihovo kvantiteto.

Da bi bila dosežena primerna priprava na kontemplacijo, zahtevajo gnostične cerkve bolj ali manj strogo askezo, medtem ko dajejo katoliške cerkve velik poudarek prav posvetitvi profanih dogodkov. Iz naštetih razlik je mogoče zelo jasno razbrati, kako deluje stališče vzgoje proti izobraževanju, vzgojenosti proti znanju. Enkraten, časovno in prostorsko fiksiran dogodek se predela v paradigmo obnašanja, vedenje o tem dogodku pa se prenese in kanonizira znotraj hierarhije. Masovna religija resnice ne išče, ker je od nje enkrat in za vselej že prišla. Njena glavna naloga je zato ritualizacija celotnega tosvetnega življenja. Kot je do resnice prišla s posebnim vedenjem (fizičnim, pravzaprav magijskim prenosom), tako se tudi člani cerkve prepoznavajo v posebnem vedenju. To ni ušlo E. Pagelsovi: " ... pravoverno izročilo implicitno potrjuje fizično izkustvo kot bistveno dejstvo človeškega življenja. Kar človek počne fizično - je, pije, živi svoje seksualno življenje ali se ga odreka, rešuje svoje življenje ali pa se temu odreka - vse to so bistveni elementi v človekovem religioznem razvoju" (prav tam, str. 138). Svobodno iskanje (gnostiki) je antiavtoritativno, nevarno pa je tudi ne-miselno izhodišče (katoliki), saj lahko iz njega sledi karkoli. Prav tu se zato razbohoti čista vzgoja, vzgoja brez refleksije. Tako se analogno šolskemu predmetniku, ki izgublja predmete in znanja (ta že sama na sebi opravljajo vzgojno funkcijo), realizira politika hierarhične moči v masovni ritualizaciji.

Pri ritualizaciji pa gre, kot znano, za zamenjavo sredstev s cilji, z njo postaja izvajanje predpisanih vzorcev obnašanja pomembno kot cilj ali celo njegov popoln nadomestek. Kakor je bilo zemeljsko življenje pri doseganju cilja ("spoznanja resnice") za gnostika moteče in je moral svoje življenjske funkcije nujno zminimalizirati, tako je bilo potrebno katoliku, ki ni bil več cel dan zaposlen z iskanjem resnice, življenje disciplinirati.

Jasno je, da je bila disciplina v resnici gnostiku potrebna prav tako, kot je bila katoliku potrebna "resnica", saj dejansko znanja ni brez neke jasno opredeljene vzgoje; pokazati hočem le na trend zamenjave sredstev s cilji, na neinventiven značaj družb, v katerih postaja kakršnokoli znanje in "znanje" (recimo "vzgojni" predmeti v šoli) samo nujno, a nebistveno sredstvo vzgoje. Nujno zlo torej. Znanje v tem primeru ni družben cilj, ampak le sredstvo manipulacije.

II. DOŽIVLJANJE

Z vidika tako imenovanega doživljanja je seveda v prvi vrsti jasno, da gre v primeru gnostikov za "samotne strelece", za tipično asocialnost, medtem ko se počuti katolik kot član ene same velike družine in je torej v tem pogledu povsem socializirna. To metaforično in metonimično razmerje oziroma moška in ženska varianta uživanja, kot bi dejal Freud, pa zahteva tudi različen način preverjanja. Dokaz neposrednega izkustva boga je za gnostike pisanje pesmi, opisovanje vizij, mitov in himen (prav tam, str. 180). Te vizije so seveda kaj različne, vendar je ravno v tem potrdilo njihove izvirnosti. Nasproti takemu pristopu so za katolika dokaz o resničnem doživetju boga ponavljanje identičnih stavkov v smislu očenaša. Za katolika šteje tisti, ki neprestano ponavlja predpisane stavke, pa čeprav so v latinščini, ki je ne razume. Naslednja razlika je v mestu srečanja z bogom. Gnostik odkriva boga v sebi, njegova duša je priviligirano mesto razodevanja, medtem ko ga katolik odkriva v občestvu, v svojem "bližnjem". Stvar ni brez neke komičnosti, saj je pogoj gnostičnemu doživetju osebno očiščenje, pri katoliku pa je ta "bližnji" pravzaprav kdorkoli. In ta resnica se tudi zgodovinsko potrjuje.

Nadaljnja razlika nastaja z mejo: nevidni - vidni bog.

"Kot pravoverni so tudi gnostiki iskali 'eno samo resnico'. A gnostiki so težili k temu, da vse doktrine, spekulacije in mite - svoje in druge - smatrajo samo za pristope k resnici. Nasproti temu pa so pravoverni poistovetili lastno doktrino s samo resnico - edino legitimno obliko krščanske vere." V zvezi s tem Irenej pripominja, da je "edini gotov in točen postopek, verovati v tisto, kar uči cerkev, ki uvideva meje človeškega razumevanja" (prav tam, str. 151). Razlika vidne in "nevidne" cerkve, nevidnega in naslikanega boga, bi zahtevala izčrpnejšo interpretacijo ikonoklastičnih bojev, kajti ravno v njih se kaže premeščanje funkcije vzgoje s procesa na rezultat, s kontrole iniciacije na kontrolo posledičnega vedenja, z metode iskanja na najden in skrepenel rezultat, navzoč v sliki.

Omejil se bom samo na najnujnejše. V tem karakterističnem preobračanju postaja vzgoja enkrat sredstvo (gnostiki), drugič cilj (pravoverni, katoliki). Bolj sofisticirana izpeljava na strani podobarjev pa je naslednja: Ikone, ki služijo omejenemu ljudstvu za berglje v svetu transcendence ali celo za njegov popoln nadomestek, nosijo v sebi odmev izvirnega krščanskega skandalona. Bog je namreč za "pravovernega", se pravi katoliškega kristjana, hkrati tudi Jezus (tesarjev sin). Jezus je Kristurs. Profano in sveto, vidno in nevidno, imanentno in transcendentno se znajde v eni osebi, ki je hkrati zgodovinsko določena in nadčasovna. Prav iz zaostrovanja tega konflikta, različno definiranih, nato pa izenačenih entitet, črpa varianta tistega krščanskega doživljanja, ki kulminira v Tertulianu pripisanem izreku: "Verujem, ker je absurdno!"

Naj se zdaj še enkrat vrnem na temeljni razcep, ki se je nekoč že pokazal kot razcep med gnostiki in katolik, med izobraževanjem in vzgojo oziroma med dvema funkcijama vzgoje. V ta razcep je treba umestiti še problem zla, te ključne in za vse "dobre" religije simptomatične kategorije.

Če trdijo gnostiki, da vodi človeka v nesrečo neznanje, ne pa greh (upiranje božji volji), kot trdijo katoliki (prav tam, str. 160), je vsekakor logično, da bo tudi zlo razumljeno drugače. Pravoverni kristjani so bili zainteresirani - mnogo bolj kot gnostiki - za medčloveške odnose. Če so gnostiki trdili, da je prvobitno človekovo izkustvo zla vsebovalo notranjo emocionalno trpljenje, se pravoverni s tem niso strinjali ... Zlo (kakia) so razlagali predvsem kot nasilje proti drugim in dali na ta način besedi moralno konotacijo (prav tam. str. 180).

Tako je bilo po tej plati vse pripravljeno, da se zlo kot družbena, medosebna kategorija v nekem kasnejšem obdobju substantivira, zgosti iz relacije v predmet, v osebo, v čarovnico, mačko, karkoli. Zlo in dobro lahko (in v tem je aluzija na šolstvo) v koncentrirani obliki nato zapremo v ječo ali steklenico, ga doziramo, sežigamo (čarovnice) ali pa polivamo po ljudeh itd. (blagoslovljena voda).

CITIRANA LITERATURA:

1. Pagels, Elaine, Gnostička jevandjelja, Beograd, 1981.

O vzgojno-izobraževalnem procesu kot o specifično potekajočem komunikacijskem procesu med učiteljem (oddajnikom informacij) ter učencem (sprejemnikom informacij)

ALOJZIJA ŽIDAN

V pričujočem prispevku bomo spregovorili o vzgojno-izobraževalnem procesu kot o potekajočem komunikacijskem procesu med učiteljem (oddajnikom) ter učencem (sprejemnikom informacij) specifične vrste. Z obravnavo navedene tematike se bomo ukvarjali zato, ker sodimo, da je ravno spričo tega, ker posreduje učitelj v vzgojno-izobraževalnem procesu učencu različne informacije, potrebno pojem informacije natančneje analizirati. Prav informacija je namreč osnovna, elementarna prvina, ki pomaga oblikovati učencu njegove socialne vrednote in stališča. To prvino pa poskušajo različne teorije informacij različno določati. Vzlic njihovemu različnemu določanju pa o tej prvini še vse premalo razmišljamo. Nadalje nas bo tudi zanimalo, zakaj (in kako) je lahko vzgojno-izobraževalni proces kot specifični komunikacijski proces posredovalec raznoterih informacij učencu. Oziroma, povedano drugače; kaj je tisto, kar povezuje v tem procesu oba temeljna komunikacijska dejavnika, to je učitelja in učenca? Kakšne so značilnosti njunih komunikacijskih kanalov? Ali lahko (vselej) nastopa učitelj v vlogi idealnega prenosnega informacijskega kanala?

Sodimo, da je razmišljanje o navedenih problemih ne le aktualno, temveč tudi nujno potrebno. Z njimi se namreč vsakodnevno srečuje učitelj (slehernega predmetnega področja) pri opravljanju svojega odgovornega dela. Čeprav sicer vseh navedenih problemov v pričujočem prispevku ne bomo zaradi njihove izredne kompleksnosti mogli doreči v vsej globini in širini, naj prispevek pomeni motivacijski uvod učitelju za njegova nadaljnja razmišljanja o tej tematiki. Pa tudi za njihove ustvarjalne prenose v pedagoško prakso.

ANALIZA POJMA INFORMACIJA

Najprej moramo torej določiti enega izmed pomembnih pojmov za razpravo: to je pojem informacije. Toda, takoj moramo reči, da naša določitev tega pojma, kot smo poudarili že v uvodu, ne bo celovita, saj tovrstni pojem ne bo izčrpala v vsej njegovi

globini in širini. Osredotočena bo le k obravnavi enega segmenta informiranja, to je le k informiranju v pouku. Oziroma informacije, ki so povezane s poukom, s kognitivno sfero. Ali, povedano še bolj določno: Informacije, ki bodo predstavljale predmet našega interesa, bodo le jezikovne informacije, četudi lahko trdimo, da so (za vzgojo) pomembne še druge informacije, na primer informacije vedenja itd.. Ali kot pravi dr. Boris Majer: "Poleg jezika obstoji še cela vrsta drugih sistemov znakov, kot še na primer abeceda guhonemih, simbolični obredi, oblike vljudnosti, vojaški znaki itd.. Jezik je samo največnejši med temi sistemi."[1]

Toda vzlic temu, da bo naša pozornost, kot že rečeno in kot bo razvidno iz nadaljnje obravnave, prvenstveno osredotočena k tako imenovani kibernetični informaciji, sodimo, da bo zadovoljila cilju, ki ga želimo s tem prispevkom uresničiti.

Določitev pojma informacija predstavlja kljub nenehni uporabi tega pojma, in to tako v vsakdanjem pogovornem, kot tudi v znanstvenem jeziku, dokaj zahtevno nalogo. "Danes skoraj ne najdemo raziskovalnega področja, v proučevanju katerega ne bi uporabljali izraza informacija ali njegovih izpeljank, prav enako se dogaja v vsakdanji poljudni govorici. Da je informacija '(tisto), kar se o določeni stvari pove, sporoči', pri čemer gre najbrž tisto nekaj (= informacija) razumeti v smislu Wienerjeve opredelitve, da 'informacija je informacija, ni materija ne energija', nam pomeni prav tako malo kot tavtološke definicije, v katerih se pojem informacije izenačuje (nadomešča) s pojmi sporočilo, obvestilo, vest, novica ipd., ne da bi bil katerikoli izmed njih dejansko definiran. Vzrok neizčrpnih in celo protislovnih opredelitev 'informacije' gre iskati v pomenski inflaciji izraza informacija, ki jo doživlja z razvojem matematične teorije komuniciranja ali teorije informacij in z njeno aplikacijo v številnih disciplinah od fizike in biologije do psihologije, sociologije in komunikologije."[2]

Trdimo torej lahko, da se pojem informacije še vedno ne razlaga na enak način. Tako kot je značilno za množico najrazličnejših, tako vsakdanjih kot tudi znanstvenih pojmov, da se zelo različno definirajo, lahko trdimo, da to velja tudi za pojem informacije. Na vprašanje, kaj je to informacija, namreč odgovarjajo različni strokovnjaki zelo različno, marsikdaj celo protislovno. Zato Miroslav Maćešić pravilno opozarja, "da je potrebno torej poudariti, da je bistvo problema v tem, ker se lahko 'pristopi' k pojmu informacije z različnih vidikov, z različnih zornih kotov, iz perspektive problema, katerega se želi rešiti. V matematiki se , na primer, ta pojem določa drugače kot recimo v družbenih znanostih, v biologiji, v teoriji sistema, v kibernetiki, v ekonomiji, itd."[3]

Če pa torej obstajajo zelo različne teorije informacij, oziroma zelo različna opredeljevanja informacije kot osnovne kategorije teorije informacij, si oglejmo nekaj takšnih obstoječih pojmovanj.

Statistična teorija informacij, na primer, opredeljuje informacijo kot "sukcesivno izbiranje znakov ali besed iz dane množice, pri čemer so vprašanja 'pomena' zanemarjena kot zgolj subjektivni faktorji."[4]"Informacija predstavlja svobodo izbiranja v

---

1. Dr. Majer Boris, Strukturalizem, Komunist, Ljubljana, 1971, str. 17.
2. Dr. Splichal Slavko, Množično komuniciranje med svobodo in odtujitvijo, Založba Obzorja Maribor, 1981, str. 25.
3. Maćešić Miroslav, Informacijsko-komunikacijski sistem gradjevinske radne organizacije SGP "Primorje" Ajdovščina, Mag. delo, FSPN, Ljubljana, 1982, str. 27.
4. Colin Cherry, Kommunikationsforschung - eine neue Wissenschaft, S. Fischer Verlag, 1967, str. 66.

sporočanju sporočila in jo je torej potrebno *obravnavati* kot statistično značilnost izvora sporočila.[5]

Za statistično teorijo informacij [6] so torej pomembni le odnosi med znaki (npr. črkami), ne pa pomen (vsebina). Oziroma, v statistični teoriji informacija kot princip izbiranja zadeva izključno kvantitativni aspekt sporočil, število odločitev, izborov iz dane množice možnih dogodkov ali znakov (npr. črk abecede). Možnost izbora pojavljanja dogodka pa je mišljena kot povsem neodvisna od človeka kot zavestnega bitja. V statistični teoriji torej subjektivni moment nima nobene (bistvene) vloge.

V nasprotnem primeru pa behavioristi (interakcionisti) obravnavajo informacijo povsem drugače, kot pa prej omenjeno (torej statistično) gledanje. Behavioristi (interakcionisti) namreč priznavajo informaciji vlogo izrazito pomembne konstitutivne prvine v raznoterih procesih medčloveškega komuniciranja - od intrapersonalnega (interni dialog, dialog med različnimi fazami jaza) do množičnega.

Pragmatično razumevanje informacije poudarja zlasti uporabno vrednost subjektovega znanja (vedenja za in vedenja o), čeprav priznava, da je znanje nemogoče natančno izmeriti (tudi zato, ker se ne ujema z vedenjem). Tako, na primer, meni pragmatist Wersig Gernot:"Informacija je zmanjšanje negotovosti, kolikor je bilo doseženo na osnovi komunikacijskega procesa ustvarjanje boljših predpostavk za obvladovanje situacij, za katere organizem še nima ustreznih možnosti rešitve."[7]

Informacija torej predstavlja za pragmatiste uporabno vrednost za subjekt, kajti z informiranjem se pri subjektu povečuje *stopnja njegovega* vedenja ter zmanjšuje njegova negotovost v procesu obvladanja situacije v okolju. Smoter informacije je torej usmerjanje (usklajevanje) vedenja med komunicirajočimi. Merilo uspešnosti komuniciranja pa ni količina prenesenih informacij, ampak njihov učinek na recipienta.

Funkcionalistično pojmovanje informacije poudarja, da je informacija lahko pomembna prvina, ki zagotavlja tako imenovano vzpostavljanje ravnotežja v sistemu. Funkcija informacije (kot strukture znakov) je, da na sprejemalni organizem učinkuje usmeritveno ter da opravlja integrativno funkcijo družbe. Informacija mora prispevati h krepitvi obstoječe družbene (sistemske) strukture. Informacija mora prispevati k družbeni stabilnosti in integriteti. Funkcionalistična načela namreč trdijo, da je primaren sistem in ne njegovi deli, sistem pa mora težiti k tako imenovani samoohranitvi.

Ali so vsa ta pojmovanja oziroma teorije informacij, ki smo jih doslej omenili, sprejemljive? Na postavljeno vprašanje lahko odgovorimo takole: "Behavioristično (interakcionistično) razumevanje komuniciranja, funkcionalna in sistemska analiza abstraktno - splošno opredeljevanje informacije zavračajo, čeprav njihovega nezgodovinskega značaja ne odpravijo. V statistični teoriji informacij nima subjektivni moment nobene vloge; to očitno enostranost z vidika družbenega komuniciranja pragmatični pristopi k obravnavanju informacij sicer korigirajo, ne pa tudi odpravljajo. Informacija ni mišljena kot rezultat človekove dejavnosti, kot produkt človekovega 'nanašanja' na naravo in druge ljudi, ampak le kot uporabna vrednost, ki rezultira iz

---

5. Umberto Eco, Kultura, informacija, komunikacija, Nolit, Beograd, 1973, str. 31.

6. Glej o obravnavi tovrstne informacijske teorije še v virih: Georg Klaus - Liebscher Heinz, Systeme, Informationen, Strategien, VEB Verlag Technik, Berlin, 1974; Krallman Dieter - Soeffner Georg Hans, Gesellschaft und Information, Kohlhanmer, Stuttgart, 1973.

7. Wersig Gernot, Informationssoziologie, Hinweise zu einem informationswissenschaftlichen Teilbereich, Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1973, str. 40.

komunikacijskega procesa in zmanjšuje stanje negotovosti recipienta. Iz Marxovega dognanja, da je sodelovanje med ljudmi najprej sodelovanje v produkciji, je s tem produkcija izključena, komuniciranje med ljudmi (interakcija) pa obravnavano kot lastnim, od (načina) produkcije neodvisnim zakonitostim podrejen proces."[8]

Strukturalizem poudarja, da je jezik sistem znakov, ki izražajo idejo. Vsak znak pa vsebuje dve, med seboj neločljivo povezani strani: čutno in pojmovno. Ali, drugače opredeljeno: znak je enotnost čutnega in pojmovnega. Med čutno in pojmovno stranjo znaka mora obstajati stalna asociativna zveza. Če te zveze ni ali če razpade, ne moremo več govoriti o znaku. Čutna stran znaka je akustična ali, če je beseda zapisana, optično zaznana (oziroma predstava), določena skupina glasov ali ustreznih črk. Pojmovna stran znaka pa je predstava ali pojem predmeta, ki ga določena skupina glasov ali črk zbudi v naši zavesti. Bistvena značilnost jezika je tudi tako imenovana njegova prva in druga artikulacija. Medtem ko prva artikulacija razčlenjuje jezik v besede, ga druga artikulacija razčlenjuje v akustične enote, ki same po sebi, če jih vzamemo ločeno, prav nič ne pomenijo. Njihova funkcija je v tem, da oblikujejo besede kot nosilce pomena.

Že izrečeno trditev, da je jezik sistem znakov, ki izražajo ideje, pa je potrebno še dopolniti. Strukturalizem namreč izrecno sodi, da je potrebno pojmovati sistem kot kompleksno strukturo, ki pa je, kot pri vsaki strukturi, podvržen zakonom celote.

In, kar je najbolj bistveno: jezik sestoji iz jezikovnih struktur, ki pa govorečemu subjektu niso zavestno dane, temveč so le nekakšen podzavesten "spomin", ki se uresničuje v njegovem živem govoru. In to podobno, kot se uresničujejo logični zakoni v procesih mišljenja. Subjekt, ki govori, torej ni zavestni subjekt, kajti podzavest je govor drugega. Na drugi strani pa obstaja subjektivni značaj jezika, ki se manifestira v govoru.

Funkcija jezika tudi ni informacija, temveč evokacija. Ker namreč subjekt išče v govoru, je odgovor drugega. Oziroma, kar subjekt konstituira kot subjekt, je prav njegovo vprašanje (Lacan).

Obseg nam ne dopušča, da bi se še natančnjeje spuščali v stukturalistično razumevanje informacijske teorije.[9] Reči pa moramo, da je njen pomen ravno v tem, da le-ta odkrije pomenske plasti v jeziku, ki so nadrejene druga drugi in ki omogočajo prenašanje informacij iz enega nivoja na drugi nivo, hkrati pa tudi komunikacijo posebej na vsakem nivoju. Toda reči je treba tudi to, da tovrstna informacijska teorija vsebuje v sebi veliko nevarnost. In sicer to, da pojmuje jezikovne strukture kot zgolj nek transcendentalni apriorij živega govora. S tem pa tudi pokaže svoj ahistorični in antidialektični značaj.

Za nas pa je najbolj zanimiva, kot že napovedano, kibernetična teorija informacij. Zaradi omenjenega vzroka je nujno, da si tudi omenjeno teorijo ogledamo nekoliko pobliže.

Kibernetika kot znanstvena disciplina ne obstaja dolgo [10]

Pojavila se je v času, ko je razvoj znanosti šel vedno bolj v smeri diferenciacije, dezintegracije. Znanstveniki so se vse bolj omejevali le na svoje ozko področje in s tem

---

8. Dr. Splichal Slavko, Množično komuniciranje med svobodo in odtujitvijo, Založba Obzorja Maribor, 1981, str. 27.

9. Zato glej o tem še v virih: Bierwisch M., Strukturalismus Geschichte, Probleme und Methoden, Kursbuch, 5, 1966; Umberto Eco, Die Analyse der Strukturen, Kritiker unserer Zeit, 2. izd., Hans Mayer Pfublingen, 1967; Jakobson Roman - Tynjanov Jurij, Probleme der Literatur und Sprachforschung, Kursbuch 5, 1966; Krenn, R., Was heisst Strukturalismus, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29. julij, 1967; Camap Rudolf, Strukturbeschreibungen, Kursbuch 5, 1966.

10. Glej o njeni vlogi v virih: Georg Klaus, Kybernetik und Gesellschaft, VEB, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1964; Meyer G., Kybernetik und Unterrichtsprozess, Volks und Wissen, Berlin, 1966.

izgubljali stik z ostalimi področji znanstvenega dela. S tem pa so si onemogočili, da bi integralno dojeli splošen domet celotnega znanstvenega nivoja. Zaradi omenjenga dejstva se je proti koncu 40. let dvajsetega stoletja (ponovno) pokazala potreba, da bi našli neke metode, ki bi veljale v vseh znanostih. Posledica te težnje je bil nastanek kibernetike.

Kaj je temeljni predmet preučevanja kibernetike? Rečemo lahko, da so to celoviti, dinamični sistemi. Oziroma, če si zastavimo vprašanje še tudi nekoliko drugače: katere so glavne sestavine kibernetike? Glede tega vprašanja so si znanstveniki enotni in menijo, da so to: teorija informacij, teorija sistemov in teorija upravljanja. Če pa je teorija informacij temeljna sestavina kibernetike, je torej smotrno, da si tudi ogledamo njeno pojmovanje (razumevanje) informacije. Rečemo lahko, da kibernetiko prvenstveno zanima prenos informacij med posameznimi elementi sistema. In prav spričo tega imajo pri njej informacije osrednje mesto.

Kibernetična teorija (ki tudi človeka pojmuje kot določen sistem) opredeljuje informacijo kot funkcijo (najmanj) dveh sistemov (ki sta lahko sestavljena iz podsistemov). Eden od sistemov pošlje informacijo, drugi pa jo po določenih kanalih sprejme. Prvi sistem označujejo v kibernetiki ponavadi kot oddajnik, drugega pa kot sprejemnik. Proces oddaje in sprejema informacij se imenuje informiranje, pot, po kateri teče informacija, pa kanal informiranja. "V rabi je kibernetična terminologija: ne govori se o učitelju in učencu, marveč o predajniku in sprejemniku, o poučevalnem in učnem sistemu, za učne vsebine je v rabi pojem informacije, namesto izobraževanja pa reguliranje ravnanja, itd."[11]

Kot že rečeno, je pojav kibernetičnega pojmovanja informacije pomenil celo neke vrste zgodovinski mejnik, saj je bila vse do pojava kibernetike pojmovna določitev informacije izključno vezana le na človeka ter na njegove aktivnosti. S pojavom kibernetike pa je nastal na področju teorije informacij v pojmovanju informacije bistven premik. Tedaj se namreč izpolnita dve *temeljni znanstveni resnici.* Prva je ta, da bistvo upravljanja v živi materiji, družbi in tehniki predstavlja kroženje informacij, oziroma prvenstveno njihov prodor. Druga pa je ta, da predstava o materialnem svetu, ki jo je dala znanost devetnajstega stoletja na osnovi štirih komponent: materije, gibanja (energije), prostora in časa, ni več popolna, to je, da ji primanjkuje še peta komponenta - informacija.[12]

S pojavom kibernetike se torej začne pojem informacije povezovati z novimi znanstvenimi spoznanji. Kako torej pojmujejo informacijo nekateri kibernetiki? Norbert Wiener, razpravljajoč o informaciji v svojem delu "Kibernetika i društvo", označuje kot informacijo vsebino vsega tistega, kar izmenjujemo z zunanjim svetom, medtem ko se mu prilagajamo in medtem ko vplivamo nanj s svojim prilagajanje. Za Wienerja je informacija, ki prinaša splet sporočil, merilo organiziranosti.[13]

Za Leva Pavloviča Teplova je (tako meni v delu "Popularna kibernetika") informacija merilo urejenosti strukture ali delovanja nekega sistema, oziroma je kazalec, koliko se to delovanje razlikuje od zmede, koliko je organizirano in smotrno. Samo

---

11. Dr. France Strmčnik, Znanstveni predmet in smeri sodobne didaktike, Sodobna pedagogika, Ljubljana, let. 1987, štev. 5 - 6, str. 238.

12. Dr. Mirko Mirković, Prilaz kibernetici, Savremena administracija, Beograd, 1972, str. 54.

13. Več o tem glej še v Wienerjevih delih: Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, Köln, 1965; ter Kibernetika i društvo, Nolit, Beograd, 1964.

kibernetiko pa Teplov opredeljuje "kot nauk o smotrnosti ali smotrno delujočih sistemih".[14]

Ferenc Šoti pa (v svojem delu "Uvod v kibernetiko") opredeljuje informacijo kot obvestilo, sporočilo, novico, vest oziroma kot podatek o stanju, spremembah, gibanjih in tendencah gibanja nekega dogodka. O kibernetiki pa Šoti meni, da "proučuje splošne zakonitosti regulacije sistemov in samoregulacije v njih, zaradi ohranitve njihove kvalitativne samostojnosti in obstojnosti".[15]

Poskus odločitve, kako razumeti pojem informacije [16] pa lahko tudi nadalje dopolnimo z ugotovitvijo, da nas k razumevanju pojma informacije lahko tudi vodi njegova etimološka analiza. "Latinski glagol informare pomeni oblikovati, ustvarjati zamisel, predstavo, pojem o nečem. Informacija je torej tudi strukturiranje nečesa, podrejanje notranjemu redu, informiranje pa je v tem smislu prenašanje pomenskih struktur.

Informacija izraža organiziranost in organizacijo nekega sistema, kar omogoča tudi njegovo matematično opisovanje."[17]

Pri poskusu določitve pojma informacija pa moramo še tudi povedati, da mnogi avtorji (kot smo spoznali) sploh ne razlikujejo med pojavoma, kot sta informacija in sporočilo. Še več. Omenjena pojava celo popolnoma medsebojno (po)istovetijo. Vendar pa je takšno ravnanje nedopustno. Potrebno ga je dopolniti s spoznanjem, "da so informacije le tisti deli sporočila, ki imajo za sprejemnika vrednost novosti, katera mu omogoča, da lahko bolje naredi naloge".[18]

Oziroma, pojem informacije je tudi potrebno dopolniti s spoznanjem, da "čeprav torej ne obstoji neko enotno opredeljevanje informacije, pa je vendarle njeno bistvo v tem, da se jo lahko najbolj enostavno določi kot novo spoznanje, in ne kot prav vsako spoznanje, marveč samo tisto, ki je potrebno subjektu v procesu prinašanja določitev o načinu, sredstvih, času, prostoru, pri opravilu neke naloge, aktivnosti oziroma procesa".[19]

Povrnimo se k že zastavljenemu vprašanju. To je: zakaj je teorija informacij tudi aktualna za obravnavo našega raziskovalnega problema? Oziroma, kako pristopiti k pojmu informacije tudi z vidika obravnave problema, ki smo si ga v pričujočem prispevku izbrali za temeljni predmet obravnave?

Rečemo lahko, da si v kompleksnih dinamičnih sistemih, komunikacijskih in drugih procesov nikakor ne moremo predstavljati brez uporabe teorije informacij. Spričo izrečenega dejstva pa je mogoče teorijo informacij in komunikacij tudi uspešno uporabiti na pedagoškem področju. [20] Tudi tu imamo opraviti s potekom vzgojno-izobraževalnega

---

14. Lev, Pavlovič Teplov, Oris kibernetike, DZS, Ljubljana, 1966, str. 8.

15. Ferenc Šoti, Uvod v kibernetiko, Radnički univerzitet, Radivoj Černapov, Novi Sad, 1973, str. 9.

16. S tovrstno tematiko se je smotno še tudi seznaniti v delih: Beth Hanno - Pross Harry, Einführung in die Kommunikationswissenschaft, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1976; Holzer Horst, Kommunikationssoziologie, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1973.

17. Firdus Džinić, Komunikologija, Delavska enotnost, Ljubljana, 1980, str. 63,64.

18. Manfred Wahl, Osnove upravljačkog informacijskog sistema, Informator, Zagreb, 1971, str. 4.

19. Miroslav Maćešić, Informacijsko komunikacijski sistem gradjevinske radne organizacije SGP "Primorje" Ajdovščina, Mag. delo, FSPN, Ljubljana, 1982, str. 32.

20. "Čeprav te teorije ni mogoče avtomatično prenašati v učni proces in na učence, ki so vredni enakopravnih učnih odnosov, se zavedajo smisla neke dejavnosti in so se sposobni zavestno odzivati ter se sami voditi in kontrolitati, je vendarle veliko prispevala predvsem k razčlenjevanju učnih vsebin na najmanjše dele (npr. pri programiranem pouku), pri čemer so enako upoštevane tudi zveze med njimi in celoto k boljšemu poznavanju in večjemu upoštevanju sistemskih struktur (predvsem učne vsebine, učenca, učnega procesa), k odkrivanju pravil uspešnega komuniciranja med učnimi sistemi oziroma podsistemi (npr. med učencem in učiteljem) itd..." (Povzeto po viru: dr. France Strmčnik, Znanstveni predmet in smeri sodobne didaktike, Sodobna pedagogika, Ljubljana, let. 1987, štev. 5 - 6, str. 239.)

procesa kot (specifičnega) komunikacijskega procesa. Oziroma procesa, v katerem lahko dobi "informacija kot sestavina komunikacije svoj smisel, vsebino in obliko. Informacija je relacijski pojem, vprašanje pa je, katere releje oziroma dejanske subjekte spaja in kako."[21]

Torej, tudi na pedagoškem področju, pri poteku kompleksnega vzgojno-izobraževalnega procesa imamo opraviti z dvema temeljnima sistemoma, od katerih eden, oddajnik po določenih kanalih pošilja informacije (vzgojno-izobraževalne vsebine) sprejemnikom (učencem). Pri tem pa moramo seveda poudariti, da človeka, ki lahko opravlja funkcijo bodisi oddajnika, bodisi sprejemnika informacij nikoli ne smemo poistovetiti (zgolj) z različnimi tehničnimi sredstvi odpošiljanja in sprejemanja informacij. Človekova specifičnost, edinstvenost je namreč prav v tem, da lahko, bodisi če se pojavlja v funkciji oddajnika, bodisi sprejemnika informacij, le-te tudi ne le odpošilja ali sprejema, temveč samostojno organizira, predeluje, razvršča, selekcionira itd.. Zato torej mislimo, kadar govorimo o človeku kot oddajniku in sprejemniku informacij, da gre za samoorganizirani oddajnik in sprejemnik informacij.

Povzamemo (sklenemo) torej lahko: v pričujočem prispevku bomo teorijo informacij tudi uporabili na pedagoškem področju. Saj predstavlja tudi učenje, kot smo že dejali, zapleten, specifičen komunikacijski proces, potekajoč med oddajnikom (učiteljem) in med učencem (sprejemnikom informacij). K pojmu informacije bomo torej pristopili s kibernetičnega vidika. Oziroma, predmet naše obravnave bo le informacija, povezana s poukom, bo torej le jezikovna informacija. Kot informacijo bomo pojmovali le ti so sporočilo, ki prinaša v vzgojno-izobraževalnem procesu učencu kot osebnosti nekaj resnično, bistveno novega. Sporočilo, ki je torej za učenčevo osebnost informativnega pomena. In kljub temu, da bomo imeli opraviti z mnogimi zapletenimi dejavniki: z oddajnikom informacij, s sprejemnikom informacij, z različnimi kanali informiranja, bomo namenili prvenstveno pozornost prav sprejemniku informacij, ki pa je seveda tudi lahko sam oddajnik informacij. Zakaj? Zato, ker namreč sodimo, da ima lahko le-ta v kompleksnem vzgojno-izobraževalnem procesu najpomembnejšo nalogo. Ali, kot pravi dr. Ilija Mrmak: "Kot smo videli, ima sprejemnik glavno funkcijo v sistemu učenja - če le-to vzame kot tok in shranjevanje ali usvajanje informacij. Namreč: pri vseh naših prizadevanjih za napredek vzgoje in izobraževanja moramo jasno in določno poudariti, da je pri informacijah, ki jih lahko sprejme en sprejemnik, odločujoč sprejemnik, ne pa odpošiljatelj informacij. S tem ne podcenjujemo vloge odpošiljatelja, gotovo pa je, da mora vsako razpošiljanje informacij izhajati od človeka kot sprejemnika informacij, in sicer toliko bolj, ker vse informacije, ki jih sprejema, niso vnaprej, zavestno in načrtno, organizirano odposlane; pri njem se 'zbira' mnogo več informacij, kot pa jih pošiljajo predvideni odpošiljatelji."[22]

---

21. Bogomir Novak, Vprašanje komuniciranja pri predmetu samoupravljanje s temelji marksizma, Organizacija in kadri, Kranj, let. 1987, štev. 3 - 4, str. 254.

22. Dr. Ilija Mrmak, Multimedijski sistemi komunikacij in problemi sprejemanja ter usvajanja informacij, Sodobna pedagogika, Ljubljana, let. 1976, štev. 7 - 8, str. 285.

O vzgojno-izobraževalnem procesu kot o specifično potekajočem komunikacijskem procesu med učiteljem (oddajnikom) ter učencem (sprejemnikom informacij)

Omenili smo že, da lahko vzgojno-izobraževalni proces opazujemo kot specifični komunikacijski proces, ki poteka med učiteljem (oddajnikom) ter učencem (sprejemnikom informacij). Potek tega zapletenega, specifičnega komunikacijskega procesa pa je mogoč zaradi tega, ker sta oba njegova temeljna dejavnika, se pravi tako oddajnik kot sprejemnik, uravnana na iste kanale komuniciranja. Oziroma, ker povezuje oba dejavnika neki "skupni pedagoški jezik". Izhajamo namreč lahko iz dejstva, da je kanal komuniciranja ali komunikacijski kanal sredstvo, ki ga uporabljamo za prenos sporočila. Oziroma, da je to pot, po kateri teče sporočilo od komunikatorja (vira ali pošiljatelja) do komunikanta (sprejemnika). Če pa izhajamo iz navedene opredelitve komunikacijskega kanala, potem lahko tudi rečemo, da so komunikacijski kanali lahko zelo različni. Oziroma, da v glavnem lahko razlikujemo med tako imenovanimi formalnimi in neformalnimi kanali komuniciranja. Glavna razlika med navedenima vrstama kanalov komuniciranja je v tem, da so kanali komuniciranja, ki smo jih opredelili kot formalne, uradni ter da tudi pomenijo standarde, po katerih ocenjujemo sporočila, ki prihajajo iz vseh drugih virov. In, ker bomo tudi mi imeli pri preučevanju našega raziskovalnega problema prvenstveno opraviti s formalnimi komunikacijskimi kanali, si oglejmo njihove temeljne lastnosti še nekoliko pobliže ter natančneje.

Mnogokrat se formalne kanale komuniciranja tudi imenuje institucionalne kanale, saj so sporočila, ki jih takšni kanali razširjajo, uradna ali potrjena. Firdus Džinić za formalne kanale komuniciranja tudi sodi, da so ponavadi visoko organizirani. "Tako kot za druge družbene institucije je tudi za formalne kanale značilen trden splet pravil (norm), osebje, ki ima jasno opredeljene naloge, zatem vnaprej določeni postopki, po katerih se ravna osebje pri svojem delu, in slednjič, možnost sankcij proti tistemu, ki ne bi upošteval norm (pravila) in uveljavljenih postopkov. Ponavadi obstajajo vnaprej določeni standardi sprejemljivosti (in prepuščanja) sporočil, način prenašanja sporočil je predpisan, prav tako postopki preverjanja (verifikacije) in norme (pravne in moralne) vedenja komunikatorjev. In ker lahko udeležence komunikacijskega procesa identificiramo, so praviloma tudi osebno odgovorni za svoje delo."[23]

Trditev o obstoju različnih komunikacijskih kanalov pa lahko nadalje še tudi podkrepimo, če povemo, da so temeljni kanali človekovega informiranja lahko tudi optični, akustični, tipalni ter vonjalni. Seveda pa je lahko najboljši informacijski učinek dosežen tedaj, kadar so aktivni vsi kanali sočasno.

Če se ponovno povrnemo k temeljnima nastopajočima dejavnikoma v vzgojno-izobraževalnem procesu, torej k učitelju (oddajniku) ter k učencu (sprejemniku informacij) si je tudi smotrno zastaviti vprašanje: kako torej lahko med omenjenima dejavnikoma poteka komunikacijski proces? In, ali je le-ta lahko za učenca pri prenosu informacij idealne narave (torej nepovezan z določenimi izgubami)? Na tem mestu se sicer ne bomo spuščali v opis vseh sila zapletenih psihičnih stanj, ki pri komunikacijskem procesu spremljajo osebnosti obeh dejavnikov. Zadovoljimo se le s poenostavljenim opisom konkretno potekajočega komunikacijskega toka. Le-ta pa je (lahko) sledeč: oddajnik (učitelj) mora po določenem kanalu prenesti informacijo

---

23. Firdus Džinić, Komunikologija, Delavska enotnost, Ljubljana, let. 1980, str. 81.

(vzgojno-izobraževalno vsebino) učencu (sprejemniku). Oddajnik (učitelj) pa ne more vzeti neke informacije (vzgojno-izobraževalne vsebine) neposredno iz sklada znanstvenih in drugih spoznanj ter jo prenesti sprejemniku (učencu), ampak poteka vse to v določenem procesu. To pa pomeni, da mora tudi v oddajniku (učitelju) nastati o informaciji (o vzgojno-izobraževalni vsebini) določena predstava. Skratka, da mora tudi oddajnik (učitelj) sam informacijo osvojiti. Šele po osvojitvi informacije (vzgojno-izobraževalne vsebine) mora oddajnik (učitelj) le-to usmeriti k cilju, torej k učencu (sprejemniku). Toda pri tem je potrebno upoštevati, da je prenos informacije (vzgojno-izobraževalne vsebine) na (za) učenca (sprejemnika) že preoblikovan. Ali tudi denimo: da je prenos informacije (vzgojno-izobraževalne vsebine) na učenca (sprejemnika) vedno lahko le bolj ali manj uspešen, kajti idealnega prenosnega kanala ni, temveč je prav vsak prenos povezan z določenimi izgubami. Le-te se še tudi kopičijo (nadaljujejo) potem, ko učenec (sprejemnika) sprejme informacijo (vzgojno-izobraževalno vsebino). Kaj se namreč dogaja v učencu po sprejemu informacije (vzgojno-izobraževalne vsebine)? Po sprejemu informacije mora učenec v svojem osrednjem živčnem sistemu informacijo dešifrirati. To pomeni, spremeniti v zanj uporabno obliko, oziroma si o njej izoblikovati določeno predstavo. Šele učenčeva subjektivno izoblikovana predstava o informaciji se lahko vključi v njegovo sprejemno shemo ter zanj postane resnično informacija. Seveda pa je potrebno ponovno upoštevati, da je tudi to učenčevo vključevanje informacije povezano z izgubami. Oziroma spremljano z učenčevimi že pridobljenimi (stranskimi) informacijami. Torej ni oddajnikova (učiteljeva) prenešena informacija (vzgojno-izobraževalna vsebina) na (za) učenca (sprejemnik) zanj nikoli povsem celovita. Oziroma rečemo tudi lahko, da vsa učiteljeva prenešena informacija na učenca za le-tega nikoli ne postane vsa nova informacija.

Navkljub dejstvu, da torej nastopa v vzgojno-izobraževalnem procesu učenec prvenstveno v vlogi (zgolj) sprejemnika informacij, zahteva od njega sprejem informacij velike aktivnosti. Namreč "informacije same še ne dajejo znanja, znanje se ustvarja šele postopoma iz množice informacij pod pogojem, da je oseba, ki se uči, čim bolj aktivna ter da ustrezno obvlada mnoge informacije, ki obremenjujejo njeno zavest. Učeča se oseba mora spraviti informacije v red, mora jih povezati in osmisliti ter razvrstiti po pomembnosti."[24]

Da idealni prenosni kanal kot vmesno nastopajoči člen med temeljnima dejavnikoma vzgojno-izobraževalnega procesa, med oddajnikom in sprejemnikom informacij ne obstaja, nam lahko postane še bolj razumljivo, če tudi poskusimo osvetliti nekatere razsežnosti, ki jih lahko zaznamo pri komunikacijskem kanalu. Te pa so naslednje:

1. Zanesljivost kanala - le-to lahko opredelimo kot ocenjeno vrednost zanesljivosti kanala predvsem s stališča učenca.

2. Povratni vpliv v kanalu - to je kanalovna možnost, ki zagotavlja učencu, da lahko takoj odgovori oziroma, da lahko takoj vpliva na učitelja.

3. Stopnja vključevanja, ki jo kanal zahteva ali omogoča - pri tem gre za perceptivni napor vseh učenčevih čutil, da bi razumel informacijo, ki mu jo določen kanal prenaša.

4. Dostopnost kanala - to je obseg možnosti in pogostost uporabe določenega kanala za določene učence.

---

[24]. Dr. Ana Krajnc, Andragoška funkcija informacija, Andragogija, Zagreb, let. 1981, štev. 3 - 5, str. 129.

5. Efemernost kanala - je sposobnost kanala za ohranitev (začasno ali trajno) informacije.

6. Moč množičnega delovanja kanala - je lastnost kanala, da lahko na učence deluje hkrati in hitro.

7. Komplementarnost kanala - pa je sposobnost kanala, da lahko dopolni tudi komunikacijsko delovanje drugega kanala.

Upoštevajoč navedene različne razsežnosti komunikacijskega kanala lahko torej trdimo, da tudi le-te v vzgojno-izobraževalnem procesu lahko zelo različno vplivajo na različne učence (sprejemnike informacij). In to spričo že predhodno izrečenih vzrokov.

Sklepno razmišljanje

Sklepamo torej lahko, da se tako, kot pomeni v vsakem komuniciranju osrednji problem vprašanje, kako kar najbolj učinkovito prenesti določeno informacijo od vira do sprejemališča, to vprašanje pojavlja tudi v vzgojno-izobraževalnem procesu. Tudi vzgojno-izobraževalni proces namreč lahko opazujemo kot specifični komunikacijski proces, ki poteka med učiteljem (oddajnikom) ter učencem (sprejemnikom informacij). Spričo takšnega gledanja na vzgojno-izobraževalni proces se tudi na tem področju srečujemo z vprašanjem: kako razumeti informacijo in jo kar najbolj učinkovito prenesti od vira (učitelja) do sprejemnika (učenca)? O tem pomembnem vprašanju mora v današnjem času razmišljati učitelj, če želi, da je njegov pedagoški proces učinkovit. To pa tudi pomeni, za učenca kar najbolje informativen. In to informativen v pomenu učenčeve življenjske bogatitve, ne pa v pomenu posredovanja mu površinskih znanj, ki učencu prav zaradi svoje takšne narave ne morejo veliko pomagati.

UPORABLJENI VIRI

1. DŽINIĆ, Firdus, Komunikologija, Delavska enotnost, Ljubljana, 1980.
2. GEORG, Klaus - Heinz, Liebscher, Systeme, Informationen, Strategien, VEB, Verlag Technik, Berlin, 1974.
3. KRALLMAN, Dieter - Soeffhanmer, Georg, Hans, Gesellschaft und Information, Kohlhanmer, Stuttgart, 1973.
4. KRAJNC, Ana, Andragoška funkcija informacija, Andragogija, Zagreb, let. 1981. štev. 3 - 5.
5. MAĆEŠIĆ, Miroslav, Informacijsko - komunikacijski sistem gradjevinske radne organizacije SGP "Primorje" Ajdovščina, Mag. delo, FSPN, Ljubljana, 1982.
6. MAJER, Boris, Strukturalizem, Komunist, Ljubljana, 1971.
7. SPLICHAL, Slavko, Množično komuniciranje med svobodo in odtujitvijo, Založba Obzorja, Maribor, 1981.
8. STRMČNIK, France, Vzgojno-izobraževalne razlike med učenci, Sodobna pedagogika, Ljubljana, let. 1983, štev. 5 - 6.
9. STRMČNIK, France, Znanstveni predmet in smeri sodobne didaktike, Sodobna pedagogika, Ljubljana, let. 1983, štev. 5 - 6.
10. CHERRY, Colin, Komunikationsforcshung - eine neue Wissenschaft, S. Fischer Verlag, 1967.
11. UMBERTO, Eco, Kultura, informacija, komunikacija, Nolit, Beograd, 1973.
12. WERSIG, Gernot, Informationssoziologie, Hinweise zu einem informationswissenschaftlichen, Teilbereich, Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1973.
13. ZÄNGLE, Michael, Einführung in die politische Sozialisationsforschung, Schöningh - Verlag , Paderborn, 1978.

Prevodi

Heraklit

ŠRI AUROBINDO

I

Filozofija in misel Grkov sta morebiti najbolj razumsko stimulativni, najplodnejši jasnosti, kar ji je svet imel. Indijska filozofija je bila v svojih začetkih intuitivna in je spodbujala bolj globlje zorenje stvari - nič bolj vzvišenega in globljega tudi nič, kar bi več razodevalo o globinah in višinah, nič močnejšega, da odpre brezkrajne poglede, ni bilo kdaj spočeto kakor božanska in navdahnjena Beseda, *mantra* Vede in Vedante. Ko je pa ta filozofija postala intelektualna, precizna, oslonjena na človeški razum, je postala tudi togo logična, zaljubljena v nepremičnost in v sistem, željna nekakšne geometrije misli. Stari grški um pa je imel nekakšno tekočo preciznost, prožno pozvedujočo logiko; njegovi glavni značilnosti sta ostrina in na široko odprto oko intelekta, in s to zmožnostjo v sebi je opredelil celotni značaj in področje poznejšega evropskega mišljenja. Noben grški mislec pa ni bolj naravnost stimulativen kot aforistični filozof Heraklit; in vendar ohranja nekaj antične dušne in intuitivne vizije in govorice starejših mistikov ter jo dodaja tej bolj moderni razumski stimulativnosti. Splošna usmerjenost k racionalizmu je tukaj, vendar pa ne še tista tekoča jasnost razmišljajočega uma, ki je bila stvaritev sofistov.

Profesor R. D. Ranade* je pred nedavnim objavil kratko razpravo o Heraklitovi filozofiji. Iz zaznamovanja strani te razprave je videti, da je to le izvleček, vendar pa ni ničesar, kar bi nam moglo reči, iz česa. Morda je preveč upati, da iz niza esejev o filozofih ali o zgodovini filozofije izpod peresa tega dognanega pisca in učenjaka. Vsekakor bi bilo takšno delo iz takšne roke neprecenljiva pridobitev. Zakaj profesor Ranade ima v največji meri redek dar lahke in vendar ustrezne razlage; vendar ima še več kot to, saj je sposoben narediti na moč zanimive predmete, kakor sta filologija in filozofija, ki se običajnemu bralcu zdijo zoprni, suhoparni, težavni in odbijajoči. Bleščečo jasnost in razumljivost in čar izražanja povezuje z enako sijajnostjo in ustrezno jasnostjo v podajanju in z dognanim stilom v obojem, ki je domač v grškem in v francoskem jeziku in umu, pač pa je nekaj redkega v angleščini. Na sedemnajstih straneh je predstavil misel tega starega, zagonetnega Efežana z jasnostjo in ustreznostjo, ki nas očara, pouči in zadovolji.

---

* Ranade, R. D. (1886-1957) - indijski učenjak in filozof. Op.prev.

V eni ali v dveh težavnih točkah pa se nagibam k temu, da se ne strinjam z njegovimi sklepi. On nedvomno zavrača Pfleidererjevo* gledanje Heraklita kot mistika, ki je gotovo pretirano in v tej obliki, kot je podano, zgrešeno; vendar pa se mi zdi, da stoji za tem zgrešenim gledanjem neka resnica. Heraklitovo sramotenje misterijev njegovega časa v tem pogledu ničesar ne dokazuje, saj Heraklit sramoti samo tiste aspekte nerazumljive magije, telesne ekstaze, čutnega vzburjenja, ki so si jih nadeli misteriji vsaj v nekaterih svojih končnih stadijih in oblikah, ko je proces izrojevanja napredoval, kar je sto let kasneje celo elevzinski misterij naredil za tarčo nevarnih posmehovanj Alkibiada** in njegovih tovarišev. Heraklit se pritožuje, da skrivni obredi, ki jih je ljudstvo nevedno in praznoverno gojilo, "nesveto mistificirajo to, kar imajo ljudje za misterije". Upira se mračnosti in temi dionizičnega zanosa v približevanju skrivnostim Narave, toda prav tako kot temačni in včasih nevarni dionizični misticizem obstaja tudi sijoči apolinični misticizem - prav tako kakor *vama marga* tudi *dakšina marga* mistične Tantre. In čeprav se sam ni udeleževal ali podpiral nobene vrste obredov ali smešnih ceremonij, Heraklit še vedno zbuja vtis, da je vsaj razumski otrok mistikov in misticizma, četudi mogoče uporen sin v hiši svoje matere. Ima nekaj mističnega stila, nekaj intuitivnega apoliničnega vpogleda v skrivnosti bivanja.

Kajpada, kakor pravi R. D. Ranade, sam aforizem še ni misticizem; aforizem in epigram sta kaj pogosto, morda običajno, zgoščen ali jedrnat napor razuma. A Heraklitov stil, kot ga profesor Ranade sam opisuje, ni samo aforističen in epigramski, temveč skrivnosten, in ta skrivnostni značaj ni le hotena nejasnost kakšnega razumskega misleca, ki svoji misli nadene nekoliko hlinjen videz prekomerne zgoščenosti ali preveč tesno nabite pomenske sugestivnosti. Je zagonetna v stilu mistikov, enigmatična kakor njihova misel, ki je poskušala izraziti uganko bivanja prav v jeziku uganke. Kaj je na primer "večno živi Ogenj", v katerem najde prvotno in neminljivo substanco vesolja in jo poistoveti najprej z Zeusom in potlej z večnostjo, ali kaj naj bi razumeli s "strelo, ki usmerja vse stvari"? Razlagati ta ogenj kot zgolj materialno silo plamena in vročine ali pa zgolj kot prispodobo za bitje, ki je večno nastajanje, po mojem mnenju pomeni zgrešiti značaj Heraklitovih rekov. Ogenj vključuje hkrati obe ideji in vse, kar ju povezuje. Toda tedaj se takoj povrnemo k vedskemu jeziku in načinu mišljenja: to nas spominja na vedski Ogenj, ki je opevan v himnah kot graditelj svetov, skrivno Nesmrtno v ljudeh in stvareh, okolje bogov, Agni, ta, ki "postane" vse okrog drugih nesmrtnih in tudi sam postane vsi bogovi in jih vsebuje; spominja na vedski grom in blisk, električni ogenj, na Sonce, ki je resnična Luč, Oko, čudovito orožje božanskih stezosledcev Mitra in Varuna. Tu je ista skrivnostna oblika jezika in celo isti kleni in bogati način mišljenja; čeprav pojmovanja niso istovetna, je tu očitna sorodnost.

Mistični jezik ima vselej to pomanjkljivost, da zlahka postane nejasen, nesmiseln ali celo zavajajoč za tiste, ki ne poznajo skrivnosti, in za poznejše rodove uganka. Profesor Ranade nam pravi, da je nemogoče ugotoviti, kaj je Heraklit menil, ko je dejal: "Bogovi so smrtniki, ljudje nesmrtniki." Toda ali je to povsem nemogoče, če ne odrežemo tega misleca od zgodnejšega mišljenja mistikov? Vedski riši prav tako kliče Zoro: "O boginja in človek", bogove v Vedi ves čas naslavljajo kot "ljudi", iste besede se tradicionalno uporabljajo za nakazovanje ljudi in nesmrtnikov. Imanentnost nesmrtnega počela v

---

* Pfleiderer, Otto P. (1839-1908) - nemški protestantski teolog in verski zgodovinar. Op. prev.

** Alkibiad (ok. 450-404 pr.n.št.) - atenski politik in general v peloponeški vojni. Op. prev.

človeku, spust bogov v delovanje smrtnosti je bila malone temeljna ideja mistikov. Heraklit prav tako, kakor kaže, priznava neločljivo enotnost večnega in minljivega, tega, kar je na vse veke, in vendar, kot kaže, obstaja samo v tem boju in izpreminjanju, ki je nenehno umiranje. Bogovi se razodevajo kot stvari, ki se nenehno spreminjajo in minevajo; človek pa je v principu večno bitje. Heraklit se dejansko ne spušča v jalove antiteze; njegova metoda je v tem, da navaja antinomije in nakazuje njihovo pomiritev prav v teh izrazih nasprotja. Tako na primer tedaj, ko pravi, da je ime loka (*bio's*) življenje (*bi'os*), toda njegovo delo smrt, očitno nima v mislih nikakršne prazne in jalove igre besed; pač pa nam govori o tistem principu vojne, očeta in kralja vseh, ki naredi iz kozmičnega obstoja na videz proces življenja, v resnici pa proces smrti. Upanišade so doumele isto resnico, ko so izjavile, da je življenje vladavina kralja Smrti, ga opisale kot nasprotje nesmrtnosti in dejale celo, da je vse življenje in bivanje tukaj najprej ustvarila Smrt za svojo hrano.

Če nimamo v mislih tega klenega in simboličnega značaja Heraklitovega jezika, bomo njegovo misel prejkone naredili jalovo s tem, da ji bomo dajali preveč dobeseden pomen. Heraklit hvali "suho dušo" kot najmodrejšo in najboljšo, vendar pravi, da je za duše užitek in zadovoljstvo v tem, da postanejo vlažne. Od tega nagibanja duše k njeni prirodni nasladi v nekakšni vinski ohlapnosti in razpuščenosti je potrebno odvračati; zakaj Dioniz, bog vina, in Hades, gospod Smrti, gospodar temnega podzemlja, sta eno in isto božanstvo. Profesor Ranade ima to poveličevanje suhe duše za hvalnico suhi luči razuma; v tem najde dokaz, da je bil Heraklit racionalist in ne mistik, vendar pa kaj nenavadno jemlje vzporedne in temu nasprotne izraze o vlažni duši in Dionizu v čisto drugačnem in materialnem pomenu, kot naravno neodobravanje opijanjanja z vinom. To pa gotovo ne more biti tako; s suho dušo Heraklit pač ne more meniti razumnosti nekega treznega človeka, z vlažno dušo pa nerazumnosti ali zmedenega razuma pijanca; in tudi ko pravi, da sta Hades in Dioniz eno in isto, to ne pomeni, da zgolj odvrača od opijanjanja z vinom kot od nečesa pogubnega za zdravje! Očitno tu uporablja, tako kot vselej, figurativen in simboličen jezik, ker mu je treba izraziti neko globljo misel, za katero se mu običajni jezik zdi prereven in prepovršen.

Heraklit uporablja stari jezik misterijev, čeprav na nov način in v poseben namen, ko govori o Hadesu in Dionizu in večno živem Ognju ali o Furijah, pomočnicah Pravice, ki bodo poiskale sámo Sonce, če prestopi svojo mero. Njegov smisel zgrešimo, če v teh imenih bogov vidimo le bolj revne površne pomene ljudskega mitološkega verovanja. Ko Heraklit govori o suhi ali o vlažni duši, misli na dušo in ne na razum, *psȳché* in ne *nous*. *Psȳché* približno ustreza izrazoma *četas* (cetus) ali *čitta* (citta) indijske psihologije, *nous* izrazu *buddhi*; suha duša grškega misleca pa očiščeni srčni zavesti, *šuddhačitta* (suddhacitta) indijskih psihologov, kar je bila po njihovem izkustvu prva osnova za očiščen razum, *višuddhabuddhi* (visuddhabuddki) Vlažna duša dovoli, da jo skali in zmoti nečisto vino čutne ekstaze, emocionalnega vzburjenja, temačni impulz in navdih, katerega vir je v temnem podzemlju. Dioniz je bog te v vinu rojene ekstaze, bog bakhičnih misterijev, "teh, ki hodijo naokrog ponoči, magov, bakhantov, mistikov", zato Heraklit pravi, da sta Dioniz in Had eno. V nasprotnem smislu vzneseni častilec na *bhakti* poti v Indiji očita izključnemu iskalcu po poti miselnega razlikovanja* njegovo

* Se pravi po poti džnjana joge, ki se opira zlasti na prosvetljeni razum in voljo. Op.prev.

"suho znanje" in pri tem uporablja ta Heraklitov vzdevek, toda s slabšalnim in ne s pohvalnim pomenom.

Prezreti vpliv mistične misli in njenih načinov samoizražanja na razumsko mišljenje Grkov od Pitagore do Platona se pravi potvarjati zgodovinski pohod človeškega uma. Ta je bil sprva ovit v simboličen, intuitiven in ezoteričen stil in disciplino mistikov - vedskih in vedantskih vidcev, orfičnih skrivnih učiteljev, egiptovskih svečenikov. In izza te koprene se je prikazal na dan z metafizično filozofijo, še vedno povezano z mistiki po izvoru svojih temeljnih misli, svojega prvega aforističnega, skrivnostnega stila, svojega poizkušanja, da bi naravnost dojela resnico z razumskim zrenjem, ne pa da bi prišla do nje s skrbnim razumskim sklepanjem, toda kljub temu intelektualno po svoji metodi in cilju. To je prvo obdobje *daršan* v Indiji, v Grčiji pa obdobje zgodnjih intelektualnih mislecev. Kasneje je nastopila polna plima filozofskega racionalizma, Buda ali budisti in logični filozofi v Indiji, v Grčiji pa sofisti in Sokrat z vsem svojim sijajnim potomstvom; razumska metoda se z njimi dejansko ni začela, pač pa se je osamosvojila in zrasla do svoje polnosti. Heraklit spada v prehodno obdobje in ne v obdobje, ko je razum prišel do vrhunca; je celo najbolj značilen predstavnik tega prehodnega obdobja. Od tod njegov skrivnostni stil, od tod njegova kratka in jedrnata in s smislom nabita misel ter težava, ki jo občutimo, ko poskušamo razjasniti njegove pomene in jih v celoti spraviti v razumski jezik.

Velika hiba modernih razlag naše miselne evolucije je, da prezrejo in zanemarijo mistike, naše prvotne očete, *pūrve pitarah* (purve pitarah).

II

Kaj natanko je temeljna nota Heraklitovega mišljenja, kje najde svoje izhodišče ali kaj so glavne linije njegove filozofije? Kajti čeprav njegova misel ni razvita na strogo sistematski način poznejših mislecev, četudi ne pride do nas v širokih potokih subtilnega dokazovanja in sklepanja in bogatih podob kot Platonova, marveč v nepovezanih aforističnih stavkih, namerjenih kot puščice k resnici, vendarle ti dejansko niso raztresena filozofska razmišljanja. Med seboj so povezani in odvisni; vsi izhajajo logično iz njegovega temeljnega gledanja na sam obstoj in se vračajo k njemu po svojo stalno upravičitev.

Kakor v indijski je bilo tudi v grški filozofiji prvo vprašanje za misel problem Enega in Mnogih. Vsepovsod vidimo mnoštvo stvari in bitij; ali je to resnično in stvarno ali samo pojavno oziroma praktično, *maja*,(māyā) *vjavahara* (vyavahāra)? Ali ima posamezni človek na primer - vprašanje, ki se nas najbolj tiče - lastno esencialno in neumrljivo bivanje, ali pa je samo pojaven, minljiv rezultat v evoluciji ali igri takšnega ali drugačnega prvobitnega počela, Snovi, Uma, Duha, ki je edina resnična resničnost bivanja? Ali enotnost sploh obstaja, in če obstaja, ali je to enotnost vsote ali enotnost prvotnega počela, ali je to posledica ali izvor, enost vseobsežnosti ali enost narave ali pa enost bistva - kot trdijo med seboj različna stališča pluralizma, *sankhje, vedante?* Ali če sta oba, Eno in Mnogotero, resnična, kakšni so torej odnosi med tema dvema večnima počeloma bitja - ali pa sta mogoče pomirjena in usklajena v Absolutnem onkraj njiju? To niso jalova vprašanja logike, to sploh ni bitka meglenih metafizičnih abstrakcij, kot bi

nas zaničljivo hotel prepričati praktični in čutni človek; zakaj od našega odgovora na njih je odvisno naše pojmovanje Boga, bivanja, sveta in človeškega življenja in usode.

Heraklit, ki je v tem, kakor nas opominja prof. Ranade, drugačnega mnenja od Anaksimandra, ki je tako kakor naši *majavadini* odrekal resnično realnost Množici, in od Empedokla, ki je mislil, da je Vse izmenično eno in mnogotero, je bil mišljenja, da sta enotnost in mnogoterost obe resnični in sobivajoči. Bivanje je tedaj večno eno in mnogotero - kakor sta sklepala Ramanudža* in Madhva**, čeprav v zelo drugačnem duhu in s čisto drugačnega gledišča. Heraklitov pogled je izviral iz njegove čvrste konkretne intuicije,v stvari njegovega ostrega čuta za univerzalne realnosti; zakaj v našem izkustvu vesolja res zmeraj in neločljivo najdemo to večno sobivanje in mu dejansko ne moremo pobegniti. Vsepovsod nam pogled na Mnogotero odkriva nekakšno večno enost, ne glede na to, kaj izberemo kot princip te enosti; vendar pa ta enotnost ne učinkuje drugače kakor po mnogoterosti svojih moči in oblik, niti je nikjer ne vidimo brez njene lastne mnogoterosti ali ločeno od nje. Ena Snov, toda mnogi atomi, plazme, telesa; ena Energija, a mnoge sile; en Um ali vsaj umska substanca, a mnoga umska bitja; en Duh, toda mnoge duše*** . Morda se periodično ta mnogoterost vrne in razkroji v Eno ali pa jo pogoltne to Eno, iz katerega se je prvotno razvila; toda kljub temu nas dejstvo, da se je sploh razvila in znova zavila, sili k temu, da predpostavljamo možnost in celo nujnost njenega ponovnega razvoja: tako torej ni resnično uničena. Advajtinec gre s svojo jogo nazaj k Enemu se počuti stopljenega z Enim, verjame, da se je znebil Množtva, mogoče dokaže njegovo neresničnost****; vendar je to dosežek nekega posameznika, enega izmed Mnogih, in Množtvo kljub temu še dalje obstaja. Ta dosežek dokaže samo, da obstaja neka raven zavesti, na kateri duša lahko uresniči in ne le z razumom dojame enost Duha, in ne dokaže nič drugega. Tako Heraklit opre in zasidra samega sebe na to resnico večne enosti in večne mnogoterosti; prav iz njegovega čvrstega sprejemanja te resnice, ne da bi jo poskušal spodbija z razumskim dokazovanjem, temveč sprejemajoč vse njene nasledke, poteka vse ostalo v njegovi filozofiji.

Vendar še vedno ostaja vprašanje, ki ga je treba rešiti, preden gremo lahko korak naprej. Ker torej obstaja nekakšno večno Eno, kaj je to? Ali je Sila, Um, Snov, Duša? Ali, ker ima Snov mnogo počel, ali je ravno kakšno posebno počelo Snovi razvilo vse

---

* Ramanudža (1017-1137), slovit indijski svetnik in najvidnejši predstavnik ene izmed štirih glavnih šol višnuizma - te oblike vedante, ki si za svojo pot uresničenja izbere bhakti jogo - pot ljubezni in vdanosti Bogu; učitelj *viśiṣṭādvajta* filozofije, se pravi, tiste oblike vedantskega nedualizma, ki dopušča množtvo snovi in duš. Op. prev.

** Madhva (1199-1278), ustanovitelj ene štirih glavnih šol višnuizma (vedante v njenih oblikah čaščenja in ljubezni do Boga). Op.prev.

*** Tu je potrebno posebej opozoriti na to, da ima Šri Aurobindo um in duha za dvoje različnih počel in torej s tema dvema izrazoma označuje dvoje zelo različnih stvari. *Um* (ang."mind", lat. "mens", sanskr. "manas") je pri njem ime za misleči princip v človeškem bitju in hkrati tudi za vse tiste ravni vesoljske Narave, ki so zgrajene iz umske tvarine in iz katerih posameznik črpa svojo umsko substanco. Um je po tem pojmovanju, ki ustreza tradicionalnemu indijskemu pogledu, del vesoljske Narave, Prakriti, in ni nekaj duhovnega. *Duh* (angl. "spirit", lat. "spiritus", sanskr. "Atman" ali "Brahman") pa je ime za večno, neskončno, neuničljivo bit v človeku in svetu, katera ne le prežema, ampak tudi presega vso Naravo in je v resnici izvor Narave ali prabit in počelo vseh stvari (ne samo uma, ampak tudi življenja in materije in vseh drugih principov bivanja in Narave - glej drugo opombo na naslednji strani.
Tudi vse izvedenke izraza "duh" (npr. duhoven, duhovno, duhovnost) imajo pri Šri Aurobindu ta globlji pomen in jih je treba strogo ločiti od izrazov umski, umsko, umskost ipd. Na to mora biti bralec posebej pozoren zato, ker se v navadni slovenski rabi beseda duh in njene izvedenke večinoma uporabljajo kot sinonim za um in za vse, kar je v zvezi z umom, po drugi strani pa zlasti religiozni pisci radi opisujejo um kot nekaj duhovnega, torej očitno ni jasnega razlikovanja med umom in duhom. Isto velja za vrsto drugih modernih evropskih jezikov, ki na podoben način zamenjujejo izraza "um" in "duh" ali imajo celo za oboje en sam izraz (kakor npr. Nemci "Geist" in Francozi "ésprit"). Op. prev.

**** Kot je npr. Šankara (788 - 820), sloviti indijski svetnik in filozof, glavni predstavnik nedualistične iluzionistične vedante (majavade), s svojo logiko dokazoval neresničnost mnogoterega. Op. prev.

drugo ali se s kakšno močjo svoje lastne aktivnosti spremenilo v vse, kar vidimo? Stari grški misleci so si zamišljali kozmično Substanco kot da ima štiri prvine, pri čemer so izpustili ali pa niso prišli do pete, Etra, v kateri je indijska analiza našla prvi in prvobitni princip. Ko so skušali ugotoviti naravo prvotne izvirne substance, so izbrali eno ali pa drugo izmed teh štirih prvin kot prvobitno Naravo, pri čemer jo je nekdo našel v Zraku, drugi v Vodi, Heraklit pa, kakor smo videli, opisuje ali simbolizira izvor in resničnost vseh stvari kot večno živi Ogenj. "Ne bog in ne človek ni ustvaril vesolja," pravi, "pač pa je vselej obstajal, obstaja in tudi bo obstajal vekomaj živi Ogenj."

V Vedi in nasploh v zgodnjem jeziku mistikov so se imena prvin ali primarnih počel substance uporabljala z jasno simboličnim pomenom. Voda se kot simbol ves čas tako uporablja v Rig Vedi. Tam je rečeno, da je bil na začetku nezavestni Ocean, iz katerega se je rodilo to Eno s svojo silo* ; toda iz jezika himne je jasno, da ni mišljen kak fizični ocean, temveč le neizoblikovani kaos nezavestnega bitja, v katerem je v temi, oviti še z večjo temo, ležalo skrito Božansko, Božanstvo. Podobno se tudi o sedmih aktivnih principih bivanja govori kot o rekah ali vodovjih; slišimo govoriti o sedmih rekah, véliki vodi, štirih višjih rekah, in to v kontekstu, ki kaže njihov simbolični smisel.** To podobo vidimo ustaljeno v puraničnem mitu v Višnuju, spečem na kači Neskončnem*** v mlečnem morju. Toda celo že v času Rig Vede je eter najvišji simbol Neskončnega, *àpeíron* Grkov; voda je prispodoba istega Neskončnega v njegovem aspektu prvotne substance; o zraku, življenjskem počelu, se govori kot o tem, kar iz eteričnih nebes prinese ogenj na zemljo. Vendar to niso bili samo simboli. Očitno je, da so vedski mistiki menili, da med duševnimi in telesnimi dejavnostmi, med delovanjem Luči, na primer, in pojavi umskega razsvetljenja obstaja tesna povezanost in učinkovita vzporednost; ogenj je bil zanje obenem tudi sijoča božanska energija, Zroča Volja**** vesoljnega Božanstva, dejavna in ustvarjajoča snovne oblike vesolja, skrivno goreča v vsem življenju.

Vprašanje je, v kolikšni meri so zgodnji grški filozofski misleci zadržali katero izmed teh kompleksnih pojmovanj v svojih posplošitvah o prvobitnem počelu. A Heraklit ima v svoji zamisli o večno živem Ognju očitno v mislih nekaj več kakor fizično substanco ali energijo. Ogenj je zanj tako rekoč fizični videz neke velike goreče in ustvarjalne, oblikujoče in razdiralne sile, in vsota vseh njenih procesov je stalno in neprenehno spreminjanje. Pojem Enega, večno postajajočega Mnogotero, in Mnogoterega, večno postajajočega Eno, in torej zamisel o Enem ne toliko kot o stabilni

---

* Rig Veda X 129.3. Op. prev.

** Po indijski duhovni izkušnji je vse pojavno bivanje zgrajeno iz sedmih osnovnih počel, ki so aktivno na delu ali latentno navzoča v vsaki stvari, pojavljajo pa se tudi ločeno kot različne ravni ali različni svetovi bivanja. Po besedah Šri Aurobinda so ta počela (od najvišjega do najnižjega) Bitje, Zavest, Blaženost (Sat, Čit, Ananda indijske filozofije), Nadum (Mahas ali včasih tudi Vidžnjana v indijski filozofiji), Um (Manas), Življenje (Prana), Materija (Anna). Prva štiri počela se v nezastrti obliki pojavljajo samo v t.i. višji polobli kozmičnega obstoja, v božanskih svetovih čistega, absolutnega Bivanja ali Bitja, čiste, neskončne Zavesti-Sile, čiste brezkrajne Blaženosti, božanske Resnice, nižja tri počela pa gradijo t.i. nižjo poloblo vesoljskega bivanja, kjer gospoduje Nevednost (Avidja) - svetove Uma, svetove Življenja in svetove Materije, kamor sodi naš materialni kozmos. Po tem pojmovanju je zemeljska evolucija postopno pojavljanje vseh teh osnovnih počel ali principov bivanja v razmerah in danostih najnižjega izmed njih, Materije. Tako se na zemlji v neživi materialni tvarini začne pojavljati življenje (rastlinstvo), nato v živih materialnih telesih um (živalstvo), ki se v bolj polni meri pokaže in se začenja emancipirati v človeku, bitju, ki v sebi kombinira in izraža in s samozavednim oblikovanjem lahko naprej razvija vse tri nižje kozmične principe - materijo, življenje in um. Štirje višji principi so za zdaj še zmeraj samo latentni in nerazodeti v zemeljskem bivanju in človeku, vendar je prav njihovo skrito pritiskanje k temu, da bi se razodeli, osnovno gibalo zemeljske evolucije. Po besedah Šri Aurobinda je zdaj Nadum, božanska Zavest Resnice, na vrsti, da se začne razkrivati v zemeljskem bivanju. Op.prev.

*** Ime te kače v puraničnem mitu je "Ananta", kar pomeni "Neskončno". Op. prev.

**** "The Seer-Will". Op. prev.

substanci ali esenci kot o aktivni Sili, nekakšni substancialni Volji po nastajanju* je temelj Heraklitove filozofije.

Nietzsche, ki ga prof. Ranade upravičeno povezuje s Heraklitom, Nietzsche, najbolj živi, konkretni in sugestivni med modernimi misleci, prav tako kot Heraklit med zgodnjimi Grki, je osnoval svojo celotno filozofsko misel na tem pojmovanju bivanja kot ogromne Volje po nastajanju in sveta kot igre Sile; zanj je bila *božanska Moč* ustvarjalna Beseda, začetek vseh stvari in tisto, k čemur življenje teži. Vendar poudarja samó Nastajanje in izključuje Bitje iz svojega gledanja na stvari; zato je njegova filozofija naposled nezadovoljiva, nezadostna, v neravnovesju; je sicer stimulativna, toda ničesar ne reši. Heraklit pa iz osnovnih podatkov problema bivanja ne izključuje Bitja, četudi ne mara uvesti nikakršnega nasprotja ali prepada med njim in Nastajanjem. Po svoji zamisli bivanja, ki da je hkrati eno in mnogotero, je Heraklit prisiljen sprejeti tadva vidika svojega večno živega Ognja kot hkrati sočasno resnična, resnična eden v drugem; Bitje je večno nastajanje, vendar se to Nastajanje preobrazi v večno bitje. Vse je v toku, zakaj vse je spreminjanje nastajanja; ni nam mogoče dvakrat stopiti v iste vode, zakaj vselej tečejo dalje druge vode. In vendarle Heraklit ni mogel drugače, kot da je s svojim ostrim očesom, uprtim v resnico stvari, zadaj za njim videl še neko drugo resnico, čeprav je bil ves zaposlen s tem obrazom bivanja. Voda, v katero stopimo, je in ni ista voda; naše lastno bivanje je neka večnost in neka nestalna minljivost; smo in nismo. Heraklit ne razreši tega protislovja; ga le ugotovi in na svoj način poskuša podati razlago njegovega poteka.

Ta potek vidi kot stalno spreminjanje in povratno spreminjanje, zamenjavanje in izmenjavanje v stalni celoti, ki ga uravnava spopadanje sil, ustvarjalen in določajoč** prepir, "boj, ki je oče in kralj vseh stvari". Med Ognjem kot Bitjem in Ognjem v Nastajanju bivanje opiše navzdol in kvišku usmerjeno gibanje -*pravṛitti* in *nivṛitti* -,ki so ga imenovali "vračajoča se pot", po kateri potujejo vse stvari. To so vodilne zamisli Heraklitovega mišljenja.

III

Dva Heraklitova reka nam dajeta izhodišče njegove celotne misli. To sta njegovo reklo, da je modrost v tem, da priznavamo, da so vse stvari eno, in pa njegovo drugo reklo: "Eno iz vsega in vse iz Enega." Kako naj razumemo tadva klena izraza? Ali ju moramo brati enega v drugem in sklepati, da torej za Heraklita Eno obstaja le kot izid mnogoterega prav tako, kot mnogotero obstaja le kot neko nastajanje Enega? Prof. Ranade je, kakor kaže, teh misli; pravi nam, da ta filozofija zanikuje Bitje in zatrjuje samo Nastajanje - kakor Nietzsche, kakor budisti. A s tem gotovo pridajamo preveč teže Heraklitovi teoriji o večnem spreminjanju, jo vse preveč jemljemo sámo zase. Če je bilo to njegovo celotno prepričanje, je težko uvideti, čemu bi mu bilo treba iskati neko prvotno in večno počelo, vekomaj živi Ogenj, ki ustvarja vse s svojim nenehnim spreminjanjem, vlada vsemu s svojo ognjeno silo "strele", znova vse razkroji vase s ciklično konflagracijo, in težko je razložiti njegovo teorijo navzgor in navzdol vodeče

---

*Will-to-become.Op.prev.

**determinirajoč

poti, težko dopustiti, kar trdi prof. Ranade, da je Heraklit dejansko zastopal teorijo kozmičnega zatona sveta v Ognju, ali pa si zamišljati, kaj bi utegnil biti izid takšne kozmične katastrofe. To, da bi vse nastajanje zvedla v Nič? To prav gotovo ne; Heraklitova misel je pravo nasprotje spekulativnemu nihilizmu. Da bi ga zvedla v neko drugačno vrsto nastajanja? Očitno ne, spričo tegà, da so z absolutnim požarom vse obstoječe stvari lahko zvedene samo v svoj večni princip bitja, v *Agni*, nazaj v nesmrtni Ogenj. Nekaj, kar je večno in kar je sámo večnost, nekaj, kar je na veke eno - kozmos je namreč vekomaj eno in mnogotero in tudi z nastajanjem ne preneha biti eno -, nekaj, kar je Bog (Zeus), nekaj, kar si lahko zamišljamo kot Ogenj, ki, če je vselej dejavna sila, je vendarle tudi substanca ali vsaj substancialna sila in ne le abstraktna Volja po nastajanju, iz česar vstaja in v kar se povrača vse vesoljno nastajanje, kaj je to drugega kakor večno Bitje?

Heraklit je bil v pretežni meri zaposlen s svojo idejo o večnem nastajanju, zanj edino pravo razlago vesolja, toda njegovo vesolje ima še zmerom večni temelj, edinstveno prvobitno počelo. Po tem se njegova misel temeljno razlikuje od misli Nietzscheja ali budistov. Kasnejši Grki so od njega dobili idejo o neprenehnem toku stvari:"Vse stvari so v pretakanju." Ideja vesolja kot stalnega gibanja in nepretrganega spreminjanja je bila vselej pred njim, in vendar je za vesoljem in v vsem vesolju prav tako videl stalno počelo determinacije in celo skrivnostno neko počelo istovetnosti. Vsak dan, pravi, vzide novo sonce; da, a če je sonce vselej novo in če obstaja samo s spreminjanjem iz trenutka v trenutek, kakor vse stvari v Naravi, je vendarle to še vedno isti vekomaj živi Ogenj, ki vzide z vsako Zoro v obliki sonca. Nikoli ne moremo znova stopiti v isto reko, zakaj vselej tečejo druge in druge vode; in vendar, pravi Heraklit, "stopimo in ne stopimo v iste vode, smo in nismo". Smisel je jasen; je neka istost v stvareh, v vseh eksistencah, *sarvabhutani*,(sarvabhūtāni) prav tako kot nenehno spreminjanje; je neko Bitje prav tako kot Nastajanje, in po tem smo deležni nekega večnega in resničnega bivanja prav tako kakor tega, ki je začasno in ki se kaže očesu, nismo le stalno menjavanje, temveč stalno identično bivanje. Zeus obstaja, večno dejavni Ogenj in večna Beseda, Eno, ki združuje vse stvari, nenehno določa vse zakone in vse izide, nespremenljivo ohranja vse mere. Dan in Noč sta eno, Smrt in Življenje sta eno, Mladost in Starost sta eno, Dobro in Zlo sta eno, ker je ta Ogenj in ta Beseda Eno in so vse te stvari le njegove različne oblike in videzi.

Heraklit ne bi bil sprejel kakega povsem psihološkega počela, Jaza, kot vira stvari, toda v bistvu ni zelo daleč od vedantinskega stališča*. Budisti nihilistične šole so na svoj način uporabljali prispodobo reke in prispodobo ognja. Videli so, enako kot Heraklit, da nobena stvar v svetu ni niti dva trenutka ista celo ob najvztrajnejši vztrajni nepretrganosti oblik. Plamen se vsaj na videz ohranja nespremenjen, a vsak trenutek je to drug ogenj in ne več isti ogenj; reko ohranjajo v njenem toku vselej nove vode. Iz tega so prišli do sklepa, da ni nobenega bistva stvari, nič samoobstojnega; to nastajanje, ki se kaže očem, je vse, čemur lahko rečemo bivanje; zadaj za njim je večni Nič, absolutna Praznina, ali mogoče neko prvotno Nebitje**. Heraklit pa je nasprotno videl, da - če oblika plamena obstaja le s stalnim spreminjanjem ali bolje, s stalnim zamenjavanjem substance stenja v

---

* Vedantinsko stališče je, da je bistvo vseh stvari Brahman oziroma Atman, se pravi nekak absolutni Duh, ki je obenem človekov najglobljí in najvišji Jaz. Op.prev.

** Non-Being, se pravi nekaj, kar ni Bitje. Op.prev.

substanco ognjenega jezika - vendarle mora obstajati neko počelo njunega bivanja, ki je skupno obema in se na ta način pretvarja iz ene oblike v drugo; čeprav se substanca plamena vselej spreminja, pa je počelo Ognja vselej isto in povzroča vselej iste energetske učinke, ohranja vselej iste mere.

Tudi upanišada* opisuje kozmos kot vesoljno gibanje in nastajanje; je vse to, kar je gibljivo v gibljivosti, *džagatjam džagat* (jagatyām jagat), pri čemer ima že sama beseda za kozmos, *džagat*, korenski pomen gibanja, tako da je vse vesolje, makrokozmos, en sam ogromen princip gibanja in zato spreminjanja in nestalnosti, vtem ko je vsaka stvar v vesolju sama v sebi nekak mikrokozmos istega gibanja in nestalnosti. Eksistence so "nastajanja",samoobstojni *Atman*, Svajambhū (svayambhu) je postal vsa nastajanja *atma eva abhut sarvani bhutani* (ātmā eva abhūt sarvāni bhūtāni)** Odnos med Bogom in svetom je kratko povzet v stavku: "On je ta, ki se je iz sebe naselil vsepovsod, *sa parjagat* (sa paryagāt)" ***; On je Gospod, Videc in Mislec, ki je, postajajoč vsepovsod - Heraklitov Logos, njegov Zeus, njegovo Eno, iz katerega pridejo vse stvari - "od vekovečnih časov pravilno določil vse stvari v skladu z njihovo naravo",ali kakor pravi Heraklit: "Vse stvari so določene in ustaljene." Nadomestimo vedantski Atman z njegovim Ognjem in v teh izrazih upanišade ne bo nič takega, česar grški mislec ne bi bil sprejel kot še ene figure svoje lastne misli. In mar upanišade med drugimi prispodobami ne uporabljajo ravno tega simbola Ognja? "Kakor je en Ogenj vstopil v svet in se oblikoval po različnih oblikah v svetu," tako je samoedino Bitje postalo vsa ta imena in te oblike in vendar ostaja Eno. Heraklit nam pove natanko isto; Bog je vsa nasprotja, "On navzame različne oblike tako kakor ogenj, ko je pomešan z začimbami, imenujejo po okusu vsake začimbe". Vsakdo Ga imenuje tako, kakor je njemu samemu všeč, pravi grški videc, in On sprejema vsa imena in vendar ne sprejme nobenega, niti najvišjega imena Zeus. "On pristaja in vendarle hkrati ne pristaja, da ga imenujemo Zeus." Prav tako je dejal v davnini Indijec Dirghatamas v svoji dolgi himni o božanskih misterijih v Rig Vedi: "Enemu bivajočemu vzdevajo modri mnoga imena." Čeprav On navzema vse te oblike, pravi upanišada, nima nobene oblike, ki bi jo zrenje moglo dojeti, On, čigar ime je bližč. Zopet vidimo, kako blizu so Heraklitove misli in kaj pogosto celo njegovi izrazi in prispodobe smislu in stilu vedskih in vedantinskih modrih.

Vsakemu Heraklitovih rekov moramo najti pravo mesto, če hočemo razumeti njegovo misel. "Modro je to, da priznavamo, da so vse stvari eno", ne samo, pomnimo, da so prišle iz enosti in se bodo vrnile v enost, temveč da so in ostajajo eno, zdaj in vselej - vse je, je bil in vselej bo vekomaj živi Ogenj. Vse se našemu izkustvu kaže kot mnoštvo, večno nastajanje mnogoterih obstojev; kje je v tem kak princip večne istosti? Res, pravi Heraklit, tako je videti; toda modrost zre onkraj in stvarno vidi identičnost vseh stvari; Noč in Dan, Življenje in Smrt, dobro in zlo, vsi so eno, večno, isto; tisti, ki vidijo v predmetih samo razlike,sploh ne poznajo resnice predmetov, ki jih opazujejo. "Heziod**** ni poznal ne dneva in ne noči; saj je to Eno" - *esti gar hen, asti hi ekam.* No torej, neko večno in isto, kar so vse stvari, pa je prav to, kar menimo z Bitjem; prav to je

---

* Iša up. 7. Op. prev.

** Iša up. 7. Op. prev.

*** Iša up. 8. Op. prev.

**** Heziod - grški didaktični pesnik, 8. st. pr. n. št. Op. prev.

nastaja, marveč z neusmiljeno in pozitivno resničnostjo." Vse stvari so tedaj po svoji resničnosti in substanci in zakonitosti in razlogu svojega bitja to Eno; Eno v svojih oblikah, vrednostih in spreminjanjih stvarno postane vse. Se spreminja in vendar ostaja nespremenljivo: se namreč ne poveča niti ne zmanjša, pa tudi za hip ne izgubi svoje večne narave in istovetnosti, ki je narava in istovetnost večno živega Ognja. Mnoge vrednosti, ki se zvedejo* na isto merilo in razsodnika vseh vrednosti; mnoge sile, ki se povračajo v isto nespremenljivo energijo; mnoga nastajanja, ki tako ponazarjajo, kot tudi so eno identično Bitje.

Tu Heraklit vnese svoj obrazec "Eno iz vsega in vse iz Enega", ki je njegova razlaga procesa vesolja, prav kakor je njegov obrazec "vse stvari so eno" njegova razlaga večne resnice vesolja. Eno, nam pravi, v procesu vesolja vselej postaja vse iz trenutka v trenutek, od tod torej večni tok stvari; a tudi vse stvari se večno povračajo k svojemu viru ali počelu enosti; od tod enotnost vesolja, istost za tokom nastajanja, stalnost mer, ohranjenje energije v vseh spremembah. To v nadaljnjem razlaga s svojo teorijo spreminjanja, ki da po svojem značaju pomeni stalno izmenjavo. Toda mar potlej ni konca temu istočasnemu navzgornjemu in navzdolnjemu gibanju stvari? Kot je doslej prevladalo navzdolnje začasno prevladalo, da je ustvarilo kozmos, ali ne bo mogoče nekoč prevladalo tudi navzgornje prevladalo da ga bo spet razkrojilo v vekomaj živi Ogenj? Tu pridemo do vprašanja, ali je Heraklit imel teorijo o periodičnem koncu sveta v požaru ali *pralaji* (pralaya) ali je ni imel. "Ogenj bo prišel nad vse stvari in jih sodil ter obsodil." Če jo je imel, potlej imamo še eno presenetljivo ujemanje Heraklitove misli z našimi indijskimi pojmovanji, periodično *pralajo*, puranični konec sveta v ognju z nastopom dvanajstih sonc, vedantično teorijo o večnih ciklih pojavljanja in umika iz tega pojavljanja** . Ti dve smeri mišljenja sta v bistvu isti in sta tako neogibno morali priti do istih zaključkov.

IV.

Heraklit razlaga vesolje z evolucijo in involucijo iz njegovega edinega večnega počela, Ognja - hkrati edine tvari in edine sile -, kar opiše v svojem figurativnem jeziku kot navzgornjo in navzdoljno pot. "Pot gor in dol je ena in ista," pravi. Iz Ognja, žarečega in energetskega počela, izidejo zrak, voda in zemlja - takšno je zaporedno gibanje energije na njeni navzdolnji poti; v sami napetosti tega procesa pa prav tako obstaja sila potencialne vrnitve, ki bi vodila stvari nazaj k njihovemu izvoru v nasprotnem zaporedju. V ravnotežju navzgornje in navzdolnje sile obstaja celotno kozmično delovanje; je ravnotežje nasprotnih sil. Gibanje življenja je kot napenjanje loka, s katerim ga Heraklit primerja, vlečna in napenjalna energija, zadržujoča sprožilno energijo, pri čemer pa vsako silo akcije izenačuje temu ustrezna sila reakcije. Z medsebojnim upiranjem ene drugi so ustavarjene vse harmonije bivanja.

Isto zamisel o evoluciji zaporednih stanj energije iz neke primarne substance-sile imamo v indijski teoriji sankhje. Sistem, ki je tam predložen, je resda bolj celovit in

---

*Reducirajo, se pravi povrnejo nazaj k svojemu izhodišču. Op.prev.

**"Manifestation", se pravi ciklično pojavljanje kozmosa iz njegovega večnega počela in ponovno izginjanje ali vračanje kozmosa v to večno počelo, ki mu indijska misel pravi Brahman. Op.prev.

zadovoljiv. Pričenja s prvotno ali korensko energijo, *mula-prakriti* (mūla- prakṛti), ki se kot prva substanca, *pradhana* (pradhāna), razvije s spreminjanjem in razvojem v pet zaporednih počel. Eter, ne ogenj, je prvo počelo, ki so ga Grki prezrli, a ga je znova odkrila moderna znanost*; temu sledijo zrak, ogenj - ognjena, žareča in električna energija, voda, zemlja - tekoča in trdna snov. Sankhja, podobno kot Anaksimenes, izmed teh štirih počel, ki jih priznavajo Grki, najprej postavi Zrak, čeprav ga ne naredi za prvotno substanco kakor Anaksimenes, ter se tako razlikuje od Heraklitovega reda. Vendar pa daje počelu ognja vlogo ustvarjanja vseh oblik - tako kot je Agni v Vedi mogočni graditelj svetovij -, in se vsaj tukaj sreča z mislijo Heraklita; saj je le-ta kot energetski princip za vsem formiranjem in menjavanjem moral izbrati prav Ogenj kot svoj simbol in materialni vzorec Enega. V tej zvezi si prav lahko prikličemo v spomin, v kolikšni meri je sama moderna znanost že pripeljala do tega, da upravičuje te stare mislece s tem, kako velik pomen pripisuje elektriki in radioaktivnim silam - Heraklitovemu ognju in streli, indijskemu trojnemu Agniju - pri formiranju atomov in pretvarjanju energije.

A Grkom se ni posrečilo, da bi prišli do tistega končnega razlikovanja, ki ga je Indija pripisala Kapilu, vrhunskemu analitičnemu mislecu - razlikovanja med Prakriti in njenimi kozmičnimi počeli, njenimi štiriinvajsetimi tattvami, oblikujočimi subjektivne in objektivne aspekte Narave, ter med Prakriti in Purušem, Zavestno Dušo in Energijo Narave. Zato medtem, ko so pri sankhji eter, ogenj in drugo samo počela objektivne evolucije Prakriti , razvojni aspekti prvotne *phýsis*, zgodnji Grki niso mogli pustiti za sabo teh aspektov Narave in priti do ideje čiste energije in nikakor niso bili sposobni razložiti njene subjektivne plati. Heraklitov Ogenj mora obenem služiti kot prvotna substanca vse Snovi in kot Bog in Večnost. Takšna pretirana zaposlenost z energijo Narave in neuspeh, da bi dognali njeno razmerje z Dušo, se je ohranila v moderni znanstveni misli in tudi tu najdemo temu enak poskus, da bi poistovetili kakšno primarno počelo Narave, eter ali elektriko, s prvobitno Silo.

A naj že bo kakorkoli,je teorija stvarjenja sveta z nekakšno evolutivno spremembo iz prvobitne substance oziroma energije, s *parinama* (pariṇāma), skupna zgodnjim grškim in indijskim sistemom, najsi se še tako razlikujejo v pojmovanju narave prvotne *phýsis*. To, po čemer se Heraklit odlikuje med zgodnjimi grškimi modrimi, je njegova zamisel navzgornje in navzdoljne poti, ki je ista v spuščanju in v vračanju. Ta ustreza indijski ideji *nivritti* in *pravritti*, dvojnemu gibanju Duše in Narave, *pravritti*, gibanje navzven in naprej, *nivritti*, gibanje nazaj in navznoter. Indijski misleci so se ukvarjali s tem dvojnim principom toliko, kolikor to zadeva delovanje individualne duše, vstopajoče v tok Narave in znova izstopajoče iz njega; vendar so videli tudi podobno periodično gibanje v sami Naravi naprej in nazaj, ki vodi do vselej znova ponavljajočega se ciklusa stvarjenja in razkroja; zastopali so idejo periodične *pralaje*. Zdi se, da Heraklitova teorija zahteva podoben zaključek. Drugače moramo predpostavljati, da navzdolnja težnja, brž ko začne delovati, zmeraj prevladuje nad navzgornjo ali da kozmos večno izhaja iz prvobitne substance in da se večno vrača vanjo, toda nikoli dejansko ne vrne. "Mnoštvo" bi bilo potlej večno ne le po svoji zmožnosti razodevanja in pojavljanja, temveč v svojem dejanskem pojavljanju.

---

* Zdaj je to zopet zavrženo, čeprav ni videti, da bi bilo to nedvomno ali dokončno. Op.avt.

vesoljnega zlata. Ogenj vzame svojo substanco eni obliki in jo da kakšni drugi, spremeni eno vidno vrednost svoje substance v drugo vidno vrednost, toda substanca in energija ostane ista in nova vrednost je ekvivalent stare - podobno kot takrat, ko spremeni gorivo v dim in pepel in žlindro. Moderna znanost s svojim natančnejšim znanjem o tem, kaj se dejansko zgodi v tej spremembi, vendarle potrjuje ta Heraklitov zaključek. To je zakon ohranjanja energije.

Praktično je prav v tem aktivna skrivnost življenja; vse življenje, fizično ali umsko ali samo dinamično, se ohranja s stalnim spreminjanjem in izmenjavanjem. Vendar pa Heraklitova razlaga doslej še ni docela zadovoljiva. Mera, vrednost izmenjane energije ostane nespremenjena, celo ko je oblika spremenjena, toda zakaj naj bi bilo vse vesoljsko zlato skupaj s predmeti, ki jih imamo za to vesoljno zlato, ustaljeno in na neki način tudi nespremenljivo? V čem je razlaga, na kakšen način pride do takšnih večnih principov in elementov in vrst kombinacij vztrajanja in ponavljanja istih oblik, ki jih opažamo v vesolju? Zakaj naj bi v stalnem kozmičnem toku vsaka stvar končno ostajala ista? Zakaj naj bi bilo sonce, čeprav vselej novo, vendar v vse praktične namene eno in isto sonce? Zakaj naj bi bila reka, kot Heraklit sam priznava, ista reka, čeprav v njej tečejo vselej druge vode? Prav v tej zvezi je Platon vpeljal večno in idealno plan ustaljenih idej, s katerimi je, kot kaže, hkrati menil ustvarjajočo realno idejo*, začenjajočo vse stvari, in neko prvotno idealno zasnovo za vse stvari. Kàkšna idealistična filozofija indijskega tipa bi utegnila reči, da je ta sila, Šakti, ki jo imenujete Ogenj, zavest, ki s svojo močjo ohranja svojo prvotno zasnovo idej in temu ustrezne oblike stvari. A Heraklit nam daje drugačno razlago, ne docela zadovoljivo, a vendar globoko in polno prav sugestivne resnice; vsebujejo jo v njegovi nenavadni stavki o vojni in o pravici in o napetosti ter o Furijah, zasledujočih prestopnika mer. Heraklit je prvi mislec, ki vidi svet povsem v pojmih Moči.

Kaj je narava tega spreminjanja? Prepir, *ḗris*, vojna, boj, *pólemos!* Kaj je pravilo in rezultat vojne? Pravica. Kako deluje ta pravica? S pravo napetostjo in izravnanostjo sil, ki povzroči harmonijo stvari in zato, kakor menimo, njihovo ustaljenost. "Boj je oče in kralj vseh." "Vse stvari nastajajo po prepiru." "Vedeti, da je boj in prepir pravica," to so v tem pogledu njegovi vodilni reki. Sprva ne uvidimo, zakaj naj bi bila izmenjava prepir; prej bi se zdela trgovanje. Prepir res obstaja, toda zakaj naj ne bi bilo tudi mirnega in dobrovoljnega izmenjavanja? Heraklit ne mara o tem nič slišati: nikakršnega miru! Strinjal bi se z modernim Nemcem**, da je celo trgovina del Vojne. Res je tu trgovanje, zlato za blago, blago za zlato, a tudi samemu trgovanju in vsem njegovim okoliščinam vlada silna, in celo več, nasilna prisila vesoljnega Ognja. Prav to ima v mislih s Furijami, ki zasledujejo sonce; "iz strahu pred Njim vleče veter... in dirja smrt, "pravi upanišada. In vsa bitja venomer med seboj preizkušajo sile; s tem bojevanjem nastajajo, s tem se ohranjajo njihove mere. Vidimo, da ima prav; doumel je začetni aspekt vesoljske Narave. Tu je res vse spopadanje sil in s tem spopadanjem, bojem, oklepanjem in spoprijemanjem se stvari ne le rojevajo, temveč tudi ohranjajo. Karma? Zakoni? Toda različni zakoni si nasprotujejo in se merijo in prav z napetostjo teh zakonov se ohranja ravnotežje sveta. Karma? To je na silo oprta pravičnost večne prisiljujoče Moči, to so Furije, ki nas preganjajo, če prestopimo svoje mere.

---

* Real-idea. Op.prev.

** Pisano med prvo svetovno vojno! Op.prev.

narava našega vida in naš položaj na zemlji ali odnos zemlje in sonca povzroča razliko. Kar je za nas dan, je za druge noč.

Zaradi tega poudarjanja relativnosti dobrega in zlega o Heraklitu menijo, da je izpovedoval neko vrsto nadmoralnosti. Vendar je dobro, da si skrbno ogledamo, kaj ta Heraklitova nadmoralnost v resnici pomeni. Heraklit ne zanika obstoja nečesa absolutnega; a po njegovem je absolutno treba najti v Enem, v Božanskem - ne v bogovih, temveč v edinem najvišjem Božanstvu, Ognju. Očitali so mu, da Bogu pripisuje relativnost, zato ker pravi, da prvo počelo pristaja in vendarle ne pristaja, da bi mu pravili Zeus. A to gotovo kaže docela zgrešeno umevanje Heraklita. Ime Zeus izraža samo relativno človeško idejo o Božanstvu; zato torej vtem, ko sicer Bog sprejema to ime, z njim nikakor ni vezan ali po njem omejen. Vsi naši pojmi o Njem so delni in relativni: "Vsakdo ga imenuje tako, kot se mu zdi." To ni nič več in nič manj kot resnica, oznanjena v Vedah: "Enemu bivajočenu dajejo modri mnogo imen." Brahman pristaja, da ga imenujemo Višnu, in vendarle ne pristaja, zato ker je tudi Brahma in Mahešvar in vsi bogovi ter svet in vsa počela in vse, kar je, pa vendarle ni nobena vseh teh stvari, *neti neti*. Kakor ljudje pristopijo k njemu, tako jih sprejme. Toda tako za samega Heraklita kakor za vedantinca je Eno absolutno.

To je povsem očitno iz vseh njegovih rekov; dan in noč, dobro in zlo sta eno, ker sta Eno v svojem bistvu in ker se v Enem zgubijo razločki, ki jih med njima delamo mi. Obstaja neka Beseda, neki Razum v vseh stvareh, neki Logos, in ta Razum je eden; samo ljudje z relativnostjo svoje umskosti ga spremenijo vsak v svoje lastno osebno mišljenje in način gledanja na stvari ter živijo v skladu s to spremenljivo relativnostjo. Iz tega sledi, da obstaja nekak absoluten, božanski način gledanja na stvari. "Za Boga so vse stvari dobre in pravične, toda ljudje imajo nekatere stvari za dobre, druge za nepravične." Torej obstaja neko absolutno dobro, absolutna lepota, absolutna pravica, in vse stvari so le relativni izrazi tega. V svetu obstaja neki božanski red; vsaka stvar izpolnjuje svojo naravo v skladu s svojim mestom v tem redu in je na svojem mestu in v pravem razmerju v samoedinem Razumu stvari dobra, pravična in lepa ravno zato, ker izpolnjuje ta Razum v skladu z večnimi merami. Nekateri na primer utegnejo gledati na svetovno vojno kakor na zlo, golo strahoto klanja, drugim pa se utegne zaradi novih možnosti, ki jih odpre človeštvu, dozdevati nekaj dobrega. Je hkrati dobra in zla. A to je le relativno gledanje; v tem, da v vsaki svoji okoliščini izpolnjuje neki božanski namen, ko se v širnem razumu stvari izvršuje božanska pravica, božanska sila, je z absolutnega razgledišča dobra in tudi pravična - a za Boga, ne za človeka.

Ali torej sledi, da relativno gledišče nima nobene veljavnosti? Niti za hip. Prav nasprotno, relativno gledišče mora biti izraz božanske Postave, primeren vsaki miselnosti v skladu s tem, kar je potrebno za njeno naravo in položaj. Heraklit to pove brez ovinkov: "Vse človeške postave hrani ena, božanska." Ta stavek bi moral biti povsem dovolj, da Heraklita obrani obtožbe, da je bil antinomist. Res je, nobena človeška postava ni absolutni izraz božanske pravice, vendar pa črpa svojo veljavnost, svojo odobritev iz tega in je veljavna za svoj namen; na svojem mestu, ob svojem pravem času ni brez svoje relativne potrebnosti. Čeprav se človeški pojmi dobrega in pravičnosti spreminjajo v menjavah nastajanja, vendar človeško dobro in tudi človeška pravica dalje vztrajata v toku stvari, ohranjata neko mero. Heraklit dopušča relativna merila, toda kot mislec jih je primoran preseči. Vse je obenem eno in mnogotero,

absolutno in relativno, in vsi odnosi med mnogimi so relativnosti, vendar jih hrani, utemeljuje in vzdržuje tisto v njih, kar je absolutno.

VII

Heraklitove misli, ki sem jih dosedaj poudarjal, so splošne in filozofske oziroma metafizične; bežno pogledajo tiste prve resnice bivanja, *devanam prathama* (devānām prathamā) *vratani* (vratāni), ki jih filozofija išče najprej, zato, ker so ključ do vseh drugih resnic. A kakšen je njihov praktični učinek na človeško življenje in prizadevanje? Zakaj navsezadnje je resnična vrednost filozofije za človeka v tem, da mu pojasni in osvetli naravo njegovega bitja, principe njegove psihologije, njegove odnose s svetom in z Bogom, stalne, utrjene ali široke možnosti njegove usode. Slabost večine evropske filozofije - ne antične filozofije - je ravno v tem, da živi preveč v oblakih in da preveč izključno išče čisto metafizično resnico zaradi nje same po sebi; zato je bila vse doslej nekoliko jalova, ker je preveč posredno vplivala celo na življenje. Velika odlika Nietzscheja med nedavnimi evropskimi misleci je prav to, da je v filozofijo spet prinesel nekaj nekdanjega dinamizma in praktične sile, čeprav je morda pod pritiskom te težnje preveč zanemaril dialektično in metafizično plat filozofskega mišljenja. Kajpada, pri iskanju Resnice nam jo je treba najprej iskati zaradi same po sebi in ne začenjati s kakšnim vnaprej zamišljenim praktičnim ciljem in vnaprejšnjo pristranostjo, ki bi izkrivila naše nepristransko gledanje na stvari; toda ko je Resnica odkrita, postane nenavadno pomembno, v čem to zadeva življenje in to dejansko upravičuje delo, ki smo ga porabili za naše raziskovanje. Indijska filozofija je vselej razumela svojo dvojno vlogo: Resnico je iskala ne samo zaradi intelektualnega užitka ali zato, ker je to naravna *dharma* razuma, temveč da bi spoznala, na kakšen način je človeku mogoče živeti v skladu z Resnico ali si prizadevati za Resnico; od tod njen globoki vpliv na religijo, na socialne ideje in na vsakdanje življenje ljudstva, njen ogromni dinamični vpliv na miselnost in dejanja indijskega človeštva. Grški misleci, Pitagora, Sokrat, Platon, stoiki in epikurejci so prav tako imeli ta praktični cilj in dinamično silo, vendar sta delovala samo na kulturno razvito peščico. To je bilo tako zato, ker je grška filozofija izgubila svojo nekdanjo povezanost in sorodnost z mistiki in se ločila od ljudskega verovanja; toda podobno kakor navadno edino filozofija lahko prosvetli religijo in jo reši pred praznoverjem, surovostjo in nevednostjo, prav tako (če izvzamemo drobno peščico) more samo religija dati duhovno strast in učinkovito silo filozofiji in jo rešiti pred tem, da bi postala breztelesna, abstraktna in jalova. Za obe je nesreča, kadar se tidve božanski sestri ločita ena od druge.

Toda ko iščemo med Heraklitovimi izreki, kako bi se dale v človeškem življenju uporabiti njegove vélike temeljne misli, smo razočarani. Dáje nam dokaj malo neposrednega vodstva in nam v glavnem prepušča, da sami izvlečemo svojo korist iz natrpanega obilja njegovih prvih idej. To, kar bi mogli imenovati njegovo aristokratsko gledanje na življenje, bi morebiti lahko imeli za naravni izid njegovega filozofskega pojmovanja, da je prvotno počelo po svoji naravi Moč. Pravi nam, da so mnogi slabi in redki dobri in da je zanj eden enakovreden tisočem, če je najboljši. Moč znanja, moč značaja - značaj, nam pravi, to je človekova božanska sila - moč in odličnost na splošno sta tisti stvari, ki obveljata v človeškem življenju in sta nad vse dragoceni, in te stvari so

v svoji visoki in čisti meri redkóst med ljudmi, težavni dosežek maloštevilnih. Iz tega (kar je v tem, kar pove, dovolj resnično), bi lahko izvedli neko socialno ali in politično filozofijo. A demokrat bi prav lahko odgovoril, da, če v enem človeku ali v peščici obstajajo izvrstna, zgoščena vrlina, znanje in sila, v mnogih dejansko prav tako obstajajo razpršena vrlina, znanje in sila, ki pa delujejo kolektivno in lahko odtehtajo in presežejo izolirane ali redke odličnosti. Če so, kot je enako zatrjevala stara indijska misel, kralj, modri ali najboljši sam Višnu, in to v takšni meri, v kakršni običajni človek, *prakrito džanah* (prākṛto janāḥ), ne more trditi, da je, je Višnu prav tako tudi "peterica", gruča, ljudstvo. Božansko je tudi *samašti* (samasti) prav tako kakor *vjašti* (vyaṣṭi), razkrivajoč se v skupnosti prav tako kakor v posamezniku , in pravica, ki jo Heraklit poudarja, terja, da naj imata vsak svoj učinek in svojo vrednost; dejansko sta medsebojno odvisna in drug od drugega črpata za uresničevanje svojih odlik.

Drugi Heraklitovi reki so dovolj zanimivi, kakor na primer, ko zatrjuje božansko prvino v človeških postavah, - in to je tudi globoka in plodna misel. Njegovi pogledi na ljudsko vero so zanimivi, vendar se gibljejo na površju in nas celo na površju ne peljejo daleč. Z nasilnim zaničevanjem zavrača tedanjo izprijenost starih mističnih obrazcev in se od njih odvrne k resničnim misterijem, misterijem Narave in našega bitja, te Narave, ki, kakor pravi, rada ostaja skrita, je polna skrivnosti, vselej okultna. To je znamenje, da je bilo izročilo in znanje zgodnjih mistikov izgubljeno, da je duhovni smisel izginil iz njihovih prispodob, podobno kot v vedski Indiji, vendar pa v Grčiji ni prišlo do novega in mogočnega gibanja, ki bi jih moglo, tako kakor v Indiji, nadomestiti z novimi prispodobami, z novimi, bolj filozofskimi opredelitvami njihovih skritih resnic, novimi disciplinami, šolami joge*. Prišlo je do poizkusov, na primer pri Pitagori; toda Grčija je na splošno sledila obratu, ki ga je dal Heraklit, razvila čaščenje razuma in dopustila, da so ostanki stare okultne religije postali samo svečano praznoverje in konvecionalen pomp.

Dvojno zanimivo je Heraklitovo obsojanje živalskih žrtev; to je, nam pravi, prazen poskus očiščevanja s tem, da zamažemo samega sebe s krvjo, kakor da bi hoteli očistiti blatne noge z blatom. Tu vidimo enako upiranje prastari in vsesplošni religiozni praksi, kakor je bilo tisto, ki je v Indiji uničilo žrtvovalni sistem vedske religije** - dasiravno v Heraklitovem umu ni bilo tistega vélikega nagiba sočutja kakor pri Budu: kajti med starimi mediteranskimi rasami usmiljenje ne bi bilo nikoli moglo postati kakšno mogočno gibalo. A Heraklitov jezik nam kaže, da starodavni sistem žrtvovanja v Grčiji in v Indiji ni bil samo barbarska spravna daritev divjim božanstvom, kakor narobe sklepa moderno proučevanje; imelo je psihološki pomen, očiščevanje duše, prav tako kot pomen priprošnje višjim in dobrodejnim močem za naklonjenost, in je bilo tako po vsej verjetnosti mistično in simbolično; zakaj očiščevanje je bilo, kot vemo, da ena izmed vodilnih idej starodavnih misterijev. V Indiji Gite, v razvoju judovstva po prerokih in Jezusu je bila, vtem ko so odvračali od starih fizičnih prispodob in še posebej od krvnih obredov, ta psihološka ideja žrtve rešena, še bolj poudarjena in opremljena z bolj subtilnimi prispodobami, kot so na primer krščanska Evharistija ali in darovi častilcev v

* Tako kot se je zgodilo v času upanišad in potlej v času Bhagavadgite in spet kasneje v času raznih posebnih šol joge in filozofije in zlasti v času puran in tantre in še kasneje. Op.prev.

** Torej religije v času nastanka Ved, ki je po Šri Aurobindu ni prav istovetiti s samimi Vedami, ki poleg svojega eksoteričnega pomena vsebujejo tudi globlji in skriti ezoterični smisel. Op.prev.

šivaističnih in višnuističnih templjih*. A Grčija s svojo razumsko usmerjenostjo in svojim nezadostnim religioznim čutom je bila nesposobna, rešiti svojo religijo; težila je k tisti ostri razcepljenosti med filozofijo in znanostjo na eni strani in religijo na drugi, ki je bila vse doslej tako svojevrstna značilnost evropskega uma. Tudi v tem je bil Heraklit, tako kakor tako v mnogih drugih smereh, predhodnik, naznačevalec naravne nagnjenosti zahodne misli.

Enako opazno je njegovo obsojanje čaščenja idolov, eno najzgodnejših v človeški zgodovini - "kdor moli k neki podobi, ta žlobudra kamnitemu zidu." Nestrpna nasilnost tega protestnega racionalizma in pozitivizma spet dela Heraklita za prehodnika cele smeri v gibanju človeškega uma. To resda ni religiozen protest, kakršen je bil na primer Mohamedov protest proti naturalističnemu, poganskemu idolatrističnemu mnogoboštvu Arabcev ali protest protestantov proti estetskemu in čustvenemu čaščenju svetnikov v katoliški cerkvi ter proti čaščenju Marije in uporabi podob in podrobno izdelanega obredja; njegov motiv je filozofski, racionalen, psihološki. Res Heraklit ni bil čisti racionalist. Verjame v bogove, toda kot psihološke navzočnosti in vesoljne moči, ter je preveč nestrpen do grobe snovne podobe, njenega dominiranja čutom, njenega zatemnjevanja psihološkega pomena božanstev, da bi uvidel, da se častilec z molitvijo ne obrača h kamnu, temveč k božanski osebi, ki je ponazorjena v kamnu. Omembe vredno je, da je v svojem pojmovanju bogov soroden starim vedskim vidcem, čeprav po svojem temperamentu ni religiozni mistik. Vedska religija je, kakor kaže, izključevala snovne podobe; protestni gibanji džajnizma in budizma** sta bodisi vpeljali ali pa vsaj popularizirali in vsesplošno razširili čaščenje podob v Indiji. Tudi v tem Heraklit pripravlja pot za uničenje stare religije, vladavino čiste filozofije in razuma in tisto praznino, ki jo je napolnilo krščanstvo; človek namreč more živeti samo z razumom. Ko je bilo prepozno, je bil storjen poskus, da bi se spet poduhovila stara religija, in prišlo je do znamenitega prizadevanja Julijana*** in Libanija****, da bi vzpostavila prenovljeno poganstvo zoper krščanstvo, ki je tedaj zmagovalo; toda poskus je bil vse preveč breztelesen, vse preveč zgolj filozofski, brez dinamične moči religioznega duha. Evropa je pokončala svoja stara prepričanja in verovanja, tako da jih ni bilo nič več mogoče rešiti in oživiti in se je morala po religijo obrniti k Aziji.*****

Tako torej Heraklit nima ničesar, kar bi nam mogel dati za splošno človeško življenje, razen namiga o aristokratskem principu v družbi in v politiki - in lahko opazimo, da je bilo to aristokratsko nagnjenje zelo močno pri skoraj vseh kasnejših grških filozofih. V religiji je njegov vpliv težil k uničenju starega verovanja, ne da bi na njegovo mesto učinkovito postavil karkoli globljega: čeprav sam ni bil čisti racionalist, je vendar pripravil pot filozofskemu racionalizmu. Toda celo brez religije nam tudi sama filozofija lahko vsaj malo posveti v duhovno usodo človeka, dá nekaj upanja v neskončno, kak ideal popolnosti, za katerega se lahko trudimo in prizadevamo. Platon,

---

* Ti darovi so ponavadi cvetje, sadeži ali posebej pripravljena hrana ipd. Op. prev.

** Dvoje verskih gibanj oz. verstev, ki sta se v Indiji začeli nekako istočasno, v 6.stoletju pr.n.št., in ki sta nasprotovali starim vedskim oblikam religije. Op.prev.

*** Flavius Claudius Julianus (331-363 n.št.), imenovan Julijan Apostata, rimski cesar (361-363), ki je poskušal znova oživiti staro pogansko vero. Op.prev.

**** Libanius (4.st.n.št.), eno izmed dveh vodilnih imen v zgodovini antične vzgoje (drugo je bil Themistius). Bil je grški retorik, ki je vodil slovito šolo v svoji rodni Antiohiji. Zavzemajoč se za poganstvo, v svojih ohranjenih spisih komaj daje kakšen namig, da obstajajo tudi takšne stvari kot krščanstvo ali latinski jezik, ki ju je imel za barbarska. Op.prev.

***** Pomnimo namreč, da je krščanstvo prišlo iz Azije. Op.prev.

na katerega je vplival Heraklit, je to poskušal storiti za nas; njegovo mišljenje je iskalo Boga, poskušalo doumeti ideal in je gojilo upanje v popolno človeško družbo. Vemo, kako so neoplatoniki pod vplivom Vzhoda razvili njegove ideje in kakšen učinek so imele na krščanstvo. Stoiki, ki so bili še bolj neposredni Heraklitovi intelektualni potomci, so prišli do zelo znamenitih in plodnih idej o človeških možnostih in do zelo mogočne duševne discipline - kot bi dejali v Indiji, joge - s katero so upali uresničiti svoj ideal. A kaj nam lahko da sam Heraklit? Nič neposrednega; sami moramo zbrati, karkoli moremo, iz njegovih prvih principov in iz njegovih skrivnostnih stavkov.

V antičnih časih so Heraklita imeli za črnogledega misleca in res imamo enega ali dva njegova reka, iz katerih lahko, če hočemo, izpeljemo stari ničevi evangelij o ničevosti stvari. Čas, pove Heraklit, kakor otrok igra damo in se kratkočasi s figurami, postavljajoč gradove na morskem nabrežju, le da jih spet poruši. Če je to zadnja beseda, sta ves človeški trud in teženje ničeva. Toda od kakšnega temeljnega filozofskega pojmovanja je odvisen ta ostrašujoči stavek? Vse je odvisno od tega; sámo po sebi je to namreč zgolj izpoved dejstva, ki je povsem očitno: spremenljivosti stvari in ponavljajoče se minljivosti oblik. Toda če so principi, ki se izražajo v oblikah, večni ali če je v stvareh neki Duh, ki mu na kak način služijo vse te spremembe in zaporedni obrati Časa, in če ta Duh prebiva v človeškem bitju kot nesmrtna in neskončna moč njegove duše, ne pride do sklepa o ničevosti sveta ali ničevosti človeškega bivanja, razen seveda tedaj, če je prvotno in večno počelo Ogenj res čisto snovna sila ali substanca. Ker v tem primeru mora vsa vélika igra in trud zavesti v nas utoniti in se razbliniti v to, v našem bitju ne more biti nikakršne trajne duhovne vrednosti, še manj pa v naših delih. Vendar smo videli, da Heraklitov Ogenj ne more biti povsem materialen ali pa nezavesten princip. Ali morda potem meni, da je vse naše bivanje zgolj neprenehno izpremenljivo Nastajanje, igra oziroma *lila*, ki nima v sebi nikakršnega namena razen igranja in tudi nobenega drugega cilja, kot da je vsa vesoljna dejavnost obtožena ničevosti z vrnitvijo v nerazločljivo enotnost prvotne substance ali počela? Kajti celo če to počelo, to Eno, h kateremu se povrača množtvo, ni samo fizično ali pa če v resnici sploh ni fizično, temveč duhovno, še vedno lahko, tako kot majavadinci, zatrjujemo ničevost sveta in našega človeškega bivanja, ravno zato, ker svet ni večen in naš človeški obstoj nima nobenega drugega končnega cilja, kot da se sam odpravi, zatem ko so bili vsi njegovi časni interesi in cilji obsojeni ničevosti in neresničnosti. Ali nam torej to, da absolutni Ogenj obsodi svet, izpričuje, da so vse časne in relativne vrednote oziroma vrednosti Mnogoterega ničeve?

To je le eden izmed načinov, kako lahko razumevamo Heraklitovo misel. Njegova ideja, da se rodijo vse stvari iz vojne in da obstajajo po prepiru, bi nas lahko, ko bi stala zase, peljala do tega, da bi sprejeli ta sklep, četudi on sam ne bi na jasen način prišel do takega sklepa. Zakàj če je vse nenehno spopadanje sil in njegov najboljši aspekt zgolj nasilna pravica in je najvišje skladje samo napetost nasprotij brez kakšne nade v božansko spravo in je njegov konec obsodba in opustošenje z večnim Ognjem, so vsa naša idealna upanja in povsem neumestna; nimajo temeljev na resnici stvari. Vendar ima Heraklitova misel še neko drugo plat. Res pravi, da vse stvari nastanejo "po prepiru", s spopadanjem sil, da jim vlada determinirajoča pravica vojne. V nadaljnjem pa pravi, da je vse popolnoma determinirano in usojeno. Toda kaj je potlej to, kar determinira? Pravica, ki jo prinaša spopadanje sil, ni usoda; sile, ki so v navzkrižju, resda determinirajo, toda iz hipa v hip, v skladu s stalno spreminjajočim se ravnotežjem, ki ga

lahko vselej modificira nastop novih sil. Če so stvari vnaprej določene, če jim vlada nekakšna neizogibna usoda, mora za tem konfliktom obstajati kakšna moč, ki jih determinira, trdno določi njihove mere. Kaj je ta moč? Heraklit nam pove; resda nastane vse po prepiru, vendar pa tudi vse stvari nastajajo po Razumu, kot ḗ rin, a tudi katá ton lógon. Kaj je ta Logos? Ni ne nezavesten razum v stvareh, zakaj njegov Ogenj ni samo nezavestna sila, marveč je Zeus in večnost. Ogenj, Zeus je Sila, vendar je tudi Inteligenca; recimo tedaj, da je prav inteligentna Sila izvor in gospodarica stvari. Ta Logos pa že po svoji naravi tudi ne more biti istoveten s človeškim razumom; kajti le-ta je samo individualno in torej relativno in delno presojanje in razumevanje, ki mu je možno dojeti le relativno resnico, ne pa resnične resnice stvari, Logos pa je en sam in vesoljen, torej nekak absolutni razum, ki kombinira, upravlja in vodi vse relativnosti mnogoterega. Ali mar torej Philo* ni bil povsem upravičen, da je iz te ideje o inteligentni Sili, začenjajoči in vladajoči svet, o Zeusu in Ognju, izpeljal svojo interpretacijo Logosa kot "božanske dinamis, energije in samorazkrivanja Boga"? Možno je, da Heraklit tega ne bi tako izrekel, možno je, da ni videl vsega, kar vsebuje njegova misel, vendar pa ta dejansko vsebuje ta smisel, ko pridemo do dna njegovim različnim izrekom in jih povežemo v njihovih konsekvencah.

S tem se zelo približamo indijskemu pojmovanju Brahmana, vzroka, izvora in substance vseh stvari, absolutnega Bivanja, katerega narava je zavest (Čit), nastopajoča kot Sila (Tapas, Šakti), in ki se giblje v svetu lastnega bitja kot Videc in Mislec, kavirmaniši, in je kot imanentno Znanje-Volja v vseh, vidžnjanamaja puruša, ki je Gospod ali Božanstvo, Iša (īśa), Išvara (īśvara) ,deva, in je od večnih časov določil vse stvari v skladu z njihovo naravo; to so tiste Heraklitove "mere", ki se jih Sonce posili mora držati in o katerih je rekel: " Stvari so popolnoma determinirane." To Znanje-Volja je Logos. Stoiki so o njem govorili kot o semenskem, kličnem Logosu, spermatikós, poustvarjenem v zavestnih bitjih v obliki številnih kličnih Logosov; in to nas takoj spomni na vedantinskega pradžnja (prajñā)- puruša (puruṣa) - najvišjo Inteligenco -, ki je Gospod in prebiva v spanjskem stanju in vsebuje vse stvari v klici zgoščene zavesti, ki se izpeljuje in izvršuje z zaznavami subtilnega Puruša, umskega Bitja. Vidžnjana je res zavest, ki ne vidi stvari tako kot človeški razum v delih in kosih, v ločenih in sestavljenih odnosih, temveč v prvotnem razlogu in smislu njihovega obstajanja in zakonu njihovega obstoja, v njihovi bistveni in vseobsežni resnici; zato je to klični Logos, ustvarjalna in determinirajoča zavestna sila, ki deluje kot najvišja Inteligenca in Volja. Vedski videc jo je imenoval Zavest Resnice in je verjel, da bi se tudi ljudje lahko začeli zavedati s to Zavestjo Resnice in bi lahko vstopili v božanski Razum in Voljo in po Resnici postali nesmrtniki, anthropoi àthánatoi.**

Mar Heraklitova misel dopušča takšno upanje, kot so imeli in ga s tako zmagoslavnim zaupanjem v himnah opevali vedski vidci ali pa celo daje osnovo za kakšno teženje k takšni ali drugačni božanski nadčloveškosti, kakor na primer k takšni, za kakršno so se s tako strogo resnostjo in zavzetostjo trudili njegovi učenci stoiki ali pa kakršna je ta, katere preveč nasilno in grobo upodobitev je izdelal Nietzsche, moderni

---

* Philo ali Philo Judaeus (ok. 20 pr.n.št. - ok. 50 n.št.), aleksandrijski judovski filozof. Njegovi nauki so imeli izreden vpliv tako na judovske kakor tudi na krščanske religiozne spise. Op.prev.

** Isto možnost nam v svoji razlagi sveta in smisla človeškega bivanja in evolucije (celotneje podani v delu "The Life Divine" "Božansko življenje") kaže in še posebej poudarja Šri Aurobindo, ki to ustvarjalno in vseusmerjajočo in določajo zavestno silo prav tako imenuje Zavest Resnice ali gnoza ali kratko "nadum" (supermind) ali nadumska zavest. Op.prev.

Heraklit? Njegov izrek, da se človek prižge in ugasne podobno, kakor izgine luč v noč, je kaj vsakdanji in dosti oplašujoč. A to je na kraju krajev mogoče res samo za navideznega človeka. Ali je za človeka mogoče, da bi v svojem nastajanju zvečal svoje sedanje ustaljene mere? Ali mu je mogoče, da bi povzdignil svoj mentalni, relativni, individualni razum k neposrednemu občevanju z božanskim in absolutnim razumom oziroma k neposredni udeležbi v njem? Da bi navdahnil in zvišal vrednosti svoje človeške sile v višje vrednosti božje sile? Da bi se kot bogovi začel zavedati absolutnega dobrega in absolutne lepote? Da bi povzdignil to smrtno k naravi nesmrtnosti? Poleg Heraklitove melanholične podobe človeške minljivosti imamo obenem njegov znameniti skrivnostni stavek "Bogovi so smrtniki, ljudje nesmrtniki", ki bi lahko, če ga vzamemo dobesedno, pomenil, da so bogovi moči, ki propadejo in zamenjujejo druga drugo, in da je le človekova duša nesmrtna. Toda ta stavek mora imeti vsaj ta pomen, da se v človeku za njegovo zunanjo minljivostjo skriva nesmrten duh. Imamo tudi njegov izrek: "Ne moreš najti mej duše", in prav tako imamo najglobljega izmed vseh Heraklitovih rekov: " Kraljestvo pa je otroka". Če je res človek v svojem resničnem bitju neskončen, nesmrten duh, gotovo ni prav nikakršnega razloga, zakaj naj bi se ne zbudil k svoji nesmrtnosti, vzdignil k zavesti vesoljnega, enega in absolutnega in živel v neki višji samouresničitvi. "Iskal sem samega sebe", pove Heraklit; in kaj je to, kar je našel?

Vendar obstaja velika vrzel in hiba bodisi v njegovem poznavanju samih stvari ali pa v njegovem poznavanju našega jaza. Vidimo, v kako številnih smereh je globoko sluteče oko Heraklita predvidelo najobsežnejša in najglobija posplošenja znanosti in filozofije in kako celo njegove bolj površinske misli nakazujejo poznejše mogočne tendence zahodnega uma, in prav tako, kako so nekatere izmed njegovih idej vplivale na tako globoke in plodne mislece kakor so bili Platon, stoiki, neoplatoniki. A tudi v svoji hibi je Heraklit znanilec, saj le-ta ilustrira véliko pomanjkljivost kasnejše evropske misli, vsaj tiste, na katero niso imela globokega vpliva azijska verstva ali pa azijski misticizem. Poskušal sem pokazati, kako pogosto se Heraklitova misel dotika vedske in vedantinske in je z njo skoraj identična. Toda njegovo znanje o tem, kaj je resnica stvari, se je ustavilo pri viziji vesoljnega razuma in vesoljne sile; kaže, da je povzel princip stvari v teh dveh začetnih izrazih, aspektu zavesti in aspektu moči, najvišji inteligenci in najvišji energiji. Oko indijske misli je videlo tudi tretji aspekt Jaza in Brahmana; poleg vesoljne zavesti, dejavne v božanskem znanju, poleg vesoljne sile, dejavne v božanski volji, je videlo tudi vesoljno slast, dejavno v božanski radosti in ljubezni. Evropska misel, ki je sledila smeri Heraklitovega mišljenja, si je za svoje temeljno izhodišče izbrala razum in silo in ju napravila za principa, h katerih izpopolnitvi mora težiti naše bitje. Sila je prvi aspekt sveta, vojna, spopadanje energij; drugi aspekt, razum, vznikne iz te pojavnosti sile, v kateri je sprva skrit, in se razkrije kot neke vrste pravičnost, neka določena harmonija, neka določajoča intelegenca in razum v stvareh; tretji aspekt je še globlja skrivnost zadaj za tema dvema, vesoljna slast, ljubezen, lepota, ki more, povzemajoč druga dva, vzpostaviti nekaj višjega kot pravico, boljšega kot harmonijo in bolj resničnega kot razum - edinost in blaženost ali , ekstazo našega izpolnjenega obstoja*. Zahodna misel je videla le dva nižja aspekta te zadnje skrivne moči, užitek in estetsko lepoto; zgrešila pa je duhovno lepoto in duhovno slast. Zato Evropa nikoli ni zmogla

* To, čemur indijska misel ali duhovno izkustvo pravi Ananda, se pravi bitni princip slasti in blaženosti, ki je sama narava neskončnega in transcendentnega bivanja. Op.prev.

razviti kakšne mogočne lastne religije; morala se je obračati k Aziji. Znanost se polasti mer in uporabnosti Sile; racionalna filozofija sledi razum do njegovih zadnjih tančin; navdahnjena filozofija* in religija pa lahko posežeta po najvišji skrivnosti, *uttamam rahasjam.*

Heraklit bi bil to skoraj lahko uvidel, ko bi bil šel s svojo vizijo nekoliko dalje. Sila sama po sebi lahko proizvede samo ravnotežje sil, spor in prepir, ki je pravica; v tem prepiru prihaja do stalnega zamenjavanja, in ko se uvidi potreba po zamenjavanju, se pojavi možnost blaženja in nadomeščanja vojne z razumom kot določajočim principom tega menjavanja. To je človekovo drugo poskušanje in prizadevanje, katerega možnosti ni jasno uvidel. Od zamenjavanja se lahko povzpnemo k najvišji možni ideji medsebojnega izmenjavanja, vzajemne odvisnosti samodajanja kot skrite tajne življenja**; iz tega pa lahko raste moč ljubezni, ki izrinja prepir in presega hladno ravnotežje razuma. Tam so vrata božanskega opoja. Heraklit ni mogel uvideti tega, in vendarle se njegov izrek o kraljestvu otroka dotakne, skoraj doseže bistvo skrivnosti. To kraljestvo je namreč očitno duhovno, to je krona, gospostvo, ki ga doseže izpopolnjeni človek; popolni človek pa je božanski otrok! Je duša, ki se zbudi k božanski igri, jo sprejme brez kakršnih koli pridržkov ali strahu, se v duhovni čistosti izroči Božanskemu, dopusti, da je zaskrbljena in nespokojna človekova sila osvobojena skrbi in bridkosti in da postane radostna igra božanske Volje, da tisto božansko znanje, ki je za Grka, človeka razuma, norost, zamenja njegov relativni in spotikajoči se razum in da se mučno iskanje užitkov v spone ujete umskosti izgubi in sprosti v spontanost božanske Anande; "zakaj takih je nebeško kraljestvo"***. Paramahansa, osvobojeni človek, je v svoji duši *balavat*, prav kot bi bil otrok.

---

* Kot so npr. razne velike smeri indijske filozofije ali Lao Cejev taoizem. Op.prev.

** To je skrivnost, ki jo učijo razne duhovne filozofije in skoraj vse najgloblje religije. Prim. Bhagavadgito III, 9-16. Op.prev.

*** Evangelij po Mateju, Mt 19,14. Op.prev.

Slovarček manj znanih izrazov

(Vsi tuji izrazi, kjer ni posebej označen njihov izvor, so iz sanskrta. Sanskrtski izrazi so zapisani približno tako kot bi jih izgovarjali v slovenščini, v oklepaju pa je po potrebi tudi zapis v standardni mednarodni transliteraciji. Črtica nad samoglasniki označuje dolg samoglasnik (a, i, u, ri brez črtice so vselej kratki, e, o, ai, au pa vselej dolgi.)

advajtin, advajtinec - predstavnik advajta (advaita) oziroma nedualistične vedante, se pravi, tistih oblik indijske duhovnosti ali filozofije, ki trdijo, da je vse eno samo bitje, Brahman, in da je temeljna resničnost sveta ta enost, mnoštvo pa le izveden pojav ali samo slepilo, *maja*

agni - ogenj; božanstvo ognja; simbolično pa božanska volja, popolno navdahnjena od božanske modrosti in eno z njo, dejavna in izvajalna moč Zavesti Resnice ali naduma (gl. pod "vidžnjana")

âmoibé (gr.)- spreminjanje; zakon menjave in izmenjave

ananda (ānanda) - blaženost, slast, nebeška sreča, duhovna ekstaza; bitno počelo slasti, ki je sama narava neskončnega in transcendentnega, vsepresežnega bivanja

ánthropoi áthánatoi (gr.) - ljudje (ki so) nesmrtniki

antinomija (gr.) - medsebojno nasprotovanje različnih zakonov oziroma zakonitosti

antinomist (gr.) - človek, ki trdi, da za človekovo odrešitev ni potrebna poslušnost moralni postavi

antiteza (gr.) - kontrast ali nasprotje misli

àpeiron (gr.) - brezkončen, brezmejen, neizmeren; eter ali brezkončni prostor

asti hi ekam - saj je to Eno

atma eva abhut sarvani bhutani (ātmā eva abhūt sarvāni bhūtāṇi) - to, kar obstaja samo po sebi (samoobstajajoče), je postalo vsa ta nastajanja (Iša upanišada 7)

Atman (ātman) - Jaz; Duh; prabitna in bitna narava našega bitja in bivanja

balavat (bālavat) - kot otrok

pot bhakti, bhaktimarga (bhaktimārga) - pot ljubezni do Božanskega in vdanega čaščenja

Bog, Božansko - najvišje Bitje, najvišja Resnica; to, iz česar vse izhaja, v čemer vse obstaja in k čemur se vse vrača; indijski Brahman, se pravi večna, neskončna Bit vsega, kar je

Brahma (brahma) - (v Puranah) ustvarjalno božanstvo, eno izmed božanske trojice (Brahma-Višnu-Šiva)

Brahman (brahma)- (v Vedanti) Resničnost; Večno; Absolutno; Duh; Najvišje Bitje; Samoedino, razen katerega ne obstaja nič drugega; samoedina Realnost, ki ni le duhovna, materialna in zavestna substanca vseh idej in sil in oblik vesolja, temveč tudi njihov izvor, opora in uživalec, kozmični in nadkozmični Duh

buddhi- inteligenca-volja; intelekt; razum; misleči um

četas (cetas) - zavestno srce

čit (cit) - zavest

čitta (citta) - umska snov, splošna tvarina umske zavesti; "srce in um"

dakšina marga (dakṣiṇa mārga) - desna pot v tantri, pot Znanja; Narava v človeku, ki se osvobaja s pravim razlikovanjem pri uporabljanju svojih lastnih energij

daršana (daršana) - zrenje, pogled; šest daršan - šest sistemov ortodoksne indijske filozofije: purva-mimamsa, uttara-mimamsa (vedanta), njaja, sankhja, joga
deva - bog, božanstvo; Bog, Božanstvo, Božansko
devanam prathama vratani (devānām prathamā vratāni) - prvi zakoni delovanja bogov
dharma - Zakon; zakon bitja; merilo Resnice; pravilo ali zakon delovanja
dynamis (gr.) - moč, sila
Duh - večna, neskončna in neuničljiva Resničnost, ki presega vsa čutna izkustva in tudi vse mišljenje in vse pojmovne opredelitve, vendar pa je dostopna neposrednemu doživetju; temelj in bistvo vsega bivanja, hkrati pa nad vsem bivanjem (indijski Brahman ali Atman)
duhoven, duhovna, duhovno - nanašajoč se na duha ali na duhovno zavest
duša - neuničljivo jedro človeškega bitja, božanska iskra v človeku, katera po indijskem pojmovanju raste iz življenja v življenje in že po svoji naravi zmeraj teži k Dobremu, Lepemu in Resničnemu - k vsemu božanskemu in tudi vse preostalo bitje (um, življenje, telo) poskuša navajati k rasti v tej smeri
džagat (jagat)- svet, vesolje; nenehno gibanje
džagatjam džagat (jagatyām jagat) - vesolje gibanja v vesoljnem gibanju
čris (gr.) - prepir, spor, boj, navzkrižje
estì gár hěn (gr.) - saj je to Eno
involucija (lat.) - zavijanje, nasprotje od evolucije - razvijanja
iša (īša)-Gospod
išvara (īśvara)- Gospod, Gospodar, Božansko, Bog, Bog kot Vladar
Jaz - človekov najgloblji, najvišji in najobsežnejši ali resnični jaz, njegovo pravo, temeljno bitje, vedantski Atman
joga (yoga)- združenost; združitev oz. združenost duše z nesmrtnim bitjem, zavestjo in blaženostjo Božanskega; metodično prizadevanje za samoizpopolnitev z izražanjem potencialnosti, ki so latentne v bitju, in združitev človeškega posameznika z vesoljnim in transcendentnim bivanjem
Kapila - slovit indijski modrec, po izročilu ustanovitelj sankhja filozofije
karma - dejanje, delo, delovanje; moč, ki s svojo nepretrganostjo in svojim razvojem kot subjektivna in objektivna sila determinira naravo, možnosti in mogoče razplete ponovnih obstojev duše
katá ton lógon (gr.) - po razumu
kat črin (gr.) - po prepiru
kavirmaniši (kavirmanīṣi) - Videc in Mislec
konflagracija (lat.) - v krščanskem pojmovanju konec ali zaton sveta v ognju sodnega dne
lila (līlā) - igra; kozmična igra; zlasti v indijski višnuistični tradiciji razlagajo svet in stvarstvo kot zgolj neskončno božjo igro ,lilo
lógos (gr.) - Beseda; (vesoljni) Razum; Znanje-Volja
Mahešvar (Maheśvara) - Vsemogočni Gospod; eno izmed imen Šive, božanstva v hindujski trojici, pokončevalca in prenavljalca sveta
maja (māyā) - pojavna zavest; moč samozaslepljevanja v Brahmanu; slepilo
majavadin, majavadinec (māyāvādin) - ta, ki sledi majavadi, tisti varianti indijske nedualistične vedante, ki trdi, da je v luči višjega znanja edinole Brahman

resničen in da je svet in vse pojavno vesolje zgolj maja, slepilo nižjega znanja; glavni predstavnik te šole je bil sloviti indijski filozof in svetnik Šankara (788-820)

mantra - sveti zlog ali ime ali mistični obrazec, intuitivna in navdahnjena ritmična beseda ali verz, ki ima v sebi posebno moč, da v človeku, ki ga ponavlja, vzbudi kakšno notranje, ali duhovno doživetje

Mitra - (v Vedah) Gospod ljubezni in harmonije

mula-prakriti (mūla-prakṛti) - izvirna ali korenska energija (narava)

neti neti - ne to in ne ono (obrazec indijskih modrih, ko zatrjujejo, da Absolutno, Brahman, presega vse naše zaznave, predstave in vse možne pojmovne opredelitve)

nivritti (nivṛtti) - odmik nazaj in navznoter; odmaknjenost od dejavnosti; zavijanje duše v pasivnost

noūs (gr.) - intelekt, razum

paramahansa (paramahaṁsa)- osvobojeni človek (dobesedno "najvišji labod" - labod je namreč v Indiji simbol osvobojene duše), duhovna osebnost visoke stopnje

parinama (pariṇāma) - evolutivno spreminjanje (iz prvotne tvarine ali energije)

physis (gr.) - priroda, narava

pólemos (gr.) - vojna

pradhana (pradhāna) v sankhja filozofiji, baza, prva substanca, prvo stanje ali razporeditev snovi in njenega bistvenega počela

pradžnja (prājñā) - Jaz v globokem spanju (suṣupti), gospod in stvarnik stvari, Gospod Modrosti in Znanja

prakriti (prakṛti) - narava; Sila Narave; izvajalna ali delujoča energija

prakrito džanah (prākṛto janaḥ) - običajni, navadni človek

pralaja (pralaya)- konec nekega cikla eonov; začasen razkroj neke vesoljne oblike bivanja in vseh individualnih oblik, ki se gibljejo v njenih kroženjih

pravritti (pravṛtti) - pomik navzven in naprej; zagon v delovanje in delo; evolucija (razvoj) duše v aktivnost

psȳché (gr.) - duša

puraničen - nanašajoč se na purane, posebno vrsto indijskih svetih spisov, pisanih v lažji in bolj moderni obliki sanskrta kot Vede in upanišade in polnih legend in zgodb z globljim pomenom

puruša (puruṣa) - Oseba; Zavestno Bitje; Zavestna Duša; Duša; esencialno bitje, podpirajoče igro prakriti

purve pitarah (pūrve pitaraḥ) - zgodnji, pradavni očetje

Rig Veda - zbirka himen, najstarejši in najzanimivejši del Ved, poln skrivnih, toda težko dostopnih pomenov

riši (ṛṣi) - videc

samašti (samaṣṭi) - skupnost

sankhja ali samkhja (sāṁkhya) - eden izmed šestih ortodoksnih sistemov indijske filozofije

sarvabhutani (sarvabhūtāni) - vsi obstoji, vse eksistence

sarvam khalu idam brahma - resnično, vse to, kar je, je Brahman

spermatikós (gr.) - semenski, porajevalen

svajambhu (svayambhū) - to, kar obstaja samo po sebi, ali pa to, kar postaja samo po sebi, samoobstajajoče, samopostajajoče

Šakti (śakti) - Energija, Sila, Moč, Volja; sama po sebi obstajajoča, sama po sebi poznavajoča, sama po sebi učinkovita Moč Božanskega, ki se izraža v delovanjih prakriti

šuddhačitta (śuddhacitta) - očiščena srčna zavest (gl. čitta)

tantra - indijski jogijski in filozofski sistem, ki je po svoji naravi sintetičen in ima za izhodišče veliko dinamično silo Narave, prakriti, dušo Narave, Voljo v Moči, ki je na delu v vesolju. Tantrik časti Šakti, Božansko Silo, kot Najvišje, metoda tantrične discipline pa je povzdigniti Naravo v človeku v razodeto moč duha

tapas - "vročina", esencialni princip energije, sile , volje

tapo brahma - Energija Volje (tapas) je Brahman

tattva - tistost; temeljno kozmično počelo ali princip

to pūr epelthon (gr.) - ogenj v svojem napredovanju (Heraklit 72)

upanišade - stari indijski sveti spisi, zapisi spoznanj davnih indijskih vidcev in modrih

upanišadski - nanašajoč se na upanišade, pripadajoč upanišadam

uttamam rahasjam (uttamaṁ rahasyam) - najvišja skrivnost (gl. Bhagavadgito, 4.3)

vaju (vāyu) - veter, dih; Vaju - božanstvo vetra, ki je v vedskem sistemu Gospodar Življenja, navdihovalec tega Diha ali dinamične energije, ki se ji pravi prana (prāna)

vamamarga (vāmamārga) - leva pot v tantri, "pot Anande", Narava v človeku, ki se osvobaja z radostnim sprejemanjem v vadenju in razvijanju lastnih energij in prvin; vamamarga s posebnimi vajami in postopki skuša obrniti v sredstva rasti k Božanskemu tudi tiste sile in energije v človeški naravi (npr. uživanje v spolnosti, hrani, pijači ipd.), ki jih imajo drugi sistemi joge za največje ovire na poti

Varuna - (v Vedah) božanstvo kot vsepredirna Neizmernost in čistost Božanskega, predstavlja eterično čistost in oceansko širjavo neskončne Resnice

vedanta - kraj Ved ali upanišade, stari indijski sveti spisi, podajajoči spoznanja davnih indijskih vidcev in modrih, eden glavnih virov večine poznejših oblik indijske duhovnosti, religije in filozofije; tudi ime za enega izmed šestih sistemov indijske ortodoksne filozofije (gl. pod "daršana"!) ali pa, širše, ime za vse tiste šole indijske misli in duhovnosti, ki se opirajo in sklicujejo na upanišade (npr. advajta vedanta, višištadvajta vedanta, dvajta vedanta)

vedantinec, vedantin - ta, ki sledi vedanti

vedantinski, vedantski - nanašajoč se na vedanto, pripadajoč vedanti

Vede - najstarodavnejši ohranjeni indijski sveti spisi, zapisi izkustev davnih indijskih vidcev in vir mnogih poznejših oblik indijske duhovnosti, filozofije, religije in kulture

vidžnjana (vijñāna)- svobodna duhovna ali božanska inteligenca; vzročna Ideja; Resnica; Zavest Resnice; gnoza; nadum

vidžnjanamaja puruša (vijñānamaya puruṣa) - gnostični puruša; Duh, ki počiva in deluje v popolnem Spoznanju, gnozi

vidžnjanani (vijñānāni) - ideje

Višnu (Viṣṇu) - (v Purunah) eno izmed božanstev božanske trojice (Brahma-Višnu-Šiva), ohranjevalec vesolja

višnuistična filozofija - tista smer indijske filozofije, ki je povezana z višnuističnimi oblikami religioznosti in duhovnosti, katerih najvišji ideal je ljubezen do Boga (ki ga časte pod imenom Višnu, od tod "višnuizem") in popolna predaja samega sebe Bogu; najvidnejši predstavniki višnuizma so Ramanudža (1017-1137), Nimbarka (11.stol.n.št.), Madhva (1199-1278), Vallabha (16.stol.) in Čaitanja (1485-1533?)

višuddhabuddhi (viśuddhabuddhi) - očiščen razum (intelekt)

vjašti (vyaṣṭi) - ločeno bitje, posameznik

vjavahara (vyavahāra) - praktičen odnos, empirična resnica stvari, praktično življenje

Zora - vedska boginja Uša ali Ušas, prinašalka razsvetljenja

Prevod in opombe:
Janez Svetina

SPREMNA BESEDA

Šri Aurobindo (1872-1950) je ena izmed najbolj fascinantnih in zanimivih osebnosti moderne Indije. Ni nam tako poznan kot nekatera druga indijska imena (Tagore, Gandhi, Nehru, Radhakrišnan, Ramakrišna, Vivekananda, Ramana Mahariši), vendar nesporno velja za enega največjih indijskih velikanov duha in nekateri ga štejejo za največjega v tej sloveči skupini indijskih ustvarjalcev. Tu na Zahodu ga kljub njegovim besedam, da ni filozof, radi opisujejo kot največjega filozofa moderne Indije, v Indiji pa ga častijo kot enega svojih največjih jogijev, mistikov, vidcev, pa tudi velikega poznavalca indijske civilizacije in kulture ter patriota.

Zanj je vsekakor značilna izredno vsestranska in kultivirana osebnost. Treba je reči, da je bil res temeljit poznavalec dveh velikih svetovnih kultur. Skoraj vse svoje šolanje je opravil v Angliji, kjer je študiral v najboljših angleških šolah (tudi v Cambridgeu) in se seznanil z evropsko antično in srednjeveško ter tudi moderno civilizacijo in kulturo. Potem se je po vrnitvi v Indijo temeljito spoznal tudi z indijsko zgodovino, civilizacijo in kulturo in postal je eden od njenih največjih predstavnikov in poznavalcev ter interpretov. V sebi je združeval zelo raznovrstne talente, ki jih le redkokdaj najdemo skupaj pri enem človeku, kot da bi v sebi povzemal skoraj vse tiste plati človeške dejavnosti, ki jih predstavljajo druge velike osebnosti v novi indijski zgodovini. Bil je intelektualec kot Radhakrišnan, pesnik kot Tagore, publicist in politik kot Nehru, voditelj kot Gandhi, pa tudi mistik in jogi kot Ramakrišna in Ramana Mahariši. Najprej je bil *vrhunski intelektualec*, ki je poznal kopico različnih jezikov (grško, latinsko, angleško, francosko, nemško, italijansko, sanskrtsko, bengalsko, razumel in govoril pa tudi nekaj drugih indijskih jezikov), tolmačil starodavne indijske svete spise (Vede, Upanišade, Mahabharato, Bhagavadgito idr.) modernemu bralcu in jih tudi prevajal iz stare indijščine v angleščino ter odkrival davno pozabljeni smisel starih vedskih himen (o vsem tem nam govorijo njegova dela The Secret of the Veda, The Hymns to the Mystic Fire, The Upanishads, Essays on the Gita idr.). Zelo dobro je poznal evropsko

antično, srednjeveško in moderno kulturo in zgodovino. To znanje se razodeva v njegovem prikazu razvoja človeške družbe in njenega gibanja iz predracionalnih stadijev skozi sedanji racionalistično individualistični stadij k postracionalnim možnostim družbenega razvoja. Ta prikaz lahko beremo tudi v slovenskem prevodu, saj je izšel pri Slovenski matici pod naslovom "Človeški ciklus" leta 1980. Drugo njegovo obsežno delo, ki govori o preteklem razvoju človeške družbe, je delo z naslovom The Ideal of Human Unity. V njem govori o političnem in socialnem razvoju človeštva iz medsebojno sovražnih majhnih socialnih in političnih enot v zmeraj večje politične in državne tvorbe ali tudi imperije in moderne nacionalne države. Posebej skrbno obravnava gibanje ali razvoj k bodoči svetovni svobodni skupnosti narodov in stranpoti in nevarnosti tega razvoja, pa tudi možnosti, da bi se uresničil. Kot možno rešitev omenja oblikovanje nekakšne svetovne konfederacije, ki bi jo tvorili enakopravni narodi in ki bi sledila načelu različnosti v enosti ali edinosti (diversity in oneness). Primerja tako evropske kot tudi azijske zgodovinske politične in socialne modele in na osnovi preteklih izkušenj človeštva potem nakazuje ustrezne ali priporočljive poti za prihodnost. Medtem ko so v času, ko je to delo nastalo (med prvo svetovno vojno), mnoge teh misli ali zamisli zvenele dokaj utopično, zdaj že lahko opazujemo v svetu vrsto zelo izrazitih gibanj in prizadevanj v tej smeri.

K intelektualni plati njegovega dela mnogi prištevajo tudi številna druga njegova dela, na primer njegov obsežni prikaz temeljev indijske civilizacije in kulture (The Foundations of Indian Culture), v katerem nam predstavi indijsko religijo in duhovnost, indijsko umetnost, indijsko literaturo in indijsko družbeno ureditev ter splošne osnove in najgloblje jedro indijske civilizacije. To njegovo delo sodi med najprodornejše in najbolj jasne interpretacije kakšne svetovne kulture, kar jih poznamo, in je vsekakor eden najboljših možnih uvodov v spoznavanje indijske civilizacije in kulture. Prav tako bi k njegovim intelektualnim stvaritvam v zmoti lahko prištevali njegovo glavno filozofsko delo Božansko življenje (The Life Divine) in vrsto drugih krajših filozofskih del in esejev, med njimi na primer delo The Problem of Rebirth in tudi Heraklita (Heraclitus), ki ga imamo sedaj pred sabo v slovenskem prevodu. Prav zaradi teh del številni zahodni pisci obravnavajo Šri Aurobinda kot filozofa.

Vendar je za ustreznejše razumevanje Šri Aurobinda in za pravilno presojanje tistih njegovih del, ki se ukvarjajo s filozofijo, treba upoštevati vrsto drugih stvari.

Šri Aurobindo ni bil samo zelo izjemen intelektualec, temveč tudi pomemben *pesnik*. Že v otroških letih je pisal pesmi in tudi pozneje je govoril o sebi v prvem obdobju svoje rasti in svojega delovanja kot o pesniku in politiku, ne kot o filozofu. Izdal je več pesniških zbirk (zdaj so vse združene v delu Collected Poems), napisal več poetičnih dramskih del (The Viziers of Bassora, Rodogune, Perseus the Deliverer, Eric, Vasavadutta in nekaj nedokončanih dram - zdaj so vse te drame zbrane v dveh knjigah z naslovom Collected Plays) in eno najdaljših epskih pesnitev v angleškem jeziku (Savitri), kjer v posebni mistični govorici opisuje svoja globoka mistična odkritja in doživetja. Poleg tega je spisal izredno lepo pesnitev v angleških heksametrih, ki obravnava trojansko vojno (Ilion), vendar je žal nedokončana. Kot poznavalec angleškega in evropskega pesništva je napisal obsežno delo The Future Poetry, v katerem prikaže ves dosedanji razvoj angleškega pesništva in nakazuje ne le njegove prihodnje možnosti, temveč možnosti poezije sploh. S poezijo se je ukvarjal tudi kot prevajalec in prevedel je vrsto del iz bengalščine in iz sanskrta v angleščino.

Vendar kot že rečeno, ni bil le intelektualec in pesnik, temveč tudi *politik* in *publicist* ter *voditelj nacionalnega gibanja* za osvoboditev Indije izpod angleške kolonialne oblasti. V kratkem obdobju svojega javnega političnega delovanja (1905-1910) je izdajal in urejal več zelo vplivnih časopisov (Bande Mataram, Karmayogin, Dharma - prva dva v angleščini, tretji v bengalščini), ki so budili indijsko nacionalno in politično zavest in veliko prispevali k nacionalnemu in političnemu prebujanju Indije na začetku tega stoletja - še pred vrnitvijo Gandhija v domovino. Bil je prvi indijski politik, ki je javno postavil zahtevo po popolni neodvisnosti Indije. Skupaj s Tilakom je bil tedaj najvplivnejši voditelj radikalnega krila indijskega nacionalnega gibanja in njegov glavni in najbolj občudovani voditelj v Bengaliji.

Toda za razumevanje Šri Aurobinda je najbolj potrebno vedeti, da je bil tudi mistik - pravi indijski *jogi* in *videc*. Zakaj zato, da bi bil uspešnejši v svojem političnem delovanju za osvoboditev Indije, se je bil lotil joge. Ta je potem pri njem pripeljala do takšnih globokih sprememb, da se je iz pesnika in politika, intelektualca in publicista spremenil v mistika in v enega največjih indijskih jogijev.Tako v resnici njegova poznejša dela (vsa, ki so nastala po letu 1910) niso nič več samo proizvodi njegovega intelekta ali njegove pesniške intuicije, temveč duhovnega razsvetljenja, ki se mu je odprl z jogo. Zato je potem večkrat poudarjal, da ni filozof in da tudi nikoli ni bil filozof, češ da pred svojim ukvarjanjem z jogo sploh ni imel nobenega pravega smisla za metafiziko, potlej pa je samo v govorici intelekta popisal tisto, kar mu je odkrilo njegovo jogijsko zrenje.

Do svojih zaključkov in svojih razlag torej ni prihajal tako kakor filozofi z razumskim razmišljanjem, temveč z notranjim videnjem, kontemplacijo, jogijsko intuicijo. Če torej sprejmemo to njegovo lastno pričevanje, moramo dopustiti, da njegova glavna filozofska in tudi druga dela (The Life Divine, The Synthesis of Yoga, The Human Cycle, The Ideal of Human Unity, Essays on the Gita, The Secret of the Veda, The Foundations of Indian Culture, The Future Poetry, drami Eric in Vasavadutta, vrsta pesmi in pesnitev, The Mother, The Problem of Rebirth, Isha Upanishad, Heraclitus, Thoughts and Aphorisms, Letters on Yoga, Letters on the Mother, Letters on Art and Poetry itd.) niso izdelek njegovega intelekta ali njegove pesniške fantazije in intuicije, temveč predvsem izraz duhovnega razsvetljenja. Sam pove, da je vsa ta dela spisal v stanju popolne umske tišine, brez vsakršne misli, se pravi z nekakšno notranjo jogijsko inspiracijo. Da pa njegov način pisanja ni bil povsem običajen, nam nakazuje to, da je v letih, ko je objavljal svoja glavna dela (vsa zgoraj našteta dela, razen dela The Mother, pisem in pesnitve Savitri ter dela The Supramental Manifestation upon Earth, ki so nastali kasneje) v reviji Arya (to je izdajal v letih 1914-1921), pisal tudi po šest različnih del hkrati, se pravi vsak mesec novo obsežno poglavje za vsako od štirih, petih ali šestih različnih del, ki so izhajala v mesečnih nadaljevanjih, poleg tega pa tudi pesmi, drame, aforizme, eseje, razprave, prevode itd.

Ko je po skoraj sedmih letih takšne zagnane in nenavadne ustvarjalnosti nehal izdajati svojo revijo Arya, so včasih minila dolga obdobja, ne da bi kaj napisal ali objavil. Med leti 1926 in 1938 pa ga je dokaj zaposlovalo pisanje pisem, ki jih je včasih pisal cele noči. Zakaj medtem je postal *duhovni učitelj*, saj se je okrog njega začelo zbirati zmeraj večje število učencev, ki so prišli, da bi se ob njem učili njegove joge. Tem in iskalcem z drugih koncev sveta je odgovarjal s pismi, iz katerih so potlej sestavili zbirke pisem o jogi in o različnih vprašanjih umetnosti in življenja. Veliko časa mu je jemalo tudi izdajanje lastnih del v knjižni obliki in delo s pesnitvijo Savitri, zlasti

pa kajpak njegovo glavno delo, s katerim si je prizadeval sprožiti takšne notranje sile v svetu, ki bi prinesle začetek duhovnega preobrata v zemeljski evoluciji. Po njegovih besedah je bilo prav v tem njegovo resnično poslanstvo, vse njegovo obsežno književno delo pa samo eno od koristnih pomožnih sredstev.

Tako je torej potrebno povedati, da ga v Indiji ne častijo samo kot velikega vidca in jogija, temveč tudi kot *pionirja nove duhovne rasti na zemlji*, začetnika in glasnika neke velike duhovne spremembe v svetu, ki naj bi se začela uresničevati v sedanjem času. V tej spremembi naj bi se svet počasi povezal v svobodno skupnost enakopravnih narodov, družba pa se začela odpirati iskanju globlje in višje duhovne resnice in harmonije in se pomikati k uresničenju tistega, kar so nekdanji mistiki opisovali kot mistično poroko neba in zemlje ali kot "novo nebo in novo zemljo".Šri Aurobindo na mnogih mestih poudarja, da je njegovo glavno delo pospešiti ta proces duhovne rasti in razvoja v svetu. Kljub temu, da se je jasno zavedal težavnosti te naloge in da je bil pripravljen na to, da bodo mnogi kritiki temu pravili utopija ali idealistične sanje, se ni imel za idealista in utopista, temveč za realista, ki ve, kaj hoče in tudi kakšne težave bo treba premagati, da se ta cilj uresniči. Menil je, da lahko z močjo joge sproži takšna dogajanja v svetu, ki jih tudi njegova telesna smrt ne bo mogla zaustaviti. Tako je zaključil svoje zemeljsko bivanje s trdnim prepričanjem, da bo njegovo delo uspelo.

Več o vsem tem je mogoče najti v spremni besedi k njegovemu delu Človeški ciklus, zlasti pa v obsežnem izboru iz njegovih del z naslovom Integralna joga in v zbirki njegovih aforizmov z naslovom Slapovi luči, ki bosta v kratkem izšla v slovenščini.

Heraklit je eno od tistih Šri Aurobindovih del, ki so izšla v njegovi reviji Arya in ki je torej nastalo tedaj, ko so se rojevala skoraj vsa njegova dela v letih med 1914 in 1921. V njem nam Šri Aurobindo pokaže na vrsto podobnosti med indijsko duhovno mislijo in Heraklitovimi pogledi, s tem pa nam marsikje poglobi razumevanje samega Heraklita in njegovih pogosto zelo enigmatičnih rekov.

Tu ni prostora za podrobnejšo predstavitev indijske filozofske misli (nekaj o tem je mogoče najti v spremni besedi k delu Slapovi luči in k Integralni jogi). Bralci, ki jih zanima podrobnejša osvetlitev te misli, se lahko zatečejo k Radhakrišnanovemu delu Indian Philosophy I, II (v srbohrvaškem prevodu je izšlo pri založbi Nolit, 1964, 65) ali k delom nemškega indologa Glasenappa (npr. k njegovemu delu Die Philosophie der Inder, Kröner Verlag, 1958, ali k delu Die Religionen Indiens, Kröner Verlag, 1956), medtem ko je grška in Heraklitova misel lepo predstavljena v Vorländerjevem delu Zgodovina filozofije I (Slovenska matica, 1977) in v izboru Predsokratiki, ki ga je pripravil Anton Sovre (Slovenska matica, 1988). S to pomočjo bo najbrž mogoče brez prevelikih težav spremljati presenetljive podobnosti in paralele med staroindijsko filozofijo in Heraklitovo mislijo, ki jih odkriva Šri Aurobindo. Ker je pri nas na splošno indijska misel zelo pomanjkljivo poznana, bodo mogoče prav te primerjave lahko pomagale posameznim bralcem najti most do nekaterih vzporednih ali sorodnih oblik indijske misli, tako kot bodo po drugi strani lahko pojasnile marsikaj tega pri Heraklitu, kar se nam je dozdevalo zagonetno in nerazumljivo. Vrh tega se nam ob teh razmišljanjih o Heraklitu, enem izmed najglobljih evropskih mislecev, tukaj in tam lahko odkrije kak bežen vpogled v tiste globine bivanja in življenja, ki nam jih naše vsakdanje življenje zakriva.

Janez Svetina

O bistvu in formi eseja: pismo Leu Poppru

GYÖRGY LUKÁCS

PRIJATELJ MOJ!

Eseji, ki so namenjeni za to knjigo [1] ležijo pred menoj in sprašujem se, mar človek sme izdati taka dela, ali iz njih lahko nastane nova celota, kar knjiga? Tako za nas sedaj ni pomembno to, kar ti eseji lahko ponujajo kot "literarnozgodovinske" študije, temveč samo, če je v njih nekaj, zaradi česar bodo postali nova, svojevrstna forma in če je to načelo v vsakem eseju enako. Kaj je ta enotnost, če je sploh tu? Pa saj je sploh ne skušam opredeliti, kajti tu ne bo govor ne o meni ali o moji knjigi; pred nami stoji bolj pomembno, bolj splošno vprašanje:to o možnosti take enotnosti. Kolikor so dejansko veliki spisi, ki sodijo v to kategorijo formirani in kolikor je ta njihova forma samostojna; kolikor je način predočevanja in njegovo opredeljevanje, zajet iz področja znanosti, postavljen še poleg umetnosti, vendar tako, da njune meje niso zabrisane; dati tem spisom moč pojmovno na novo organiziranega življenja, a vendar jih odvračati od ledeno dokončne popolnosti filozofije. Kajti, to je tudi edino možna, globoka apologija takih spisov, hkrati pa seveda njihova najgloblja kritika; kajti s tem merilom, ki je tukaj podano, so merjeni vsi spisi in določitev takega cilja bo najprej pokazala, kako daleč ostajajo od tega.

Torej: kritika, esej - imenuj to sedaj kakorkoli že hočeš - kot umetniško delo, kot umetniška zvrst. Vem: dolgočasi te to vprašanje in čutiš, da so vsi njihovi dokazi že dolgo izrabljeni. Kajti Wilde in Kerr sporočata vsem samo modrost, ki je bila znana že v nemški romantiki, modrost, katere poslednji smisel so Grki in Rimljani občutili povsem

[1] Esej z naslovom O bistvu in formi eseja: Pismo Leu Poppru je prvi esej iz znanega dela madžarskega filozofa Györgya Lukácsa, ki je izšlo v nemščini leta 1911 v Berlinu pri založbi Egon Fleischel z naslovom Die Seele und die Formen s podnaslovom Eseji. V tem delu je zbranih deset esejev. Posamezni eseji so nastajali v letih 1908-1910 in jih je Lukács sproti objavljal v takratnem madžarskem revialnem tisku v Budimpešti, predvsem v reviji Nyugat (Zahod). V originalni madžarski izdaji z naslovom A lélek és a formák (Kisérletek), Budapest 1910 je samo osem esejev. V primerjavi s poznejšo nemško izdajo iz leta 1911 manjkata esej Hrepenenje in forma: Charles-Louis Philippe in esej Metafizika tragedije: Paul Ernst.

V nemški izdaji Duše in forme preberemo, da je Lukács to delo posvetil mrtvi Irni Seidler (1883-1911), ki je naredila samomor 18.V.1911. V istem letu umre tudi Lukácsev mladostni prijatelj Leó Popper (1886-1911). Leó Popper je bil esejist, umetnostni kritik in umetnostni zgodovinar, znan po tem, da je v svojem teoretskem profilu utelešal izredno senzibilen občutek za kvaliteto in prefinjen smisel za teorijo. O naravi tega sodelovanja Lukács še tik pred svojo smrtjo (4.VI.1971) pove, da mu je ravno njegovo mladostno sodelovanje s Popprom omogočilo razviti smisel za kvaliteto, kajti od takrat naprej je ves čas sledil temu, da je tudi v umetnosti občutek za kvaliteto najpomembnejši problem.

nezavedno, kot nekaj samo po sebi razumljivega: da je kritika umetnost in nikakršna znanost. Kljub temu verjamem - in samo zato se drznem nadlegovati te s temi pripombami - da vsi ti spori komaj načnejo bistvo dejanskega vprašanja; vprašanja, kaj je esej, kaj dejansko želi izraziti in kakšna so sredstva in poti tega izraza. Vem, da je tu bilo preveč enostransko poudarjeno "dobro napisano"; stilistično je esej lahko enakovreden pesništvu in zato bi bilo neupravičeno govoriti o vrednostnem razlikovanju. Morda. Vendar, kaj to pove? Če obravnavamo kritiko v takem smislu kot umetniško delo, nismo še ničesar povedali o njenem bistvu. "Kar je dobro napisano, je umetniško delo ", - mar je dobro napisan razglas ali dnevna novica tudi pesnitev? Tukaj vidim, kaj te v takem pojmovanju kritike tako moti: anarhija, zanikanje forme zato, da bi se domnevno suvereni intelekt lahko neomejeno poigraval z raznoterimi možnostmi. Ko zdaj tukaj govorim o eseju kot o umetniški formi, delam to v imenu reda (skoraj čisto simbolno in nepristno); zgolj iz občutenja, da ima formo, ki ga z dokončno, strogo zakonitostjo ločuje od vseh drugih umetniških form. Esej skušam, kolikor je to le mogoče, ostro izolirati od vseh drugih form ravno s tem, da ga takoj označim za umetniško formo[2].

Tukaj zato ne bo govor o podobnosti eseja s pesništvom, temveč o tem, kaj ju medsebojno ločuje. Vsakršna podobnost je tu le ozadje, na katerem se razlika toliko bolj izrazito kaže; samo zato jo omenjamo, da bi nam pravi eseji bili blizu, ne pa tisti uporabni spisi, ki jih neupravičeno imenujejo eseji, saj nam ne morejo dati ničesar več, razen razlage in podatkov ter "povezav". Zakaj vendar beremo eseje? Mnoge zaradi razlage, so pa še taki, pri katerih privlačuje nekaj povsem drugega. Ni jih težko ločiti: mar ni res, da mi danes povsem drugače vrednotimo "tragédie classique" kot pa Lessing v Dramaturgiji; dejansko in skorajda nerazumljivi se nam zdijo Winkelmannovi Grki in prav kmalu bomo morda Burckhardtovo Renesanso občutili podobno. Toda prebiramo jih vendarle - zakaj? Obstajajo kritični spisi, ki so kakor hipoteza v naravoslovju, kakor nekakšna nova konstrukcija dela stroja, ki je v tistem trenutku izgubila vso svojo vrednost, ko je tukaj navzoča nova, boljša. Če pa bi kdo- to upam in pričakujem - pisal novo dramaturgijo kakor Corneille in proti Shakespearu, kaj bi potem imela na sebi Lessingova? In kaj bi lahko Burckhardt in Pater, Rhode in Nietzsche spremenili pri učinkovanju Winkelmannovih sanjah o Grkih?

---

[2] Lukácsev namen je posredovati esej kot "razvito formo" in zato je delo Duša in forme moč smatrati tudi za filozofsko izdelano esejistično vizijo sveta, saj je forma razumljena celo kot Weltanschauung, tj. kot svetovni nazor. V trenutku, ko je mrtev Leó Popper zapiše, da je "forma zadnja in najmočnejša dejanskost biti", vizija forme je tista upodabljajoča moč, ki lastno življenje povzdigne v formo. V tem svojem teoretskem obdobju se Lukács lahko samo s pomočjo forme približa oziroma sploh doseže najkonkretnejše, tj. življenje. V vseh tukajšnjih esejih Lukács razmišlja o tem, kako je človek lahko še v najbolj bednih pogojih in v kulturno docela opustošenem svetu dejaven in ustvarja forme.
Aristotelovsko - manj kantovsko - načelo filozofiranja je živo in dejavnotvorno načelo, ki oživlja mrtvo in negibno materijo; zato je mogoče dobesedno govoriti o evokativni funkciji forme. To evokativno funkcijo forme Lukács raziskuje že takoj na začetku dela Duše in forme, kjer razmišlja o tem, da obstajajo vprašanja, usmerjena k življenju na najbolj neposreden način, kot: kaj je človek, življenje in usoda. Po tukajšnjem Lukácsevem prepričanju filozofija vztraja pri odgovorih, esej pa pozna samo vprašanja. Esej skuša Lukács tukaj še strogo razmejiti ne samo od filozofije in znanosti, temveč tudi od pesništva. Za esejista je forma usodnostno načelo, dobesedno usoda, pesništvo prejema svojo formo in profil od usode. Pesništvo ustvarja podobe, je izrazito podobotvorno in tudi zastaja v podobah izza podob zanj ni ničesar. Filozofija in esej ostajata na področju idej, vrednot, pomenov, sta izrazito pomenotvorna. V tem je razlog za Lukácsev obrat k ideji, čeprav ta obrat, atmosfera ideje, izhaja iz neposrednega človekovega dojemanja oziroma doživljanja stvarnosti. Esej kot razvita forma pomeni tudi to, da to, kar je vnanje, notránjemu ne nasprotuje, ni nikakršna prisila, temveč le samoosveščanje tega, kar kot nezavedno hrepenenje živi v duši človeka. V moči forme je celo neka razodtujevalna sila, vseskozi zatrjujoča in tako razumljeno formo dobimo še v njegovem poznejšem delu Teorija romana.

"Da, ko bi bila kritika znanost," je zapisal Kerr. "Toda, nedoločljivo je pretežko. V najlepšem primeru je umetnost." In če bi bila znanost - saj sploh ni tako verjetno, da bi to bila - kaj to na našem problemu lahko spremeni? Tukaj ni govor o nekakšnem nadomestku, temveč o nečem načelno novem, o nečem, kar ne bo načeto s celotnim ali približnim dosežkom znanstvenih ciljev. V znanosti učinkujejo na nas vsebine, v umetnosti forme; znanost nam ponuja dejstva in njihove sklope, umetnost pa duše in usode. Tukaj se poti ločujejo; tukaj ni nikakršnega nadomestka in nikakršnih prehodov. Četudi so v primitivnih in še neizdiferenciranih obdobjih znanost in umetnost (ter religija in etika in politika) neločljive, v enotnosti, vse izgotovljeno izgubi svojo vrednost, kakor hitro se znanost loči in postane samostojna. Šele takrat, ko je nekaj vso svojo vsebino sprostilo v formo in s tem postalo čista umetnost, to zdaj ne more več biti nepotrebno; zdaj je njegova nekdanja znanstvenost povsem pozabljena in brez pomena.

Obstaja torej znanost o umetnosti; obstaja pa še neki docela drugačen način izražanja človeških temperamentov,njegovo izrazno sredstvo je pretežno pisanje o umetnosti. Pravim, samo pretežno; kajti obstajajo spisi, ki so nastali iz takšnih občutij, ne da bi bili prišli v kakršenkoli stik z literaturo ali umetnostjo; v njih so načeta podobna življenjska vprašanja kakor v tistih delih, ki se imenujejo kritika, vprašanja, neposredno usmerjena k življenju; tem ni potrebno nikakršno posredovanje literature ali umetnosti. In ravno spisi velikih esejistov so take narave: Platonovi dialogi in spisi mistikov, Montaignevi eseji in Kierkegaardovi imaginarni dnevniki in novele.

Neskončna vrsta komaj dojemljivih, nežnih prehodov pelje od tu k pesništvu. Pomisli na zadnji prizor v Evripidovem Heraklu: tragedija je že pri kraju, ko se pojavi Tezej in vse izve, kaj se je zgodilo, grozljivo Herino maščevanje nad Heraklom. To sproži pogovor o življenju med užaloščenim Heraklom in njegovimi prijatelji; oglašajo se vprašanja, podobna sokratovskim pogovorom, toda ti, ki sprašujejo, so otrpli in manj človeški in njihova vprašanja bolj pojmovna in preskakujejo neposredni doživljaj mnogo bolj kakor Platonovi dialogi. Pomisli na zadnje dejanje dela Michael Kramer, na Izpovedi lepe duše, na Danteja, na Slehernika, na Bunyana - mar ti moram še naštevati druge primere?

Gotovo porečeš: Herakles se končuje nedramatično in Bunyan je ...Gotovo, gotovo-toda zakaj? Herakles je nedramatičen, kar je naravna posledica vsakega dramskega stila, da vse, kar se dogaja v notranjosti projicira v dejanja, gibanja in kretnje ljudi in jih takó dela vidne in čutno oprijemljive. Tukaj vidiš, kako se Herino maščevanje približuje Heraklu, Herakla vidiš v blaženem zanosu zmage, še prej preden ga je to doseglo, zagledaš njegov divji obup po viharju, ker vidi, kaj se mu je zgodilo. Toda od vsega poznejšega ne vidiš ničesar. Pride Tezej - in zaman skušaš drugače kakor pojmovno opredeliti, kar se sedaj dogaja: kar slišiš in vidiš, ni več nikakršno pravo izrazno sredstvo za resnično dogajanje, je le zgolj po svojem notranjem bistvu ravnodušna priložnost, da se sploh kaj zgodi. Vidiš samó: Tezej in Herakles skupaj zapustita prizor. Še pred tem se zastavijo vprašanja: kakšni so dejansko v resnici bogovi; v katere bogove smemo verjeti in v katere ne; kaj je življenje in kako je najbolje prenašati njegovo trpljenje možato? Konkreten doživljaj, ki to vprašanje sproži, izginja v neskončno oddaljenost. In ko se odgovori znova vračajo v svet dejstev, niso več odgovori na vprašanja, ki jih zastavlja živo življenje; odgovori na vprašanja, kaj zdaj ti ljudje, tukaj v določeni življenjski danosti, morajo početi in česa ne. Ti vidijo vsako dejstvo s tujim pogledom, kajti prihajajo iz življenja in od bogov ter komaj poznajo Heraklovo bolečino in njen

vzrok, Herino maščevanje. Vem: drama zastavlja vprašanja tudi življenju in to, kar prinaša odgovor, je s tem hkrati usoda; in v dokončnem smislu so vprašanja in odgovori tudi tukaj vezani na določeno stvar. Kajti pravi dramatik (tako dolgo, dokler je pravi pesnik, dejanski predstavnik pesniškega načela) bo videl življenje tako bogato in intenzivno, da bo to skoraj neopazno življenje samo. Toda tukaj postaja vse nedramatično, kajti zdaj deluje drugo načelo; namreč tisto življenje, ki je tukaj zastavljalo vprašanja, je izgubilo vse telesno v trenutku, ko se je vprašanje oglasilo s prvo besedo.

Takó obstajata dva tipa duševne stvarnosti: življenje je eno in življenje je drugo[3]; oba sta enako učinkovita, nikdar pa ne moreta biti hkrati resnična. V vsakem doživljaju slehernega človeka sta vsebovana oba elementa, čeprav vedno v različni jakosti in globini, tudi še v spominu, zdaj tega, zdaj onega, toda naenkrat lahko občutimo samo formo enega. Odkar obstaja življenje in ljudje življenje dojemajo ter ga skušajo urejati, so vedno doživljali to dvojnost. Samo, da je bil tekmovalni boj glede prednosti in nadrejenosti pretežno izbojevan v filozofiji in vsakokrat so različno izzveneli bojni klici; zato so tudi za večino ljudi neznani in nerazvidni. Kot se zdi, je bilo vprašanje še najjasneje zastavljeno v srednjem veku, ko so se misleci delili v dva tabora, od teh so eni trdili o univerzalijah,o pojmih (o Platonovih idejah, če želiš), da so edine, prave stvarnosti, medtem ko so jih drugi priznavali le kot besede, kot imena, ki združujejo edino resnične, posamične stvari.

Ta dvojnost ločuje še izrazna sredstva; nasprotje je tukaj med podobo (Bild) in pomenom (Bedeutung). Prvo načelo je podobotvorno, drugo je pomenotvorno; za eno obstajajo samo stvari, za drugo samo njihove povezanosti, samo pojmi in vrednote. Pesništvo po sebi ne pozna ničesar, kar bi bilo za stvarmi; pesništvu je vsaka stvar nekaj resnega in enkratnega ter je ni mogoče primerjati z nobeno drugo. Zato tudi ne pozna vprašanj: nikakršnih vprašanj ni usmerjenih na čiste stvari, temveč le na njihove povezanosti; kajti - kakor v pravljici - nastaja tukaj iz vsakega vprašanja druga stvar, podobna temu, kar jo je prebudilo k življenju. Junak stoji na razpotju ali sredi boja, toda razpotje in boj nista usodi, ki bi jima zastavljali vprašanja in odgovore, kratko in malo sta samo kot boji in razpotja. In junak zatrobi v rog, ki poraja čudeže in pričakovani čudež se pojavi, stvar, ki na novo ureja stvari. V resnično poglobljeni kritiki pa ni več življenja stvari, nikakršnih podob, samo transparenca, le nekaj , česar v popolni vrednosti ne more izraziti nikakršna podoba. Cilj vseh mistikov je "brezobličnost vseh podob"[4] in Sokrates prezirljivo govori Faidru o pesnikih, ki niso nikdar dostojanstveno opevali resnično življenje duše in je tudi ne bodo nikdar. "Kajti velika bit, kjer je nekoč prebival neumrljivi del duše, je brezbarvna in brez podobe ter nedojemljiva in le vodnik duše, duh jo morda lahko gleda."[5]

---

[3] Pri tem Lukács misli enkrat na življenje kot miselno posredovano oziroma mišljeno (reflektirano), tj. kot pojem, drugič pa na življenje sámo kot tako, kot neposredno, posamično živeto življenje. Iz njegovih tukajšnjih izvajanj izhaja, da gre pri tem za znan spor o t.i. univerzalijah, predvsem za dvoje nasprotujočih si mnenj, ki jih filozofija povzema z izrazi kot realizem in nominalizem.

[4] "Bildlosigkeit aller Bilder", v bistvu neprevedljiv izraz - brezličnost, brezpodobnost, brezpodobovnost, tisto, kar ne dela podob - v pomenu nečesa kar v človekovem dojemanju ne potrebuje nikakršnega čutnega posredovanja in tudi ničesar konkretno predstavnega. Gre za docela neposredno dojemanje in spontano doživljanje iz človekove notranjosti. Lukács uporabi to primerjavo zato, da bi z njo ponazoril svoje pojmovanje poglobljene kritike kot zgolj transparence in česar ne more izraziti nikakršna podoba, lahko jo le gleda, uvidi po vzoru duha iz Platonovega sveta idej.

[5] V slovenskem prevodu se glasi omenjena Platonova kritika takole:" Tega nadnebesnega prostora ni še nikoli opeval noben pesnik niti ga ne bo nobeden opeval tako, kakor se spodobi. S tem prostorom pa je takole: moram se namreč osmeliti in o tem povedati resnico. V tem prostoru biva brezbarvno, brezlično, nedoumljivo, resnično obstoječe bitje, ki ga more gledati samo voditelj duše, razum; z njim se ukvarja prava znanost." Glej Platon: Faidros, Obzorja, Maribor 1969, str.33.

Morda mi boš odvrnil: moj pesnik je nekakšna prazna abstrakcija in prav tako moj kritik. Prav imaš, oba sta abstrakciji, toda morda le ne povsem prazni. Sta abstrakciji, saj mora Sokrates govoriti v podobah svojega sveta brez oblike (Gestalt) in onstran vseh oblik in beseda "brezobličnost" nemške mistike je le metafora. Nikakršnega pesništva ni brez reda stvari. Matthew Arnold ga je nekoč imenoval "Criticism of Life". Pesništvo postavlja poslednje vezi med človekom in usodo ter svetom in je gotovo vzklilo iz takega globokega stališča, dasi često ne ve za svoj izvor. Čeprav tudi pogosto zavrača vsako spraševanje in zavzemanje stališča - mar ni ravno zanikanje vseh vprašanj že zastavljanje vprašanj in njihovo zavestno odklanjanje določeno stališče? Grem še naprej: ločitev med podobo in pomenom je dejanska abstrakcija, kajti pomen je vedno zavit v podobe in izraz sijaja, ki onstran podob presvetljuje vsako podobo. Vsaka podoba je iz našega sveta in radost tega bivanja žari iz njegovega obličja; tako se spominja in spominja nas na nekaj,kar je nekoč bilo tukaj, na nekakšen nekje, na njegovo domovino, na edino, kar je v bistvu duše pomembno in smiselno. Da v svoji goli čistosti sta zgolj abstrakciji, oba ta kraja človeškega občutenja, vendar pa sem le s takimi abstrakcijami lahko označil oba pola pisne možnosti izražanja. In ti, ki se najodločneje odvračajo od podob, se najpogosteje oprijemljejo podob, to so spisi kritikov, platonikov in mistikov.[6]

S tem sem tudi že označil, zakaj zahteva ta umetnost občutenja zase umetniško formo, zakaj nas mora v pesništvu motiti vsako njeno izražanje v drugačni formi. Nekoč si že opredelil njeno zahtevo nasproti vsemu izoblikovanemu, morda edino, povsem občo, toda ta je neizprosna in ne pozna nikakršne izjeme: da je v delu vse formirano (geformt) iz neke tvari, da so vsi njeni deli iz ene točke jasno razporejeni. In ker si vsako pisanje prizadeva tako za enotnost kakor raznoterost, je to problem stila vseh: ravnotežje v mnogoterosti stvari, bogato razčlenjeno v masi izoblikovane tvari. Kar je v umetniški formi sposobno življenja, je v drugi mrtvo: tukaj je praktičen, oprijemljiv dokaz za notranje ločevanje form. Se spominjaš, ko si mi razlagal živahnost ljudi na določenih, močno stiliziranih stenskih slikah? Dejal si: med stebri so naslikane te freske, in četudi so kretnje ljudi po marionetno toge in vsak izraz obraza le maska, je to vse še bolj živo kakor stebri, ki obkrožajo slike, s katerimi sestavljajo dekorativno enotnost. Samó malo bolj živo, kajti enotnost mora ostati ohranjena, toda kljub vsemu dovolj živo zato, da nastane iluzija o življenju. Tukaj je problem ravnotežja takole postavljen: svet in onstranstvo, podoba in transparenca, ideja in emanacija ležita v vsaki od obeh skodelic tehtnice, ki morata ostati v ravnotežju. Globlje prodira vprašanje - primerjaj samo tragedijo s pravljico - tem bolj so podobe premočrtne; v toliko manj površine bo vse potisnjeno; barve postajajo vse bolj obledele in svetijo motno; bogastvo in mnogoterost sveta sta vse bolj preprosta; in toliko bolj je izraz obraza ljudi podoben maski. Toda obstajajo še doživljaji, za katere bi bila že najenostavnejša in najbolj umirjena kretnja preveč - in hkrati premalo, da bi jih izrazili; so vprašanja, katerih glasovi zvenijo tako tiho, da bi bil zanje zvok breztonskega dogajanja divji hrup in nikakršna glasbena

---

[6] Pri slovenjenju naslova Die Seele und die Formen se je seveda takoj zastavilo vprašanje, ali ni morda bolje prevesti tega dela kar z Duša in oblike in ne Duša in forme. Toda že analiza prvega eseja v tem delu pokaže, da to ni možno, ker Lukács sam uporablja glede na smisel in vsebino, ki jo želi izraziti, različne in medsebojno zelo natančno opredeljene izraze kot Form, Bild, Gestalt. To, kar dela podobe (Bilder), je podobotvorno, vendar še ni hkrati s tem že umetniško in umetnost. Samo tista podoba in proces nastajanja podob, ki je hkrati umetniški, prejme izraz forma. Torej: forma je vedno in že umetniško posredovana, ni pa vsaka oblika in oblikotvornost že umetnost.

spremljava; obstajajo usodni odnosi, sami po sebi izključno odnosi usode, ki bi jih vse človeško v svoji abstraktni čistosti in vzvišenosti samo motilo. Tu ni govor o tenkočutnosti in globini; to so vrednostne kategorije, ki prejmejo veljavo le znotraj form; govorimo o osnovnih načelih, ki medsebojno ločujejo forme; o tvari, iz katere je vse zgrajeno, o stališču, o svetovnem nazoru (Weltanschauung),[7] ki vsemu daje enotnost. Želim biti kratek: če bi primerjali različne forme pesništva s sončno svetlobo, lomljeno skozi prizmo, potem bi bili spisi esejistov ultravioletni žarki.

Obstajajo torej doživljaji, ki jih ne more izraziti nobena kretnja, vendar si prizadevajo za izraz. Iz vsega povedanega gotovo veš, katere mislim in kakšne vrste so. Intelektualnost, pojmovnost je to, kot sentimentalni doživljaj, kot neposredna resničnost, kot spontano načelo bivanja: svetovni nazor v svoji neokrnjeni čistosti kot duševni doživljaj, kot gibalna sila življenja. Neposredno zastavljeno vprašanje: kaj je življenje, človek in usoda? Vendar samo kot vprašanje; kajti odgovor tukaj ne prinaša nikakršne "rešitve" po vzoru znanosti ali kot - na najčistejši višini - to počne celo filozofija, marveč je odgovor kot v vsaki vrsti pesništva, simbol in usoda ter tragika. Ko človek to doživlja, potem vse zunanje na njem pričakuje v otrpli razburjenosti odločitev, ki bo prinesla boj nevidnih, čutom nedosegljivih moči. Vsaka kretnja, s katero človek želi o tem kaj izraziti, bi njegov doživljaj popačila, če kretnja ne bi ironično poudarjala svoje lastne nezadostnosti in se tako s tem ne bi hkrati ukinjala. Človeka, ki doživlja nekaj takega, ne more izraziti nič zunanjega - kako bi ga moglo potlej upodobiti pesništvo? Vsako pisanje prikazuje svet v simbolu nekakšne usodnostne povezanosti; problem usode vsepovsod določa še problem forme. Ta enotnost, ta koeksistenca je tako močna, da en sam element ne nastopi brez drugega, toda tudi tukaj je ločitev možna samo v abstrakciji. Ta ločitev, ki jo skušam tukaj izpeljati, praktično izgleda samo kot razlika v poudarku: pesništvo prejme od usode svoj profil, svojo formo, forma se tu javlja vedno samo kot usoda; v spisih esejistov pa postaja forma usoda, usodnostno načelo. In ta razlika pomeni naslednje: usoda dvigne stvari iz sveta stvari, poudarja pomembne in izločuje nepomembne; forme pa omejujejo neko tvar, ki bi se sicer kot zrak razblinila v vesolju. Usoda tako prihaja od tam, od koder prihaja vse drugo, kot stvar med stvarmi, medtem ko forma - gledano kot nekaj dokončnega, torej od zunaj - določa meje temu, po bistvu neznanemu. Ker je usoda, ki ureja stvari, meso iz njihovega mesa in kri iz njihove krvi, ni zato v spisih esejistov nikakršne usode. Kajti usoda, razkrita v svoji enkratnosti in naključnosti, je tako kot zrak nematerialna, kot vsaka druga netelesna tvar teh spisov; usoda jim more dati tako malo forme, kot se njim samim izmika vsakršno naravno nagnjenje in možnost za zgostitev v formo.

Zato govore ti spisi o formah. Kritik je ta, ki v formah zagleda usodnostno načelo, njegov najmočnejši doživljaj, je taka vsebina zavesti, ki jo forma, posredno in nezavedno, skriva v sebi. Forma je njegov veliki doživljaj, ona je kot neposredna

---

[7] V Duši in formah je čutiti vpliv takrat delujočih in aktualnih filozofskih smeri, med drugim tudi filozofije življenja. Lukács zdaj deloma pod Diltheyevim vplivom razume Weltanschauung, svetovni nazor ali pogled na svet kot razvito zgodovinsko zavest, ki dojema oziroma vsaj poskuša dojeti in posredovati celoto sveta. Pri Diltheyevi razlagi Weltanschauunga Lukácsa očitno privlači celovito dojemanje, ki ni več omejeno samo na religijo, kot pri novokantovcih, temveč vključuje še umetnost in filozofijo, v čemer Dilthey tu povsem sledi Heglu. Totalizirajoče, tj. celostno vêdenje je po Ditheyu možno tipizirati vsaj v tri tipe svetovnih nazorov, " v religijo, poezijo in metafiziko", tj. filozofijo. Lukács tako v Duši in formah dobesedno pove, da literatura, umetnost in filozofija odkrito in naravnost hitijo k formam, vendar hkrati raziskuje še moč in intenzivnost nastajanja form iz okvirov življenja samega na način, ki ne potrebuje nikakršnega posredovanja literature in umetnosti, to pa je ravno esej.

resničnost, kot slikovito, dejansko živo v njegovih spisih. Ta forma, ki je nastala iz simbolnega opazovanja življenjskih simbolov,[8] pridobiva življenje zase iz moči tega doživljaja. Ona je svetovni nazor, vidik, stališče nasproti življenju, iz katerega je nastala; možnost, da ga preoblikuje in na novo ustvari. Usoden trenutek za kritika je ta, kjer stvari postajajo forme; trenutek, ko vsa občutenja in doživljaji, ki so bili na tej ali oni strani forme, prejmejo formo, se spremenijo in zgostijo v formo. To je mistični trenutek združevanja vnanjega in notránjega, duše in forme.[9] Ta trenutek je ravno tako mističen kot moment usode pri tragediji, kjer se, podobno kot v noveli, stapljata junak in usoda, ko se združujeta naključje in kozmična nujnost, kakor v liriki, saj se v svojem srečanju duša in ozadje zraščata v novo, ne v preteklost in ne v prihodnost ločljivo enotnost. Forma je resničnost v spisih kritikov, ona je klic, s katerim usmerja svoja vprašanja na življenje: to je stvarni, najgloblji temelj tega, da sta literatura in umetnost tipični tvari za kritika. Kajti tukaj lahko iz končnega cilja pesništva nastaneta izhodišče in začetek; forma se tu zdi celo v svoji najabstraktnejši pojmovnosti nekaj gotovega in oprijemljivo stvarnega. Toda, to je samo tipična tvar za esej, ne pa edina. Kajti esejist potrebuje formo kot doživljaj, potrebuje njeno življenje in le v njej vsebovano živo duševno stvarnost. To stvarnost pa je mogoče najti v vsakem neposrednem čutnem izkazovanju življenja, razbrati jo iz življenja in jo vanj vnesti; s takšno shemo doživljajev je mogoče doživljati in izoblikovati življenje sámo. In samó zato, ker literatura, umetnost in filozofija odprto in naravnost hite k formam, medtem ko so v življenju samem zgolj idealne zahteve določene vrste ljudi in doživljajev, je nujna manj intenzivna sposobnost doživljanja nasproti formiranemu in živetemu; zato se zdi - za prvo in površinsko opazovanje - resničnost vizije forme tukaj manj problematična kakor tam. Toda zgolj in samo za prvo in površinsko opazovanje se zdi tako, kajti forma življenja ni bolj abstraktna kot forma kakšne pesnitve. Tudi tam postaja forma samo z abstrakcijo zaznavna in njena resnica tudi tukaj ni močnejša od moči, s katero je bila doživeta. Bilo bi prepovršno razlikovati pesnitve po tem, če zajemajo svojo snov iz življenja ali odkod drugje; kajti sila, ki ustvarja

---

[8] V času, ko nastajajo posamezni eseji, zbrani v delu Duša in forme, je glede občih filozofskih tendenc, ki jim Lukács prisluhne, nujno omeniti še vpliv novokantovske filozofije, saj so ravno njeni predstavniki izrazito opozorili na omejitve v zgolj čisto pojmovnem dojemanju oziroma na meje pojmovno dojemljivega. To so zdaj tendence in zaključki, ki vodijo že v novokantovstvu k filozofski problematiki simbolnih form, izrazito v marburški šoli. Simbolno opazovanje in dojemanje naj bi bilo celovitejše človekovo dojemanje kot pa samo in izključno strogo pojmovno. Glede Lukácseve razlage simbolnega dojemanja je opazna neka neverjetno vztrajna kontinuiteta v vseh njegovih teoretskih obdobjih od dela Zgodovina razvoja modeme drame (1906/1907), prek Duše in form, vse tja do vključno dela Die Eigenart des Ästhetischen (1956). V obdobju Lukácsevega neposrednega soočanja s kantovstvom in novokantovstvom na začetku tega stoletja vsebuje simbolna funkcija forme ne toliko izgotovljeno dialektično perspektivo biti in bistva kot kategorija posebno v Die Eigenart des Ästhetischen, temveč predvsem etično dimenzijo in poslanstvo, tudi takrat, ko gre za problem estetizacije sveta. Lukács se tudi takrat, ko se ukvarja z naravo apriornih form, bolj sprašuje po njihovi dejavni plati, kar je tudi eden od razlogov, da se tako intenzivno prepusti njihovi etični komponenti. Kantovsko omejena forma je zdaj soočena s sintezo življenja in estetskega in nikakor ni razumljena v svoji togi apriornosti, temveč le v konkretni kvalitativni popolnosti, kar pa je ravno etično. Šele tako je forma vzpostavljena kot predhodnica poznejše totalitete. Totalizirajoča moč forme je ravno v tem, da je etično vzdrževana in estetsko posredovana.

[9] Postopek posredovanja vnanjega z notránjim oziroma trenutek, ko postaja notránje eno z vnanjim, ta t.i. usodni trenutek Lukács lahko opredeli tukaj z diltheyevsko razumljenim pojmom doživljaja (Erlebnis). Doživljaj je namreč vzpostavljen kot kompleksno, celostno dojemanje, ki vključuje kot svoj minimum najmanj razum, voljo in čustva. Lukács tu nehote sledi programu filozofije življenja, ki - nasprotujoč kantovskemu agnosticizmu - poskuša zabrisati razliko med res extensa in res cogitans s tem, da ju združuje v pojmu življenja, življenje pa domala enači z doživljajem oziroma kartezijansko dvojnost in razklanost telesa in duše ukinja na ravni doživljanja. Takó je delo Duša in forme med drugim moč smatrati kot svojevrsten poskus odprave razkola - ta se še posebej vleče skozi vso novoveško filozofijo - med telesom in dušo ter pokazati na tak vir, ki omogoča novo, tj. celostno razumevanje tega odnosa. Struktura doživljaja je po Diltheyu izrazito samonanašajoča se dejavnost; doživljaj bi bilo mogoče razumeti kot samoproizvajajoč subjekt, ki ga v njegovem delovanju prej opredeljuje intuitivno, ne pa pojmovno dojemanje.

formo pesništva, razbija in razblinja vse staro, že enkrat izoblikovano in v njenih rokah postaja vse le surova tvar brez forme. Prav tako površno se mi zdi tukaj razločevanje. Obe vrsti opazovanja sveta sta samo stališči nasproti stvarem in vsaka je povsod uporabna, četudi je res, da za vsako obstajajo stvari, ki se podrejajo danemu stališču z naravo hotene samorazumljivosti, in obstajajo take stvari, ki jih samo z najtežjimi boji in najglobljimi doživljaji prisiljujemo k takemu podrejanju.

Tako kot v vsaki resnično pristni povezanosti se tudi tukaj srečujejo naravna učinkovanja tvari in neposredna uporabnost: doživljaji, za katere so nastali spisi esejistov kot njihov izraz, doživljali, ki so pri večini ljudi zavestni samo pri pogledu na sliko ali pri branju pesmi; komaj pa premorejo moč, ki bi lahko gibala življenje sámo. Takó mora večina ljudi verjeti, da so bili spisi esejistov napisani zato, da bi razlagali knjige in slike ter pojasnjevali njihovo razumevanje. Kljub temu je ta povezava globoka in nujna in ravno to neločljivo in organsko v tej mešanici naključne in nujne biti je izvor tistega humorja in ironije, kakor ju je mogoče najti v spisih vsakega resnično velikega esejista. Gre za enkraten, svojevrsten humor, ki je tako močan, da se skoraj več ne spodobi govoriti o njem; kajti kdor ga v vsakem trenutku ne začuti spontano, za tega bi bilo zastonj vsako , še tako jasno opozorilo. V mislih imam to ironijo, da kritik vedno govori o poslednjih vprašanjih življenja, toda vedno v takem tonu, kot da bi bil govor samo o slikah in knjigah v smislu nebistvenega in ljubkega ornamenta velikega življenja; in tudi tukaj, ne v najbolj globoki notranjosti, temveč le zgolj v lepi in nekoristni zunanjosti. Tako se zdi, kot da bi bil vsak esej kar najbolj oddaljen od življenja in njuna ločitev se zdi toliko večja in občutnejša, kolikor bolj zgoča in boleča je dejanska navzočnost njunega učinkujočega bistva. Morda je veliki gospod de Montaigne občutil nekaj podobnega, ko je dal svojim spisom čudovito lepo in ustrezno oznako Eseji. Kajti pogumna uglajenost je preprosta skromnost te besede. Esejist zavrača svoja ponosna upanja, ki so, kakor se zdi, včasih prišla v bližino poslednjega - saj so le razlage tujega pesništva in kar v najboljšem primeru lahko ponudi, je še razlaga svojih lastnih pojmov. Toda ironično se vživlja v to malenkost, v večno malenkost najglobljega miselnega dela nasproti življenju in jo z ironično skromnostjo še podčrtuje. Pri Platonu obdaja pojmovnost ironija majhnih dejstev življenja. Eriksimahos s kihanjem zdravi Aristofanovo kolcanje, prej, preden Aristofanes prične s svojo globokoumno himno erosu. In Hipotales opazuje z boječo pozornostjo Sokrata, ko ta izprašuje ljubljenega Lisisa. In z otroško škodoželjnostjo zahteva mali Lísis od Sokrata, naj s svojimi vprašanji tako izmuči njegovega prijatelja Meneksena, kot je izmučil njega. Grobi vzgojitelji pretrgajo niti tega pogovora blagodejne globine in peljejo fante s seboj domov. Sokrates je od vseh najbolj porogljiv: "Sokrates in oba dečka, ki sta želela biti prijatelja, nista bila zmožna povedati, kaj je pravzaprav biti prijatelj." Pa vendar iz tega velikanskega znanstvenega aparata določenih novih esejistov (pomisli samo na Weiningerja) vidim podobno ironijo in samo drugače oblikovano izražanje tega, kar je v tako prefinjenem načinu pisanja, kot je to Diltheyev. V pisanju vsakega velikega esejista, seveda vedno v različni formi, je moč najti to isto ironijo. Mistiki srednjega veka so edini brez notranje ironije - pa saj mi ni treba, da bi ti še pojasnjeval, zakaj?

Kritika torej, esej govori največ o podobah, knjigah in o mislih. Kakšen je njegov odnos do predstavljenega? Vedno pravimo: kritik bi moral izgovarjati resnico o stvareh, toda pesnik naj ne bo glede svoje snovi vezan na nobeno resnico. Ne želimo tukaj

pogrevati Pilatovo vprašanje niti raziskovati, če pesnik vendarle ni prisiljen k nekakšni notranji resničnosti in če resnica kakršnekoli kritike ni močnejša in celo več kakor to. Ne, tukaj res vidim razliko, le da je ta samo v svojih abstraktnih polih povsem čista, ostra in brez prehoda. Ko sem pisal o Kassnerju, sem to že omenil: esej vedno govori o nečem, kar že ima formo, ali v najboljšem primeru o nečem, kar je že nekoč bivalo; k bistvu eseja sodi, da ne zajema novih stvari iz praznega niča, temveč na novo ureja le take, ki so že kdaj živele. In ker jih na novo ureja in iz ničesar kar je brez forme, ne ustvarja nekaj novega, je na take stvari tudi vezan in mora izgovarjati njihovo "resnico", najti izraz za njihovo bistvo. Morda je razliko lahko takole opisati: pesništvo jemlje svoje motive iz življenja (in iz umetnosti); eseju služi umetnost (in življenje) kot model. Morda je razlika s tem že označena: paradoks eseja je skoraj isti kakor pri portretu. Saj vendar vidiš razlog? Mar ni res, da se pred kakšno pokrajino nikoli ne vprašaš: ali je ta breg ali ta reka dejansko taka, kot je naslikana; toda pri vsakem portretu se nehote vedno pojavlja vprašanje o podobnosti. Raziskuj malo ta problem glede podobnosti, saj morajo resnični umetniki obupati nad njegovo neumno in površno zasnovo. Stojiš pred Velasquezovim portretom in praviš: "Kako podobno" in čutiš, da si o sliki povedal nekaj resničnega. Podobno? Komu? Razumljivo, nikomur. Nimaš pojma, koga predstavlja, tega tudi ne moreš izvedeti; in četudi izveš, te to komaj zanima. Kljub temu čutiš: podobno je. Pri drugih portretih učinkujejo samo barve in črte, ti pa nimaš takšnega občutka. Resnično pomembni portreti nam dajejo tako poleg vseh svojih drugih umetniških doživetij tudi tole: življenje človeka, ki je nekoč resnično živel, zbujajo nam občutek, da je njegovo življenje res potekalo takó, kakor nam to kažejo črte in barve na portretu. Samo zato, ker mi vidimo slikarja pred ljudmi, ki je s težkimi boji izbojeval tak idealen izraz, ker videz in vodilo tega boja ne moreta biti drugačna kot boj za podobnost, imenujemo to sugestijo nekega življenja; čeprav ni na svetu nikogar, ki bi bil podoben portretu. Četudi poznamo upodobljenega človeka, čigar portret naj bi se imenoval "podoben" ali "nepodoben", - mar ni nekakšna abstrakcija trditi o samovoljnem momentu ali izrazu: to je njegovo bistvo? In če poznamo na tisoče njegovih momentov, kaj vemo o neizmerno velikih delih njegovega življenja, kjer ga nismo videli, kaj vemo o notranjih lučeh znancev, kaj o vzgibih, ki jih dajejo drugim? Vidiš približno tako si predstavljam "resnico" eseja. Tudi tukaj poteka boj za resnico in utelešenje življenja, da nekdo pri človeku iz določenega časovnega obdobja razbere formo; vendar je odvisno od intenzivnosti dela in vizije, če iz zapisanega dobimo sugestijo tega življenja. Kajti to je velika razlika: pesništvo nam daje iluzije o življenju tega, kar predstavlja; nikjer ni nikogar ali nekaj, na čemer bi izoblikovano (das Gestaltete) lahko merili. Junak eseja je nekoč živel, njegovo življenje je treba upodobiti; samo, da je tudi to življenje ravno tako navzoče v delu, kot vse v pesništvu. Vse te predpostavke udarne moči in veljavnosti tega kar vidi, ustvarja esej iz sebe. Tako torej ni možno, da si dva eseja nasprotujeta: vsak ustvari drugačen svet in tudi tedaj, kadar doseže višjo občost in jo preseže, ostaja v tonu, barvi in naglasu še vedno v ustvarjenem svetu; esej zapušča svet samo v prenesenem smislu. Tudi ni res, da je tukaj nekakšno objektivno, zunanje merilo živosti in resnice, da bi mi lahko na "dejanskem" Goetheju merili resnico o Goetheju pri Grimmu, Diltheyu ali Schleglu. Ni res, kajti mnogo Goethejev - izredno različnih med seboj in od našega - zbujajo v nas že zanesljivejšo vero v življenje in mi razočarani spoznavamo pri drugih svoje lastne obraze, njihov slabotni dih jim ne more dati nikakršne samozavestne življenjske moči. Pravilno je to, da

esej teži k resnici: tako kot Savel je začel, ki je iskal oslice za svojega očeta, našel pa je kraljestvo, tako bo esejist, ki je sposoben dejansko poiskati resnico, na koncu svoje poti dosegel cilj, ki ga ni iskal, tj. življenje.

Iluzija resnice! Ne pozabi, kako pesništvo težko in počasi zapušča ta ideal - saj ni tako zelo dolgo - in zelo vprašljivo je, če je res koristno, da je izginil. Zelo je vprašljivo, če sme človek hoteti to, kar naj bi dosegel, mar sme povsem naravnost korakati nasproti svojemu cilju. Pomisli na viteško epiko srednjega veka, na grško tragedijo, na Giotta, in razumel boš, kaj tukaj mislim. Tu ni govor o navadni resnici, o resnici naturalizma, ki bi jo bilo bolje imenovati vsakdanjost in trivialnost, temveč o resnici mita, katerega moč ohranja pri življenju prastare pripovedke in legende že skozi tisočletja. Resnični pesniki mita iščejo le resničen smisel svojih tem, niti v sanjah pa si ne želijo, da bi pretresli njihovo pragmatično dejanskost. Te mite opazujejo kot svete in skrivnostne hieroglife, kot svoje poslanstvo pa občutijo to, da jih odčitavajo. Mar ne vidiš, da ima lahko vsak svet zase svojo mitologijo? Že Friedrich Schlegel je dejal, da Hermann in Vodan nista nacionalna bogova Nemcev, temveč znanost in umetnost. To seveda ne drži za celotno življenje Nemcev, toda toliko bolj natančno označuje tisti del življenja v vsakem narodu in vsakem času, in to ravno ta del, o katerem sedaj neprestano govorimo. Tudi to življenje ima svoja zlata obdobja in svoje izgubljene raje; bogato življenje, polno čudovitih dogodivščin, najdemo tukaj in skrivnostnih slutenj mračnih grehov se ne manjka; pojavijo se junaki sonca in se divje spoprijemajo z močni teme; tudi tukaj vodijo pametne besede modre čarodeje, vabljivi napevi lepih siren zvabljajo vsakega slabiča v pogubo; tudi tu sta izvirni greh in odrešenje. Vsi boji življenja so tukaj navzoči - samo, da je vse iz neke drugačne tvari kot v drugem življenju. [10]

Mi zahtevamo, da nam pesniki in kritiki dajejo simbole življenja in še živim mitom in legendam vtisnejo formo naših vprašanj. Mar ni nežna in presunljiva ironija, kadar kakšen veliki kritik v svojih sanjah polaga naše hrepenenje v zgodnjeflorentinske slike ali v grške torze in tako za nas ustvari nekaj, kar bi mi sicer vsepovsod zaman iskali, da govori potem o novih izsledkih znanstvenega raziskovanja, o novih metodah in novih dejstvih? Dejstva so vedno tukaj in vedno je vse v njih, toda vsako obdobje potrebuje drugačne Grke, drugačen srednji vek in drugačno renesanso. Vsak čas si bo ustvaril to, kar potrebuje, in samo neposredni nasledniki verjamejo, da so bile sanje očetov laži, ki jih je treba pokončati z novimi lastnimi "resnicami". Toda zgodovina o tem, kako učinkuje pesništvo, poteka tudi na ta način in v kritiki je pri zdaj živečih vprašanje glede nadaljevanja sanj starih očetov komaj načeto, niti pri teh, ki so umrli še pred tem. Takó lahko različna "dojemanja" renesanse mirno živijo eno poleg drugega, ravno tako kakor

---

[10] Danes, že po sklenjeni Lukácsevi življenjski poti (1885-1971) spada delo Duša in forme skupaj s Teorijo romana (1916) med njegova stilno najboljša dela. V njegovi avtobiografiji, ki je nastajala kot tonski zapis samo nekaj mesecev pred smrtjo, objavljeni najprej v madžarščini, nato še v nemščini kot Gelebtes Denken (Živeta misel) dobimo tole oceno: "Danes imam stil dela Duša in forme za izredno maniriran in ga ne morem akceptirati s svojimi kasnejšimi merili." x) Stil je po Lukácsu monumentalnost, zaprtost, kar ni pot, ki bi ga zanimala na prvem mestu, kajti zanj so vedno odločilna vprašanja metode. Ravno s svojo tukajšnjo esejistično vizijo sveta je uspel še v stilno zelo popolnem in sugestivnem načinu podajanja, posredovati pomemben metodološki vidik. Lukácseva metoda v Duši in formah je izrazito filozofska, metodo sámo pa Lukács vedno razume kot misli ustvarjajočo silo in ne kot enkratni miselni proizvod. Vedno znova je treba poudariti, da je Lukács v času nastajanja posameznih esejev, zbranih v Duši in formah, v soočenju s takrat dejavnimi filozofijami, bistveno načel vprašanje omejenosti tistega načina dojemanja, ki temelji zgolj na pojmu. V tem smislu je prispevek tega dela nujno razumeti še kot kritiko pojmovne logike in v tem je nemara tudi težava pri branju tega, mestoma težko razumljivega teksta oziroma maniriranega izražanja.

x) Georg Lukács: Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog. Suhrkamp, Frankfurt 1981, str. 65.

kakšna nova Fedra, Siegfried ali Tristan pri novem pesniku, ki vedno pušča svoje predhodnike nespremenjene. Seveda obstaja in tudi mora biti znanost o umetnosti. In ravno največji predstavniki eseja si morejo tukaj še najmanj privoščiti, da bi se ji odrekli: kar ustvarjajo, mora biti znanost, četudi je njihova vizija življenja nekoč prestopila meje znanosti. Često ji je onemogočen svoboden let zaradi nedotakljivih dejstev izsušene snovi, pogosto izgublja vsakršno znanstveno vrednost zato, ker je vizija in ker je tu že pred dejstvi, s katerimi ravna zaradi tega svobodno in samovoljno. Forma eseja si do sedaj še vedno ni pripravila poti za osamosvojitev, medtem ko jo je njena sestra, pesništvo, že zdavnaj pretekla: pot razvoja iz primitivne, nediferencirane enotnosti z znanostjo, moralo in umetnostjo. Kljub temu je bil začetek te poti silen, tako velik, da ga ni poznejši razvoj nikdar več dosegel, kvečjemu se mu je nekajkrat lahko samo približal. Razumljivo, da mislim tukaj na Platona, največjega esejista, ki je kdaj koli živel in pisal, in je v življenju, ki se je dogajalo pred njegovimi očmi, jemal vse ter ni potreboval ničesar posredujočega; Platon je lahko navezal na živo življenje svoja vprašanja, najgloblja od vseh, ki so jih kdaj koli postavili. Največji mojster te forme je bil hkrati najbolj srečen od vseh, ki so kdaj ustvarjali: v njegovi neposredni bližini je živel človek, čigar bistvo in usoda sta bili paradigmatično bistvo in usoda za njegovo formo. Morda bi to postalo paradigmatično še v najbolj puščobnih zapisih, ne samo s čudovitim upodabljanjem - tako močno je tukaj življenje sovpadalo s svojo formo. Toda Platon je srečal Sokrata in lahko upodobil njegov mit, njegovo usodo uporabil kot sredstvo za svoja vprašanja življenju o usodi. Sokratovo življenje je značilno za formo eseja, tako značilno, kot je komaj kakšno drugo življenje za katerokoli pesniško zvrst; z edino izjemo Ojdipove tragike. Sokrates je vedno živel sredi poslednjih vprašanj, vsaka druga živa stvarnost je bila zanj tako malo življenjska kot njegova vprašanja za navadne ljudi. Pojmi, v katere je vgradil celotno življenje, je doživljal z najneposrednejšo življenjsko energijo, vse drugo je bila samo prispodoba te edino resnične stvarnosti, dragocena le kot izrazno sredstvo teh doživljajev. Najgloblje in najbolj skrito hrepenenje zazveni iz tega življenja in je polno silnih bojev; toda hrepenenje je zgolj hrepenenje in forma, v kateri se pojavlja, je poskus dojeti bistvo hrepenenja in ga pojmovno obdržati, boji so le besedni prepiri, izbojevani samo zato, da bi nekatere pojme določneje omejili. Vendar hrepenenje v celoti izpolnjuje življenje in boji vedno, čisto dobesedno, potekajo na življenje in smrt. Toda kljub vsemu to ni hrepenenje, za katero se zdi, da izpolnjuje življenje, najbolj bistveno za življenje, kajti teh bojev na življenje in smrt ne moreta izraziti niti smrt niti življenje. Če bi bilo to možno, potem bi bila Sokratova smrt mučeništvo ali tragedija, prikazana epsko ali dramsko in Platon je natančno vedel, zakaj je sežgal vsako tragedijo, ki jo je napisal v svoji mladosti. Kajti tragično življenje je bilo kronano samo s koncem, konec daje vsemu pomen, smisel in formo in ravno konec je tukaj vedno samovoljen in ironičen: v vsakem dialogu - v celotnem Sokratovem življenju. Eno vprašanje je zastavljeno in tako poglobljeno, da iz njega nastane vprašanje vseh vprašanj, potem pa ostane vse odprto; od zunaj, iz realnosti, ki ni v nikakršni zvezi z vprašanjem niti s tem, kar kot možnost prinaša nov odgovor na njeno vprašanje, prihaja nekaj zato, da bi vse prekinilo. Ta prekinitev ni nikakršen konec, saj ne prihaja iz notranjosti, a je vendarle najglobljі zaključek, kajti iz notranjosti ne bi bilo možno nikakršno zaključevanje. Za Sokrata je bilo vsako dogajanje zgolj priložnost videti pojme jasneje, njegov zagovor pred sodniki le do ad absurdum vódenje slabih logikov - in njegova smrt? Smrt tukaj ni pomembna, saj ni dojemljiva s pojmi in prekinja veliki

dialog, edino resnično stvarnost, ravno tako brutalno in samo od zunaj, kot so prekinili grobi vzgojitelji pogovor z Lisisom. Takšno prekinitev je mogoče opazovati samo humoristično, saj ima zelo malo povezave s tem, kar prekinja. Je pa hkrati globok življenski simbol - in zaradi tega še bolj humoristična - da je to, kar je bistveno, od nečesa takega in tako prekinjeno.

Grki so občutili vsako od svojih navzočih form kot stvarnost, kot nekaj živega, ne kot abstrakcijo. Zaradi tega je že Alkibiades jasno videl (kar je Nietzsche mnogo stoletij pozneje znova ostro poudarjal), da je bil Sokrates nova vrsta človeka, v svojem težko dojemljivem bistvu popolnoma drugačen od vseh Grkov, ki so živeli pred njim. Sokrates je tudi - v tem istem pogovoru - podal večni ideal ljudi svoje vrste, česar ne bodo nikdar razumeli niti ti, ki občutijo človeško nezlomljivo, niti tisti, ki po svojem najglobljem bistvu dojemajo pesništvo: da naj bi isti človek pisal tragedije in komedije, da sta tragično in komično povsem odvisna od izbranega stališča. Kritik je tukaj prikazal svoje najgloblje občutenje življenja: prvenstvenost stališča, pojma pred občutkom, najgloblje je izoblikoval antigrške misli.

Vidiš: Platon sam je bil "kritik", četudi je ta kritika pri njem le - kot vse drugo - samo priložnost in ironično sredstvo v izražanju. Za kritike poznejših časov je to postalo vsebina njihovih spisov, govorili so samo o pesništvu in umetnosti, nobeden pa ni našel Sokrata, njegova usoda bi jim lahko služila za odskočno desko k poslednjemu. Toda že Sokrates je to kritiko obsojal. " Zdi se mi ", je dejal Protagori, "vzeti pesnitev za predmet pogovora je podobno kakor pojedina z neizobraženimi in prostaškimi ljudmi ... Tako takšna srečanja, kot je sedanje, na katerem so navzoči pravi možje in ki so na to tudi ponosni, ne potrebujejo nikakršnih tujih glasov in nikakršnega pesnika..."[11]

Na našo srečo bodi rečeno: moderen esej vendar ne govori o knjigah in pesnikih - toda ta rešitev ga dela še bolj problematičnega. Previsoko stoji, preveč prezre in povezuje, da bi lahko predstavil ali razložil kakšno delo; vsak esej piše z nevidnimi črkami, razen svojega naslova, besede: ob priložnosti ... Esej je torej za vdano služenje prebogat in preveč samostojen, preveč duhoven in tudi izoblikovan, da bi iz sebe samega prejel obliko (Gestalt). Mar ni on sam postal še bolj problematičen in od življenja še bolj oddaljen, kakor pa če bi zvesto poročal o knjigah?

Ko je nekoč postalo kaj problematično- in tak način mišljenja in njegovo prikazovanje ni nekaj nastalega, temveč je vedno bilo takó - potem lahko pride rešitev samo iz zunanje zaostritve vprašljivosti, iz radikalne hoje-do-kraja v vsaki problematiki. Moderen esejist je izgubil življenjsko ozadje, ki je Platonu in mistikom dajala njihovo moč in tudi naivno vero v vrednost knjige in kar je v njej rečeno, mu ni več dosegljivo. Problematičnost položaja se je razvila skoraj vse do nekakšne nujne frivolnosti v mišljenju in v izražanju - pri večini kritikov je postala življenjsko razpoloženje. S tem se pa kaže, da bi bila rešitev nujna in zato možna ter tako dejanska. Zdaj se mora esejist sam domisliti, se sam znajti in iz lastnega graditi vse svoje. Esejist govori o sliki ali o knjigi, toda to zapusti takoj - zakaj? Verjamem, ker je ideja te slike in one knjige postala v njem premočna, ker je pri tem nepomembno konkretno na njej pozabil, je to izkoristil

---

[11] Omenjeno mesto se v slovenskem prevodu glasi takole: " Zakaj mnenja sem, da je razgovor o pesništvu sila podoben popivkam nepomembnih, neukih ljudi s ceste." In pa: "Zategadelj takšnim snidenjem, kakršna so naša, na katerih se zbirajo sami fantje na mestu, s čimer se ponaša večina nas, niso potrebni nikakršni tuji glasovi in pesniki." Glej Platon: Protagoras, Obzorja, Maribor 1966, str. 80-81.

samo za začetek, za odskočno desko. Pesništvo je prej in više, je več in pomembnejše kakor vse pesnitve: to je staro življenjsko razpoloženje literarnih kritikov, samo da je šele v našem času lahko postalo zavestno. Kritik je bil poslan v svet, da bi tej apriornosti v majhnem in velikem pustil spregovoriti, jo osvetlil in naznanil je, da bo s tukaj videnimi in dobljenimi vrednotami opazoval vsak posamezen pojav. Ideja je tukaj prej kot vsi njeni izrazi, ona je duhovna vrednota, gibalec sveta in oblikovalec življenja za sebe: zaradi tega bo taka kritika vedno govorila o najbolj živem življenju. Ideja je merilo vsega bivajočega: zato bo kritik, ki bo ob "priložnosti" izrazil idejo o nečem ustvarjenem, pisal tudi edino resnično in globoko kritiko: samo to, kar je veliko, resnično, lahko živi v bližini ideje. Ko je izgovorjena ta čarobna beseda, s tem razpade vse trhlo, majhno in negotovo, izgubi svojo uzurpirano modrost, svojo napačno odmerjeno bit. Ni potrebno kritizirati, atmosfera ideje zadošča za razsojanje.

Kljub temu postaja tukaj eksistenčna možnost esejista resnično do poslednjih korenin problematična: samo z razsojajočo močjo gledane ideje se reši iz relativnega in nebistvenega - toda kdo mu daje to pravico, da sodi? Skoraj bi bilo pravilno dejati : on sam si jo jemlje; iz sebe samega zajema svoje razsojevalne vrednote. Toda nič ni od pravilnega tako ločeno z globokimi brezni kakor to njegovo najbližje, ta čudna kategorija samozadostnega in samovšečnega spoznanja. Kajti dejansko se v esejistu samem ustvarijo njegova merila razsojanja, vendar ni on tisti, ki bi jih obudil k življenju in dejanju: estetika, velika določevalka vrednot, je to, kar vedno prihaja, čeprav še ni nikdar prispela in je edino poklicana za razsojanje, ki navdihuje. Esejist je nekakšen Schopenhauer, ki piše Parergo in čaka prihod svojega ali nekega drugega "Sveta kot volje in predstave"; on je tisti, ki krsti, se umakne zato, da bi v puščavi pridigal o tem, ki naj bi šele prišel, o nekom, ki ga ni vreden, da bi mu jermena njegovih čevljev odvezoval. In če ta ne pride - mar ni potem esejist neupravičen? Če se pa ta pojavi - ali ni s tem esejist postal odvečen? Mar ni s tem poskusom svoje utemeljitve postal povsem problematičen? Esejist je čisti tip predhodnika in zdi se zelo vprašljivo, če nekdo tak, samo nase naravnan, neodvisno torej od usode svojega oznanjevanja, sme zase zahtevati vrednost in ceno. Nasproti zanikovalcem njegove dovršitve v velikem, odrešilnem sistemu je esejistova pozicija nekaj povsem lahkega: pravo, resnično hrepenenje vedno igraje premaga tiste, ki zaostajajo, ujeti v surovih danostih dejstev in doživljajev; navzočnost hrepenenja zadošča za odločilno zmago. Kajti hrepenenje razkrinkava vse dozdevno pozitivno in neposredno, kaže jih kot malenkostno hrepenenje in ceneno sklepanje, opozarja na mero in red, za kar si nezavedno prizadevajo celo ti, ki bojazljivo in domišljavo zanikujejo njihovo bit samo zato, ker se jim ta zdi nedosegljiva. Esejist sme mirno in ponosno postaviti svojo fragmentarnost nasproti malenkostnim popolnostim znanstvene natančnosti in impresionistične svežine, toda brez moči je njegova najčistejša izpolnitev, njegov najmočnejši dosežek, ko prispe velika estetika. Potem je vsaka njegova tvorba samo uporaba končno nastalega merila, ki ga ni možno zavreči; on sam je zdaj nekaj povsem začasnega in priložnostnega, še pred možnostjo kakšnega sistema ni več možno opravičiti rezultatov iz njih samih. Tukaj se zdi, da je esej v resnici in docela samo predhodnik in da zanj ni mogoče odkriti nikakršno samostojno vrednoto. Toda to hrepenenje po vrednosti in formi (Form), po meri, redu in cilju ni samo konec, ki naj bi ga dosegli, s katerim je potem še sámo hrepenenje ukinjeno in postane nekakšna prevzetna tavtologija. Vsak resnični konec je zares konec: konec

neke poti; toda pot in konec nista nikakršna enotnost in ne stojita postavljena kot enaka eden poleg drugega, imata pa vendar nekakšno koeksistenco: konec je nepredstavljiv in se ga ne da realizirati brez vedno znova prehojene poti; to ni nikakršen zastoj, temveč prihajanje, nikakršno počivanje, temveč vzpenjanje. Tako se zdi esej kot nujno sredstvo za opravičevanje poslednjega namena, kot poslednja stopnja v tej hierarhiji. Toda to je samo vrednota njegovega dosežka, dejstvo njegove eksistence ima še drugo, samostojno vrednoto. Kajti to hrepenenje bi bilo izpolnjeno v najdenem sistemu vrednot in tako ukinjeno, vendar to hrepenenje ni zgolj nekaj, kar pričakuje izpolnitev, temveč duševno dejstvo s svojo lastno vrednoto in obstojem: izvirno in globoko stališče do celote življenja, nekakšna poslednja kategorija možnosti doživljanja, ki je ni več mogoče ukiniti. [12] Hrepenenje torej ne potrebuje izpolnitve, saj bi bilo tako ukinjeno, temveč le oblikovanje (Gestaltung), ki ga - njegovo lastno in povsem nedeljivo bitnost - povzdigne in reši do poslednje vrednote. To oblikovanje prinaša esej. Pomisli samo na primer Parerga! Saj ni zgolj časovna razlika, če vrednote stojijo pred sistemom ali za njim: ta časovno-historična razlika je samo simbol ločevanja njihovih vrst. Parerge ustvarjajo pred sistemom, iz sebe same delajo svoje predpostavke, iz hrepenenja po sistemu ustvarjajo celotni svet, da bi - navidezno- ustvarile nekakšen primerek, svarilo, one vsebujejo imanentno in neizrekljivo sistem in njegovo zraslost z živim življenjem. Parerge bodo vedno stale pred sistemom; četudi bi ta že bil realiziran, nobena od njih ne bi bila nekakšna "uporabnost", temveč vedno novo ustvarjanje, oživljanje v dejanskem doživljanju. Ta "uporabnost" ustvari tako to, kar razsoja, kot tisto, kar je že bilo razsojeno, obkroža ves svet, da bi enkratno bivajoče v vsej njegovi enkratnosti povzdignila v večno. Esej je sodba in nikakor ni bistveno in odločilno za njegovo vrednost sodba (kot v sistemu), temveč je to proces razsojanja sam.

Šele sedaj smemo zapisati začetne besede: esej je umetniška zvrst, oblikovanje povsem brez preostanka svojstvenega, popolnega življenja. Tako šele sedaj ne zvezi protislovno, dvosmiselno in kot nekakšna zadrega, imenovati ga umetniško delo in vendar spet nenehno poudarjajoč tisto, v čemer se loči glede na umetnost: esej stoji nasproti življenju z enako kretnjo kakor umetniško delo, toda samo kretnja, ta suverenost tega stališča, je lahko podobna, kajti med njima sicer ni nikakršnega stika.

Samo o tej možnosti eseja sem Ti želel tukaj govoriti, o bistvu in formi (Form) teh "intelektualnih pesnitev", kakor je poimenoval stari Schlegel eseje von Hemsterhuysa. Ali samoosveščanje esejistov, ki je že dolgo časa dejavno, potrebuje ali celo lahko

---

[12] S kakšno filozofsko spoznavnoteoretično pozicijo je po Lukácsu v tem obdobju mogoče dojeti celoto življenja v pomenu izvirnega in globokega človekovega doživljanja? Ravno za njegovo tukajšnjo esejistično vizijo sveta je značilno, da skuša opredeliti naravo duševnega doživljanja kot človekovega celostnega duševnega odzivanja. Zdaj pojmovno dojemanje in opredeljevanje soča z intuitivnim in prisluhne celo Bergsonovi filozofiji. V tem smislu raziskuje razliko med pojmovnim in duševnim dojemanjem kot takim in ugotavlja, da je za duševno življenje v celoti značilna neka nepretrganost, kontinuiranost, kar ni v naravi pojma. Pojem se obnaša izrazito ekskluzivno. V člankih in razpravah iz tega obdobja večkrat zapiše, da je v naravi vsakega pojma to, da nekaj izključuje, kajti v vsaki pojmovni zvezi je en vzrok, ki deluje in ima eno posledico, v duševnem življenju pa ima lahko en vzrok tudi več posledic, ki so medsebojno lahko protislovne. Duševno življenje kot celota tudi ni zgolj konstruktivne narave kot pojem, zato tudi ni moč opredeliti duševnega življenja samo na pojmovni način, kar Lukácsa pripelje do tega, da zdaj aktualizira intuitivno metodo kot še enega možnih načinov doumetja duševnega, toda tej spoznavnoteoretični poziciji nikakor ne gre pripisovati psihologizma. Vpeljava intuitivne metode, npr. Bergsonove, tu ne pomeni, da je treba opustiti rezultate pojmovne analize, pojmovnih abstrakcij in čisto teoretskih razglabljanj, kajti Lukács si prizadeva za vzpostavitev sinteze s pomočjo resničnega poglabljanja obeh smeri. Sintezo intuitivnega in pojmovnega izpolnjuje resnično življenje, dejanska resnica in iz dela Duša in forme izhaja, da táko možno sintezo pojmovnega in intuitivnega vidi ravno v eseju kot formi, ki po njegovem najustrezneje prikaže doživljaje kot spontana načela bivanja. Forma ni nikakršna samovoljna prisila, temveč samo kot osamosveščanje, tudi tedaj, ko gre za intelektualnost, pojmovnost kot sentimentalni doživljaj, kot neposredna dejanskost - doživljanja, ki se sicer upirajo vsakršni opredelitvi in prikazu. Prispevek dela Duša in forme je izjemen med drugim ravno zaradi vseskozi filozofsko reflektirane sinteze pojmovnega in intuitivnega.

prinese popolnost: tukaj ni kraj, da bi to prikazali ali o tem razsojali. Samo o možnosti je bil tukaj govor, le o vprašanju, če je pot, ki jo je skušala iti ta knjiga, dejansko pot; ne pa o tem, kdo jo je že prehodil in kako je to storil. Vsekakor še najmanj: kako daleč jo je prehodila ta knjiga: kritika te knjige je vsebovana v naziranju, iz katerega je nastajala v celotni ostrini in brez ostanka.

Firence, oktober 1910

Iz nemščine prevedla in napisala opombe
dr. Cvetka TÓTH

Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju?

(WAS HEISST: SICH IM DENKEN ORIENTIEREN?)

IMMANUEL KANT

Naše pojme zasnujemo lahko še tako visoko in pri tem lahko še tako abstrahiramo od čutnosti, pa jim še vedno pripadajo *slikovne* predstave, katerih pravi namen je, da pojme, ki sicer niso izvedeni iz izkustva, usposobijo za *izkustveno uporabo*. Kajti kako naj bi našim pojmom tudi priskrbeli smisel in pomen, ako bi jim ne ležal v osnovi neki zor (ki mora biti končno vedno primer iz nekega možnega izkustva)? Ko nato iz tega konkretnega dejanja razuma odstranimo slikovno primes, najprej naključno zaznavanje prek čutov, potem pa prav tako tudi čisti čutni zor sploh: tedaj preostane čisti pojem razuma, katerega obseg je zdaj razširjen in vsebuje pravilo mišljenja sploh. Tako je nastala tudi splošna logika; in marsikatera *heuristična* metoda mišljenja leži v izkustveni uporabi našega razuma in uma morda še skrita ter bi najbrž lahko obogatila filozofijo z marsikatero koristno maksimo, celo v abstraktnem mišljenju, ko bi jo znali pazljivo potegniti iz tega izkustva.

Pok. *Mendelssohn* se je,kolikor jaz vem, le v svojih zadnjih spisih (*v Jutranjih urah*, str. 165-66, in v pismu *Lessingovemu prijatelju*, str. 33 in 67) izrecno zavzel za tovrstno načelo, namreč maksimo, da se je v spekulativni uporabi uma (od katere se je sicer glede spoznanja nadčutnih predmetov zelo veliko nadejal, celo evidence demonstracije) nujno *orientirati* po določenih vodilih, ki jih on imenuje zdaj *splošno mnenje (Gemeinsinn)* (Jutranje ure), zdaj *zdrava pamet (gesunde Vernunft)*, zdaj *preprosti človeški razum (schlichten Menschenverstand)* (Lessingovemu prijatelju). Kdo naj bi si mislil, da utegne postati tako pogubno ne le priznanje njegovega ugodnega mnenja o moči *spekulativne* uporabe uma v zadevah teologije (kar je bilo dejansko neizogibno); ampak , da se celo splošna zdrava pamet, zaradi dvoumnosti, v kateri je pustil prakticiranje te zmožnosti v nasprotju s spekulacijo, utegne znajti v nevarnosti, da bo služila kot načelo sanjaštva in popolne detronizacije uma? In vendar se je v sporu med *Mendelssohnom* in *Jacobijem* to zgodilo, predvsem vsled ne nepombmenih zaključkov ostroumnega avtorja *Rezultatov**; čeprav nočem nikomur od njiju pripisati, da je nameraval sprožiti tako pogubno miselnost, ampak raje gledam početje slednjega kot argumentum ad hominem, ki je

**Jacobi*, Pisma o Spinozovem nauku, Breslau, 1785. - *Jacobi*,Proti Mendelssohnovi obdolžitvi, ki zadeva Pismo o Spinozovem nauku, Leipzig, 1786. - *Rezultati* Jacobijeve in Mendelssohnove filozofije, ki jo je kritično raziskal prostovoljec. Prav to .

povsem upravičen, če se ga poslužujemo zgolj v obrambi, da bi slabost, ki jo pokaže nasprotnik, uporabili v njegovo škodo. Po drugi strani bom pokazal, da je dejansko *zgolj* um tisti, ne pa kak domnevni, skrivni čut za resnico, noben zanesenjaški zor pod imenom verovanja, na katerega se lahko vcepi tradicija ali razodetje brez soglasja uma, temveč je, kot je stanovitno in z upravičeno vnemo trdil Mendelssohn, *zgolj* pravi čisti človeški um tisti, s katerim se je po njegovem nujno in priporočljivo orientirati; če seveda pri tem visoka zahteva spekulativne zmožnosti uma, predvsem njemu samemu zapovedujočega gledanja (skozi demonstracijo), res odpade in se mu, v kolikor je spekulativen, ne prepusti nič več kot le posel čiščenja občih umskih pojmov protislovij ter obramba zoper *njegove lastne* sofistične napade na maksimo zdrave pameti. - Razširjen in točno določen pojem *samo-orientiranja* nam je lahko v pomoč, da maksimo zdrave pameti, v njeni priredbi za spoznanje nadčutnih predmetov, razločno predstavimo.

Orientirati se pomeni, v pravem pomenu besede: iz ene dane smeri neba (od štirih, v katere razdelimo horizont) najti ostale, posebno vzhod. Če zdaj gledam sonce na nebu in vem, da je poldne, potem znam najti jug, zahod, sever in vzhod. V ta namen pa vseskozi potrebujem občutek razlike na svojem lastnem *subjektu*, namreč desno in levo roko. To imenujem *občutek*; ker ti dve strani, razen v zoru, ne kažeta nobene opazne razlike. Brez te zmožnosti: da pri opisu nekega kroga, ne da bi na njem potreboval kakršnokoli različnost predmetov, razlikujem gibanje z leve na desno od tistega v nasprotni smeri in da s tem a priori določim različnost v položaju predmetov, bi ne vedel, ali naj postavim južni točki horizonta zahod na desno ali na levo, da bi tako krog, prek severa in vzhoda, ponovno zaključil na jugu. Pri vseh *objektivnih* datah na nebu, se *geografsko* vendarle orientiram samo s pomočjo *subjektivnega* razloga razlikovanja (Unterscheidungsgrund); in če bi v enem dnevu po čudežu vsa ozvezdja sicer ohranila isto obliko in isti medsebojni položaj, le da bi njihova prejšnja, zahodna smer zdaj postala vzhodna, bi v naslednji jasni zvezdni noči sicer nobeno človeško oko ne zapazilo niti najmanjše spremembe in celo astronom bi se neizogibno *dezorientiral*, če bi bil pozoren zgolj na to, kar vidi in ne hkrati tudi na to, kar čuti. Tako pa bi mu povsem preprosto pomagala ta sicer po naravi dana, toda zaradi pogostega prakticiranja priučena zmožnost razlikovanja prek občutka desne in leve roke; in bo, če le pogleda polarno zvezdo, ne samo zapazil spremembo, ki se je pripetila, ampak se bo tudi ne glede na leto lahko *orientiral*.

Ta geografski pojem postopka orientiranja lahko razširim in pod tem razumem: orientirati se v nekem danem prostoru nasploh, torej zgolj *matematično*. V neki znani sobi se lahko v temi orientiram, če lahko primem le en sam predmet, katerega mesto imam v spominu. Toda tu mi očitno ne pomaga nič drugega kot zmožnost določitve položaja po subjektivnem razlogu razlikovanja (Unterscheidungsgrund): kajti objektov, katerih mesto naj najdem, nikakor ne vidim; in ko bi mi nekdo za šalo prestavil vse predmete, sicer v istem vrstnem redu, z desne na levo, bi se v sobi, kjer bi bile vse stene povsem enake, sploh ne mogel znajti. Tako pa se kmalu orientiram s pomočjo golega občutka razlike mojih dveh strani, desne in leve. Ravno to se dogaja, če naj po noči grem in se primerno obrnem na meni sicer znanih ulicah, kjer pa zdaj ne razločim nobene hiše.

Končno lahko ta pojem še bolj razširim, tedaj ne bi obsegal zgolj zmožnosti orientirati se v prostoru, t.j.matematično, temveč v *mišljenju* nasploh, t. j. *logično*. Po analogiji lahko hitro uganemo, da bo to posel čistega uma, da usmerja svojo uporabo, ko se hoče, oddaljujoč se od znanih predmetov(izkustva), razširiti čez vse meje izkustva, in ne najde

nikakršnega objekta zora, temveč zgolj prostor zanj; ker potem res ni več v stanju, da, v določbi svoje lastne sodbene zmožnosti privede svoje sodbe pod določeno maksimo po objektivnih razlogih spoznanja, temveč samo po subjektivnem razlogu razlikovanja.*

To subjektivno sredstvo, ki potem preostane, ni nič drugega kot občutek *potrebe*, ki je lastna umu. Pred vsako zmoto se lahko zaščitimo, če si ne drznemo soditi tam, kjer ne vemo toliko, kot je za določeno sodbo potrebno. Torej je nevednost na sebi vzrok mej, ne pa zmot v našem spoznanju. Toda kjer nam ni na voljo, ali hočemo o nečem zagotovo soditi ali ne, kjer je sojenje nujno zaradi dejanske *potrebe* in sicer prav takšne, ki pripada umu samemu na sebi; pa nas vendar omejuje pomanjkanje vedenja glede sestavin, ki so za sodbo potrebne: tam je nujna neka maksima, po kateri izrekamo našo sodbo; kajti um hoče biti enkrat zadovoljén. Kajti če smo že prej dognali, da bi tu, niti zor objekta niti nekaj temu enakovrstnega, ne moglo dati tega, s čimer bi našim razširjenim pojmom lahko predstavili njim primeren predmet in jih tako, zaradi njihove realne možnosti, zavarovali: torej nam ne bo preostalo nič drugega kot da: pojem, s katerim si hočemo drzniti čez vse možno izkustvo, najprej dodobra preiskusimo, ali je le-ta tudi brez protislovij; in da potem vsaj *odnos* predmeta do predmetov izkustva privedemo pod čisti pojem razuma, s čimer ga ne naredimo še prav nič čutnega, toda vsaj nekaj nadčutnega mislimo tako, da je sprejemljivo za izkustveno uporabo našega uma; kajti brez te previdnosti bi takšnega pojma ne mogli uporabljati, temveč bi sanjarili, namesto da mislimo.

Samo s tem, namreč z golim pojmom, pač še ni nič doseženega glede eksistence tega predmeta in dejanske povezanosti taistega s svetom (s celokupnostjo vseh predmetov možnega izkustva). Zdaj pa vstopa *pravica potrebe uma*, kot subjektivni razlog predpostavljanja in domnevanja nečesa, česar si (um) ne sme lastiti iz objektivnih razlogov vedenja, in se torej v mišljenju, v neizmernem in za nas v gosto temo zavitem prostoru nadčutnega, *orientira* zgolj s pomočjo svoje lastne potrebe.

Da se misliti marsikaj nadčutnega (kajti predmeti čuta pač ne izpolnjujejo celotnega polja vse možnosti), kjer pa um vendarle ne čuti nobene potrebe, da bi se do njega razširil, še manj, da bi domneval njegov obstoj. Um je že dovolj zaposlen s tistimi vzroki v svetu, ki se odkrivajo čutom (ali so vsaj iste vrste kot le-ti, ako se jim odkrivajo), da bi v ta namen imel za nujen še vpliv čistih duhovnih naravnih bitij; domnevanje le-teh bi bilo za njegovo uporabo prej škodljivo. Kajti, ker o zakonih, po katerih bi taka bitja lahko delovala, ne vemo ničesar, o predmetih čutov pa mnogo, ali pa vsaj lahko upamo, da bomo še izvedeli: bi s tako predpostavko naredili uporabi uma veliko škode. To, da po tem poizvedujemo ali da se z izmišljotinami te vrste igramo, torej sploh ni nobena potreba, je dosti prej predrznost, ki se ne izteče nikamor drugam kot v sanjarjenje. Povsem drugače pa je s pojmom prvega *Prabitja*, kot najvišje Inteligence in ravno tako kot najvišjega Dobrega. Kajti ne samo, da naš um že čuti neko potrebo, da vzame *pojem*

* *Orientirati* se v mišljenju nasploh torej pomeni: da se v jemanju-za-resnično (Fürwahrhalten), spričo nezadostnosti objektivnih principov uma, odločamo po nekem subjektivnem principu le-tega.

neomejenega za podlago pojma vsega omejenega, potemtakem vseh drugih stvari:* ampak se ta potreba razširi tudi na predpostavko *bivanja* taistega, brez katere ne more um navesti prav nobenega zadovoljivega razloga za naključnost eksistence stvari v svetu, še manj pa lahko navede razlog smotrnosti in reda, ki ga v tako občudovanja vredni meri (v malem, ker nam je to blizu, še bolj kot v velikem) povsod srečuje. Brez domnevanja nekega razumnega povzročitelja, bi se ne dalo, ne da bi zapadli v čiste neumnosti, navesti *nobenega razumljivega* razloga za to; in čeprav bi ne mogli *dokazati* nezmožnosti take smotrnosti brez prvega *razumnega vzroka* (kajti sicer bi imeli zadostne objektivne razloge ter trditve, in se nam ne bi bilo treba sklicevati na subjektivnega): ostane kljub temu pomanjkanju uvida pač skromni subjektivni razlog *domnevanja* taistega v tem, da je umu *potrebno* predpostavljati nekaj: kar mu je razumljivo, da bi iz tega pojasnil dani pojav, ker tej potrebi ne pomaga nič, s čimer sicer lahko poveže nek pojem.

Potrebo uma pa lahko gledamo kot dvojno: *prvič* v njegovi *teoretični* uporabi, *drugič* v njegovi *praktični* uporabi. Prvo potrebo sem ravnokar navedel; toda dobro se vidi, da bi bila to samo pogojena, tj. domnevati bi morali eksistenco Boga, če bi hoteli soditi o prvem vzroku vsega naključnega, predvsem v redu dejansko v svet položenega smotra. Daleč pomembnejša je potreba uma v njegovi praktični uporabi, ker je nepogojena in nismo prisiljeni predpostavljati eksistence Boga zgolj tedaj, ako *hočemo soditi*, temveč ker *moramo* soditi. Kajti čista praktična uporaba uma obstaja v predpisu moralnih zakonov. Vsi ti pa vodijo k ideji *najvišjega Dobrega*, ki je v svetu možno, samo kolikor je možno zaradi *svobode*: k *nravstvenosti*; po drugi strani pa tudi k temu, kar ni odvisno zgolj od človeške svobode, ampak tudi od narave, namreč k največji *blaženosti*, kolikor je porazdeljena v sorazmerju s prvo. Torej je umu *potrebno*, da domneva takšno odvisno najvišje Dobro in v prid le-tega neko najvišjo Inteligenco kot najvišje *neodvisno* Dobro: ne sicer, da bi iz tega izpeljeval zavezujoč ugled moralnih zakonov, ali nagib za njihovo izpolnjevanje (kajti če bi bil nagib izpeljan iz česa drugega kot iz zakonov samih, ne bi imeli nobene vrednosti); ampak le, da bi pojmu najvišjega Dobrega dal objektivno realnost, tj. preprečil, da se ga jemlje, skupaj s celotno nravnostjo, zgolj za nek gol ideal, ker tisto, čigar ideja neločljivo spremlja moralnost, nikjer ne eksistira.

---

* Ker je treba umu k možnosti vseh stvari predpostavljati realnost kot dano in opazovati različnost stvari skozi njim pripadajoče negacije le kot meje: nujno vidi eno samo možnost, namreč to, da vzame neomejeno bitje kot izvomo za podlago, vse drugo pa ima za izvedeno. Ker se mora tudi splošna možnost sleherne stvari vedno najti v celoti vse eksistence, vsaj načelo splošne določbe le na tak način omogoči našemu umu razlikovanje možnega od dejanskega: najdemo nek subjektivni razlog nujnosti, t.j. neko potrebo našega uma samega, da vzame za podlago vse možnosti bivanja, neko najrealnejše (najvišje) bitje. *Kartezijanski* dokaz za bivanje Boga tako torej nastane, ker se subjektivni razlogi, da nekaj predpostavljamo za uporabo uma (ki ostane v osnovi vedno zgolj izkustvena uporaba), jemljejo za objektivne - potemtakem: *potreba za uvid*. Tako je s tem, tako je z vsemi dokazi cenjenega *Mendelssohna* v njegovih Jutranjih urah. Ne služijo kot demostracija. Zato pa nikakor še niso neuporabni. Kajti ni treba omenjati, kakšno lepo priliko nudijo ta nadvse bistroumna razvitja subjektivnih pogojev uporabe našega uma za popolno spoznanje naših zmožnosti, kot tudi v kakšen prid so ti trajni zgledi: tako je to jemanje-za-resnično (Fürwahrhalten) iz subjektivnih razlogov uporabe uma še vedno zelo važno, ako nam objektivni manjka, pa smo kljub temu prisiljeni soditi; le da bi ne smeli tega, kar je samo izsiljena *predpostavka*, razglašati za *prosti uvid*, da ne bi nasprotniku s tem, da smo se lotili *dogmatiziranja*, brez potrebe ponujali šibkosti, ki jih lahko uporabi v našo škodo. Mendelssohn sploh ni mislil na to, da bi bilo *dogmatiziranje* s čistim umom v polju nadčutnega ravna pot v filozofsko sanjaštvo in da bi samo kritika taiste umske zmožnosti lahko temeljito odpomogla temu zlu. Disciplina sholastične metode sicer lahko (Wolffovske npr., ki jo on zato tudi uvaja) ta nered dejansko nekaj časa zadržuje, ker morajo biti vsi pojmi določeni po definicijah in vsi koraki upravičeni po načelih; toda v celoti ga nikakor ne odvrne. Kajti s kakšno pravico naj se umu prepove, da gre dlje v prav tistem polju, kjer se mu je, po njegovem lastnem priznanju, nekoč tako popolnoma posrečilo? In kjer je potem meja, kjer se mora zaustaviti?

To torej ni *spoznanje*, temveč občutena* *potreba* uma, s katero se je *Mendelssohn* (brez svoje vednosti) orientiral v spekulativnem mišljenju. In ker to vodilo ni nek objektivni princip uma, neko načelo uvidov, temveč je zgolj subjektiven (tj. neka maksima) njemu zaradi njegovih mej samo dovoljene uporabe, zgolj nasledek potrebe, in *sam za sebe* tvori celoten nagib naše sodbe o bivanju najvišjega bitja; to, da se v spekulativnih poskusih glede taiskega predmeta orientiramo, pa je le naključna uporaba le-tega: zato on tu vsekakor zgreši, ko kljub temu zaupa spekulaciji tolišno zmožnost, da sama za sebe po poti demonstracije vse doseže. Nujnost prvega sredstva je lahko dobila mesto le, ko je bila nezadostnost drugega popolnoma pripoznana: priznanje, h kateremu bi ga nazadnje privedla njegova bistroumnost, če bi mu bila dana z daljšim življenjem tudi spretnost duha, bolj lastna mladosti, da je stari navajeni način mišljenja lahko spremeniti prek spremembe stanja znanosti. Kljub temu pa mu ostaja zasluga, da je vztrajal na tem: iskati zadnji preskusni kamen dopustnosti neke sodbe tu in povsod *samo v umu* in nikjer drugje, tega pa lahko pri izbiri njegovih postavk vodi uvid ali zgolj potreba in maksima njegove lastne koristnosti. Mendelssohn je um v njegovi zadnji uporabi imenoval splošni človeški um (gemeine Menschenvernunft); kajti ta je njegovim lastnim interesom vedno najprej pred očmi, pa vendar smo morali že stopiti iz naravnega tira, da bi to pozabili in brez koristi prežali za pojmi v objektivnem oziru zgolj zato, da bi razširili svoje vedenje, pa naj je to nujno ali ne.

Ker pa je izraz: *izrek zdrave pameti* v tem vprašanju še vedno dvoumen in se ga lahko vzame, bodisi, kot ga je sam Mendelssohn napačno razumel, za sodbo iz *umskega uvida* (*Vernunfteinsicht*), bodisi, kot se zdi, da ga jemlje pisec Rezultatov, za sodbo iz *umskega navdiha (Vernunfteingebung)*: tako je nujno, da ta izvor presojanja drugače poimenujemo, in nobeno poimenovanje ni temu primernejše kot *umsko verovanje* (*Vernunftglauben*). Sleherna vera, posebej historična, pa mora biti *umna* (kajti zadnji preiskusni kamen resnice je vedno um); samo umska vera ne temelji na nobenih drugih datah kot teh, ki so vsebovane v *čistem* umu. Vsaka *vera* je torej neko subjektivno zadostno, objektivno pa *zavestno* nezadostno jemanje -za-resnično (Fürwahrhalten), torej se *vedenju* zoperstavlja. Po drugi strani, če se vzame iz objektivnih, čeprav zavestno nezadostnih, razlogov nekaj za resnično, se potemtakem zgolj *meni*: tedaj lahko postane to *mnenje*, pač skozi vsakokratno izpolnitev razlogov te vrste, končno neko *vedenje*. Nasprotno pa *vera* ne more nikoli, z nobeno uporabo uma postati vedenje, ako niso razlogi tega jemanja-za-resnično po svoji vrsti objektivno veljavni. Historična vera, npr.o smrti nekega velikega človeka, o katerem poročajo pisma, *lahko postane vedenje*, ako oblast njegovega kraja prijavi njegov pogreb, testament, itd. Nič napačnega ni v tem, da se nekaj historičnega jemlje za resnično, tj. da se verjame zgolj na podlagi pričevanja, npr. da naj bi bilo na svetu neko mesto Rim; in vsak , ki ni bil nikoli tam, pač lahko reče: *jaz vem*, in ne zgolj: *jaz verjamem*, da eksistira Rim. V nasprotju s tem pa se čista *umska vera* ne more skozi vse naravne date uma in izkustva nikoli spremeniti v *vedenje*, ker je razlog tega jemanja-za-resnično zgolj subjektiven, je namreč neka nujna potreba uma (in, dokler smo ljudje, bo vedno tako), da bivanje najvišjega bitja le *prestavlja*, ne pa demonstrira. Ta potreba uma po zadovoljivi *teoretski* uporabi bi ne bila nič drugega kot

* Um ne občuti; on uvidi svojo pomanjkljivost, in zaradi *gona po spoznanju* proizvede občutek potrebe. Tako je s tem, kakor tudi z moralnim občutkom, ki ne proizvede nobenega moralnega zakona; kajti ta izhaja v celoti iz uma; temveč je po moralnih zakonih, potemtakem po umu, on sam povzročen ali proizveden, ker živa in svobodna volja pač potrebuje določene razloge.

umska hipoteza, tj. mnenje, ki bi zadostovalo za jemanje-za-resnično iz subjektivnih razlogov; zato, ker ne moremo nikoli pričakovati kakega drugega razloga, da *pojasnimo* dane *učinke*, in um pač potrebuje nek razlog pojasnitve. V nasprotju s tem bi se lahko *umska vera*, ki temelji na potrebi njegove uporabe s praktičnim namenom, imenovala *postulat* uma: ne, ker bi bil to nek uvid, temveč ker to jemanje-za-resnično (ako je le vse v človeku moralno dobro postavljeno) po stopnji ne zaostaja* za nobenim vedenjem, čeprav je po vrsti od njega popolnoma različno.

Čista umska vera je torej kažipot ali kompas, s katerim se spekulativni mislec orientira na svojih umskih ogledih v polju nadčutnih predmetov, človek splošne (moralno) zdrave pameti pa lahko začrta svojo pot, tako v teoretski kot v praktični namen, popolnoma primerno celotnemu smotru svoje opredelitve; in to umsko verovanje je tudi to, kar se mora vzeti za podlago vsakega drugega verovanja, vsakega razodetja.

Pojem Boga in tudi prepričanje o njegovem *bivanju*, najdemo lahko samo v umu, od njega samega izhajata, in v nas ne prideta sprva niti po navdihu niti prek kakega poročila še tako velike avtoritete. Če me doleti neposredni zor take vrste, kakršnega mi narava, kolikor jo poznam, res ne more pripraviti: potem mora pač pojem Boga služiti za nit vodiljo, ako se ta pojav ujema z vsem tistim, kar nujno karakterizira Božanstvo.

Čeprav torej ne vidim, kako bi bilo možno , da nek pojav, pa četudi le po kvaliteti, predstavlja tisto, kar se da vedno samo misliti, nikoli pa uzreti: pa je vsaj toliko jasno: samo da bi presodil, ali bi Bog lahko bil to, kar se mi pojavlja, kar učinkuje na moj notranji ali zunanji občutek, bi ga moral obseči v svojem umskem pojmu Boga in potem preskusiti, ne, ali bi bil temu adekvaten, temveč zgolj, ali temu ne nasprotuje. Prav tako: četudi bi se pri vsem tem, po čemer se mi on neposredno razkriva, ne našlo ničesar, kar bi bilo s tem pojmom v protislovju, pa bi kljub temu ne mogel ta pojav, zor,neposredno razodetje, ali kakorkoli že hočemo tako predstavo imenovati, nikoli dokazati *bivanja* nekega bitja, katerega pojem (ako ni nezanesljivo določen in s tem podvržen primesi vseh mogočih zablod) terja *neskončnost* po veličini za razliko od vsega ustvarjenega, temu pojmu pa ni adekvatno prav nobeno izkustvo ali zor, s tem pa tudi ne morem bivanja nekega takega bitja nikoli nedvoumno dokazati. O bivanju najvišjega bitja se torej ne more nihče s pomočjo kakršnegakoli zora *najprej* prepričati, umska vera mora predhoditi, potem pa bi določeni pojavi ali razodetja vsekakor lahko dala priložnost za raziskovanje, ali smo upravičeni to, kar nam govori ali se nam predstavlja, imeti za neko Božanstvo, in po spoznanju to vero potrditi.

Če se umu torej spodbija pravica, ki mu pripada, da *prvi* govori o zadevah, ki se tičejo nadčutnih predmetov, kot je bivanje Boga in prihodnji svet: tedaj so vsemu sanjaštvu, praznoverju, celo brezboštvu vrata na stežaj odprta. In *zdi* se, da je v Jacobijevem in Mendelssohnovem sporu vse naperjeno na to rušenje, ne vem prav dobro, ali zgolj *umskega uvida* in vedenja (skozi domnevno moč spekulacije),ali celo *umskega verovanja*, pa na osnovanje nekega drugega verovanja, ki si ga lahko vsak poljubno omisli. Skoraj bi lahko sklepali na slednje, če gledamo *spinocistični* pojem Boga kot edini pojem, ki je

---

* K *trdnosti* verovanja spada zavest njegove *nespremenljivosti*. Torej sem lahko popolnoma gotov, da bi mi ne mogel nihče ovreči stavka: *Bog* je; kajti kje naj vzame tak uvid? To z umskim verovanjem torej ni tako kot s historičnim, pri katerem je še vedno možno, da bi se našel dokaz za nasprotno, in kjer si moramo še vedno pridržati pravico, da svoje mnenje spremenimo, ako bi se naše poznavanje stvari razširilo.

postavljen v soglasju z vsemi načeli uma,* pa je vendarle neustrezen. Kajti, čeprav se popolnoma sklada z umsko vero to, da se dopusti: da spekulativni um sam ne bi bil niti enkrat v stanju, da uvidi *možnost* nekega bitja tako, kot bi si morali misliti Boga: pa ne more biti združljivo z nobeno vero in sploh z nobenim jemanjem-za-resnično nekega bivanja to, da bi um lahko uvidel prav *nezmožnost* nekega predmeta, pa bi kljub temu, iz drugih izvorov, lahko spoznal dejanskost taistega.

Možje duhovnih zmožnosti in širokih prepričanj! Spoštujem vaše talente in ljubim vaš človeški občutek. Toda ali ste tudi dobro preudarili, kaj delate in kam vodijo vaši napadi na um? Brez dvoma hočete,da se *svoboda mišljenja* ohrani neokrnjena; kajti brez nje bi bilo z vašimi lastnimi svobodnimi poleti genija kmalu konec. Videti hočemo, kaj utegne po naravni poti nastati iz mišljenjske svobode, če prevlada tako postopanje, kakršnega se vi lotevate.

Prvič je v svobodi mišljenja zoperstavljena *državna prisila*. Sicer pravimo: vrhovna oblast bi nam lahko vzela svobodo *govora* ali *pisanja*, nikakor pa ne svobode *mišljenja*. Samo koliko in s kakšno pravilnostjo bi res *mislili*, ko bi ne mislili prav v skupnosti z drugimi, s katerimi si medsebojno sporočamo misli. Torej res lahko rečemo, da ljudem tista zunanja oblast, ki jim vzame svobodo, da svoje misli javno *sporočajo*, odvzame tudi svobodo *mišljenja*: edino dragocenost, ki nam ob vseh državljanskih dolžnostih še preostane in s katero si še lahko pomagamo zoper vse zlo tega stanja.

Drugič pojmujemo svobodo mišljenja tudi tako, da ji je zoperstavljena *prisila vesti*; kjer se državljani v zadevah religije, brez vsake zunanje oblasti, postavijo za varuhe nad drugimi in znajo, namesto z argumentom, s predpisanimi verskimi besedili, ki jih spremlja tesnoben strah *pred nevarnostjo lastnega preiskovanja*, prek zgodnjega vtisa na dušo, izgnati vsako umsko preiskušnjo.

Tretjič pa pomeni svoboda mišljenja tudi to, da se um ne podreja nobenim drugim zakonom, kot tem: *ki si jih sam postavi*; njeno nasprotje pa je maksima zakonov proste uporabe uma (da bi s tem, kakor si domišlja genij, videli dlje, kot če nas omejujejo zakoni). Posledica tega je seveda ta: ako se um noče podvreči zakonom, ki si jih sam daje, se mora ukloniti pod jarmom zakonov, ki mu jih daje nekdo drug; kajti brez kakršnegakoli zakona ne more prav nič, celo največji nesmisel ne, dolgo uganjati svoje igre. Torej je neizogibna posledica *razglašene* brezzakonitosti v mišljenju (t.j. osvoboditve od omejitev po umu) ta: da se svoboda mišljenja s tem naposled izgubi in lahkomiselno zaigra, v pravem smislu besede, ker za to niti približno ni kriva nesreča, ampak prava objesnost.

---

* Komajda lahko dojamemo, kako sta lahko omenjena učenjaka našla v *Kritiki čistega uma* podporo spinocizmu.Kritika dogmatizmu povsem pristriže peruti glede spoznanja nadčutnih predmetov, spinocizem pa je v tem tako dogmatičen, da glede strogosti tekmuje celo z matematikom. Kritika dokazuje: da bi morala tabela čistih pojmov razuma vsebovati vse materialije čistega mišljenja; spinocizem govori o mislih, ki pač samo mislijo, in tudi o neki akcidenci, ki hkrati eksistira za sebe kot subjekt: pojem, ki se ga v človeškem razumu nikakor ne da dobiti, niti se ga ne da vanj prinesti. Kritika pokaže: za potrditev možnosti nekega bitja, ki je samo mišljeno, še zdaleč ne zadošča to, da bi v njegovem pojmu ne bilo nič protislovnega (četudi je treba potem seveda dopustiti, da se v sili sprejme to možnost); spinocizem pa trdi, da je nemogoče uvideti bitje, čigar ideja sestoji iz jasnih čistih umskih pojmov,iz katerih smo izločili vse pogoje čwtnosti, v&katerih torej nm mogoče nikoli najti kakega protislovja, in te, čez vse meje segajoče predrznosti, pač ne more prav z ničemer podpreti. Prav zavoljo tega vodi spinocizem naravnost v sanjaštvo. Za izkoreninjenje sanjaštva pa ni nikakršnega drugega sredstva kot to, da čisti umski zmožnosti določimo mejo.- Tako najde nek drugi učenjak v Kritiki čistega uma *skepso*; čeprav meri Kritika prav na to, da zagotovi nekaj gotovega in določnega glede obsega našega spoznanja a priori. Ravno tako najde *dialektiko* v kritičnih raziskavah; ki so usmerjene na to, da neizogibno dialektiko, v katero povsem dogmatično voden um zaplete in zamota samega sebe, razrešijo in za vedno pokončajo. Neoplatoniki, ki so se imenovali Eklektiki, ker so znali svoje lastne muhe najti povsod v starih avtorjih, ako so jih predhodno sami tja vnesli, so počeli prav to; v toliko se torej ne zgodi nič novega pod soncem.

Stvar poteka približno takole: Najprej si *genij* v svojem drznem zanosu zelo ugaja, ker je odvrgel nit, s katero ga je um sicer vodil. Z ukazi brez ugovora in z velikimi pričakovanji kmalu očara tudi druge, in zdaj se zdi samemu sebi, kot da je sedel na tron, ki ga je počasni, okorni um tako slabo krasil; pri čemer pa on vendarle vseskozi govori jezik taistega. Privzeto maksimo neveljavnosti najvišjega zakonodajalnega uma imenujemo mi, preprosti ljudje *sanjaštvo*; oni ljubljenci dobrotljive narave pa *razsvetljenje*. Ker samo um lahko zapoveduje za slehernega veljavno, zdaj pa sledi vsak svojemu navdihu, mora priti med njimi samimi kaj kmalu do jezikovne zmede: zato morajo naposled izhajati iz notranjih navdihov s pomočjo pričevanj zunanji potrjeni fakti[1], iz tradicij, ki so bile prvotno same izbrane, s časom pa *vsiljene* listine, z eno besedo popolno podviženje uma pod fakte, tj. *praznoverje*, ker se ga pač vsaj da v neki *zakoniti formi* in z njo ustaliti.

Ker pa človeški um vendarle še vedno stremi po svobodi: se mora, ko spone enkrat razbije, njegova prva uporaba dolgo odvajene svobode izroditi v napačno rabo in napačno odmerjeno zaupanje v neodvisnost njegove zmožnosti od vsake omejitve, v pregovarjanje samodrštva spekulativnega uma, ki ničesar ne sprejme, razen kar se lahko upravači z *objektivnimi* razlogi in dogmatičnim prepričanjem, vse ostalo pa drzno zataji. Maksima neodvisnosti uma od njegove *lastne potrebe* (odpoved umski veri) pomeni torej *nevero* : ne historično; kajti te si nikakor ne moremo misliti kot hotene, potemtakem tudi ne kot odgovorne (ker mora vsakdo verjeti faktu, če je le zadostno izpričan, prav tako kot matematični demonstraciji, pa če hoče ali ne); ampak *umsko nevero*, neko neprijetno stanje človeške duše, ki odvzame najprej moralnim zakonom vso moč vzgibalcev srca, s časom pa prav tako tudi njim samim vso avtoriteto, in povzroča miselnost, ki jo imenujemo *svobodomiselstvo*, tj. načelo, da se ne prizna nikakršne obveznosti več. Da ne bi prišlo tudi v državnih zadevah do kar največjega nereda, se tu vmeša v igro oblast; in ker se ji zdi najhitrejše in najmočnejše sredstvo tudi najboljše, svobodo mišljenja enostavno odpravi in jo podvrže deželnim odredbam, enako kot vsako drugo obrt. In tako svoboda mišljenja, ako hoče postopati tako docela neodvisno od zakonov uma, uniči samo sebe.

Prijatelji človeškega rodu in tega, kar mu je najsvetejše! Sprejmite, kar se vam zdi po skrbni in odkriti presoji najbolj verodostojno, pa naj bodo to fakti ali umski razlogi; samo ne odrekajte umu tega, kar ga dela za najvišje dobro na Zemlji, namreč privilegija, da je zadnji preskusni kamen resnice* V nasprotnem primeru boste to svobodo, ki ste je nevredni tudi zagotovo izgubili, poleg tega pa boste to nesrečo nakopali na glavo še tistim nedolžnim ostalim, ki bi sicer dobro mislili in bi se svoje svobode zakonito in s tem tudi smotrno posluževali v dobrobit sveta!

Prevedla Andrina Tonkli - Komel.

---

[1] Akad. izdaja: "s pomočjo zunanjih pričevanj potrjeni fakti".

* *Samostojno misliti* se pravi: iskati najvišji preskusni kamen resnice v samem sebi (tj. v svojem lastnem umu); in maksima: vseskozi samostojno misliti, je *razsvetljenstvo*. Za to ni potrebno toliko, kot si domišljajo tisti, ki postavljajo razsvetljenstvo v znanje; ker je to prej negativno načelo uporabe lastne spoznavne zmožnosti, pogosto pa je ta, ki je v znanju nadvse bogat, v uporabi le-te najmanj razsvetljen. Posluževati se svojega *lastnega* uma ne pomeni nič drugega kot to, da pri vsem tem, kar naj bi domnevali, vprašamo same sebe: ali lahko naredimo razlog, zakaj nekaj domnevamo, ali tudi pravilno, ki sledi iz tega, kar domnevamo, za obče načelo svoje umske uporabe? Ta poskus lahko napravi vsak s samim seboj; in takoj bo videl, da ob tem poskusu zginjata praznoverje in sanjaštvo, čeprav še zdaleč nima znanj, da bi oboje ovrgel iz objektivnih razlogov. Kajti poslužuje se zgolj maksime *samoohranitve* uma. Razsvetliti *posamezne subjekte* z vzgojo je prav lahko, le mlade glave moramo zgodaj začeti privajati na to refleksijo. Razsvetliti neko *dobo* pa je zelo dolgotrajno; kajti srečamo se z mnogimi zunanjimi ovirami, ki vsako vrsto vzgoje deloma prepovedujejo, deloma otežujejo.

"KANTOVA ORIENTACIJA"

Kratka razprava Immanuela Kanta: "*Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju? (Was heisst: sich im Denken orientiren?")*,je bila prvič natisnjena v *"Berlinskem mesečniku"* oktobra 1786 (5l. zv., str. 193-215).

Razprava je predvsem kritika, naslovljena na "avtoritete" nemškega razsvetljenstva - Mendelssohna in Jacobija, ki sta svoje miselne postopke predstavila predvsem v sporu o Spinozi in njegovem nauku.

Kantova kritičnost je v konsekventnem razmisleku, ki pokaže, da nekonsekventnost in nedomišljenost ne vodita samo mimo zaprisežnega cilja, ampak zoper le-tega.

Razsvetljenstvo je "naravo in družbo" mislilo po vodilih "zdravega razuma": "Poslužuj se svojega lastnega razuma!", je torej treba razumeti v tem ožjem smislu kot: "Poslužuj se svojega *zdravega razuma*, svoje *praktične pameti*!"

Negativna nastrojenost razsvetljenstva proti dogmatizmu, avtoritetam, tradicionalizmu ..., ki služi predvsem konkretnemu boju za izboljšanje političnih in socialnih razmer, za artikulacijo novega, meščanskega kozmosa, se v teoretskem polju kaže kot specifični "agnosticizem življenjske modrosti". Čistim filozofskim problemom se bodisi zavestno odreka kot nerešljivim ali neaktualnim (ako reflektira in zavestno pristaja na meje zdravega razuma), bodisi jim ni kos (ker *podlega* mejam zdravega razuma). (Slednje velja morda v največji meri prav za nemško razsvetljenstvo).

Če rečemo, da je Kantov "kriticizem" izšel iz splošne negativne nastrojenosti tedanje dobe, smo povedali nekaj marginalnega in povsem trivialnega - namreč zgolj dejstvo, da je Kant živel takrat in nič več.

Bistveno je namreč ravno to, da se Kant, v nasprotju s svojimi sodobniki, dosledno giblje na filozofski ravni; še več: Kant je prav tisti mislec, ki je kriterij filozofskega zaostril, s tem da je sam *način* kot tak naredil za predmet premisleka. - Vsebina spoznanja je brez vprašanja po tem, *kako* je spoznanje sploh možno, povsem neobvezna. (Vsebina sama torej ne nudi nobene prave podlage za primerjanje.)

Kritika umske zmožnosti je potrebna zaradi principielne zagotovitve uma v prid strogosti mišljenja; njen cilj torej nikakor ne more biti detronizacija uma, ki vodi v poljubnost, "sanjaštvo" ali zgolj fragmentarno "modrovanje". To je tudi votek Kantovega "oporekanja" Mendelssohnu in njegovim sodobnikom.

Svoboda se z odpravljanjem umskih zakonov ne zadobi, ampak izgubi. Svoboda mišljenja je možna, kadar ima oblast um in samo um. Vzeti umu oblast, pomeni podrediti se neki drugi prisili, ki je mišljenju vnanja (državni oblasti, cerkvenemu dogmatizmu, samovoljni "genialnosti drugih).

Svoboda mišljenja je možna samo kot avtonomnost, samostojnost mišljenja, ki jo lahko zagotavlja samo *konstitutivna* moč uma samega kot *nepogojenega*.

"*Samostojno misliti* se pravi: iskati najvišji preskusni kamen resnice v samem sebi (tj. v svojem lastnem umu) in maksima: vseskozi samostojno misliti, je *razsvetljenstvo*. Za to ni potrebno toliko, kot si domišljajo tisti, ki postavljajo razsvetljenstvo v znanje; ker je to prej negativno načelo uporabe lastne spoznavne zmožnosti, pogosto pa je ta, ki je v znanju nadvse bogat, v uporabi le-te najmanj razsvetljen.

Posluževati se svojega *lastnega* uma, ne pomeni nič drugega kot to, da pri vsem tem, kar naj bi domnevali, vprašamo sami sebe: ali lahko naredimo razlog, zakaj nekaj domnevamo, za obče načelo svoje umske uporabe?"*

Vsaka prva osvoboditev - vsaka "nova svoboda" ni zgolj razbitje spon, ampak predvsem nova določitev bistva svobode.

Descartesov metodični dvom, ki privede do gotovega temelja resnice, je v osnovi akt svobode. Kant je (prek kritične distinkcije med teoretičnim in praktičnim umom, s težiščem na praktičnem umu) ta zasnutek nove svobode sasmo še radikaliziral: svoboda je v tem, da daje um samemu sebi zakon. Svoboda ni osvoboditev od nujnosti kot samovolja, pač pa je svoboda svoboda tega, da si tisto nujno človek sam postavlja.

Vsaka stvar narave je zakonu nujnosti *podvržena* ; samo umno bitje je sposobno, da deluje po predstavi zakona, tj. po principih, in ohrani svobodo. Čisti praktični um je namreč zakonodajalen, to pomeni, da lahko iz sebe - avtonomno - postavlja zakone volji; hoteti odvzeti umu njegovo zakonodajalno moč., pomeni: hoteti pasti pod zakon naravne (ali družbene) nujnosti (to pa seveda pomeni hkrati tudi izgubo svobodne volje same).

Moralo v strogem smislu je tako mogoče utemeljiti samo v avtonomni zakonodajalni moči (praktičnega) uma; morala v pravem smislu je namreč samo avtonomna morala.

Tako kot Kanta v "Kritiki čistega uma" zanimajo sami pogoji možnosti spoznanja, ga v "Kritiki čistega uma"zanimajo sami pogoji možnosti delovanja.

Najvišji moralni zakon a priori (kategorični imperativ) zapoveduje delovanje, ki ni sredstvo za dosego nekega cilja, ampak je samo že cilj. Treba ga je razumeti kot princip, kot večni zakon človeka vrednega delovanja. Medtem ko so eksistenca Boga, nesmrtnost duše (ali svobodna volja sploh) postulati praktičnega uma, postulirani, da bi naše delovanje doseglo cilj najvišjega dobrega.

Kant torej ni moralist, moralni reformator (kot so bili npr. francoski razsvetljenci), ampak skuša priti do apriornih pogojev čiste moralne prakse. Njegov cilj je utemeljitev avtonomije človeške moralne zavesti kot najglobje osnove človeške svobode in človečnosti sploh.

Kot umno in samostojno misleče bitje je človek lastni zakonodajalec; teži za smotrom, ki si ga je sposoben sam postavljati, in uresničuje svoje dostojanstvo v prizadevanju za pravico, enakostjo in svobodo.

Principi prava kot principi legalnosti morajo, v kolikor naj bodo trajni in veljavni, nujno temeljiti na principih moralnosti.

Eden izmed osnovnih pogojev napredovanja legalnosti je javnost, ki predstavlja apriorni kriterij javnega prava - ga legitimira.

Zahteva po svobodi mišljenja kot samostojnega (avtonomnega) mišljenja se lahko realizira samo v javnosti, tj. kadar je hkrati zagotovljena svoboda govora in pisanja.

"Sicer pravimo: vrhovna oblast bi nam lahko vzela svobodo *govora* ali *pisanja*, nikakor pa ne svobode *mišljenja*. Samo koliko in s kakšno pravilnostjo bi res *mislili*, ko bi ne mislili prav v skupnosti z drugimi, s katerimi si medsebojno sporočamo misli.

---

* Vsi citati so vzeti iz teksta "Was heisst: sich im Denken orientieren?".

Torej res lahko rečemo, da ljudem tista zunanja oblast, ki jim vzame svobodo, da svoje misli javno *sporočajo*, odvzame tudi svobodo *mišljenja* ..."*

Prepričljiv zgled, da človeštvo napreduje v smeri vse večje pravnosti (legalnosti) in posredno v smeri dobrega (moralnosti) sploh, vidi Kant v entuziazmu, s katerim so njegovi sodobniki pozdravili francosko revolucijo kot poskus, da se realizira republikanska ustava; čeprav ponuja samo "dogajanje revolucije" hkrati tudi zgled nepravnosti - izvršitev smrtne kazni nad vladarjem smatra Kant za neopravičljiv zločin.

To Kantovo stališče ravno *ni* paradoksalno; bere se takole: *kršenje* pravnosti (legalnosti) *ne more* (v nobenem primeru) *služiti izboljšanju in napredovanju* pravnosti. (Poljubnost interpretacije je izključena.)

Andrina Tonkli - Komel

Ocene

Ob izidu knjige dr. Matjaža Potrča:
JEZIK, MISEL IN PREDMET
(Episteme, DZS 1988)

Sekcija za znanost in filozofijo Marksističnega centra CK ZKS je dne 14.2.1989 organizirala strokovno srečanje ob izidu knjige Matjaža Potrča JEZIK, MISEL IN PREDMET.
Objavljamo razprave Božidarja Kanteta, Franca Malija in Bojana Borstnerja.

(Ne)upravičenost preučevanja notranjih stanj

BOŽIDAR KANTE

Potrčeva knjiga *Jezik, misel in predmet* (Državna založba Slovenije, 1988, zbirka Episteme) ne prinaša v naš prostor le razmeroma razumljiv (s tem mislim, da se knjige lahko brez večjih težav lotijo tudi dokaj "neinformirani" in laični bralci) in strnjen prikaz, presek dogajanj na področjih filozofije jezika, filozofije psihologije, psihologije obdelovanja informacij in naturalistične epistemologije v zadnjem času, temveč tudi poskuša iz raznih sestavin teh področij sestaviti svoj lasten mozaik, svojo lastno konsistentno in koherentno sliko, teorijo sveta in človekovega položaja v njem. Delo sicer ni bogato z navedki (v *Pogovoru* avtor, med drugim, pojasni in razloži svoj slog pisanja in dela), vendar pazljivemu poznavalčevemu očesu ne morejo uiti imena in nauki, ki so bili vir Potrčevega navdiha. Naš namen ni celovit, splošen in izčrpen prikaz avtorjevega dela; osredinili se bomo predvsem na nekatere točke in teme, na katerih bomo poskušali preizkusiti konsistentnost in koherentnost avtorjeve teorije. Tu mislim predvsem na odnos med zaznavanjem in spoznavanjem (gre za to, ali lahko v vsakem primeru strogo ločimo zaznavne sestavine od spoznavnih ali drugače povedano - je področje zaznavanja res samo domena analognega, mar v njem ne najdemo tudi digitalnih sestavin), na kontroverzo med skromnostjo (poverty of stimulus) in bogastvom dražljajev ter na vprašanje premika od notranjih stanj k predmetnosti.

I

Kakšna je vloga analognega in digitalnega pri zaznavanju in spoznavanju? Naprej bomo poskušali definirati oba pojma, ki ju uporabljamo. Analogno je vse tisto, kar običajno povezujemo z kontinuiranim, pozitivnimi, dejanskimi kvantitetami, z dejanskim in nujnim. Analogno deluje po načelu podobnosti; analogni sistem je sintetičen in deluje na podlagi več vrednosti. Digitalno ima opraviti z mejami, s postavljanjem meja, ločnic med diskretnimi sestavinami. Digitalizacija je vselej zadeva *punktuacije, izbire*. Digitalno mišljenje je analitično, pri tem pa uporablja zgolj dve vrednosti: 0 ali 1. Analogne razlike so lahko najmanjše možne razlike, podobne infinitezimalnim ali kvantnim, medtem ko so digitalne razlike razlike, ki vključujejo prave vrzeli med temi diskretnimi sestavinami. Digitalni sistem ima višjo organizacijsko raven in večjo "semiotično svobodo" kot analogen, vendar pa je analogno (kontinuum) množica, ki vključuje digitalno (diskontinuum) kot svojo podmnožico. Termina

"analogno" in "digitalno" opisujeta odnose v kontekstu, ne pa bitnosti ali "objektivnih" kategorij. Digitalizacijo povezujemo s Descartesovim imenom, z njegovo "revolucijo", ki je podelila privilegirani ontološki status *bitnostim* (substancam), ne pa *odnosom* (atributom, akcidencam). V ozadju tega privilegiranega ontološkega statusa bitnosti se skriva teza, da predvsem bitnosti ustvarjajo odnose in ne narobe. Ta kartezijanska paradigma je kasneje dobila potrditev v Newtonovem sistemu (spomnimo se samo Newtonovih konceptov absolutnega prostora in časa, kjer odnosi med predmeti ne igrajo nikakršne vloge) "ontološke enodimenzionalnosti".

Potrč se te problematike, med drugim, dotakne, ko govori o modularnosti našega zaznavanja: "Avtomobil zaznavam analogno, kljub temu, da mehanizmi, ki sodelujejo pri tem zaznavanju, niso analogni ... Z vsem tem nisem želel reči, da pri modularnem zaznavanju ne sodeluje nič digitalnega... Vendar pa to še ne pomeni, da v samem modulu, vsaj običajno, ni tudi prepoznavanja integralnejših oblik, in zaznavanja predmeta. Pri tem kompleksnem prepoznavanju seveda sodelujejo tudi višje oblike predelave informacije, kot je , denimo, nemodularna spominska predelava informacije. Pomembno pa je, da te oblike sodelujejo v samem modulu, tako da pomagajo pri zaznavanju predmeta kot predmeta ter pri tem, da organizem predmet običajno tudi zares prepozna kot predmet, na primer, kot avto ali kot panterja.... Vsekakor pa se mi zdi na podlagi doslej povedanega sprejemljivo stališče, po katerem sta združljivi digitalna in analogna obdelava podatkov v modulih z bistveno pripombo, da je rezultat, h kateremu teži modul, analogna zaznava podatkov."[1] Popolnoma se strinjam s tezo, po kateri "sta združljivi digitalna in analogna obdelava podatkov v modulih z bistveno pripombo, da je rezultat, h kateremu teži modul, analogna zaznava podatkov". Verjetno res ne moremo ugovarjati trditvi, da gre tudi pri zaznavanju za preklop med analogno in digitalno obdelavo. Težava je v tem, da - takoj ko sistem (v našem primeru človek) preklopi na digitalno obdelavo podatkov - vpelje v igro svoje teorije, ki zadevajo vsakokratni predmet zaznavanja. Za analogno zaznavanje je torej bistveno, da sem kot opazovalec vselej že v odnosu s predmetom zaznavanja; bistvena značilnost analognega je torej ta moja vključenost v sam odnos; analogno *je* ravno ta odnos sam. V tem smislu lahko za analogno zaznavanje pravzaprav rečemo, da je "subjektivno", saj je subjekt neposreden udeleženec odnosa. V Potrčevem primeru gre za poskus, kako razmejiti zaznavanje od spoznavanja - konkretno - kako pri zaznavnem procesu pripustiti v igro tudi mrežo naših prepričanj, našo holistično teorijo, ne da bi pri tem kakorkoli okrnili avtonomni status modulov. Fodor je vpeljal module med "prenosnike", ki igrajo vlogo čutnih organov, in centralni procesor predvsem z namenom, da bi dokazal "čistost" zaznavnih procesov, to je, da naša "obremenjenost" s teorijami nikakor ne more vplivati na zaznavanje. Pri tem je tudi natančno definiral, kakšen pomen ima termin "računski" (computational). Računska teorija se ukvarja *zgolj* s simboli in simbolnimi manipulacijami, ki se pojavljajo v procesu. V nobenem primeru in nikakor pa jo ne zanima *pomen* ali *vsebina*, ki bi utegnila biti pripisana simbolnim procesom .Računsko teorijo zanima zgolj to, *kako* so predstavljene veridične značilnosti oziroma lastnosti okolja. Zdi se mi, da naslednjih Potrčevih misli ne morem brez večjih težav spraviti v okvire take računske teorije: "Če trditev funkcionalizma o tem, kot sem prepričan, drži, je tudi pri sklepanju pomembno zgolj izvajanje določene funkcije. Sama funkcija obdelave informacije poteka digitalno.

[1] Potrč, Matjaž: Jezik, misel in predmet, DZS, Ljubljana 1988, str. 117.

Pri njenem izvajanju je resda pomembno sklepanje, mehanizmi sklepanja pa niso analogni, temveč digitalni. Potemtakem delujejo pri zaznavanju določeni mehanizmi sklepanja, da bi procesirali analogne informacije. Trudijo se, da bi jaz kot organizem zaznal avtomobil - vendar pa ti mehanizmi sami niso analogni. Res je, da so to procesi sklepanja. Njihovo izračunavanje pa je usmerjeno navpično, na zaznavanje realnosti predmetov, ne pa na sklepanje kot tako."[2] Iz zadnjega stavka v navedku ("njihovo izračunavanje pa je usmerjeno navpično, na zaznavanje realnosti predmetov, ne pa na sklepanje kot tako") je očitno, da so med Fodorovim in Potrčevim pojmovanjem računske teorije velike razlike. Mehanizmi sklepanja so digitalni, obdelovati pa morajo analogno informacijo. To lahko dosežemo edino tako, da analogno informacijo pretvorimo v digitalno, saj si sicer ne znam predstavljati, kako bi lahko analogne podatke obdelovali digitalno; digitalna obdelava ne more "brati" analognih podatkov. Na koncu postopka pa digitalne podatke spet spremenimo v analogne. Toda čemu te pretvorbe, če so moduli sorazmerno avtonomni; mar ni ravno to teorija zamešanja, ki jo Potrč kritizira? V zgornjem navedku Potrč nekoliko nejasno uporablja izraza "funkcija" in "mehanizem". Kaj je funkcija obdelave informacije? Menim, da je v tem primeru primerneje govoriti o funkciji informacije, ne o funkciji obdelave informacije. Funkcija informacije (v našem primeru zaznavanja) je analogna (odnos do okolja), njena *oblika* pa je digitalna. Zato predlagam, da namesto izraza "mehanizmi" uporabljamo izraz "oblika", čeravno bi lahko tudi "mehanizme" brez večjih težav povezali z obliko, saj je tudi za mehanizme pomemben predvsem *kako* delovanja, torej oblika. Kakšna vlogo mora imeti računska teorija pri zaznavanju? Računska teorija mora označiti nalogo obdelave informacije, ki jo opravi vidni sistem. Torej mora podrobno določiti, katere značilnosti, lastnosti okolja predstavi vidni sistem in kako lahko te predstave teh značilnosti, lastnosti izpeljemo iz informacije, prisotne na retinalni mreži. Glavna naloga računske teorije je, da ugotovi, *katere* značilnosti okolja so predstavljene. Torej najprej *katere* značilnosti so predstavljene, potem pa *kako* te značilnosti izpeljemo iz informacije na retinalni mreži. Če to računsko teorijo primerjamo s Fodorovo, vidimo velikanske razlike. Kar smo na kratko skicirali zgoraj, je pravzaprav temeljna zahteva Marrove teorije vida. Marr kombinira modularni pristop z globalno računsko teorijo, kakor smo jo opisali zgoraj. Kar sem pogrešal pri Potrčevi knjigi, je da sicer pogosto govori o komputaciji, nikjer pa ne eksplicitno pove oziroma definira, kaj si pod tem pojmom predstavlja oziroma kaj ta komputacija je. Implicitno, na primer, iz teze o realizmu pa je razvidno, da privzema Marrovo teorijo. Marr raziskuje pri globalni računski teoriji tri stopnje: osnovni, prvotni oris, dvoinpoldimenzionalni oris in predstavo trodimenzionalnega modela. Naloga tretje stopnje, predstave trodimenzionalnega modela je ustvarjanje predstav, primernih za prepoznavo. Ko je enkrat konstruirana predstava trodimenzionalnega modela, lahko prepoznavanje uspe, če imamo shranjeno zbirko opisov trodimenzionalnega modela in kak geslovnik ali indeks, ki nam dovoljuje lahek pristop do zbirke. Marr opominja, da se na tej stopnji utegne zgoditi, da vid nima več tako stroge modularne strukture kot na nižjih stopnjah, saj utegne obstajati vzajemno delovanje med konstrukcijo

[2] Potrč, Matjaž: Jezik, misel in predmet, DZS, Ljubljana 1988, str. 115.

trodimenzionalnega modela in procesa prepoznavanja. Tako se utegne zgoditi, da nismo več na področju "čistega " vida.[3]

Tako smo spet tam, kjer smo že bili, torej na začetku. Povzemimo: tako Fodorov kot Marrov projekt je nastal, med drugim, z namenom, da bi podrobneje določil, kje se konča zaznavanje in začne spoznavanje. Fodor potisne zaznavanje v domeno modulov, Marr pa ponudi teorijo, po kateri zgodnja vizualna obdelava doseže višek v konstrukciji predstave, ki se imenuje dvoinpoldimenzionalni oris. Ta oris je pravzaprav predstava površin, ki so vidne, ko s posamezne prednostne točke gledamo v neko posebno smer. Naloga tega opisa je, da v eni predstavi zbere najbolj bogato informacijo, ki jo lahko ponudijo zgodnji vidni procesi. Za to stopnjo je značilno, da v njej ne deluje nikakršna obdelava od zgoraj navzdol (zgodnji vidni procesi torej niso del vidnega spoznavanja, jih ne prizadevajo intence ali vednost neke osebe), hkrati pa tudi ne vsebuje nikakršne globalne informacije o obliki (vogalih med linijami, vrstah oblike itn.); vsebuje zgolj globino in usmeritve lokalnih delov površine. Obdelava v modulih in zgodnjih vidnih procesih poteka od spodaj navzgor. Med Fodorom in Marrom kajpada obstajajo precejšne razlike; ena bistvenih je, da se Fodor sklicuje na ožjo vsebino notranjih stanj, Marr pa na širšo. Podobno kot Gibson tudi Marr misli, da delamo napako, če poskušamo razumeti tak proces, kakršen je vid, kjer organizem vzajemno deluje z okoljem, tako, da gledamo zgolj na eno stran tega vzajemnega delovanja. Glede na očitno dejstvo, da je namen vidnega sistema organizmu oskrbeti informacijo o njegovem okolju, kako potem lahko razumemo, kaj sistem počne - ne da bi tudi omenili, kako to počne - ne da bi skrbno preiskali lastnosti okolja?

Na filozofskem prizorišču se je problem pojavil s člankom Wilfrida Sellarsa "Empiricism and the Philosophy of Mind" leta 1956, ki je bil potem ponatisnjen v Sellarsovi knjigi *Science, Perception, and Reality*. Namen in cilj Sellarsovega članka sta bila spočetka zelo širokopotezno zastavljena: "Če kajpada svoje argumentiranje začenjam z napadom na teorije čutnih podatkov, je to le prvi korak v splošni kritiki celotnega okvirja danosti", vendar se je na koncu vsa zadeva iztekla takole:"V sklepnih razdelkih tega članka bom poskušal eksplicirati logiko notranjih epizod in pokazati, da lahko na eni strani razlikujemo med opazovanji in mislimi in na drugi strani med njihovimi besednimi izrazi, ne da bi zagrešili napako tradicionalnega dualizma".[4]

Sellars je v tem svojem članku nastopil predvsem proti mitu o danosti - tako v njegovi racionalistični kot empiristični različici - ki je predstavljal temelj večine evropskih epistemoloških tradicij. Obema različicima je skupno prepričanje, da obstaja nekaj, kar vemo neposredno, kar ni odvisno od nikakršnega procesa sklepanja ali kakršnekoli nadaljnje vednosti; da obstajajo kognitivna stanja ali mentalne vsebine, katerih se neposredno in nepopravljivo zavedamo kot vrst stanj ali vsebin, kakršne so. Poleg tega pa imamo do teh kognitivnih stanj ali mentalnih vsebin (vsaj nekaterih) načelno neposredni pristop. Razlikujeta se le v tem, da racionalistična različica postavlja na mesto teh stanj prepričanja (kartezijanstvo), empiristična pa občutke ali zaznavna prepričanja. Sellars je proti temu mitu o danosti postavil mit o Jonesu, ki bi ga lahko strnjeno povzeli v naslednji obliki: Zamislimo si obdobje v zgodovini, v katerem so ljudje omejeni na ryleovski jezik, na jezik, katerega opisni slovar govori o javnih

[3] Marr, D. Vision,Freeman, San Francisco 1982, str. 239-240.

[4] Sellars, Wilfrid: Science, Perception, and Reality, Routledge and Kegan Paul, London in New York 1963, str. 127 in 170.

predmetih, ki so umeščeni v prostoru in trajajo v času. Ta jezik ne uporablja zgolj temeljnih logičnih operatorjev konjunkcije, disjunkcije, negacije in kvantifikacije, temveč tudi pogojnike. Jezik je seveda tudi obogaten s temeljnimi viri semantičnega diskurza, torej viri, ki so nujni za tvorjenje takih trditev, kot sta, na primer, " 'Rot 'pomeni 'rdeče'" in " 'The moon is round' je resnično, če in le če je mesec okrogel", torej če vključuje nekakšno semantiko resničnostnih pogojev. S semantično razsežnostjo je jezik našega fikcijskega prednika pridobil možnost, da tudi ti predniki lahko govorijo o mislih tako, kot govorimo mi, kajti značilnost misli je njihova intencionalnost, referenca, jasno pa je, da ima semantično govorjenje o pomenu ali referenci besednih izrazov isto strukturo kot mentalistični diskurz, ki zadeva tisto, o čemer so misli. Zamislimo si spet, da se v skupnosti teh fiktivnih prednikov pojavi genij z imenom Jones. Ta opazi dejstvo, da se inteligentno obnašanje njegovih tovarišev lahko pogosto razloži s sklicevanjem na njihov spremljajoči govor. Na podlagi tega razvije teorijo, po kateri pravzaprav vse inteligentno obnašanje vodi govor - tudi takrat, ko le-ta ni slišen. V tem primeru - torej v primeru tihega inteligentnega obnašanja - obstaja niz notranjih epizod, ki so vzročno odgovorne za tako obnašanje, podobno (analogno) kot je besedno obnašanje odgovorno za vodenje drugega inteligentnega obnašanja. Teorija pravzaprav trdi, da je očitno besedno obnašanje zgolj višek procesa, ki se začne z "notranjim govorom". Jonesova teorija, zgrajena na modelu očitnih govornih epizod, prenaša uporabljivost semantičnih kategorij tudi na notranje epizode in tako govori o njihovih vsebinah ali pomenih. Te notranje epizode imenuje "misli". Teorija kmalu preide v vsakdanjo rabo in postane del ljudske psihologije - ljudje začenjajo povsem normalno in zakonito razlagati obnašanje svojih soljudi v okviru teh novih teoretskih bitnosti. Toda kmalu se začnejo dogajati čudne stvari. Ko je enkrat naš fikcijski prednik Jones razvil teorijo, da je razvidno besedno obnašanje izraz misli, in učil svoje tovariše, da teorijo uporabljajo pri interpretaciji obnašanja drug drugega, je le kratek korak do tega, da ta jezik uporabimo za samoopis. Tako se naposled lahko zgodi, da dovolj izurjen posameznik da razumno zanesljiv samoopis, ne da bi opazoval svoje razvidno obnašanje. Naši predniki začnejo govoriti o privileigiranem dostopu, ki ga ima vsakdo od nas do svojih lastnih misli. Kar se je začelo kot zgolj teoretična raba, je pridobilo vlogo poročila.

Sellarsov članek je seveda spodbudil različne interpretacije. Nekateri (Paul Churchland) so videli dosledno izpeljavo Sellarsove zgodbe v tem, da so zanikali obstoj prepričanj ali verovanj (beliefs), pri tem pa niso videli, da taka razlaga predpostavlja ravno tisto, kar so zanikali, to je, neposredne danosti, spet drugi (Richar Rorty) v tem, da so zanikali obstoj reprezentacij. Sellarsov nauk pa je izključno v tem, da sta tako zaznava kot introspekcija teoretsko posredovani.

Mit o Jonesu je nedavno doživel temeljito in izčrpno reprizo v polemiki med Jerryjem Fodorom in Paulom Churchlandom.[5] V svojem članku poskuša Churchland pokazati, da je mogoče Fodorovo tezo o teorijski nevtralnosti zaznavnih prepričanj (perceptual beliefs) spodbiti oziroma pokazati, da zaznavna prepričanja niso teorijsko nevtralna vsaj s treh vidikov:(1) njihovih vzročnih zgodovin ali etiologije, (2) njihove semantike in (3) z zgolj ekstenzionalne strukture ontologije, ki jo ta prepričanja

[5] Glej Churchland, Paul M.: Perceptual plasticity and theoretical neutrality: A reply to Jerry Fodor, Philosophy of Science, zv. 55 (1988), št. 2, str. 167-187 in Fodor, Jerry A.: Reply to Churchland's "Perceptual plasticity and theoretical neutrality", Philosophy of Science, zv.55 (1988), št. 2, str. 188-198.

predpostavljajo. Ker se avtorja tretje točke pravzaprav niti lotila nista, naj le omenimo, da je posledica Fodorovega pojmovanja zelo omejevalna ontologija, natančneje povedano, vsi ljudje smo obsojeni na eno samo opazovalno (observational) ontologijo, čemur seveda Churchland nasprotuje in meni, da nam je na voljo neskončno veliko število alternativnih opazovalnih ontologij, ki so v enaki meri združljive z našim prirojenim senzornim aparatom. Ker smo nekatere bistvene sporne zadeve Fodorove teorije obdelali že zgoraj, bomo tu omenili le nekatere točke, ki nemara niso bile v zadostni meri eksplicirane in precizirane. Ena izmed takih točk je tudi vprašanje iluzij v zaznavanju. Med take znane iluzije sodi, na primer, Müler-Lyerjeva iluzija (gre za dve daljici, ki sta v resnici enako dolgi, vendar pa ju zaznavamo kot različno dolgi), Neckerjeva kocka, podoba zajca/gosi itn. Do takega iluzionističnega zaznavanja pride tudi takrat, ko opazovalec ve, da je zaveden, torej tudi takrat, ko ima informacijo o nepravilnih, neustreznih domnevah, ki so odgovorne za tako iluzorno izkustvo. Zakaj, se sprašuje Fodor, taka vednost o nepravilnih domnevah ne odpravi iluzionističnega zaznavanja? Zato, ker naše zaznavne obdelave vodijo mehanizmi ali domneve, na katere ni mogoče uspešno vplivati od zunaj z nasprotnimi domnevami ali trditvami. Churchlandov ugovor: iluzije v zaznavanju dokazujejo ravno nasprotno. Dokazujejo poseg višjih kognitivnih centrov, spremembo domnev o naravi predmetov ali o okoliščinah gledanja. Fodorov protiugovor: Napačno. Naše prepričanje ali želja, da bi videl zajca in ne gos, v ničemer ne pripomoreta, da res vidim zajca. Pri tej zadevi ni važno prepričanje, temveč fiksacijska točka; vedeti je treba, kam fiksirati pogled.

Še par besed o semantiki. Churchland zagovarja semantično teorijo, po kateri pomen opazovalnega termina primarno ne izvira - če sploh izvira - iz značilne etiologije njegove uporabe v opazovanju, temveč predvsem iz mreže splošnih prepričanj in trditev, v katero je termin vključen. Ker pa se vsebina takih mrež, korpusov lahko bistveno razlikuje, se tako lahko bistveno razlikuje tudi pomen opazovalnih terminov. To je teorija tako imenovanih konceptualnih vlog, ki jih imajo opazovalni termini v teoriji in od katerih je potemtakem odvisen tudi njihov pomen. Po Churchlandovem mnenju potrebuje Fodor za resnično teorijsko neodvisno utemeljitev vednosti razred stavkov ali terminov, od katerih ne bi bila nobena semantična lastnost odvisna od teorije. Churchland nadalje tudi zahteva, da mora imeti termin "F", če naj bi bil pomenljiv opazovalni termin, v svoji predikaciji "Fa" neko materialno posledico: implicirati mora neke nadaljnje stavke, mora biti združljiv z nekaterimi stavki in nezdružljiv z drugimi, itn. Če pa tak termin ni vključen v neki korpus prepričanj, v neki korpus teorije, potem ne bo imel za ničesar nikakršne posledice ali implikacije. Njegovo pritrjevanje bo tako komputacijsko inertno. Fodorov ugovor: (a) iz dejstva, da je neki pomenljivi opazovalni termin vključen v teorijo, še ne sledi, da teorija, v katero je termin vključen, določa njegov pomen.(b) Opazovalni stavek "Fa" je resničen, če je F a. "Fa" ima resničnostne pogoje in je tako afortiori pomenljiv ne glede, če je ali če ni del teorijskega korpusa.

Tu bi rad mimogrede opozoril na še neko posledico Fodorove teorije, za katero doslej še nisem zasledil, da bi bila omenjena v literaturi. V prvem približku predstavljajo izhodi Fodorovih modulov sodbe o tem, kako se stvari pojavljajo; to so sodbe, ki so potem na voljo, da se jih interpretira in popravi s sklicevanjem na korpus ozadnih prepričanj v toku "višjih" kognitivnih procesov. Ideja je v tem, da pravzaprav obstajata dve vrsti procesov, v katerih nastajajo sodbe (to je perceptualni proces in proces višjih kognitivnih sposobnosti). Take razlage si ne znam drugače pojasniti, kot da ima

potemtakem človek stopnjevito intencionalnost. Na stopnji perceptualnega procesa je prisotna neka primarna, prvotna intencionalnost, na drugi stopnji pa deluje nekakšna popolna intencionalnost.

Naše mnenje glede odnosa med zaznavanjem in spoznavanjem bomo strnili v nekaj točk:

1. Med zaznavanjem in spoznavanjem je *mogoče* potegniti ločnico. Iz literature poznamo nekaj primerov, v katerih gre za "čisto" zaznavanje, brez primesi raznih sodb, ki bi lahko kakorkoli vplivale na potek zaznavanja. Prvi tak primer so Juleszovi poskusi z globinskim zaznavanjem "stereogramov naključnih točk" (random-dot stereograms), torej gre za problem stereopsije. Eden izmed problemov, ki jih je treba rešiti v tem procesu, je problem primerjave delčkov desne podobe s tistimi delčki leve podobe, ki jih proizvajajo isti koščki fizične scene, ki naj bi jo vizualizirali. Primerjava je nujna za izračun disparitete med dvema podobama oziroma slikama. Preprosto vrsto stereograma naključnih točk lahko oblikujemo z računalnikom in natisnemo s pisalnikom. Natisnemo ga v dveh izvodih. Na enem od njih potem izrežemo pravokotni košček in ga odstranimo. Luknjo, ki je ostala, zapolnimo z vzorcem, ki ima nekoliko gostejšo mrežo točk. Ko te stereograme pogledamo z enim očesom, se zdijo točke naključne. Ko pa oba vzorca pogledamo skozi stereoskop, se podobi združita in pojavi se presenetljiv učinek, da se zdi, kot da pravokotni košček plava pred ozadjem naključnih točk. Drug tak primer so Landovi "mondriani", ki so dobili ime po znanem slikarju. Problem je povezan z dejstvom, da zaznana svetloba nekega predmeta kaže stalnost, ki jo ne pokaže svetloba, ki se odbije v raznih okoliščinah - na primer, uniformno obarvana stena bo videti še naprej uniformno obarvana, celo če je napol v senci. Kako naj si razložimo dejstvo, da različna svetlobna informacija doseže višek v istem pojavu? Mar zaznavanje dobi informacijo o tem, da je stena uniformno obarvana, od našega prepričanja. Land je zavrnil tako sklepanje. "Mondriane", naključne krparije, je predstavil opazovalcem, ki jih pred tem še nikoli niso videli. Ti opazovalci so bili zmožni razlikovati različne barve, ki so bile osvetljene tako, da so očesom pošiljale isti signal, in identificirati krparije iste barve celo tedaj, ko so bile osvetljene tako, da so očesom pošiljale različne signale. Pojav stalnosti, konstantnosti se je tako pokazal v popolni odsotnosti kakršnegakoli prepričanja o prisotnosti dejanske svetlobe.

2. Zaznavanje ni v celoti analogno. Digitalna sestavina je še posebej pomembna pri prepoznavanju oblik, torej v trodimenzionalnem modelu. Če ne bi pri prepoznavanju sodelovala subjektova prepričanja, intence itn., prepoznavanje - in s tem bistvena sestavina zaznavanja - sploh ne bi bilo možno.

II

Protiquineovska teza o bogastvu dražljajev nas postavlja pred "Orwellov problem": kako lahko vemo tako malo glede na to, da imamo tako veliko evidenco? Paradoks vednosti, kot bi ga lahko imenovali, kaže na ozko grlo človekovih zmožnosti in družbenih institucij. Je to res? Teza o bogastvu dražljajev temelji, tako se zdi, na napačnem vtisu o pomembnosti kvantitete informacije. Ogromno dražljajev iz okolja sploh ne moremo uporabiti pri nastajanju prave in kvalitetne informacije. Hrup in šum zavzemata v informacijskem pretoku vse večje mesto. Ozka grla nastajajo zaradi tega,

ker se ljudje in institucije ukvarjajo z nebistveno informacijo, s šumom informacije, ker so zmote pomembnejše za evolucijo kot uspehi. Bogastvo dražljajev zahteva diskontinuiteto, punktuacijo, izbiro. V okolju, ki je bogato z dražljaji, je prvo, kar moramo storiti, odločitev o tem, katerim dražljajem bomo dali prednost. Tako znova naletimo na problem analognega in digitalnega. Teza o bogastvu dražljajev ima za posledico, da epistemično pogojuje zaznavanje. Če v tem primeru zanikamo vnaprejšnjo epistemično naravo zaznavanja, smo prišli v bližino nezavednega.

III

Ko se lotevamo problema zaznavanja, imamo pri koncipiranju na voljo dva pristopa. Prvi pristop lahko povzamemo takole:

Okolje in predmete moramo raziskovati od znotraj navzven in ne narobe. S tem ne zanikamo pomembnosti okolja in predmetov v njem za vsebino notranjih stanj, nikakor pa ne morem pristati na zdravorazumsko pojmovanje zaznavanja, po katerem obstaja v okolju neka objektivno spoznatna lastnost stvari, zadeva našega zaznavanja pa je, da to lastnost zajame v naš duh. Zaznavanje je treba preučevati prej od znotraj kot od zunaj. Na lastnosti živčnega sistema je treba gledati prej kot na generatorje pojavov kot na filter pri preslikavi sveta. Živčni sistem je zaprta mreža vzajemno delujočih nevronov, tako da vsakršna sprememba v stanju relativne dejavnosti nabora nevronov vodi k spremembi stanja relativne dejavnosti drugega ali istega nabora nevronov. S tega stališča živčni sistem nima "vhodov" in "izhodov". Poudarek mora biti na vzajemnem delovanju v sistemu kot celoti, ne na strukturi perturbacij (dražljajev). Perturbacije ne določijo, kaj se zgodi v živčnem sistemu, temveč zgolj vzdražijo spremembe stanja. To, katere strukturalne konfiguracije okolja lahko zmotijo, vzdražijo strukturo perturbiranega sistema, natanko določa oziroma specificira sam sistem. V vzajemnem odnosu z našim okoljem, si ne pridobimo nobene njegove predstave. Korespondenca med strukturalnimi spremembami in vzorcem dogodkov, ki jih je povzročil, je historična, ne pa strukturalna. Struktura organizma v vsakem primeru določa področje perturbacij (dražljajev). Vprašanje se ne glasi: " Kako organizem dobiva informacijo o svojem okolju", temveč: Kako se zgodi, da ima organizem strukturo, ki mu dovoljuje, da ustrezno deluje v okolju, v katerem eksistira?" [6]

In ne nazadnje, zadnje uspehe v robotiki niso dosegli zaradi tega, ker bi preučevali predmetnost, v kateri se robot giblje, temveč zato, ker so se odločili za biološki pristop. To pa so dosegli tako, da so uporabili algoritme, ki oponašajo delo očesa. Svet okoli sebe lahko bolje spoznamo zgolj tako, da preučujemo vsebino in mehanizme notranjih stanj.

Drugi pristop je tako imenovani ekološki pristop, za katerega ni pomemben predvsem posameznikov kognitivni aparat, temveč posameznik v neločljivi povezanosti in prepletenosti z okoljem. Najbolj znana različica ekološkega realizma je Gibsonova. Gibson meni, da je treba relevantno informacijo utemeljiti v fizičnih invariantah,

---

[6] To je pristop, ki se ujema s pojmovanji Terryja Winograda in Fernanda Floresa, kakor so razvita v njuni knjigi Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design, Addison-Wesley Publishing Company, Reading, Massachussetts 1987.

stvareh, ki se lahko merijo. Teh fizičnih invariant pa ni lahko odkriti glede na to, da so organizmi kompleksni in glede na to, da se njihov perceptualni sistem razvija v povsem specifični ekološki niši, da bi tako ustregel določenim potrebam. V podobni smeri - le s to razliko, da sta se lotila jezika, za katerega se je spočetka zdelo, da ga v okvirih gibsonovske teorije sploh ne bo mogoče obravnavati - sta šla Barwise in Perry s svojo situacijsko semantiko. Ta semantika postavlja "omejitve strukturi realnosti". V naslovu Potrčeve knjige in v sami knjigi se pogosto pojavlja izraz "predmet" in poudarja njegova pomembnost za samo zaznavanje; ker izraz "predmet" pravzaprav zaseda središčno mesto v knjigi in avtorjevi koncepciji zaznavanja in sploh našega položaja v okolju, je obžalovati, da v knjigi ni primerno oziroma sploh ni razvita ali nakazana pot v ekološki realizem, toliko bolj , ker prav ekološki realizem zelo uspešno - tako se vsaj sedaj zdi - naturalizira pomen, kar je, žal, tudi ena izmed tem te knjige. Tako bi lahko rešili dva problema z enim samim zamahom. Paradoks te knjige je ravno v tem, da postavlja v središče predmetnost, ko pa bi bilo treba razviti samo problematiko predmetnosti, se žal omeji le na to, da na par straneh opredeli predmetnost, vseh ostalih 273 strani knjige pa je posvečeno kognitivnim aparatom. Bi razvitje predmetnosti v smeri ekološkega realizma od avtorja nemara tudi terjalo, da se odpove reprezentacionalizmu?

Razvojni argument in evolucionistična spoznavna teorija

(Marginalije h knjigi "Misel, jezik, predmet" Matjaža Potrča)

FRANC MALI

I.

Knjiga Matjaža Potrča "Misel,jezik in predmet"predstavlja pomemben prispevek k slovenski filozofiji znanosti. Delo sem z zanimanjem prebral. Tematika, ki jo obravnava avtor knjige, se ne more omejiti le na ožji filozofski interes. V enaki meri zasluži pozornost ostalih družboslovcev, predvsem tistih, ki se ukvarjajo s širšimi problemi teorije znanosti. Razlog za to je nenazadnje tudi v tem, da avtorjeva ves čas prisotna usmerjenost k utemeljevanju povezanosti tudi najvišjih in najbolj komplesnih oblik mišljenja oziroma jezika z zunanjim svetom (okoljem predmetov) - pregnatno označena kot eksternalizem - hkrati predstavlja kritiko tistih redukcionizmov, ki v sodobnih znanstveno-teoretskih diskusijah vse stavijo na družbene pojasnitve kognitivnih procesov, zanemarjajo pa njegovo primarno ontološko podstat (predmetni svet kot tak). Pri tem niti ni pomembno, v katerih variacijah ta specifični konvencionalizem (družbena pojasnitev kognitivnih procesov) vse nastopa, saj je njegov skupni imenovalec ravno to zanemarjanje trdnih struktur znanstvenega vedenja, katerih vsebino lahko pojasnimo le v odnosu do predmetnega okolja; predmetnega okolja kot ga definira filozofska spoznavna teorija v povezavi z rezultati modernih naravoslovnih znanosti.

Zanima nas aplikacija t.i. razvojnega argumenta. Potrč se eksplicitno sklicuje na razvojni argument na ključnih mestih svojega teoretskega izvajanja, bodisi da gre za vprašanje pomena predmetov pri zaznavanju, bodisi da gre za vprašanje o tem, kako je prišlo do tega, da lahko predmeti vplivajo na razvoj različnih oblik zaznavanja (tudi tisti del zaznavanja, ki ga ima organizem že v prirojeni obliki).

Vprašanje razvojnega argumenta se neposredno navezuje na problemsko polje, ki ga obdeluje evolucionistična spoznavna teorija. V tem miselnem okviru zato tudi presojamo aplikacijo razvojnega argumenta. Če namreč avtor knjige " Jezik,misel in predmet" svoj filozofski credo izraža v zahtevi po večji naturalizacij spoznanja, potem prav tako velja, da sodobna evolucionistična spoznnavna teorija predstavlja eno najbolj konsekventnih form naturalizacije. Pri tem se ta njena označba, tako trdijo njeni protagonisti, ne nanaša toliko na dejstvo, da gre za empirično interpretacijo, temveč predvsem za vzpostavitev

novega modela pojasnitve in razvoja spoznavnega subjekta. Znotraj te pojasnitve pa je opredelitev ontološkega statusa predmetnega sveta temeljnega pomena.

Evolucionistična spoznavna teorija najbrž bolj kot katerakoli druga sodobna filozofska šola mišljenja vzpostavlja zvezo med metodologijo in ontologijo. Vprašanje odnosa dveh temeljnih kategorij sodobne teorije znanosti, veljavnosti in realitete, je tu primarnega pomena.

Potrčev razvojni argument bomo skušali tematizirati v luči sodobne evolucionistične spoznavne teorije. Pri tem nas bo zanimalo zlasti vprašanje, na čem je utemeljena ločena uporaba razvojnega argumenta v obravnavani knjigi.

II.

V prvem primeru Potrč z razvojnim argumentom pojasnjuje ustrezen odziv živih bitij (živali in ljudi) na zunanji, predmetni svet, ki omogoča njihovo preživetje kot vrste in kot posameznika. Brez ustreznega odziva ni ohranitve in razvoja nobene vrste živih bitij.

" Neustrezen je odziv živali, ki ne preživijo, tudi če je ta odziv jezikoven in če so te živali ljudje. "[1]

V tej trditvi je najbolj pregnatno izraženo tisto, kar avtor sicer predstavi v zvezi s prvo funkcijo razvojnega argumenta na nekaj straneh v samostojnem poglavju.Obstaja en sam skupni imenovalec: ustreznost odziva na predmetno okolje. Jezik in misel kot differentia specifica človeškega rodu v tej interpretacijski shemi razvojnega argumenta nimata nobene eksplanatorne funkcije. Sta samo eni izmed pojavnih oblik odziva, reakcije na srednjerazsežne predmete v zunanjem okolju. Potrč namreč analizo pomena predmetnega okolja na zaznavanje izvaja v okviru t.i. srednjedimenzionalne kognitivne "niše". Predpostavlja, da je preživetje živih bitij v prvi vrsti odvisno od možnosti zaznavanja srednjerazsežnostnih predmetov, pred predmeti mikro oziroma makro ali mega kozmosa (zaznavanje teh je seveda le v dosegu ljudi), ki se nahajajo zunaj te srednje dimenzije.

Uporaba razvojnega argumenta v predhodno naznačenem pomenu se nahaja znotraj tistega segmenta sodobne evolucionistične spoznavne teorije, ki neposrednjo izhaja iz biološke evolucijske teorije. Zagovorniki sodobne evolucionistične spoznavne teorije menijo, da po nastopu Darwina tudi spoznavna teorija ne more biti več tisto, kar je bila pred tem. Pri tem je še kako potrebno upoštevati opozorila, da govorjenje o konsekvencah biološke evolucijske teorije na spoznavno teorijo ne pomeni enostavno izenačitev dveh principielno ločenih nivojev, empiričnega nivoja (evolucijska teorija v biologiji je faktična znanost) in metaempiričnega nivoja. Med spoznavno teorijo in faktično znanostjo obstaja nujno sončinkovanje. V tem pomenu je evolucionistična spoznavna teorija rezultat učinkovanja biološkega evolucionizma na spoznavno teorijo. Vendar ta argumentacijska struktura ni cirkularna, temveč ima spiralno podobo, v okviru katere se refleksivni radius razširja,tako da se nikoli več ne povrne na isto izhodišče.[2]

---

1. M. Potrč: Jezik, misel in predmet; Ljubljana, 1988, str. 38.
2. E.Oeser: Psychozoikum-Evolution und Mechanismus der menschlichen Erkenntnisfaehigkeit, Verlag Paul Parey, Berlin, 1987.

V razdelku z naslovom "Razvojni argument", kjer se Potrč eksplicitno sklicuje na razvojni argument, da bi pojasnil ustreznost odziva živih bitij na okolje srednjerazsežnostnih predmetov, ni natančno opredelil, kateri mehanizmi pravzaprav vodijo k ustreznosti reakcije živih bitij za preživetje, ohranjanje in razvoj. Zdi se, da je to storil na drugem mestu v knjigi, v razdelku "Informacija in zmota". Tu referenčni okvir obravnave predstavlja že nekoliko bolj razširjeno in tudi spremenjeno problemsko polje. Gre za tezo o izboru informacij in o možnih zmotah pri izboru. S tem ko Potrč strukturo zaznavanja preko funkcije modula ekstrapolira od človeških bitij k živalskim bitjem, ob upoštevanju stopnje diference, ko sestopamo navzdol po razvojni lestvici (k čim nižjim živalskim vrstam), se približa znanemu načelu preizkusa in zmote (trial and error), ki ga je v spoznavno teorijo, ravno v opori in po analogiji z darvinističnim evolucionizmom, uvedel poperijanski nazor objektivnega znanstvenega napredka.[3]

III.

Ne da bi se podajali v pojasnitev njegove celotne filozofije znanosti, omenimo, da je Popper ravno v tistih spisih, kjer je najbolj natančno definiral odnos do evolucijske teorije, v svojo interpretacijsko shemo na ključno mesto postavil princip preizkusa in zmote.[4]

V okviru reformulacije ideje darwinizma je ločil empirično in logično dimenzijo. Kaj je bistvo tega ločevanja?

Najbolj na kratko rečeno; navzočnost okolja z določenimi lastnostmi predstavlja nekaj empiričnega. To pomeni, da se v logiki ne nahaja nobena razjasnitev za obstoj pogojev v svetu, v okviru katerih je prilagajanje živih bitij (življenja nasploh) na zunanje okolje sploh mogoče.

Logično je v nasprotju z empiričnim enako procesu mutacije živih bitij, v okviru katerega se nekateri med njimi lahko prilagodijo spreminjajočemu okolju, kar pomeni preživetje.

Za Popperja metoda preizkusa in odpravljanja napak, ki naj bi vodila k prilagoditvi organizmov, ni bila sestavni del empirije, temveč logike situacije. To mu je predstavljalo logični oziroma apriorni del darvinizma. "Bistveni del darvinizma ni nobena empirična teorija, temveč logična resnica."[5]

S tem ko je mehanizem prilagajanja živih bitij na zunanje okolje na temelju principa preizkusa in zmote izenačen z apriorno formo vedenja - prilagajanje življenja na njegovo

---

[3] K. Popper velja za enega pomembnejših uvajalcev evolucionističnih konceptov v sodobno spoznavno teorijo, četudi se sam ni nikoli popolnoma identificiral z modemo evolucionistično spoznavno teorijo. Trdil je, da so interpretatorji, ne pa on sam, teorijo objektivnega znanstvenega napredka razglašali za evolucionistično spoznavno teorijo (glej: K. Popper: Diskussion zur K. Lorenz " Evolution und Apriori"; v: Die Evolutionare Erkenntnistheorie - Bedingungen, Loesungen, Kontroversen, hsg. R. Riedl, F.M. Wuketits, Verlag Paul Parey, Berlin und Hamburg, 1987, str.24-29).
Zdi se, da takšno nesoglasje o poimenovanju teoretskih diskurzov izraža v prvi vrsti razvejanost problemskega polja, ki ga pokriva sodobna evolucionistična spoznavna teorija. To problemsko polje se je v zadnjem desetletju močno razširilo.

[4] Iz Popperjevih avtobiografskih zapisov je razvidno, da se je vedno močno zanimal za evolucijsko teorijo. Bil je fasciniran nad darvinizmom. Že "Logik der Forschung", njegovo prvo in hkrati najbolj znano delo, je vsebovalo teorijo rasti človekovega vedenja na temelju principa preiskusa in zmote. Sam pravi, da je bil v njegovem modelu spoznavnega vedenja od vsega začetka vključen darvinistični princip selekcije, ne pa lamarkistični princip instrukcije (glej: K. R. Popper: Augsganspunkte - Meine intellektuelle Entwicklung, Hoffman und Campe Verlag, Hamburg, 1982).

[5] K. Popper: Objektive Erkenntnis - Ein evolutionaerer Entwurf, Hoffman und Campe Verlag, Hamburg, 1973, str.83

okolje je vedno že neka vrsta spoznanja[6] - je možno izvajati sklep, da je v vsaki formi življenja od samega začetka vgrajena anticipacija bolj trajno navzočih pogojev zunanjega sveta.

V tej luči moramo razumeti znano Popperjevo krilatico, ki pravi, da razlika med Einsteinom in amebo obstaja v tem, da sicer oba uporabljata metodo preizkusa in zmote oz. preizkusa in odpravljanja napak, vendar se ameba nerada moti, medtem ko Einsteina privlači ravno to; zavestno išče svoje napake, da bi se iz svojih odkritij in odprave napak nekaj naučil.

Pri Popperju je postopek zavestnega, kritičnega iskanja zmot povezan predvsem z najvišjo jezikovno funkcijo. V njegovi terminologiji nastopa namreč kategorija jezika, v nasprotju z njeno opredelitvijo v okviru Potrčevega razvojnega argumenta, izredno široko. V običajno razumljenem smislu preko vseh meja. Različne jezikovne funkcije naj bi se tako razprostirale, ob tem, da upoštevamo njihove različne razvojne stopnje, vse do živalskih vrst; živalskim vrstam sta imanentni nižji jezikovni funkciji, t.i. signalna in ekspresivna jezikovna funkcija, človeški vrsti pa poleg že omenjenih še deskriptivna in argumentativna. Zadnja v svoji najvišji razvojni fazi nastopa na način disciplinarne kritične diskusije.

V tako zasnovani hierarhični strukturi jezikovnih funkcij oziroma stopenj vedenja (živalske, predznanstvene, znanstvene) je najpomembnejša vloga pripisana argumentativni funkciji jezika. To pa zato,ker ".... živalsko in predznanstveno vedenje raste na tej osnovi, da vsakdo, kdor ima napačne hipoteze (se neustrezno odziva na zunanje okolje - op. M.F.), izumre z odpravo hipotez, znanstvena kritika pa dopušča izumiranje teorij namesto nas; izloča naše napačne predstave, prej, preden bi bili mi sami izločeni zaradi njih".[7]

Dejstvo je, da je Popper v okviru eksplikacije ideje različnih jezikovnih funkcijh zapadel v določen antropomorfizem. Hkrati pa je znotraj te iste ideje jezikovnih funkcij razvijal kategorijo t.i. tretjega sveta (objektivno znanstveno spoznanje), kateremu je pripisal samostojni ontološki status, kar pomeni, da je neodvisen od kakršnekoli subjektivne človeške dejavnosti.

Potrču se je uspelo izogniti omenjenim pastem tudi in predvsem zato, ker v okviru prve aplikacije razvojnega argumenta - ta nedvomno izhaja iz biološke evolucijske teorije - jeziku nasploh ne pripisuje pomembne eksplanatorne vloge. To zopet ne pomeni, da v Potrčevi knjigi ves čas ni poudarjena zahteva po ločevanju predznanstvenega (običajnega) in znanstvenega vedenja. Najbolj jasno se to izraža na tistih mestih, kjer se kritično spopada s t.i. holističnim zamešanjem spoznanja in zaznavanja (v poglavju "Zamešanje zaznavanja in spoznanja"), kar je po njegovem mnenju nedopustno.Okrog tega vprašanja se danes krešejo nasprotujoča si mišljenja.

---

[6] Dunajski filozof znanosti je v enem izmed številnih prispevkov, kjer se je ukvarjal z občo (evolucionistično) teorijo spoznanja, med drugim zapisal:"Prilagoditev življenja na njegovo okolje je neka vrsta spoznanja. Brez tega minimalnega spoznanja se življenje ne more ohraniti. To spoznanje je spoznanje o zelo splošnih življenjskih pogojih." (K. R. Popper: Die erkenntnis-theoretische Position der Evolutionaeren Erkenntnistheorie; v: Die Evolutionaere Erkenntnistheorie...., str. 31)

[7] K. R. Popper: Objektive Erkenntnis...., str.289.

IV.

Druga aplikacija razvojnega argumenta v Potrčevi knjigi se veže na vprašanje vpliva predmetov na različne oblike zaznavanja; tudi tistih oblik zaznavanja, ki jih ima organizem že prirojene. Tudi tu je v ospredju vprašanje pomembnosti sveta predmetov. S tem, da se evolucionistični koncept razvojnega argumenta ne osredotoča na predpostavko o preživetju (ustrezni odziv za preživetje in ohranjevanje vrste). Pozornost je namenjena izvedenim postavkam evolucije hominidov.

Razvojni argument se pojavlja kot organon pojasnitve postopnega oblikovanja zapletenih miselnih vzorcev in jezikovnih zmožnosti, ki so značilnost sodobnega človeštva. Četudi je sklicevanje na razvojni argument tu bolj skopo kot v prvem primeru, pa je osnovna intenca utemeljevanja razpoznavna. Načelo selekcije v evoluciji človečnjakov je proizvedlo mehanizme zaznavanja, katerih zmožnosti so večje, kot pa je to potrebno za preživetje in ohranjenja vrste. Potrč pravi: " Prve oblike človečnjakov niso imele razvitih jezikovnih zmožnosti, prav tako pri njih ni bilo zapletenih miselnih vzorcev, ki so značilni za sedanje človeštvo.Pri nas so te zmožnosti razvite. Kako je lahko prišlo do tega? Odgovor je, da je vmes potekal razvoj, ki bil zlasti razvoj v razmerju ljudi kot rodu do predmetnosti....Tako lahko polagoma pojasnimo kot odziv na svet predmetnosti tudi višje zmožnosti organizmov, kot sta jezik in pogosto tako zapleteno kompleksno mišljenje."[8]

V tej interpretacijski shemi razvojnega argumenta je vprašanje življenjsko pomembnih adaptacijskih mehanizmov nadomeščeno z vprašanjem višjih spoznavnih mehanizmov (in njihovih oblik). Kolikor izhajamo iz teze sodobne evolucionistične spoznavne teorije, da njeno paradigmo mišljenja označujejo različni problemski nivoji, tako da lahko govorimo vsaj o njeni dvostopenjski zgradbi, potem predhodno naznačena aplikacija razvojnega argumenta v Potrčevi knjigi že posega na področje druge stopnje; v območje rekonstruktivno-normativnega dela evolucionistične spoznavne teorije, ki sega na njen empirično-deskriptivni del. Znotraj rekonstruktivno-normativnega območja je ključna vloga v analizi pripisana evoluciji spoznavnih možnosti samih, ne evoluciji njenih biološko-genetskih struktur.[9]

Razvojna argumentacija se nanaša na evolucijo kompleksnih oblik mišljenja, pri čemer njen najvišji izraz predstavlja razvoj znanstvenega mišljenja. S tem pa se odpira metodološka pot za razširitev izkustva preko območja mezo-kozmosa.

Razpravljanju o konsekvencah takšnega evolucionističnega koncepta so dobne spoznavne teorije na razumevanje nekaterih ključnih kategorij sodobne filozofije (teorije znanosti), pa naj gre za različne opredelitve pojma realizem ali pojma resničnost, se bomo na tem mestu izognili. Zato pa naj v zaključku še enkrat poudarimo, da Potrčevo sklicevanje na razvojni argument na ključnih mestih njegovega utemeljevanja odvisnosti mišljenja in jezika od predmetov dokazuje, da se sodobna fiozofija (spoznavna teorija), in iz te obče spoznavne teorije izvedene ožje teorije znanosti, še zlasti, če je njen moto "zahteva po naturalizaciji mišljenja", sooči,ne samo po naključju, s paradigmo evolucijske teorije.

---

8. M. Potrč: Jezik,.... str. 56.

9. Glej: E. Oeser: Das Realitaetsproblem; v: Die Evolutionaere Erkenntnistheorie..., str. 41-51.

Potrčevo razmerje[1]

BOJAN BORSTNER

V tekstu razvijam realistični pristop k univerzalijam, ki se deloma razlikuje od Potrčevega pojmovanja predvsem v opredelitvi razmerja (relacije) in odnosa abstraktno/konkretno. Relacija je vedno abstraktna, vendar to ne izključuje njene realnosti. Pri tem realnost ni pogojena z neodvisnostjo eksistence, ampak z možnostjo uprimerjanja v stanju stvari, ki je vedno partikularno, čeprav ga sestavljajo ne le partikularije (v praznem pomenu), ampak tudi univerzalije.

Ko človek prvič vzame knjigo M. Potrča Jezik, misel in predmet[2] v roke, je šokiran, če je seveda navajen na tipične filozofske tekste (pri tem je vseeno, ali so le ti nastali v domačih ali tujih glavah). Morda je ta šok v določenem trenutku celo potreben kot sredstvo, ki bi naj omogočilo prebujanje iz dremeža drugotnosti, interpretativnosti, majhnosti. Morda je to res nadaljevanje najboljše slovenske filozofske tradicije, ki pa je bila predolgo zanemarjena in celo nasilno skrita pred vedoželjnimi očmi slovenskih filozofov (ali vsaj večine med njimi).

Vzemimo, da zgornja podmena vzdrži kritično analizo in lahko torej upravičeno trdimo, da poskuša Potrč nadaljevati slovensko filozofijo na tistih metodoloških temeljih, ki jih je vzpostavil France Veber. S tem nikakor ne trdimo, da predstavlja to delo nadaljevanje variante predmetnostne teorije, ampak samo, da se pri obeh mislecih v ospredju pojavljajo podobni problemi in da jih poskušata oba reševati na metodološko podoben način. To tezo ne bom podrobneje argumentiral, ampak jo bom samo ilustriral z resničnim dogodkom: Pred približno petnajstimi leti sem v Trubarjevem antikvariatu naletel na knjigo v mehkih platnicah, na katerih je pisalo Dr. France Veber Estetika, Psihološki in normativni temelji estetske pameti, V Ljubljani 1925. O Francetu Vebru sem tedaj vedel samo to, da je bil učitelj profesorice Alme Sodnikove, ki je učila nekatere moje tedanje profesorje. In to je bil (če sem odkrit poleg smešne cene - dva dinarja) dodatni razlog, da sem knjigo kupil. Ko sem jo hotel prelistati, sem doživel prvo presenečenje - knjiga še sploh ni bila razrezana. Torej sem se doma veselo lotil dela, vendar sem bil že po prvih straneh razočaran - tekst je bil razvlečen in povrh vsega

[1] Ta razprava predstavlja razširjeno verzijo prispevka, ki sem ga imel ob predstavitvi knjige M. Potrča. Razširitev temelji na rezultatih diskusije, v kateri so sodelovali N. Miščević, M. Potrč in A. Ule. Za njihove pripombe sem jim hvaležen, vendar ne pričakujem, da bodo soglašali z vsemi mojimi ugotovitvami.

[2] Potrč Matjaž, Jezik,misel in predmet, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1988.

je bil bolj psihološko[3] kot pa filozofsko naravnan.[4] Kljub temu sem Estetiko le preletel do konca. Ko sem poskušal strniti osnovno podobo o delu, se mi je neprestano po glavi vrtelo naslednje vprašanje: Ali Veber s tem,ko ne navaja virov, na katerih temelji njegov filozofem, poskuša izražati popolen prelom s svojimi koreninami in prehod na popolnoma novo področje - na razvoj lastne, avtohtone filozofije ali poskuša s tem zabrisati sledi tujih vplivov zato, da bi bil (ali vsaj izgledal) izviren? Odgovora takrat nisem našel - morda bi nam lahko danes pri tem pomagal prispevek Wolfganga G. Stocka Filozofija Franceta Vebra. Bibliografija in register.[5]

V danem kontekstu lahko ugotovim, da sem se v enaki situaciji znašel, ko sem prvič prebiral dele rokopisa Potrčeve knjige. Tudi tu se mi (je) pojavlja enako vprašanje (čeprav je res, da brez predsodkov kot v Vebrovem primeru), na katerega si ne znam zadovoljivo odgovoriti.

Toda, namen mojega razmisleka ni celovita ocena Potrčeve knjige v kontekstu njegovega lastnega filozofskega razvoja, niti ocena knjige kot samostojne celote, ki poskuša braniti specifično eksternalistično tezo s posebnim poudarkom na predmetu,[6] ampak zgolj analiza dela (poglavja), ki nosi naslov Razmerje. Morda je to krivično do avtorja in njegovega dela, vendar menim, da je to poglavje eno od zanimivejših (vsaj zame), ker povezuje misel, jezik in predmet.

Najprej si poglejmo, kaj razmerje sploh je. Če hočemo govoriti o razmerju, potem se moramo najprej odločiti med dvema možnostima: ali obstaja razmerje samo kot tako (kot ens reale) - ali pa obstajata zgolj dva relata, katerima pripisujemo, da sta v določenem razmerju (odnosu, relaciji). Prva možnost je običajno označena kot realizem in druga kot nominalizem.

Začnimo najprej z nominalistično pozicijo: The world is a world of individuals.[7] Nominalizem predstavlja v Goodmanovem pojmovanju zavračanje razredov. Vedno, kadar govorimo (ali hočemo govoriti) o bitnostih, moramo imeti pred očmi dejstvo, da so bitnosti konstruirane kot individui (as an individuals). Posamezne bitnosti so za Goodmana najnižji tipi določenega sistema. Torej, če imamo v svetu dve različni bitnosti, potem le-ti ne moreta biti narejeni iz istih bitnosti (če dve bitnosti, ki sta različni, delimo na dele, potem ugotovimo, da v tem procesu delitve pridemo do določene bitnosti, ki je vsebovana zgolj v eni sami bitnosti). Smo na točki, kjer se stikata ekstenzionalizem in nominalizem. Ekstenzionalizem izključuje možnost, da bi v svetu obstajala več kot ena sama bitnost, katera je sestavljena iz natančno istih bitnosti (za ekstenzionalizem sta dve bitnosti enaki, če jih lahko razbijemo v dva ista člana -

---

[3] Takrat sem bil trdno prepričan da se knjiga ukvarja predvsem s psihološkimi problemi, kar je predstavljalo pomembno oteževalno okoliščino za nadaljne prebiranje, ker sem na osnovi Carnapovih dognanj menil, da psihologija sploh ni znanost.

[4] Predstavljajte si grozo nekoga, ki je v tistem trenutku zastrupljen z Wittgensteinovim Logisch-Philosophische Abhandlung - Logično filozofskim traktatom, ki je bil leto kasneje tudi poslovenjen.

[5] Na nek način je za nas Slovence simptomatično, da se z dosežki naših znanstvenikov, umetnikov, politikov... morajo najprej začeti ukvarjati v tujini, da postanemo na njih tudi mi sami znova pozorni. Zato pač ne preseneča, da je Vebrova bibliografija in register nastal v Gradcu in da ga je napisal Nemec v okviru projekta "Grafika šola".
To delo je bilo, vsaj meni, v veliko pomoč pri ponovnem prebiranju in vrednotenju Vebrovih dosežkov. Upam, da bo tekst izšel tudi v Sloveniji, vendar ne le v nadaljevanjih v Dialogih, ampak kot sestavni del "Zbranih del F. Vebra".

[6] O problematiki ekstemalizma in internalizma sem pisal v dveh prispevkih: Ontologija mentalnih stanj, procesov in dogodkov ter pojasnitev prepričanj, I. in II. v Znamenja 2 in 4 (1988). Zato ni potrebno, da ta vprašanja načenjam v danem tekstu še enkrat.

[7] Za osnovo interpretacije nominalistične pozicije sem vzel tekst N. Goodmana Individuals, v Problems and Projects. The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis and New York, 1972. Tekst je bil napisan leta 1956 in nato popravljen za novo izdajo 1971.

razlikovanje (ali nerazlikovanje) je utemeljeno na samem "članstvu"). Dočim je za nominalizem značilno, da to še zaostri - dve bitnosti sta enaki, če jih lahko na kakršen koli način razbijemo na enake dele. Za nominalizem je svet sestavljen iz individuov, ki lahko skupno predstavljajo samo vsoto le-teh - celota sistema) je vedno zgolj vsota posameznih delov (individuov). Za nominalizem ni smiselno govoriti o razliki med dvema individuuma, če ne moremo razlikovati vsebine - če sta sestavljena iz enakih atomov (pri tem uporabljamo atom v izvornem pomenu - tisto, kar ni deljivo naprej). Vse razlike med stvarmi so pojasnljive na osnovi razlik med njihovimi atomi. Če zapišemo aRb in nato bRa, potem je to v skladu z nominalizmom ista stvar (sistem), če pri tem vemo, da sta a in b atoma.

Poglejmo si še drugo stran - realizem (nekateri bi tu postavili kar enačaj za platonizem, kar pa ni korektno, ker lahko govorimo o realizmu razmerij tudi na aristoteljanski način). Sprejemam realizem, ki je utemeljen na kartezijansko zasnovani osnovi - začnemo vedno s tistim, za kar smo gotovi, da obstaja. Pri tem seveda ne vztrajamo pri Descartesovi nedvoumni osnovi (v logičnem smislu). Kaj je tisto, kar lahko danes sprejmemo na tak način, čeprav kljub vsemu ne nedvoumno? V skladu z Armstrongom[8] je to svet prostora in časa. Prepričanje, da tak svet obstaja, je izraz Blažjega naturalizma. Če pa to tezo še zaostrimo, potem dobimo Strogi naturalizem, ki trdi, da tu ni ničesar drugega kot samo tisto, kar obstaja v prostoru in času.[9]

Če se znajdemo v situaciji, ko moramo izbirati med tema oblikama naturalizma, potem imamo naslednjo možnost:

(a) sprejmemo Blažji naturalizem, ker nam le-ta omogoča, da ohranimo abstraktne bitnosti - metafizična pozicija, za katero si prizadevamo, nam mora ohraniti čiste možnosti (razrede, univerzalije, števila, predmete misli - slednje v pomenu "zlata gora"...).

(b) obstaja še druga možnost, ki temelji na drugačnem pojmovanju abstraktnih bitnosti in hkrati ne zanika Strogega naturalizma. Ta teza je zasnovana na argumentu supervenience. Vzemimo, da imamo določeno naturalistično osnovo - npr. prostorsko - časovni svet, ki vključuje vsaj dva elementa - bitnosti. Trdimo, da ti dve bitnosti že vsebujeta neko drugo bitnost, ki je običajno označena kot abstraktna bitnost - razred (a,b). To vsebovano (vključeno) bitnost lahko imenujemo supervenientna bitnost in ne predstavlja (v ontološkem smislu) nikakršnega dodatka k osnovi, na kateri trdimo, da je svet zgrajen.

Uporabimo predhodne ugotovitve na Potrčevem primeru. Začnimo najprej z ugotovitvijo - človek se s svojimi miselnimi vsebinami usmerja na predmete. Če so te miselne vsebine usmerjene na abstraktne bitnosti - recimo števila, razrede - potem se nam nujno postavi vprašanje - kaj sploh so zanj te abstraktne bitnosti? Potrč si prizadeva zato, da bi nas prepričal, da o abstraktnih bitnostih ne moremo govoriti drugače kot na način predmetov - morda bi bilo bolj korektno, če citiramo avtorja:

"Najprej lahko sploh dvomimo v obstoj takih abstraktnih bitnosti ne glede na njihovo zavezanost predmetom. Priučimo se jih namreč tedaj, ko zaznavamo predmete. Pa tudi, če trdimo, da zaznavamo abstraktne bitnosti, bi še bilo vprašljivo, ali jih

---

[8] D.M. Amstrong A Theory of Universals, I. in II. Cambridge, 1978; D.M. Amstrong The Nature of Mind and Other Essays, New York, 1980.

[9] Blažji naturalizem je teza, ki jo velika večina filozofov sprejema brez pomislekov, saj v končni konsekvenci pušča odprt prostor celo za take konstrukte, kot so Bog, Duša, Bitnosti sveta 3...

zaznavamo kot nekaj zgolj samostojnega, specifičnega, kajti prvič je na razpolago dokazni material, da jih v mnogih potezah zaznavamo podobno kot predmete v svojem okolju, drugič pa je dvomljivo, ali nam je na voljo kakšen poseben zaznavni ali spoznavni mehanizem, ki bi nam abstraktne bitnosti omogočal dojeti drugače kot predmete"(228).

Potrčeva teza izgleda sprejemljiva, ker v osnovi ne trdi ničesar, kar ne bi trdili že sami - v svetu obstajajo posamezne prostorsko -časovne bitnosti, ki imajo določene lastnosti (monadične univerzalije) in so v določenih razmerjih (dvo ali več stranskih). Toda Potrč govori neprestano o predmetu. Kaj bi lahko v taki interpretaciji predmet bil? Če smo dosledni Strogemu naturalizmu, potem bi predmet lahko interpretirali kot stanje stvari, ki vključuje partikularije[10] in univerzalije Pri tem je nemogoče govoriti zgolj o partikularijah, ne da bi hkrati poudarili tudi univerzalije - oba 'dela' stanja stvari sta realna, čeprav pa za univerzalije ne morem trditi, da obstajajo neodvisno na način platonskih idej, ampak zgolj uprimerjeno (Aristotel). Potrčev predmet je torej tisto, kar označujemo v tem kontekstu kot 'stanje stvari'.

Pri tem storimo majhno digresijo k Wittgensteinu (na način Skyrmsovega[11] Traktatovskega nominalizma) - svet razpade na dejstva; vse, kar se primeri, je obstoj stanja stvari; stanje stvari je zveza predmetov (reči, stvari). Imamo svet, kjer ne govorimo o individuih, niti o razmerjih in lastnostih, ampak zgolj o dejstvih. Individui in razmerja so zgolj abstrakcije v odnosu do dejstev (Bojan je abstrakcija iz vsa dejstva -o-Bojanu; rdeče je abstrakcija iz biti -rdeč-dejstvo). Tako imamo situacijo, ko so dejstva (morda le v tem metajeziku, čeprav bi podobno veljalo najbrž tudi za Potrčev metajezik) objekti in so posamezniki in razmerja v poziciji, ki jo lahko označimo kot nekaj, kar služi objektom prvega reda.

Analizirajmo:

"Vsebina misli je razmerje... Sama relacija je lahko nekaj abstraktnega, tudi tedaj, ko med sabo povezuje dve docela kontrektni bitnosti. En relat miselne vsebine ima materialno podlago v bioloških procesih nevronskih in sinaptičnih sklopov. Drugi relat pa ima navadno materialno podlago v predmetu... Vsebina misli je torej razmerje med materialno podlago misli ter med predmetom misli" (229, 231).

V tem citatu so vsebovane tri osnovne trditve:

a) vsebina misli je razmerje = je nekaj abstraktnega (abstraktna bitnost);

---

[10] Ko govorimo o partikularijah, moramo ločevati med dvema pristopoma:
- partikularija v polnem pomenu (thick particular pri Amstrongu) predstavlja stvar (a thing) z vsemi njenimi lastnostmi;
- partikularija v praznem pomenu (thin particular pri Amstrongu) predstavlja stvar, kateri smo odvzeli vse druge lastnosti razen tiste, po kateri ta stvar je partikularija - zgolj njena partikularnost.
To razlikovanje ni razlikovanje, ki bi temeljilo na naravnih razlikah, ampak izhaja zgolj iz naše potrebe po različnih kategorizacijah, ki bi nam naj omogočile primerno ontološko pojasnitev. V svetu ne obstajajo partikularije v praznem smislu. Če bi to dopustili, potem bi bili na poziciji nominalizma - imeli bi stvari brez lastnosti. Razlikovanje, ki smo ga vpeljali, je upravičeno šele v opredelitvi stanja stvari.
Stanje stvari je konjunkcija partikularije v praznem smislu in vseh njenih lastnosti (in relacij). Če trdimo, da je svet sestavljen iz stanj stvari, potem mislimo pri tem, da je sestavljen iz partikularij v polnem smislu.
Vzemimo stanje stvari: 'Ta knjiga je rdeča.' Če to prevedemo v naš zapis, potem dobimo:'Partikularija a ima lastnost F.'
a - ta knjiga; F - biti rdeč ali s pomočjo univerzalije -rdečost
To stanje stvari ni ponovljivo - je torej že partikularija.
Tako pridemo do formule:
partikularnost + univerzalnost = partikularnost
Princip razlikovanja partikularij je pomemben pri interpretaciji sveta - svet je partikularija (vendar v polnem smislu, kar pomeni, da vključuje že univerzalije).

[11] B. Skyrms Tractarian Nominalism, Philosophical Studies, 40, 1981.

b) nevronski in sinaptični sklopi so nekaj konkretnega ;

Začnimo s prvo trditvijo - razmerje je lahko docela abstraktno, toda to ne izključje dejstva, da je realno. Vprašanje realnosti ni povezano z razliko abstraktno/konkretno.[12] Vendar nas izraz realno ne sme zavesti, da bi trdili, da obstaja relacija sama kot taka. V tem primeru bi se znašli na platonski poziciji - univerzalije so transcendentne in ker so relacije univerzalije, potem le-te eksistirajo neodvisno od bitnosti,ki nastopajo kot relati v njej. Ko trdimo, da so relacije realne, ostajamo znotraj stanja stvari, v katerem so uprimerjene. S tem pa ne trdimo, da je uprimerjenost nujno določena s tu in sedaj , ampak je vezana na celoto prostora in časa - na svet, ki pa je partikularija. Morda se bi na tej točki lahko pojavilo vprašanje, kako pojasniti tip določenega stanja stvari, kjer nastopa relacija. Uporabimo preprost primer, ki ga navaja Potrč: prst kaže na konja. Imamo relacijo 'kazati na ' (R) in materialna relata 'prst' (a), 'konj' (b) - aRb. Če zanemarimo trditev, da je v tem primeru sama relacija usmerjena (prst kaže na konja in ne obratno), je mnogo pomembnejša nadaljna ugotovitev:

"Videli smo tudi, da sam prst oziroma njegova konkretna materialnost ni pomembna za obstoj relacije. Prav tako ni pomemben konj kot tak, vsekakor pa mora obstajati vsaj nekaj, kar opravlja njuno vlogo, in v tem smislu ta dva tvorita podlago relacije" (230).

Tisto, kar je zanimivo v tem delu, je ugotovitev, da lahko namesto konkretnega stanja stvari 'prst kaže na konja' vpeljemo 'nekaj kaže na nekaj drugega'. Ali govorimo sedaj o univerzaliji (relaciji) ali pa o stanju stvari? Težava je torej v odnosu kazati na nekaj drugega, ker je stanje stvari po osnovni opredelitvi partikularija, in univerzalijo, ki izraža tipičnost tega tipa stanja stvari. Ali če to formuliramo drugače: ali se tip stanja stvari 'nekaj biti v relaciji kazati na nekaj 'razlikuje od relacije (univerzalije) 'kazati na '? Ko govorimo o tipu stanja stvari, imamo situacijo, v kateri nastopajo tako imenovane kompleksne univerzalije - v primeru prst, konj in kazati na = aRb - tip tega stanja stvari se lahko izrazi s pomočjo univerzalij prvega reda, ki nastopajo kot partikularizirajoče univerzalije (biti prst = F; pri tem F ni znak za predikat, ampak za univerzalijo; biti konj= G). Imamo situacijo, kjer je 'kazati na nekaj'= H, lastnost tipa stanja stvari. Tako je biti H določeno z nekaj biti F ter stati v razmerju R do nekaj biti G. Tip stanja stvari, ki smo ga na ta način opisali, je partikularija, tako kot je lahko posamezna univerzalija F, G, R, ki se pojavlja v H (FRG)(stanju stvari drugega reda), partikularija drugega reda - čeprav je izvorno univerzalija prvega reda in ponovljiva v smislu eno čez mnogo [13], je sedaj partikularizirajoča univerzalija. Pojasnitev tipa stanja stvari je možno le na osnovi partikularizirajočih univerzalij, vendar tako, da se osnovno načelo partikularnost + univerzalnost = partikularnost ohrani. Vrnimo se k osnovni trditvi, da je razmerje lahko nekaj abstraktnega. Ugotovimo lahko ,da ta trditev drži, vendar moramo dodati še - razmerje je vedno abstraktno, če nastopa kot lastnost partikularij. Če pa se razmerje pojavlja v partikulizirajoči obliki, potem je lahko kontrektno.Analizirajmo drugo trditev

---

[12] Vmestitev razlike abstraktno/konkretno bi bila utemeljena s sprejetjem Frege/Dummettovega razlikovanja med abstraktnimi in konkretnimi bitnosti. Frege opredeljuje objekt kot tisto bitnost, na katero se lahko referira s pomočjo singularnega termina. Zanj so objekti celovite bitnosti. Dočim dopušča na drugi strani tudi obstroj necelovitih - nepopolnih bitnosti - konceptov, relacij in funkcij vsakokratnega reda (nivoja). Biti koncept prvega reda (lastnost stvari) tako pomeni biti take vrste stvar, ki jo lahko izrazimo s pomočjo enomestnega predikata - ta izraz stoji na mestu koncepta prvega reda. Vidimo, da razlikovanje med bitnostmi pri Fregeju in Dummettu ni zgolj stvar ontologije, ampak tudi filozofije jezika. Kadar se sprašujemo, kake vrste objektov so določene bitnosti, potem je utemeljeno spraševanje po obstoju izrazov, ki funkcionirajo kot ne-prazni singularni termini določene vrste. (Dummett M. Frege, Philosophy of Language, Duckworth 1973, str. 55-77.)

[13] Argument za univerzalije, ki temelji na tezi o 'enem čez mnogo', lahko srečamo že pri Platonu v Parmenidu. Eno od najpomembnejših mest je 131 b-c: če bi z enim platnom za jadra pokrili mnogo ljudi...

- nevronski in sinaptični sklopi so nekaj konkretnega. Ta trditev je vprašljiva, ker so sinaptični sklopi teoretske bitnosti in jim je konkretnost v smislu srednje razsežnih predmetov težko pripisovati (vsaj na stopnji trenutnega razvoja nevro-znanosti). Ontološki pristop k nevronskim in sinaptičnim sklopom nam zagotavlja naslednjo pojasnitev - na eni strani imamo nevrone v pomenu praznih partikularij in na drugi strani vse njihove lastnosti in relacije, ki se lahko vzpostavljajo med njimi. Nevroni skupno z lastnostmi in relacijami tvorijo stanje stvari - sinaptični (nevronski sklop), ki predstavlja vsakokratno uprimerjanje partikularij in univerzalij. Težava je v tem, da Potrča zanima tip sinaptični (nevronski) sklop, ki predstavlja osnovo za enega od materialnih relatov razmerja. S tem se znajdemo v podobni situaciji, ki smo jo analizirali v primeru "prst kaže na konja". Imamo tip stanja stvari, ki je abstrakten, čeprav je realen. Ostane nam še tretja trditev - predmet v našem okolju je vedno nekaj konkretnega. Ker smo predmet opredelili kot stanje stvari, ki vključuje partikularije in univerzalije in je vedno realen, moramo vgrizniti v kislo jabolko intencionalnosti. Kaj je intencionalni predmet? Odgovor ni enostaven. Običajno se predpostavlja Brentanovo pojmovanje o intencionalni neeksistenci teh predmetov v odnosu do realnih predmetov. Vendar je ta pozicija za materialista (bolje fizikalista) nesprejemljiva, ker bi v tem primeru poleg bitnosti, ki eksistirajo v prostoru in času (so v svetu), imeli še druge bitnosti, ki so zunaj tega sveta. Obstoj takih bitnosti bi lahko dopustili, vendar je vprašanje, kako vemo, da so[14]. Druga možnost je, da izhajamo iz ugotovitve, ki jo zagovarja tudi Potrč, da je vsako duševno dejanje v intencionalni relaciji do stanja stvari. Pri tem pa je vseeno, ali to stanje drži ali ne. Govorimo lahko o intencionalnem nexusu, ki je med duševnim dejanjem - bolj natančno med vsebino duševnega dejanja - in stanjem stvari. Vendar intencionalnost ni emergentna lastnost, ker bi potem bitnosti, ki bi posedovale intencionalnost, morale biti podvržene ne samo fizikalnim zakonom, ampak še nekim drugim zakonom [15]. Zato je edini izhod naslednja interpretacija:

(i) Vzrok vseh človeških gibanj je zgolj v fizikalnih procesih, ki delujejo v skladu z zakoni fizike;

(ii) prepričanje povzroča človeško delovanje;

(iii) Torej, prepričanja niso nič drugega kot fizikalni procesi, ki delujejo v skladu z zakoni fizike.

Tako smo pri koncu:

"Vsebina misli je torej razmerje med materialno podlago misli ter predmetom misli. Obstaja kot abstraktna informacija oz. usmerjenost. Kot razmerje je vsebina usmerjenost in ni glede tega nič manj abstraktna od drugih razmerij, ki jih lahko zasledimo v prostoru. Gre torej za razmerje do predmeta, ki pa predmet zajame zgolj kot relat, nič več kot je tudi sicer potrebno za vsako relacijo." (231)

---

[14] Bitnosti, ki niso zmožne vzročnega delovanja, so za nas nespoznatne. Seveda ta teza ni nekaj novega, saj jo lahko najdemo že v Platonovem Sofistu, kjer tujec iz Eleje predlaga, da je sila znak bitja (274 d - e). Če bitnost ne poseduje sile, potem ne more imeti možnega učinka - tako tudi, če bi že obstajala, ne bi mi nikoli imeli dobrega razloga, da bi bili prepričani v njen obstoj. Kot možen protiprimer tej tezi lahko navedemo nekatere interpretacije EPR eksperimenta, ki izhajajo iz predpostavke, da lahko dobimo informacijo o spinu na eni strani ne da bi bili v vzročni zvezi z njim - to je posledica dejstva, da smo izmerili spin na drugi strani. Tako bi v skladu s to interpretacijo imeli znanje o stvari (spinu), ne da bi bili z njo vzročno povezani. Vendar je cena za to velika - dopustiti moramo obstoj transcendentnih univerzalij (platonizem) in zavreči vzročno teorijo za upravičbo znanja.

[15] Podobno tezo zagovarja Davidson, ko govori o anomalnem monizmu (D. Davidson 'Mental Events' v Essays on Actions and Events, Oxford, O.U.P., 1980).

Razmerje torej ni nič manj realno in nič manj konkretno kot tisto, kar v Potrčevem primeru funkcionira kot relat. To lahko ilustriramo s tipičnim primerom relacije, na kateri je zasnovana sodobna znanost - relacija vzročnosti [16]. V nasprotju s humovsko tradicijo lahko govorimo o vtisu - impression - vzročnosti, čeprav je to na nek način theory laden tako kot vtis o barvah. Če lahko imamo vtis o relaciji vzročnosti [17], potem je sama relacija ravno tako konkretna, kot so konkretni njeni relati.

Z analizo kratkega poglavja sem poskušal pokazati nekatere možne implikacije, ki izhajajo iz Potrčevega opredeljevanja naturalizma in materializma v območju splošnosti (univerzalij) in predvsem relacij in ki pravo podobo dobijo šele tedaj, če jih apliciramo na področje problema vzročnosti, kar pa ne more biti predmet te razprave.

---

[16] Več o tem v B. Borstner Nature of Laws of Nature v Proceedings of XIV. Wittgenstein Symposium (1988), v tisku.

[17] Ta trditev temelji na ugotovitvah psihologa A. Michotta v delu The Perception of Causality, Methuen, 1963, da obstaja neposredno vizualno zavedanje vzročnih sekvenc. Rezultati eksperimentov sicer kažejo na dejstvo, da so vizualna zavedanja lahko včasih zmotna, vendar to ne izključuje direktnosti (neposrednosti) vizualne zaznave določenih vrst vzročnih sekvenc. Kot trdi Michotte, je najboljši primer, ki zagotavlja podkrepitev njegove predpostavke, taktilna zaznava. Pri tem ima v mislih zaznavo pritiska na naše telo. Če nekaj pritiska, potem deluje vzročno (ta trditev je tipičen primer analitične trditve). Če se neposredno zavedamo pritiska, kar običajno drži (ali vsaj izgleda tako), potem se neposredno zavedamo vzročnosti.

Povzetki

UDK 111.852 : 165.62
FRANE JERMAN
PROBLEM ESTETSKEGA SPOZNANJA

Članek govori o dveh poskusih fenomenološke estetike ob vprašanju resnice. Med seboj primerja Webrovo in Ingardnovo estetiko ter navaja številne razlike in tudi njune stične točke. Članek ugotavlja onotološki značaj teh estetik in v zvezi s tem tudi njun pristop k vprašanju spoznavanja.

UDC 111.852 : 165.62
FRANE JERMAN
THE PROBLEM OF AESTHETIC AWARENESS

The article speaks of two attempts of phenomenological aesthetics with the question of truth. Weber's and Ingard's aesthetics are compared between one another and a number of differences and also their contact points are given. The articles discover the ontological character of these aesthetics and in association with this also their accession to the question of awareness.

UDK 111.852
JANEZ STREHOVEC
AKTUALNOST HARTMANNOVE ESTETIKE

Izvirni mislec fenomenološke in novokantovske filozofske usmeritve Nicolai Hartmann je svojo estetiko pisal kot modalnoentološko analizo estetskega pojava kot večplastne in ontično heterogene strukture, ki implicira tudi posebno možnost delanja, pravzaprav vzbujanja estetskih (irealnih) likov, namreč estetsko oblikovanje kot razdejanjenje, kot zgolj omogočanje pojavljanja. S tem je posebnost estetskega povezal z lahkim načinom bivanja, in sicer takšnega, ki ni simulacija s poudarjenim kompleksom realnosti.

Njegova estetika nam omogoča zanimivo rekonstrukcijo norme, recimo kar pravilne umetnine, ki je zelo primerna tudi za analizo sedanjih umetniških del, pa čeprav kot deformacij, odklonov. Izraziteje od številnih, od Hartmanove popularnejših estetik je zato njegova estetika aktualna prav kot merilo "napak" sedanje umetnosti, ki pa so konstitutivne za relevantnost sedanjih umetniških del.

UDC 111.852
JANEZ STREHOVEC
THE ACTUALITY OF HARTMANN'S AESTHETICS

The inventive thinker on phenomenalogical and neo-Kant philosophical fields, Nicolai Hartmann, wrote his aesthetics as a modal-ontological analysis of aesthetic phenomena as a multilayered and ontic heterogeneous structure, which also implies a special possibility of work, actually, the awakening of aesthetic (irreal) images, namely, aesthetic formation as destruction, as a possibility of only appearing. With this, he linked the specialties of easthetics with an easy manner of dwelling, in such a manner that it is not simulation with a stressed complex of reality.

His aesthetics allow us an interesting reconstruction of norms, shall we say even regular art, which is also very siutable for the analysis of present art work, even though as deformations, deviations. More expressive than many of Hartmann's more popular aesthethisc, his aesthetics are actual just as a measure of "mistakes" of present art, which are constituative for the relevance of present art works.

UDK 164.021
BLAŽ VODOPIVEC
MULTIVARIANTNA ANALIZA NOMINALNIH PODATKOV

V članku so na kratko predstavljene nekatere v novejšem času razvite metode za multivariantno analizo nonimalnih podatkov. Logistični modeli se uporabljajo za analizo vpliva ene ali več nominalnih neodvisnih spremenljivk za nominalno odvisno spremenljivko. Logistična regresija se uporablja za analizo vpliva ene ali več intervalnih neodvisnih spremenljivk za nominalno odvisno spremenljivko. V članku so s pomočjo primerov opisani osnovni principi ocenjevanja parametrov, testiranja modelov in interpretacije rezultatov teh metod.

UDC 164.021
BLAŽ VODOPIVEC
MULTIVARIATE ANALYSIS OF NOMINAL DATA

Some recently developed methods for multivariate analysis of nominal data are briefly presented in the paper. Logistic models are used for analysis of effect of one or more nominal independent variables of nominal dependent variable. Logistic regression is used for analysis of effect of one or more interval independent variables on nominal dependent variable. Through examples, basic principles of parameter estimation, model testing and interpretation of results of these methods are explained.

UDK 159.923
VID POGAČNIK
OSEBNOSTNI VPRAŠALNIK HSPQ V SELEKCIJSKI SITUACIJI

Osebnostni vprašalnik HSPQ je bil, skupaj z dodatno lie skalo, apliciran na 230 fantih in 118 dekletih, kandidatih za podelitev štipendije. Distribucije večine skal niso normalne, vendar tudi v selekcijski situaciji ohranjajo veliko diskriminacijsko sposobnost. Povprečja skal se tipično odklanjajo od ameriških normativnih podatkov, odkloni so domala enaki kot pri oblikah vprašalnika za odrasle. Tipične so tudi korelacije z lie skalo in razlike med spoloma, ki pa zaradi specifičnosti vzorca zahtevajo dodatno diskusijo. Faktorska analiza skal (glavne komponente, Kaiserjev kriterij, varimax) je v vzorcih, ločenih po spolu, dala podobne rezultate (anksioznost, ekstraverzija), obstajajo pa tudi pomembne razlike na področjih, povezanih s socializacijo, superegom in dominantnostjo.

UDC 159.923
VID POGAČNIK
THE PERSONAL QUESTIONNAIRE HSPQ IN SELECTIONAL SITUATIONS

The personal questionnaire HSPQ was applied, together with an added lie scale, to 230 boys and 188 girls, all candidates for a scholarship. The distribution of the majority of scales is not normal, but even in selectional situations preserves a large discriminatory capability. The average of the scales typically deviates from the American normative data, the deviationa are nearly exactly the same as in the forms of the questionnaire for elders. The correlations with the lie scale are also typical, as are the differences between sexes, which because of the specifity of the pattern demand additional discussion. The factor analysis of the scales (main components, Kaiser's criteria, varimax) gave, in the patterns divided by sex, similar results (anxiousness, extroversion), while there exist important differences in the field associated with socialization, the superego and dominance.

UDK 316.628
JANEK MUSEK
VREDNOTE IN POTREBE

Motivi in potrebe so nedvomno pomemben psihološki dejavnik, ki vpliva na vrednotenje različnih stvari in pojavov. V pričujoči raziskavi smo skušali ugotoviti, kako se zadovoljenost temeljnih potreb in motivov odraža v ocenjevanju pomembnih vrednot. Rezultati raziskave kažejo, da osebe z višjo stopnjo zadovoljenosti potreb bistveno bolj cenijo vrednote, v katerih se zrcalijo splošni ideali (mir, sloga, zdravje), medtem ko osebe z nižjo stopnjo motivacijske zadovoljenosti in gotovosti bolj cenijo vrednote, ki se se nanašajo na osebne medosebne ideale (npr. prosti čas, enakost, ugled, red, zanimiv poklic, napredek in varnost). Te razlike so po vsej verjetnosti odraz dejstva, da nezadovoljene osebe kompenzatorično ocenjujejo vrednote na tistih življenjskih področjih, kjer se čutijo prikrajšane - tako si verjetno želijo več spoštovanja, reda, poklicne uspešnosti, enakosti in varnosti v primerjavi z osebami, ki se v teh pogledih ne čutijo ogrožene in nezadovoljne. Po drugi strani pa bazično zadovoljene osebe investirajo več vrednosti v splošne ideale in vrednote.

UDC 316.628
JANEK MUSEK
VALUES AND NEEDS

Personal needs and motives are of the most importance among different psychological factors influencing how individuals evaluate objects and events they experience. The aim of the present study was to investigate the relationship between the need satisfaction level and the appraisal of dominant values. The results of the experiment show that basically more satisfied and secure subjects rated higher the values representing general ideals of mankind (peace, harmony, health), while more unsatisfied and insecure subjects tend to give higher ranks for values concerning personal and interpersonal ideals (free time, equality, esteem, order, interesting job, progress, security). These differeces are probably due to the compensatory overestimation of values entangled with deprivative life experiences; subjects feeling more dissatisfaction and deprivation in different areas of experience probably would rank according values as more desirable and valuable. Basically satisfied and secure individuals on the other side find some general ideals and values more worthy and challenging.

UDK 159.964.212.4
TANJA LAMOVEC
POJMOVANJE OBRAMBNIH MEHANIZMOV NEKDAJ IN DANES

Sestavek obravnava spreminjanje pojmovanja obrambnih mehanizmov od Freuda dalje, ob tem ko se je soočalo s poskusi eksperimentalnega preverjanja. Začenja se s kratkim povzetkom Freudovega koncepta, po katerem obrambni mehanizmi služijo izogibanju bolečine, ki izvira iz konflikta med nagonskimi težnjami in okoljem. Nato so opisani prvi poskusi, med katerimi so najbolj znani tisti, ki so preučevali vpliv hedonskega tona na proste asociacije.

Druga skupina raziskav se je odvijala v okviru Lewinove teorije polja, s tem pa se je tudi koncept obrambnih mehanizmov bistveno spremenil. Nezavednost procesov je postala nebistvena, temeljni motiv za njihovo uporabo pa naj bi bila ohranitev samospoštovanja. Tako pojmovanje je prevzela tudi nova usmeritev, ki se je razvila pod vplivom raziskav zaznavanja in razlikuje zaznavno in kognitivno raven obrambnega delovanja.

Vzporedno se je razvijala tudi smer, ki je preučevala predvsem individualne razlike v dimenziji: represija - senzitizacija. Opisane so tipične značilnosti predstavnikov obeh skrajnosti ter dodan pregled najpomembnejših raziskav. Na koncu sta podani dve novejši raziskavi, ki pomenita določen povratek k Freudovemu konceptu in sta za razliko od ostalih uspeli eksperimentalno potrditi obstoj represije pod specifičnimi pogoji.

UDC 159.964.212.43

TANJA LAMOVEC

CONCEPTUALIZATION OF DEFENSE MECHANISMS

In this article, an attempt was made to describe the changes in the conceptualization of defense mechanisms since Freud until today. As a results of ample research in this field, and a failure to find experimental proof of the exsistence of regression, many changes occured in the original concept. Freud conceptualized defence mechanisms as an unconscious attempt to avoid pain, resulting from inacceptable drives. The first experimental studies were mainly oriented to determine the amount of pleasantness and unpleasantness of free associations.

These experiments were followed by the adherents of Lewin's field theory. In this context the unconscious aspects of defense mechanisms became unimportant. Their function was supposed to be the maintenance of self-esteem. This conceptualization was also accepted by a new group of experimental phychologists, who originally studied perception. They introduced new distinctions among defense mechanisms: perceptual and cognitive ones.

At the same time interest in individual differences started to develop, due to the construction of the Repression - sensitization scale. Typical characteristics of people belonging to both extremes are shown, as well as some other reserach finginds. Finally, two recent experiments are described, claiming to have finally proved in the laboratory the exsistence of repression under special circumstances.

UDK 159.922.72

MAJA ZUPANČIČ

APLIKACIJA TESTA SOCIALNEGA SAMOKONSTRUKTA ZA OTROKE V NAŠIH RAZMERAH

Prispevek prikazuje empirične rezultate, dobljene z adaptirano verzijo ameriškega testa socialnega samkonstrukta na naših predšolskih in otrocih drugega razreda osnovne šole, ki predstavljajo mero otrokovega samokonstrukta v odnosu do drugih. Nakazani so nekateri pomembni transverzalno razvojni trendi po posameznih subskalah testa. Interpretiramo jih lahko v okviru splošnih zakonitostih razvoja otrokove adaptacije na socialno okolje. S starostjo naraščajo samovrednotenje, realizem v percepciji otrokove velikosti glede na očetovo, identifikacija z vrstniško večino in socialni interes, moč indenticikacije z referenčnimi osebami pa upada.

Pokazale so se tudi nekatere pomembne povezave med posameznimi subskalami ter indikatorji frustracijskega in moralnega vedenja. Najbolj očitna je povezanost med različnimi aspekti socialnega samokonstrukta in agresivnostjo (navzven in navznoter) ter reagiranjem v superego frastruacijskih situacijah. Moralno presojanje se veže le na oceno realizma velikosti, kar je verjetno rezultat povezanosti obeh variabel s pretežno kognitivnimi faktorji. Aspekti socialnega samokonstrukta v glavnem ne diferencirajo otrok glede spola in socio-ekonomskega statusa.

Ugotovitve študije kažejo, da bi bil test ob nadaljnji adaptaciji uporaben predvsem za raziskovalne in klinične triaže.

UDC 159.922.72

MAJA ZUPANČIČ

APPLICATION OF THE SELF-SOCIAL CONSTRUCTS TEST FOR CHILDREN IN OUR ENVIRONMENT

This contribution presents the empirical results which were achived through an adapted version of American Self-Social Constructs Test on our preschool children and 2nd graders and which represents a measure of child's self-construct with a respect to others. Some significant transversally developmental trends are pointed out throug separate subscales of the test. They can be regarding child's adaptation to his social environment. Self-esteem, with chumship majority and social interest increase through age and the power of identification with reference persons decrease.

Some significant connections between separate subscales and indicators of frustrational and moral behaviour were pointed out. The connection between several aspects of self-social construct and aggresion (internal and external) and with reactions in superego situations seem to be most evident. Moral judgement is related only to the scale of realism size, which is probably a result of intervening cognitive factors that show a significant relation with the two variables. Aspects of self-social construct in general do not differentiate children according to sex and socio-economic status. The findings of this study showed that the instrument would be useful for research and clinical triage matters if adapted further.

UDK 159.922.72

ZLATKA CUGMAS

RAZVOJNE SPREMEMBE V SAMOVREDNOTENJU KOGNITIVNE KOMPETENCE PRI OTROCIH STRARIH 5-8 LET

V članku predstavljam rezultate številnih raziskav o razvoju socio-kognitivnega razumevanja,ki predstavlja kognitivno osnovo samovrednotenja kognitivne kompetence.Na prehodu iz predšolskega v šolsko obdobje se pri otrocih dogajajo pomembne spremembe v razvoju socio-kognitivnega razumevanja,zato pričakujem spremembe tudi v stopnji in realnosti samovrednotenja kognitivne kompetence. Omenjene spremembe sem proučevala na vzorcu 156 otrok, starih 5-8 let.Rezultati so potrdili pričakovanja,da stopnja samovrednotenja s starostjo otrok pada,veča pa se realnost samovrednotenja.Diskutiram o opaženih odstopanjih od omenjene zakonitosti ter navajam probleme,ki bi lahko bili predmet nadaljnih raziskav.

UDC 159.922.72

ZLATKA CUGMAS

DEVELOPMENTAL CHANGES IN CHILDREN AGED 5 TO 8 YEARS IN REGARD TO THE SELF-ESTIMATION OF COGNIZANT COMPETENCY.

The article presents the results of numerous research of the development of socio-cognizant comprehension, which represents the cognizan basis in the self-estimation of cognizant competency. Important changes in the development of socio-cognizant comprehension occur at the transition from the preschool into the school period, that is why also changes in the degree and reality of self-estemitation of cognizant competency is expected. The mentioned changes were studied on a pattern of 156 children from 5 to 8 years of age. The results affirmed expectations that the degree of self-estimation falls with the increase in the age of the children, while the reality of self-estimation rises. The noticed deviations from the mentioned laws are discussed and problems which could be the subject for further research are started.

UDK 159.964.2

FRANCI ZAVRL

VELIKI ŠIBKI JAZ

Patološki Narcis je v resnici nemočen, preplašen subjekt. Ne more se znajti, je žrtev krutega nadjaza. Ne more več zadostiti zahtevam okolja, vse bolj je agresiven do sebe. Zato ni čudno, da si pomaga z imaginarnim Velikim jazom, katerega značilnosti obravnava članek. Gre za pregled "funkcioniranja" narcističnega subjekta, za raziskavo njegovih odnosov z drugimi ljudmi, za poskus strukturalne analize Velikega jaza ali na nivoju socialnega okolja za danes popularna vprašanja vzgoje, šolanja, problematike medijev in končno celo vprašanje starosti ali hipohondrije. Ali če rečemo z besedami patološkega narcisa: V članku mrgoli odgovorov na vprašanja, ki sploh niso bila dobro zastavljena, zato v resnici sploh ne ve dobro, kaj hoče. Je pa naravnan k temu, da površno opozori na vprašanja človekovega značaja, ki mu nekateri rečejo kar narcističen.

UDC 159.964.2
FRANCI ZAVRL
THE BIG WEAK I

The pathological narcissist is in reality a powerless, frightened subject. He cannot orient himself, he is the victim of the brutal superego. He cannot satisfy the demands of the environment, he is more aggressive to himself. That is why it is not strange that he helps himself with the imaginary Great Ego, which characteristics this articles speaks of. This is a survey of the "functioning" of the narcissistic subject, a research of his relation with other people, an attempt of a structural analysis of the Great Ego or on the level of the social surroundings for today's questions of education, schooling, the problematics of the media and finally, even the question of age or hypochondria. Or if we say this in the words of a pathological narcissist : The article is stuffed with answers to the questions which were not even well posed, that is why in truth he does not even know well what he wants. But he is directed by the fact that he superficially warns of the question of man's character, which some simply call narcissistic.

UDK 159.964.2
KSENIJA BREGAR
FREUDOVSKA VPELJAVA NARCIZMA

Ko prebiramo Freudova metapsihološka ukvarjanja z narcizmom, zasledujemo pravzaprav nek stalen razcep, pri katerem pa Freud zelo vztraja, zdaj skozi to, zdaj skozi drugo formulacijo. Vpeljavo narcizma začne z razlikovanjem med seksualnimi nagoni in nagoni jaza, ki pa se mu mora odreči, brž ko odkrije sekundarni narcistični libido, oz. jazov libido. Razcep je zdaj vnesen v sam jaz, ki potemtakem razpade na dve nezamenljivi instanci - idealni jaz in ideal jaza. Idealni jaz je tista podoba, v kateri se nadaljuje primarni narcizem in po regresivni poti oblikuje narcistična (sekundarna, imaginarna) identifikacija. Vendar se te identifikacije drži značaj prisile; neka druga, ravnodušna energija, ki se ne ozira na neposredne objektne odnose, nosi to narcistično identifikacijo. To je nagon smrti (nasprotje med seksualnimi nagoni in nagoni jaza je zdaj postavljeno kot nasprotje med nagoni življenja in nagoni smrti), nek avtomatizem, ki je individuumu konstitutivno prikrit. Že od vsega začetka smo ne le v polju jaza (narcističnih, imaginarnih, "neposrednih", "spontanih"... razmerij), pač pa tudi v polju Drugega, ki prav "zatira" našo imaginarno, narcistično spontanost. To polje Drugega ponotranjimo, ga "notranje" sprejmemo v času Ojdipa skozi ideal jaza. Tako ambivalentni "nadjaz" izgubi tisto predojdipsko tujost in grozavost. Narcizem se še naprej ravna po načelu ugodja, vendar pa je odslej posredovan s simbolno identifikacijo, z idealom jaza. V tem je njegov napredek, tako se nadaljuje na "višji" ravni.

UDC 159.964.2
KSENIJA BREGAR
FREUDIAN INITIATION OF NARCISSISM

When we read about Freud's metapsychological concern with narcissism, we come across a constant discord in which Freud constantly perseveres, now through one, then through another formulation. He begins the initiation of narcissism by differentiating between sexual instinct and the instinct of the ego, which he must forsake as soon as he discovers the secondary narcissistic libido, or the ego's libido. The discord is then introduced into the ego itself, which thus breaks into two unexchangeable instances - the ideal ego and the ideal of the ego. The ideal ego is that image in which primary narcissism continues and in a regressive way forms the narcissistic (secondary, imaginary) identification. But this identification is clung to by a character of restraint; some other, indifferent force which ignores direct object relations bears this narcissistic identification. This is the instinct of death (the opposite between sexual instinct and the instinct of the ego is now placed as the opposite between the instinct of life and the instinct of death), a certain kind of automatism, which is constitutively concealed to the individuum. We are not only in the field of the ego from the beginning (narcissistic, imaginary, "direct", "spontaneous".. relations) but also in the field of the Other, which is that which "oppresses" our imaginary, narcissistic spontaneity. This field of the Other we internalise, we accept it "internally" in the period of Oedipus through the ideal of the ego. Such an ambivalent "superego" loses that pre-oedipian estrangement and horror. Narcissism continues to behave in accord to the principles of comfort, but it is from now on directed with the symbols of identification, with the ideal of the ego. In this is its progress, thus it continues on a "higher" level.

UDK 316.6:159.973

VESNA V. GODINA

PATOLOŠKI NARCIS IN PROBLEM DRUŽBENO NUJNE SOCIALIZACIJSKE FORME

Avtorica skozi razpravo o narcisističnem tipu socializacije razvija dva ključna problema: problem družbeno nujnega tipa socializacije oz. družbeno nujne socializacijske forme, in drugič, problem represivnosti socializacijskega procesa. V prvem delu teksta avtorica nakaže logiko in status obeh navedenih problemov. To stori tako, da medseboj sooči dva novejša slovenska teksta o problematiki patološkega narcisizma; vsak od omenjenih tekstov namreč razvije enega od navedenih problemov. Kot tretja se v razpravo uvede še Laschova analiza sodobne narcisistične socializacije v ZDA. V zvezi z narcisističnim tipom socializacije so posebej razdelani problemi avtoritete, permisivnosti in kritične zavesti, ki jasno pokažejo, da je problem represivnosti socializacije problem, ki daleč presega vprašanje uporabljenih socializacijskih tehnik in metod. V zaključnem delu avtorica razdela po eni strani svoje razumevanje problema družbeno nujne socializacijske forme, po drugi strani pa problem represivnosti socializacije veže po eni strani na notranjo protislovnost samega socializacijskega procesa, po drugi strani pa na problem funkcije, ki jo v socializacijskem procesu izvrši simbolna identifikacija.

UDC 316.6:159.973

VESNA V. GODINA

THE PATHOLOGICAL NARCISSIST AND THE PROBLEM OF SOCIALLY NECESSARY SOCIALIZATIONAL FORMS

The writer develops two key problems through her discussion of the narcissist type of socialization: the problem of the socially necessary type of socialization or the socially necessary socializational forms and secondly, the problem ob repression of socializational process.

In the first part of the text, the author points out the logic and status of both the stated problems. This is achieved by opposing two of the newest Slovene texts dealing with the problematics of pathological narcissism; each of the stated texts namely develops one of the stated problems. As a third point, Lasch's analysis of the contemporary narcissistic socialization in America is introduced into the discussion. The problems of authority, permissivity and critical consciousness are specially analyzed in association with the naricissistic type of socialization, which clearly shows that the problem of the represiveness of socialization is a problem which greatly exceeds the question of applied socializational techniques and methods. In the final part of the discussion, the author analyses her understanding of the socially necessary socializational forms on one hand, while on the other hand, she associates the problem of repression to the internal contradictiveness of the socializational process itself on one side, and the problem of function, which is executed in the socializational process by symbolic identification on the other side.

UDK 164.035

MARKO URŠIČ

DVOJNOST BOOLOVE ALGEBRE

Avtor izhaja iz teze, da je temeljna značilnost Boolove algebre njena (možna) semantična dvojnost, tj. možnost dvojnega interpretacijskega modela, terminskega in stavčnega, ki historično izhaja iz Leibnizove zamisli logičnega računa de continentibus et contentis. Iz dvojnosti Boolove algebre kot temeljne strukture sodobnega stavčnega računa pa izhaja pomembna konsekvenca: glede na to, da je Boole konstruiral svoj sistem tudi (ali celo predvsem) kot račun pojmov, ne pa zgolj kot stavčni račun - kakor včasih Boola površno interpretirajo - je ta sistem bistveno primernejši za formulacijo konjunkcije in disjunkcije ter negacije, namreč per analogiam z logiko terminov - kot pa za formulacijo implikacije. zato ni naključje, da se t.i. materialna implikacija pozneje kaže kot "nesrečno historično naključje" (C.I.Lewis).

UDC 164.035
MARKO URŠIČ
THE AMBIGUITY OF BOOLEAN ALGEBRA

The author argues that the basic feature of Boolean algebra is its (possible) semantical ambiguity, i.e. the possibility of two sementical models, logic of terms and logic of propositions; from the historical point of view this feature derives from Leibniz's calculus de continentibus et contentis. From the ambiguity of Boolean algebra which has become, the basic structure of modern propostitional logic follows an important consequence: if we take into account that Boole constructed his system also (or maybe even primarily) as a calculus of terms, and not only as a propositional calculus - as Boole is sometimes superficially interpreted - the consequence follows that Boolean algebra is much more convenient for formulation of conjunctions, disjunctions and negations, namely per analogiam with the logic of terms - as for formulation of implications. Therefore, it is not a concidence that the so-called material implication is later considered as "an unfortunate historical coincidence" (C.I.Lewis).

UDK 165.731.3 : 165.75
MATEVŽ RUDL
ORIS TEMELJNIH POJMOV V LOGIČNEM POZITIVIZMU IN STRUKTURALNI TEORIJI ZNANOSTI

Prispevek se ukvarja predvsem z logičnim pozitivizmom Rudolfa Carnapa in strukturalno teorijo znanosti. V logično-pozitivistični rekonstrukciji znanosti kot temeljno razlikovanje nastopa razlika med teorijskim jezikom in jezikom opazovanja. Kriterij razlikovanja je pojem opazljivosti. Za jezik opazovanja lahko rečemo, da je empirično interpretiran; teorijski jezik je najpoprej semnatično, zgolj znotrajteorijsko interpretiran, zato mu je empirično interpretacijo potrebno še priskrbeti. Ta cilj poskušajo izpolniti korespondenčna pravila in pojem empirične signifikance teorijskih termov. Vendar ne prvi ne drugi pojem ne rešita predvsem vprašanja ontološkega statusa v teoriji postuliranih teorijskih entitet. To poskuša razrešiti posebna logična metoda, poimenovana po svojem odkritelju Ramseyu "Ramseyev stavek".

Na težave logičnega pozitivizma se opozori najprej s tako imenovanim "Putnamovim izzivom": vseskozi se teorija opredeljuje negativno. S tem izvemo le, kaj teorije niso, ne pa, kaj so. Nadaljni problem za logični pozitivizem predstavlja Kuhnov prikaz zgodovine in razvoja znanosti. Kuhn razvoj znanosti pojmuje kot skokovit, revolucionaren, kar ni skladno s statičnim in kumulativnim prikazom in analizo logičnega pozitivizma. Stegmüllerjev očitek Carnapu pa se glasi, da logično-pozitivistična rekonstrukcija znanosti za same znanstvenike ni uporabna in je zaradi svoje velike razvejanosti neprimerna zmožnostim človeškega razuma.

Na te izzive poskuša odgovoriti strukturalna teorija znanosti. Prva novost te teorije je izvedba aksiomatizacije. Aksiomatizacija sedaj pomeni le, da si ponazorimo matematično strukturo katerekoli rekonstruirane teorije. Razlika med logičnim pozitivizmom in strukturalno teorijo je predvsem v tem, da prvi pride do matematične strukture šele po dolgih definicijskih verigah, druga pa neposredno. Tako pri tem postopku kakor tudi pozneje se uporablja neformalna teorija množic. Nadaljnji dosežek strukturalne teorije je pozitivna opredelitev teorijskih termov, ki je relativna glede na dano teorijo T: Neka veličina je T-teorijska, če njena meritev predpostavlja veljavnost prav te teorije T. S tem je nakazan že tudi odgovor na Kuhnovo pojmovanje znanosti. V nadaljevanju so prikazani še nekateri drugi temeljni pojmi strukturalne teorije kot intendirane uporabe, empirična trditev teorije, teorijski element teorije T, teorijske mreže. Pri tem se poskuša vsaj nakazati večja uporabnost strukturalne teorije kot pa logičnega pozitivizma.

UDC 165.731.3:165.75
MATEVŽ RUDL
UMRISS DER GRUNDBEGRIFFE IM LOGISCHEN POSITIVISMUS UND STRUKTURALISMUS

Der Beitrag befasst sich in erster Linie mit dem logischen Positivismus von Rudolf Carnap und dem wissenschaftstheoretischen Strukturalismus. Als der Grundunterschied in der logisch-positivistischen Rekonstruktion der Wissenschaft fungiert der Unterschied zwischen der Theoriesprache und der Beobachtungssprache. Das Kriterium der Unterscheidung ist der Begriff der Beobachtbarkeit. Für die

Beobachtungssprache kann man behaupten, sie sei empirisch interpretiert; die Theoriesprache ist zuerst semantisch, nur innertheoretisch interpretiert, weshalb man sie einer empirischen Interpretation noch unterziechen muss. Dieses Ziel versucht man mit den Korrespondenzregeln und dem Begriff der empirischen Signifikanz zu erreichen. Jedoch weder der erste noch der zweite Begriff lösen vor allem den ontologischen Status der in der Theorie vorausgesetzten Entitüäten. Diese Schwierigkeit versucht eine besondere logische Methode, nach ihrem Erfinder Ramsey der "Ramsey-Satz", zu beseitigen.

Auf die Schwierigkeiten des logischen Positivismus wird zuerst durch die sogenannte Herausforderung Putnam aufmerksam gemacht: die Theorie wird durchweg negativ definiert, wodurch von nur zuerfahren ist, was die Theorien nicht sind, nicht aber, was sie sind. Ein weiteres Problem für den logischen Positivismus die Darstelluung der Geschichte und Entwicklung der Wissenschaft von Kuhn. Kuhn begreift die Entwicklung der Wissenschaft als eine sprunghafte, revolutionäre, was nicht in Einklang mit der statischen und kumulativen Darstellung und Analyse des logischen Positivismus steht. Stegmüllers Vorwurf gegenüber Carnap lautet aber, dass die logisch-positivistische Rekonstruktion der Wissenschaft für die Wissenschaftler selbst unbrauchbar ist und wegen ihrer grossen Verästelung den Möglichkeiten des Menschenverstandes nicht gerecht wird.

Auf diese Herausforderungen versucht der Strukturalismus eine Antwort zu geben. Die erste Neurerung dieses Theorie ist die Ausführung der Axiomatisierung. Diese bedeutet jetzt nur, das die mathematische Struktur der rekonstruierten Theorie veranschaulicht wird. Der Unterschied zwischen dem logischen Positivismus und dem Strukturalismus besteht vor allem darin, dass ersterer zu einer mathematischen Struktur erst nach langen Definitionsketten, der zweite aber unmitelbar dahin gelangt. Sowohl bei diesem Vorgang als auch späterhin wird die informale Mengentheorie benutzt. Ein weiterer Erfolg des Strukturalismus ist die positive Definition der theoretischen Ausdrücke, die relativ zu der gegebene Theorie T ist: Eine Grösse ist T-theoretisch, wenn ihre Messusng die Gültigkeit ebendieser Theorie T voraussetzt. Damit ist im Umwissen auch schon eine Antwort auf die Auffassung der Wissenschaft von Kuhn gegeben. Des weiteren werden noch einige Grundbegriffe des Strukturalismus wie die intendierten Anwendungen, die empirische Behauptung der Theorie, das theoretische Element der Theorie T sowie Theorie-Netze dargestellt. Dabei wird versucht, die weitergehende Verwendbarkeit des Strukturalismus gegenüber dem logischen Positivismus wenigstens anzudeuten.

UDK 165.62

ANDRINA TONKLI - KOMEL

FENOMENOLOŠKA METODA E.HUSSERLA KOT IZVORNE POJASNITVE

Fenomenologija ni filozofska disciplina poleg logike, spoznavne teorije, ontologije; kot metoda najprej nima lastnega tematičnega področja. Fenomenologija dalje ni niti stališče niti smer.- Fenomenološka filozofija se hoče utemeljiti kot znanstvena filozofija, t.j. kot predpostavk in predsodkov prosta.

"Soditi u.nno in znanstveno o stvareh se pravi, ravnati se po stvareh samih..."(Ideen I,s.42). Fenomenologija je specifična fenomenološka naravnanost;fenomenološka sfera ni od prej dana, ampak se zarisuje šele tekom pojasnjevanja in skozenj; pojasnjevati pa se pravi: pustiti, da se pojavlja stvar sama (in sicer tako, kakor je ona sama na sebi.

UDC 165.62

ANDRINA TONKLI - KOMEL

DIE PHÄNOMENOLOGISCHE METHODE E.HUSSERLS ALS METHODE DER URSPRÜNGLICHEN ERKLÄRUNG

Phänomenologie ist nicht eine philosophische Disziplin neben der Logik, oder Erkenntnistheorie, Ontologie; sie hat als Methode erst kein eigenes thematisches Sachgebiet. Weiter ist Phanomenologie weder ein Standpunkt, noch eine Richtung. -Phänomenologische Philosophie will sich als wiessenschaftliche Philosophie begründen, d.h. als voraussetzungs- und vorurteilsfreie.

"Vernünftig oder wissenschaftlich über Sachen urteilen, das heisst aber, sich nach den Sachen selbst richten..."(Ideen I, 42). Phänomenologie ist spezifische phänomenologische Einstellung; die phänomenologische Sphäre ist nicht von vornherein gegeben, sondern begrenzt sich erst in Laufe des Erklären und nur dadurch; Erklärens aber besagt Die-Sache-selbst-erscheinen-Lassen (und zwar so, wie sie an sich selbst ist).

UDK 159.922
MATJAŽ POTRČ
DAJMO VSEBINI PRAVO MERO

O vsebini duševnih stanj je bilo že dosti povedanega. Različne pojasnitve lahko povzamemo z dvema izveskoma: vzročna in holistična razlaga vsebine. Obe pojasnitvi imata temeljne probleme: bodisi, da je vzročna sestavina preveč poudarjena, ali pa sploh nimamo ustreznega načina individuacije. Torej se moramo vsebine še lotiti z ustreznimi sredstvi. Če se nanjo ozremo, ni težko videti, da je sestavljena iz pojmov, slednje pa lahko naturalistično razložimo s pomočjo temeljnih zaznavnih kategorij. Od tod teza: zaznavna kategorizacija je ravno pravšnji mehanizem za razlago vsebine. Odgovorjeno je še na nekaj možnih ugovorov tej tezi: da ima teorija preobširen eksplanandum, da bi partikularije vstopile v opis vsebine, in kako naj bi kategorije bile skrajna oblika vrojenosti.

UDC 159.922
MATJAŽ POTRČ
CARVING THE CONTENT AT ITS JOINTS

There are, roughly, two main explanations of content of mental states: the causal and the holistic ones. Their problems consist either in putting too much stress on the causal link, or in not allowing the appropriate means for the infividuation of content. Content should thus still be carved at its joints. Basic perceptual categorisation is proposed as the right mechanism fo the explanation of content. Some objections to this thesis are concidered: that its explanandum could be too large, that it is circular, that the basic categories do not allow entering of particulars into the description of the content, and that the categories would present a form of extreme innatism.

UDK 124.3 : 159.923.2
BOGOMIR NOVAK
PROTISLOVNO ZASTAVLJANJE IN REALIZIRANJE CILJEV

Analizirali smo bipolarno strukturo cilja in različna pojmovanja cilja v antiki, srednjem in novem veku. V antiki je cilj dokončano dejanje, srednji vek razlikuje med dokončnimi in nedokončnimi dejanji (perfectio prima in perfectio secunda), novi vek pa pozna skoraj samo nedokončana dejanja (zaradi vere v neskončni čas in neomejen razvoj proizvajalnih sil) in s tem delno možnost realizacije in delno nerealizacije kompleksnih daljnoročnih ciljev - idealov. Ugotovili smo, da pri nas ustvarjalno delo še ne prevladuje, kot predvideva zakon o usmerjenem izobraževanju, in da vsestransko razvite osebnosti-VRO ni možno realizirati v industrijski družbi z dominantno mehanicistično paradigmo, ker je zanjo značilen enodimenzionalni človek.

UDC 124.3 : 159.923.2
BOGOMIR NOVAK
THE CONTRADICTORY PLACING AND REALIZATION OF AIMS

The bipolar structure of the aim and various understandings of aims in the ancient, middle and new eras are analyzed. In antiquity, the aim is a finalised act, the middle ages differ between final and unfinished acts (prefection prima and perfection secunda), the new era knows of nearly only unfinished acts (because of the faith in infinite time and the unlimited development of productional forces) and with this, the partial possibility of realization and partial unrealization of complex, long-term aims-ideals. We discovered that creative work with us is still not overruling, as was foreseen by the law on directed education, and the universal developed personality cannot be realized in the industrial society with a dominantly mechanicistic paradigm, where one dimensional man is characteristic for it.

UDK 001.4
FRANC PEDIČEK
KAJ JE ZNANSTVENI TERMIN DANES

Vsako področje človekovega življenja in dela ima avtentično in avtonomno semantiko. Tako tudi znanost. Njeno znakovnost je mogoče podeliti po kriteriju narave znakov na grafično, numerično in besedno, ki jo predstavljajo termini.

Upoštevajoč današnji lom znanstvene paradigme, morajo znanstveni termini odsevati umevanje - ne le razumevanje! - stvarnosti in resničnosti. Pomeni, da gre danes pri znanstvenih terminih za reflektiranje "gnome", ne le "gnozis".

Na tem temelju je danes mogoče znanstveni termin opredeljevati kot znak za znanstvene umevke pojavov,procesov, funkcij in odnosov objektivne stvarnosti in subjektivne resničnosti.

Tako znanostno-paradigmatsko preobraženemu današnjemu znanstvenemu terminu pa se spreminjajo in bogatijo oblike njegove sporočilnosti (besednjaki, slovarji, leksikoni in terminološke enciklopedije!) ter se oblikuje v trdnejši sistem njegova spoznavanjskost (idejnost, pragmatičnost, aksiološkost, nazornost, sistemskost itn.!).

UDC 001.4
FRANC PEDIČEK
WHAT IS A SCIENTIFIC TERM TODAY

Every field of mankind's life and work has authentic and autonomic semantics. Thus, also science. Its signs may be divided by the criteria of the nature of signs into the graphical, numerical and textual, which are represented by terms.

Considering today's break in scientific paradigms, scientific terms must reflect comprehension - not only understanding! - reality and thruth. Which means, that today's scientific terms are about reflecting the "gnome", and not only the "gnosis".

Thus the scientific term today can be classified on these foundations as a sign for the scientific clarifications of phenomena, processes, functions and relations of objective reality and subjective truthfulness.

Such a scientifically - paradigmatic, metamorphosed to today's scientific terms, are changing and enriching the shape of its message (vocabulary, dictionaries, lexicons and terminological encyclopedias!) and its comprehension is formed into a firmer system (ideas, pramaticism, axiologiy, clarity, systematicality etc.!)

UDK 1 HEIDEGGER M: 82.03
DEAN KOMEL
TÍ TÒ ÓN

Miselne poti Martina Heideggra je lahko kritizirati, mnogo težje pa je te poti premisliti. Ali smo sploh v stanju (in v kakšnem stanju smo) da Heideggrovo mišljenje razumemo? Konkreten aspekt tega vprašanja je : kako je možno temeljne pojme tega nemškega filozofa pravilno in polnopomensko prevesti? Odgovor poskušamo najti pri Heideggru samem. Heidegger razume prevod kot "misleče prevajanje k temu, kar prihaja v reku do svoje besede. Primer za to misleče prevajanje je prevod "ón" kot "anwesend". V takem prevodu prihaja prevajajoči in prevedeni jezik do bistva.

UDK 1 HEIDEGGER M: 82.03
DEAN KOMEL
TÍ TÒ ÓN

Die Denkweg Martin Heideggers sind leicht zu kritisieren, viel schwerer ist es aber, diese Wege zu überdenken. Sind wir überhaupt im Stande (und im welchen Stand sind wir), dieses Denken Heideggers zu verstehen? Ein konkreter Aspekt dieser Frage ist: wie ist es möglich, die Grundbegriffe des Denkens dieses

deutschen Philosophen richtig und sinnvol zu übersetzen? Wir versuchen bei Heidergger selbst eine Antwort zu finden. Heidegger versteht die übersetzung als "das denkende ubersetzen zu dem, was in dem Spruch zu seiner Sprache kommt". Ein Beispiel für dieses denkenden übersetzung ist die übersetzung des "ón" als "anwesend". In solcher übersetzung kommen die übersetzung und die übergesetzte Sprache zum ihrem Wesen.

UDK 316.736/.75
JANEZ PEČAR
NADZOROVANJE IN KULTURA

"Nadzorovanje" in kultura imata dosti skupnega. Oba sta pomemben socializator, le da so njuna sredstva in postopki na posameznih področjih lahko različni in prav tako tudi zmogljivost zagotavljanja posameznih vrednot. Za kulturo so gotovo značilne predvsem nepisane norme, ki jih v marsičem vsebujejo tudi razni kulturni proizvodi. Le-ti so neredko tudi v konfliktu z ideologijo, politiko, državo in s pravom, in to zlasti takrat, kadar prehitevajo družbeni razvoj, kolikor se mu ne upirajo in mu ne nasprotujejo. Četudi je kultura s civilizacijo v marsičem tudi represivna, pa v njej ne gre pričakovati samo konformizma, marveč tudi revolucionarnost in nasploh drugačnost.

Kulturne norme prihajajo tudi v pravne norme. Od tod vprašanje, koliko nadzorovanja je v kulturi in koliko kulture v nadzorovanju in s tem v formalni ali neformalni regulaciji vedenja, kar gotovo zanima tudi kriminologijo in še posebej tisti njen del, ki se ukvarja z etiologijo in družbenim interakcionizmom. Kultura ima tudi omejitvene lastnosti, deluje na vse nadzorstvene mehanizme in ne le na ljudi ter vpliva na interno ter eksterno kontrolizacijo, kar je pomembno za obstoj civilizacije. Tudi civilizacija ima nadzorstveni pomen, za katerega pa si človeštvo nenehno prizadeva, da bi bil čim bolj nerepresiven. Zato gre tudi v njej iskati pomen kulture.

UDC 316.736/.75
JANEZ PEČAR
SURVEILLANCE AND CULTURE

"Surveillance" and culture have many things in common. Both are important socializers, its just that their means and process in individual fields may vary, just as the capabilities of ensuring individual values are. For culture, unwritten norms are above all most characteristic, which are contained also in various cultural productions. Just these are frequently also in conflict with the ideology, politics, state and law, especially when they overtake social development, if they do not revolt or oppose them. Although culture is in many ways also repressive with civilization, one does not expect only conformizm with it, but also revolutionarizm and difference in general.

Cultural norms come also into legalistative norms. From here the question, how much surveillance is there in culture and how much culture in surveillance and with this in the formal and informal regulation of behavior, which most surely interests also criminologists, especially that part of criminology which concerns itself with ethiology and social interaction. Culture also has limitational chracteristics, it acts on all surveillance mechanisms and not only on people and also influences the internal and external controllization, which is important for the existence of civilization. Civilization also has a significance as a surveiller, for which mankind endlessly strives that it be as unrepressive as possible. That is why the meaning of culture should be searched for in it.

UDK 659.2.01
ANTON P. ŽELEZNIKAR
INFORMACIJSKI PRINCIPI

Ta spis obravnava principe in iz njih izhajajoče posledice in primere t.i. informacijskih oblik in informacijskih procesov. Kot temelj razprave se konstruirajo informacijski principi, ki obsegajo informacijsko spontanost, pojem informacije in protiinformacije, za njimi pa še več principov informacijskega procesiranja,

kot so informiranje, vmeščanje, nastajanje in protiinformanje informacije. Opredeljujejo se t.i. cirkularne lastnosti informacije, in sicer cirkularnost, rekurenca, vzporednost in zaporednost (posledičnost) informacije. Informacijska oblika in informacijski proces sta opisana z uporabo informacijskih principov in informacijskih posledic in kot posebna, informacijsko strukturirana in organizirana pojava (informacijsko postavje). Več informacijskih oblik in informacijskih procesov je prikazanih s primeri v obliki formul, ki kažejo na možnosti mehke, vendar formalno striktne formalizacije informacijskih konceptov. Raziskujejo se primeri inteligence kot informacije, informacijskega stroja, informacijskega programa in žive informacije, o katerih teče razprava v okviru že razvitih principov informacije. Na koncu je dodana kratka razprava o možnostih matematične formalizacije informacijskih principov.

UDC 659.2.01
ANTON P. ŽELEZNIKAR
PRINCIPLES OF INFORMATICS

This paper deals with principles and the consequences and examples which spring from them, i.e. informatic forms and informatic processes. Principles of informatics, which include informatic spontaneity, the notion of informatics and antiinformatics, and behind them even more principles of informational processing, as are informing, placing, occurring and anti-informing of information are the basis for this discussion. Classified are the so-called circular properties of information, these are circularity, recurrence, parallelizm and series (consequence) of information. Informational forms and informational processes are described with the application of informational principles and informational consequences and as a special, informational structurized and organized phenomena (informational placing). More informational forms and informational processes are illustrated with examples in the form of formulas, which point towards the possibility of a soft but still formally strict formalization of informational concepts. Intelligence as information, informational machines, informational programs and live information are researched, on which the discussion proceeds in the framework of already developed principles of informatics. Finally, a short discussion on the possibility of mathematical formalization of informational principles is added.

UDK 159.922.7 : 159.923.32
IVAN FERBEŽAR
MORANO OBLIKOVANJE NADARJENIH OTROK

Nadarjeni otroci imajo svojstvene emocionalne potrebe in kognitivno razvojni potencial, ki jih je mogoče uresničiti le z ustreznimi programi moralnega oblikovanja. Razpoložljivi domači in tudi nekateri tuji programi in njihovo uresničevanje, žal, ne uspejo zadovoljiti teh svojstvenih potreb. Samo program moralnega oblikovanja, ki je zasnovan na svojstvenih kognitivnih in afektivnih potrebah nadarjenih otrok, bo lahko uspešen v razvoju moralne avtonomije. Tukaj je predstavljen tak konfluentni ali sotočni model moralnega razvijanja. Opredeljeni so tudi kognitivni in afektivni cilji ter temu primerne strategije pouka. Oboje, kognitivne in afektivne cilje je mogoče uresničiti s pomočjo izbire ustreznih strategij pouka pri kateremkoli predmetu ali predmetnem področju. Za razvoj kognitivnih in afektivnih potreb nadarjenih otrok so ustrezne strategije pouka usmerjene v diskusijo, reševanje moralno dilemskih problemov s pomočjo induktivnega in deduktivnega razmišljanja, v vzdušje divergentne odprtosti, svobode in zanimanja za ljudi.

UDC 159.922.7 : 159.923.32
IVAN FERBEŽAR
THE MORAL DEVELOPMENT OF GIFTED CHILDREN

Gifted children have unique emotional needs and cognitive developmental potential which can be met only by an adequate program of moral education; however, none of the present forms of moral education is sufficient to meet those needs. Only a program of moral education which is based on the unique cognitive and affective needs of gifted children will respect the autonomy of the child. Thus a confluent model for moral

development is described in which cognitive and affective goals and appropriate instructional strategies are defined. Both cognitive and affective goals may be achieved through the choice of any number of instructional strategies which focus on discussion and problem solving through use of reasoning in an atmosphere of openness, tolerance, and concern for others.

UDK 331.311.32
ALEŠ FRIEDL
ABSENTIZEM: NASTAVEK RAZISKAVE

V prispevku je pojem absentizma obravnavan s treh vidikov: 1. kot opravičena odsotnost z dela (npr. dopusti, bolniški izostanki, odsotnosti zaradi udeležbe na kulturnih in športnih prireditvah itd.), 2. kot neopravičena odsotnost z dela (npr. zamujanje na delo ter neopravičeni izostanki z dela - ti. "plavi") ter 3. neučinkovitost na delovnem mestu (tj. ko je delavec na delovnem mestu sicer prisoten, vendar je njegova učinkovitost glede na delovne naloge minimalna). Za vse tri vidike je nato navedenih nekaj korelatov ter možnosti za njihovo proučevanje. Na koncu je podan pregled nekaterih še odprtih vprašanj (npr. razmerje med želeno in neželeno odsotnostjo, interkorelacijami med posameznimi vidiki absentizma ter potrebe po interdisciplinarnem pristopu).

UDC 331.311.32
ALEŠ FRIEDL
ABSENTEEISM: CONTINUATION OF RESEARCH

The notion of absenteeism is dealt from three aspects in this discussion: Firstly, as justified absenteeism from work (e.g. vacation, sick leave, absenteeism because of participation at cultural and sports events, etc.), secondly, as unjustified absenteeism (e.g. later for work and truency from work) and thirdly, ineffectiveness at place of work (that is present at work physically but working effect at a minimum in regard to work tasks). Some correlatives are given for all three aspects as also their possibility of study. Finally, a survey of some open questions are given (e.g. the relation between desired and undesired absenteeism, intercorrelations between individual aspects of absenteeism and the need for interdisciplinary methods).

UDK 398.2 (497.12)
MITJA VELIKONJA
ZAVEDNI IN NEZAVEDNI VIDIKI SLOVENSKEGA MITA O KRALJU MATJAŽU

Eden od najočitnejših vrhov slovenske bajeslovne konfiguracije je nedvomno kralj Matjaž, dobro/zli Junak našega folklornega izročila. Za njegovo zgodovinsko in etnološko določljivostjo pa se skriva prastar obrazec, mitologem, inherenten tako mitskemu motivu, kot globinam človekove notranjosti. Nezavedno jedro zagotavlja prvemu kontinuiteto skozi historično specifična ogrinjala, drugi pa eksternaliziranje človekovih praslik. Pregledu kulturnih in verovanjskih virov sledi v članku analiza vsebin večine ljudskega gradiva o kralju Matjažu, ki ga determinirata Junakova pozitivno - negativna reverzibilnost in pripovedna cikličnost. Skratka, gre za sinkretizem starih verovanj, dopolnjenih s krščanskimi sekvencami, kateremu šele vedno aktualni nezavedni naboj (zajet predvsem v doživljanju ambivalentne Oblasti in v prapodobi idealnega zunanjega Objekta) zagotavlja zgodovinsko preživetje in vitalnost. Tak je tudi slovenski primer Kralja (Matjaža).

UDK 398.2 (497.12)
MITJA VELIKONJA
THE AWARE UND UNAWARE ASPECTS OF THE SLOVENE MYTH KING MATJAŽ

One of the most obvious summits of Slovene mythological configurations is most surely King Matjaž, the good/evil Hero of our folklore. An ancient form is concealed behind his historical and ethnological specification,a mythology, inherent to the mythical motive, as also to the global interior of mankind. The unaware core ensures continuity to the first through historically specific covers, while the second externalizes mankind's ancient images. The survey of cultural and believing sources is foolowed in the article by an analysis of the content of the majority of folk material on King Matjaž, which is determined by the Hros positive-negative reversibility and narrative cycles. In short, it is concerned with a sincretism of old beliefs, supplemented with Christian sequences, to which the always active unaware impact (caught above all in the experience of the exterior Object) is ensured by historical survival and vitality. This is also the Slovene example of King (Matjaž).

UDK 330.853:165.75
VLADO DIMOVSKI
APLIKACIJA STRUKTURALNE TEORIJE ZNANOSTI NA MARXOVO EKONOMSKO TEORIJO

V članku smo strukturalno rekonstrukcijo uporabili za del Marxove ekonomske teorije. Elementi so medsebojno povezani predvsem z relacijami specializacije. Razširitve, ki izražajo kompleksnejšo strukturo, so možne z vpeljavo neteorijskih komponent, kot smo storili pri razširitvi na T3 z razlikovanjem med kapitalisti in delavci. Pokazalo se je, da gre razširitev teorije od enostavnega h kompleksnemu, ne pa od abstraktnega h konkretnemu, kar je sicer splošno prepričanje. Pri vpeljavi intendiranih aplikacij, katerih množica poleg teorijskega jedra predstavlja drugi del teorijskih elementov, se je, spet v nasprotju s splošnim prepričanjem, pokazalo, da množice, katerim vpeljemo dodatne zakone, predstavljajo nad-množice prejšnjim. Vendar pa v strukturalni rekonstrukciji na družboslovne teorije obstaja nevarnost nekritične uporabe nediferenciranih časovnih struktur.

UDC330.853:165.75
VLADO DIMOVSKI
APPLICATION OF THE STRUCTURAL THEORY OF SCIENCE TO MARX'S THEORY OF ECONOMICS

In this article we applied structural reconstruction on part of Marx's economic theory. The elements are recipirocaly linked above all with relations of specialization. Expansions which express a more complex structure are possible with the introduction of untheoretical components, as we did with expansions T3 by differentiating between capitalists and labores. It appears that this is an expansion from the simple to the complex and not from the abstract to the concrete, which is generally the common conviction. In the introduction of intended applications, whose multitudes besides the theoretical core represents the second part of theoretical elements, has, again in contradiction with the general conviction, shown that the mulditudes to which we introduce new norms, are presented as super-multitudes to the previous. But in the structural reconstruction of sociological theories there exists the danger of uncritical of undifferentiated time structures.

UDK 37.011
IVAN KOSOVEL
VZGOJA OD TOD DO VEČNOSTI

Kot medij predstavitve razlike vzgoje in izobraževanja lahko vzamemo religijo, natančneje spor med katoliki in gnostiki. Spor v zvezi s Kristusovim nasledstvom je spoznavno gledano, spor med fizičnim

(polaganje rok itd.) in duhovnim pristopom. Na ta par se potem vežejo še drugi pari: gradnja cerkvene hierarhije - iniciacije, elitizem; dalje, sakralizacija profanih dogodkov - askeza, resnica je dana - resnico je treba iskati, socialnost - asocialnost itd. Ker v prvem primeru resnice ni treba iskati, je poudarek na disciplinirnju vsakdanjega življenja, v drugem so oblike posvetnih oblik življenja skoraj nepomembne, poudarek pa je na stalnem iskanju resnice.

UDC 37.011
IVAN KOSOVEL
EDUCATION FROM HERE TO ETERNITY

We may take religion, more precisely the conflict between catholics and gnostics, as a medium for presenting the differences in education and upbringing. The conflict linked to Christ's inheritance, is, if looked at cognitively, the conflict between the physical (placing of hands ets.) and spiritual method. Then also other pairs link to this pair: the construction of church hierarchy - initiation, elitism; furthermore, sacrilege of profaned happening - aescetics, truth is given - the truth has to be searched for , sociality - unsociality etc. As in the first example truth does not have to be searcehed for, the stress is on the disciplining of everyday life. In the second, the form of devoted forms of life are nearly unimportant, the stress is on the constant search for truth.

UDK 37.01 : 316.776
ALOJZIJA ŽIDAN
O VZGOJNO-IZOBRAŽEVALNEM PROCESU KOT O SPECIFIČNO POTEKAJOČEM KOMUNIKACIJSKEM PROCESU MED UČITELJEM (ODDAJNIKOM INFORMACIJ) TER UČENCEM (SPREJEMNIKOM INFORMACIJ)

Prispevek se ukvarja z analizo vzgojno-izobraževalnega procesa kot specifičnega komunikacijskega procesa, ki poteka med učiteljem (informacijskim oddajnikom) ter učencem (informacijskim sprejemnikom). V njem so posredovana različna razumevanja pojam informacija kot (tiste) elementarne prvine, ki pomaga oblikovati učencu njegove socialne vrednote in stališča. V prispevku je tudi analizirano vprašanje, zakaj (in kako) je lahko vzgojno-izobraževalni proces posredovalec raznoterih informacij učencu? Oziroma, povedano drugače: kaj je tisto, kar povezuje v tem procesu oba njegova temeljna komunikacijska dejavnika, to je učitelja in učenca? Kakšne so značilnosti njunih komunikacijskih kanalov? Analizirano pa je še vprašanje, ali lahko (vselej) nastopa učitelj v vlogi idealnega prenosnega informacijskega kanala? Prispevek poudarja, da mora o vseh navedenih vprašanjih v današnjem času razmišljati učitelj, če želi, da je njegov pedagoški proces učinkovit. To pomeni, za učenca kar najbolje informativen. In to v pomenu njegove življenjske bogatitve, ne pa v pomenu posredovanja mu površinskih znanj, ki učencu prav zaradi svoje takšne narave ne morejo veliko pomagati.

UDC 37.01 : 316.776
ALOJZIJA ŽIDAN
ON UPBRINGING-EDUCATIONALS PROCESSES AS SPECIFICALLY PROCEEDING COMMUNICATIONAL PROCESSES BETWEEN THE TEACHER (TREANSMITTER OF INFORMATION) AND PUPIL (RECEIVER OF INFORMATION)

This contribution deals with the analiysis of upringing-educational processes as a specific communicational process, which proceeds between the teacher (information transmitter) and the pupil (information receiver). Various comprehensions of the notion of information as (that) elementary element which assists the pupil to shape his social values and viewpoints are given in it. The question of why (and how) can the upbringing-educational process be the mediator of varied information to the pupil is also analyzed in this contribution. Or should we say: which is the thing which links both the fundamental communicational factors in this process, the teacher and the pupil? What are the characteristics of their

communication channels? The question is also analyzed - can the teacher (always) appear in the role of an ideally transmitting information channel? The contribution stresses that the teacher must cognate on all these stated questions todaj if he desires that his pedagogic process is effective. And this means to be as informative as possible for the pupil. And this in the aspect of enriching his life, and not in then meaning of mediating surface knowledge, which just because of this property cannot assist the pupil very greatly.

Opomba uredništva:

Mali škratje so nam le izdali pravo številko letnika naše revije. Upamo, da bodo sedaj pridni.

YU ISSN 0587-5161

Časopis za sodelovanje humanističnih
in naravoslovnih ved
za psihologijo in filozofijo